

VALÉRIA ESTEVES NASCIMENTO BARROS

DA CASA DE REZAS À CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL: O
PENTECOSTALISMO GUARANI NA TERRA INDÍGENA LARANJINHA/PR

Florianópolis
- fevereiro de 2003 -

VALÉRIA ESTEVES NASCIMENTO BARROS

“DA CASA DE REZAS À CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL: O
PENTECOSTALISMO GUARANI NA TERRA INDÍGENA LARANJINHA/PR”

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.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Antonella I. Tassinari

Florianópolis
-fevereiro de 2003-

Agradecimentos:

Muitas foram as pessoas que colaboraram neste trabalho, ajudando-me de diferentes formas.

Meus pais, Moacir e Olinda, a quem agradeço não apenas a força e o incentivo que me deram durante o mestrado, mas durante toda minha vida, apoiando minhas decisões e estando sempre presentes e prontos a ajudar no que fosse preciso.

Julio, que nestes dois anos em que estive tão ocupada e distante com meu trabalho, soube sempre ter paciência, incentivando-me e ajudando-me. Obrigada pelo carinho, por sua companhia e amor.

Moacir, meu irmão, que também acompanhou de perto o desenvolvimento deste trabalho e que, igualmente, sempre me incentivou e apoiou, ajudando-me com os mapas e fotos aqui apresentados.

Minha irmã Fernanda, que me ajudou a preparar todas as idas a campo e que, na volta, era sempre a primeira a ouvir minhas impressões e “relatos”.

Antonella Tassinari, que orientou não apenas esta dissertação, mas toda essa “caminhada” percorrida durante o mestrado, dando incentivo e apoio à minha difícil adaptação inicial.

Kimiye Tommasino, que me “iniciou” na etnologia indígena e que, desde então, tem incentivado e acompanhado minha trajetória, compartilhando comigo sua amizade e seus conhecimentos. Sem ela este trabalho não teria sido possível.

Mário, Elizete, Lica, Bertolino, Tereza, Laura, Irineu, Marciano, Flávio, Nilda, Lídia, Albane, Dercílio, Lurdes, Mário Sampaio, Maria e todos os outros moradores da TI Laranjinha, que me receberam com hospitalidade e amizade, dispendo-se a dividir comigo seus conhecimentos, relatando-me suas experiências, impressões e histórias de vida. Foram eles que deram vida e forma a este trabalho.

Melquíades e Vanusa, que me receberam tão gentilmente em Santa Amélia, contribuindo com seu relatos e promovendo fecundas discussões sobre a Congregação Cristã no Brasil.

Agradeço também à prof^a. Sônia Maluf e aos colegas da disciplina “Redação de dissertação” pelas discussões, críticas e sugestões que me ajudaram muito na fase inicial da redação do texto; aos membros da banca, professores Robin Wright,

Kimiye Tommasino e Maria Amélia Dickie, que gentilmente aceitaram participar; aos meus colegas de turma, pelas discussões e trabalhos juntos, especialmente Ana, Fátima, Rosalina e Malcom; aos amigos Juliana e Marcelo, por ouvir meus “desabafos”, compartilhar dúvidas, livros, experiências, etc.; aos professores do PPGAS/UFSC, Maria Amélia, Theóphilos, Rafael, Ilka, Jean, Carmen e Oscar; aos funcionários da secretaria do PPGAS/UFSC, Fátima, Luís e Karla; ao pessoal da FUNAI/ADR Londrina e o pessoal que trabalha na sede do posto da TI Laranjinha, João e Sérgio, sempre solícitos e prontos a ajudar no que fosse possível; e agradeço ainda ao pessoal da FUNASA em Londrina, que gentilmente me enviaram o croqui da TI Laranjinha.

Há que mencionar também o apoio parcial do CNPq, que me concedeu uma bolsa de estudos, tornando possível a realização da pesquisa de campo e a dedicação exclusiva ao trabalho.

RESUMO

Este trabalho pretende apreender o sentido da conversão dos Guarani que vivem na Terra Indígena Laranjinha (no Estado do Paraná) a uma religião pentecostal, analisando o significado e as repercussões dessa nova filiação religiosa no contexto político, econômico e social do grupo. Apresento dois momentos vividos pelos Guarani – um marcado pela participação na casa de rezas, outro na igreja da Congregação Cristã no Brasil, construída na própria TI – que não configuram etapas de uma transformação radical, mas permitem compreender as traduções e elaborações de uma doutrina cristã pentecostal a partir da cosmologia guarani. É possível, então, identificar na religiosidade desse grupo a existência de diferentes lógicas, que se sobrepõe e interseccionam continuamente, permitindo aos Guarani interagir com essa nova instituição e com as consequências dessa filiação sem perderem a lógica de seu próprio modo de ser.

ABSTRACT

This work aims to analyze the conversion of Guarani Indians that live in Indigenous Land of Laranjinha (in Paraná State/Brazil) to a Pentecostal religions, comprehending the meanings and repercussions of this new religious in the political, economical and social group's context. I present two moments lived by these Guarani- one marked by practices in House of Prayings, and the other in Christian Congregation of Brazil, constructed inside the indigenous land. These moments don't configure stages of radical transformations, indicate to translations and elaborations of a Pentecostal Christian doctrine from a Guarani cosmology. By this comparison it's possible to identify the existence of different logics in the religiosity of this group, that continually overlay and intersect each other, allowing Guarani people to interact with this new institution and with the consequences of this conversion without losing their own way of being.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	18
3. OS GUARANI DA BACIA DO LARANJINHA: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL	30
3.1 Os Guarani no Paraná	31
3.2 A comunidade da aldeia guarani de Laranjinha	37
3.3 Fragmentos de narrativas: trajetórias de vida e pensamento guarani.....	45
4. A CASA DE REZAS	66
4.1 – Os rituais na casa de rezas	66
4.2 – Falas e relatos sobre a casa de rezas	68
5. A CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL	80
5.1 Algumas informações sobre a Congregação Cristã no Brasil	80
5.2 Histórico do estabelecimento da igreja na TI Laranjinha.....	86
5.3 Descrição dos cultos realizados na aldeia Laranjinha e em outras cidades da região	91
5.4 O batismo na Congregação Cristã no Brasil.....	94
5.5 O código de conduta pregado pela Congregação Cristã no Brasil.....	96
5.6 A relação dos Guarani com as igrejas de cidades vizinhas e com comunidades de outros estados.....	97
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
ANEXO A- O MITO DE ORIGEM.....	110
ANEXO B- GENEALOGIAS DAS FAMÍLIAS	119

1. INTRODUÇÃO

Durante a graduação, na Universidade Estadual de Londrina, desenvolvi um subprojeto¹ de pesquisa cujo objetivo era ampliar os estudos sobre a demografia dos grupos Guarani que vivem na bacia dos rios Tibagi, Laranjinha e Cinzas, e sobre a extensa rede de parentesco que eles possuem com os Guarani de outras áreas e mesmo com os grupos Kaingang que vivem na região. Isso porque, em 1999, esses grupos corriam o risco de serem impactados pela barragem da Usina Hidrelétrica Cebolão, projetada pela COPEL². Assim, a pesquisa procurava mostrar (como de fato mostrou) que os prejuízos e o número de pessoas afetadas era muito maior do que aqueles apresentados pela COPEL em estudos anteriores.

Esta dissertação pretende dar continuidade a este estudo anteriormente realizado, e o objetivo mais geral a que se propõe é apreender o sentido da filiação dos Guarani que vivem na terra indígena Laranjinha a uma religião pentecostal (após a instalação de uma igreja da Congregação Cristã no Brasil na área indígena, praticamente todo o grupo se converteu³ à nova religião), analisando os pontos de “ressonância” entre sistemas simbólicos aparentemente distintos. Isso, partindo do que Robin Wright⁴ chama de “campos inter-religiosos de identidade”, avaliando, assim, a forma como o grupo se apropriou das categorias trazidas pela nova religião, moldando-as à luz de seu substrato cultural e simbólico. Além desse objetivo mais geral, seriam também objetivos da pesquisa: 1) descrever os cultos realizados na igreja localizada na TI Laranjinha; 2) verificar se, de alguma forma, a antiga casa de rezas ainda é utilizada pelos membros da comunidade; 3) recolher relatos sobre a conversão, identificando o processo e os agentes envolvidos; e 4) partindo da idéia de que os rituais realizados anteriormente na casa de rezas eram uma forma de resolver problemas e conflitos presentes no interior do grupo, verificar

¹ Este subprojeto fazia parte do projeto “Os Kaingang e a sua relação com as terras baixas da bacia do rio Tibagi”, desenvolvido pela profª. Kimiye Tommasino.

² Companhia Paranaense de Energia Elétrica.

³ Os moradores de Laranjinha usam a palavra “conversão” para indicar sua filiação à Congregação Cristã no Brasil, e é com esse significado que ela será usada no decorrer desse trabalho.

⁴ Wright, R. 1999.

de que forma isso está ou não presente nas práticas atuais, ligadas à Congregação Cristã no Brasil.

A proposta de análise deste trabalho toma então os aspectos relativos à esfera da religião como ponto focal para se compreender o “ordenamento” resultante das transformações sócio-culturais decorrentes desse encontro entre “diferentes”. De forma complementar, as fontes e relatos que remetem para o processo histórico no qual o grupo em questão está inserido também serão consideradas.

A TI Laranjinha, localizada no município de Santa Amélia (PR), abriga hoje principalmente índios guarani, apesar de a região já ter sido ocupada também por índios Kaingang. Para efetivar a pacificação destes últimos, que ainda eram considerados “arredios” no final da década de 1920, o SPI criou o Posto Indígena Krenau, ou “Posto Velho”. Os Guarani que viviam espalhados na região trabalhando nas fazendas e olarias foram convencidos pelo SPI a viver numa aldeia próxima ao “Posto Velho” para ajudarem na pacificação dos Kaingang, conhecidos na época como “Coroados”. Além disso, o SPI também deslocou, nas décadas de 1930/40, famílias Guarani-Ñandéva da TI Araribá (no Estado de São Paulo), instalando-as nesse mesmo local⁵. Com isso, então, formou-se a AI Laranjinha, que totaliza uma área pequena (aproximadamente 100 alqueires), mas é a reserva que conta com maior população guarani na região. Segundo dados levantados junto à FUNAI em agosto de 1999, esta área está sempre recebendo novas famílias, oriundas principalmente da TI Pinhalzinho.

A partir de dados coletados entre os anos de 2000 e 2002, é possível afirmar que os grupos Guarani que vivem na bacia do rio Paranapanema (nas áreas indígenas Laranjinha, Pinhalzinho e São Jerônimo) mantêm estreitas relações de parentesco e aliança, constituindo uma unidade sociológica estruturada em grupos locais que se distribuem nas bacias dos rios Tibagi, Laranjinha e Cinzas, afluentes do Paranapanema.

Inicialmente, cogitei a possibilidade de estender a unidade de análise da conversão deste grupo para as outras TIs Guarani da região. Entretanto, o caso de Laranjinha, onde todo o grupo participa junto à nova igreja, mostrou-se realmente distinto do que foi encontrado nas outras

⁵ É importante ressaltar que ainda faltam estudos históricos a respeito da constituição das TIs Laranjinha e Pinhalzinho. Foi feita uma reconstituição inicial por Tommasino em 1989 com base em alguns documentos do SPI obtidos no Museu do Índio, mas ainda há várias questões pendentes.

aldeias. Nestas, observa-se um intenso contato da população com o campo religioso circundante, sem que isso configure um quadro homogêneo e tenha influência no grupo como um todo.

Por outro lado, uma outra unidade sociológica se revelou, constituída a partir das relações que o grupo de Laranjinha, através da Congregação Cristã no Brasil, estabeleceu com famílias não-índias de outras cidades da região (como Santa Amélia, Abatiá, etc.) e mesmo de outros estados (principalmente no Estado de São Paulo).

A respeito da TI Laranjinha, os únicos trabalhos específicos que dispomos sobre o grupo foram produzidos por Almeida⁶ em 1982 e Moraes⁷ em 1988.

Almeida realizou uma pesquisa sobre a identidade étnica Guarani, procurando explicar como se dava o processo de construção da mesma na TI Laranjinha. Segundo ela, a identidade deste grupo é fundamentalmente construída através de contrastes, de oposição com outras identidades e categorias, existentes tanto no interior da terra indígena quanto fora dela. Assim, como os Guarani vivem experiências com diversos grupos, diferentes identidades podem se opor à sua. E nas diferentes formas de interação, a autora identifica dois contextos básicos: um situado no plano de interação das categorias “índio/não índio” e outro dentro da própria categoria “índio”.

Nas relações que envolvem os índios e os demais habitantes da região, Almeida coloca que a identidade guarani é constituída de elementos que não precisam ser encontrados simultaneamente em todos os indivíduos para que sejam considerados Guarani, mas que formam um modelo conjectural, hipotético. Segundo ela, um dos elementos constitutivos deste “modelo de identidade étnica guarani” seria a participação na vida ritual da casa de rezas. Ainda que esse “modelo” tenha sofrido alterações ao longo das décadas de 1980 e 1990, os dados coletados por ela na época são de extrema importância para a presente pesquisa, pois é através de seus relatos que podemos ter acesso a algumas informações referentes à casa de rezas e às preocupações do grupo na época.

Segundo Almeida, a “igreja” Guarani (*oyguatsu*, que significa “casa grande”) era um importante centro social e representava, de certa forma, um mecanismo de equilíbrio e alívio das

⁶ Almeida, A. N. 1982. Como a autora não chegou a defender sua dissertação de mestrado, seus dados apresentam-se neste relatório parcial aqui citado e em alguns artigos publicados.

⁷ Moraes, S. 1988.

tensões presentes no interior do grupo, pois através dos rezadores e de outras figuras importantes como as *ñandecy*, eram refletidos para o plano religioso problemas tais como faccionalismo ou desavenças pessoais. E partindo desse pressuposto colocado por ela, um dos objetivos de nossa pesquisa será analisar de que forma isso está presente nas práticas atuais, ligadas à Congregação Cristã do Brasil.

Já o trabalho de Moraes faz uma reflexão a respeito da pretensa aculturação envolvendo o grupo de Laranjinha e suas práticas religiosas. É interessante mencionar que na época, Moraes coletou parte do mito guarani⁸ com Lica, quando os rituais ainda eram realizados na casa de rezas. Segundo ela, na época de sua pesquisa a sociedade regional avaliava os Guarani a partir de dois referenciais: a visão genérica de “índio” e o convívio que historicamente mantinha com esse grupo⁹. E, se por um lado, a sociedade não encontrava nos Guarani o modelo tão difundido de “índio” como sendo aquele que habita as florestas, anda nu, tem deuses diferentes e fala uma outra língua, por outro lado, criava seu próprio modelo de índio, como sendo o bêbado, o preguiçoso, o sujo, etc. Assim, Moraes conclui que à medida que os Guarani pretensamente perderam as características mais evidentes de diferenciação com a sociedade envolvente, esta passou a negar o reconhecimento de sua identidade étnica. Isso se reflete claramente em questões que envolvem direitos/posse de terras, por exemplo, onde a identidade do grupo é sempre questionada, visto que a população envolvente não consegue apreender diferenças significativas entre eles e os “índios”.

Assim sendo, esta dissertação pretende exatamente trazer à tona a discussão tão presente na antropologia a respeito da constante construção cultural e simbólica que os grupos humanos realizam ao longo de sua história, tentando perpetuar, a partir dos novos contextos que lhes são colocados, aquilo que dentro de sua cultura expressam e consideram essencial.

Por fim, gostaria de voltar à discussão sobre os pressupostos teóricos com os quais se pretende analisar/apreender a conversão do grupo e que são colocados por Wright¹⁰. Para ele, a abordagem usual, que analisa o impacto e as conseqüências das práticas missionárias nas culturas indígenas, não consegue dar conta de uma série de situações e fenômenos, tais como movimentos de conversão em massa iniciados entre os povos indígenas por uns poucos missionários; as

⁸ Texto em anexo.

⁹ Moraes, S. 1988: 57.

¹⁰ Wright, R. 1999.

tradições cristãs elaboradas pelos povos indígenas em grande parte de forma independente da influência missionária; e as relações entre conflito inter-religioso (protestante e católico, por exemplo) e processos religiosos das culturas indígenas. Analisar as relações entre índios e missionários a partir de uma idéia de “sincretismo” seria negligenciar a maneira criativa e dinâmica com que as religiões indígenas, em cada caso específico, têm moldado o cristianismo, forjando o que Wright chama de “campos inter-religiosos de identidade”¹¹.

Uma idéia interessante também apresentada por ele é que, de certa forma, o cristianismo contemporâneo é um forma não ocidental de religião, apontando ainda que a antropologia deve explorar mais as implicações desse fato. O cristianismo indígena não seria apenas uma capa colocada sobre uma estrutura anteriormente existente, e, sendo assim, o fato de que existem igrejas e missionários indígenas deveria ser melhor estudado pela etnologia, pois apenas aprofundando o conhecimento sobre a natureza dessas crenças e práticas poderemos chegar a uma compreensão adequada das tradições indígenas cristãs. Nesse sentido, ele aponta que uma das maiores contribuições da antropologia para a discussão desse tema tem sido dada através de análises dos pressupostos e preconceitos dos missionários em relação às religiões indígenas e das conseqüências da práxis missionária para a identidade indígena.

Uma questão central relacionada às missões (tanto católicas quanto protestantes) é que, tipicamente, a diversidade/especificidade cultural dos grupos com os quais elas entram em contato não é reconhecida e respeitada. Entretanto, em vários casos os antropólogos vêm demonstrando que os povos indígenas evangelizados acabam desenvolvendo estratégias de reafirmação de suas religiões, moldando os ensinamentos cristãos a partir de seus próprios sistemas simbólicos. A produção antropológica recente está repleta de exemplos de como os povos indígenas, em situações de contato e através de suas cosmologias e rituais, conceitualizam, transformam, controlam e incorporam o “outro”, inclusive os missionários. E na maioria dos casos estudados, a conversão dos grupos indígenas pode sempre ser interpretada a partir de dilemas fundamentais inerentes às suas religiões quanto ao *status* ontológico de outros grupos.

É o que demonstrou Viveiros de Castro em seu artigo “O mármore e a murta”¹², onde discute a conversão dos Tupinambá ao cristianismo. Segundo ele, essa sociedade não podia ser pensada fora da relação intrínseca que tinha com a alteridade. A filosofia tupinambá afirmava

¹¹ Idem, 1999: 7.

¹² Viveiros de Castro, E. B. 1992.

uma incompletude ontológica essencial, não apenas da sociedade, mas da própria condição humana. Tratava-se de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente englobados pela exterioridade e pela diferença. E, portanto, para essa cosmologia, longe de serem um problema, os invasores europeus eram uma solução para essa sua “incompletude” que, na sociedade tupinambá, se expressava através do desejo de ser o outro, mas segundo seus próprios termos. A forma como eles ordenavam seu universo social e cultural não excluía a possibilidade de existirem outras “ordens”. A própria vingança tupinambá era um exemplo claro dessa incompletude. Assim, afirma Viveiros de Castro, a constância e inconstância, abertura e teimosia atribuídas pelos missionários e esses indígenas, nada mais eram do que duas faces da mesma verdade: a indispensabilidade do outro. Essa “abertura para o outro” é considerada por Lévi-Strauss como uma característica fundamental do pensamento ameríndio, subjacente à diversidade de interpretações que os povos indígenas têm feito de suas situações de contato¹³.

Novaes¹⁴, em sua análise da presença salesiana entre os Bororo do Mato Grosso, também procurou mostrar que a relação destes índios com os salesianos deveria ser analisada a partir de seus mitos, das possibilidades a partir das quais esta sociedade lida com a simultaneidade e as transformações e, ainda, da necessidade que ela tem do “outro” para a representação de “si”. Segundo ela, a representação de si das sociedades estaria sempre ligada à representação que se faz do “outro” e à forma como a realidade social é percebida historicamente pelos agentes que dela participam. Estando estas percepções sujeitas a mudanças, também as representações estariam. Assim, as sociedades não poderiam de forma nenhuma serem analisadas a partir de uma visão unidirecional, de uma única perspectiva, pois dependendo do contexto em que esta representação é evocada, variam os elementos envolvidos, a dimensão dela e a sua atuação. E trabalhando com o conceito de cultura colocado por Geertz, Novaes aponta também para a distinção que ele faz entre cultura e sistema social, pois a partir disso as situações de contato podem ser analisadas como um processo que leva à construção de novos estilos de vida, de novas estratégias, e não simplesmente como a destruição dos modos tradicionais de vida de um grupo.

A respeito do contato interétnico, Oliveira Filho¹⁵ afirma que esta situação amplia a possibilidade de escolha dos indivíduos, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas, reinterpretadas ou mesmo trocadas por outras. Entretanto, é importante

¹³ Lévi-Strauss, C. 1991 apud Wright, R. 1999.

¹⁴ Novaes, S. C. 1993.

¹⁵ Oliveira Filho, J. P. 1988.

deixar claro que estas referências procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas por nós às situações de contato interétnico, pois segundo ele, o conhecimento que o nativo tem do outro, respondendo a um processo adaptativo e a diferenças de língua e cultura, não pode ser confundido com o conhecimento que o outro tem de si próprio.

Voltando à idéia anteriormente colocada da cultura como sendo algo criado e recriado continuamente, e partindo também da idéia de que todas as sociedades possuem contradições e conflitos em seu interior, é impossível negar que isso acabe por gerar mudanças na estrutura como um todo. Isso remete-nos à idéia colocada por Sahlins¹⁶ segundo a qual uma cultura é historicamente reproduzida na ação, mas ao mesmo tempo, ela também é alterada historicamente na ação, pois os indivíduos não são sempre os mesmos, nem agem sempre da mesma forma, segundo as mesmas regras e idéias, pois estão sempre repensando e refazendo os esquemas “tradicionais”. Dessa forma, a posição entre as categorias culturais acabaria mudando e modificando o sistema como um todo.

E no caso de uma pesquisa onde se pretende tratar do tema “conversão”, é preciso ter em mente o complexo campo religioso brasileiro, famoso por sua extrema diversidade e abertura, atentando especialmente para um interessante aspecto levantado por Sáez¹⁷: o ecumenismo presente não apenas nas igrejas históricas (católica, luterana, presbiteriana, etc.), mas também no imaginário popular, tão empenhado na “tradução” de panteões, no intercâmbio ou na complementaridade de práticas entre as religiões e, em última instância, marcado por uma firme crença na homogeneidade última de toda religião.

É importante também questionar a própria idéia de “conversão”, relativizando-a e problematizando-a, visto que dificilmente os aspectos da proposta missionária são aceitos em sua totalidade pelo grupo que se pretende evangelizar, ainda mais neste caso específico, onde a iniciativa para aceitar uma nova religião partiu do próprio grupo.

Para a realização da dissertação aqui apresentada foi realizado trabalho de campo nos meses de janeiro e fevereiro de 2002. Neste período fiquei hospedada na casa de duas famílias guarani: de Mário Jacinto e de Bertolino Rodrigues. Tereza, esposa deste último, e Marciano, filho deles, acompanhavam-me sempre nas visitas às famílias que eu ainda não conhecia. Além disso, eram interlocutores muito constantes, fornecendo-me muitos relatos e dados.

¹⁶ Sahlins, M. 1997.

¹⁷ Sáez, O. C. 1998:3.

Durante o mês de novembro, retornei brevemente a campo para assistir, a convite deles, um batismo da Congregação Cristã no Brasil. Apesar de minha permanência ter sido curta (cinco dias), pude recolher mais dados e conversar com Lica, o que não tinha sido possível na primeira visita. Mais uma vez, fiquei hospedada na casa de Mário e Elizete e também na casa de Laura.

Durante estas incursões a campo não foram gravadas entrevistas com nenhuma das pessoas na aldeia. Os relatos foram coletados em visitas informais feitas às famílias, em conversas nas reuniões da igreja, e em entrevistas informais que me foram concedidas por algumas pessoas, como Mário e Bertolino¹⁸. Meus pedidos para usar o gravador durante as conversas eram sempre negados e, dessa forma, procurava sempre anotar o mais rapidamente possível os trechos mais importantes das falas de meus interlocutores, detalhando outros trechos posteriormente. Assim, os trechos de falas e relatos que apresento em meu texto são um pequeno recorte feito por mim de um contexto de informações e vivências muito mais amplo.

Trabalho também com quatro entrevistas realizadas por Tommasino em 1990 com moradores de Laranjinha¹⁹. Muitos fatos relatados nessas entrevistas foram novamente contados para mim durante o período que estive em campo, de forma que muitas vezes cito-os a partir das entrevistas de Tommasino, complementando-os com meus próprios dados.

Um outro “recorte”, realizado pela própria situação na qual desenvolvi meu trabalho de campo, é o “lugar” do qual eu falo sobre o grupo, pois o fato de ter entrado na aldeia através de famílias ligadas à Congregação Cristã no Brasil, ficando hospedada junto a elas, teve várias implicações. Acabei sendo associada às famílias crentes, de forma que meu contato com as poucas pessoas que se dizem católicas, por exemplo, ficou prejudicado, e o acesso às famílias que fazem oposição ao atual cacique da TI também, visto ser ele cunhado de Mário Jacinto.

Durante o período que estive na aldeia, acompanhei a convite deles todos os cultos ali celebrados, além de acompanhar o grupo sempre que ia visitar outras igrejas em cidades vizinhas para “congregar”.

¹⁸ É importante mencionar que todos em Laranjinha expressam-se em português. Apenas alguns membros da geração mais velha são bilíngües, falando ainda o guarani.

¹⁹ Nessa ocasião, Kimiye Tommasino entrevistou Mário (que na época era chefe de posto), Bertolino, Lica e Cecília Utida.

Além disso, como já foi mencionado acima, eu já havia realizado pesquisa de campo com o grupo nos anos de 1999 e 2000, e as informações coletadas nesse período trouxeram muitos dados e contribuições ao presente trabalho.

Ao longo deste trabalho, não pretendo avaliar a conversão do grupo enquanto algo positivo ou negativo, mas sim problematizá-la e compreendê-la, levantando pontos que permitam uma reflexão mais profunda a seu respeito.

A parte 2 é uma revisão bibliográfica que pretende apontar os principais autores que trabalharam com os Guarani, como Schaden, Nimuendaju, Melià e Clastres, centrando a revisão de suas obras nos temas que remetem para o recorte desta pesquisa, como mito, cosmologia e a Terra sem Mal. Longe de querer esgotar os aspectos trabalhados pelos diferentes autores, essa revisão tem a intenção de situar o leitor nos aspectos mais gerais da “cultura guarani” para que os dados etnográficos apresentados nos demais capítulos possam ser pensados a partir desse contexto.

A parte 3, além de descrever a terra indígena Laranjinha, traz informações sobre a composição étnica do grupo e aponta para as redes de parentesco/afinidade envolvendo os membros das diferentes aldeias guarani localizadas na bacia do rio Paranapanema. O capítulo procura também resgatar um pouco da história do grupo a partir das falas e relatos de seus próprios membros, e da história das diferentes etnias indígenas no território do atual Estado do Paraná.

A parte 4 descreve os rituais realizados anteriormente na casa de rezas Guarani e o desdobramento dos mesmos dentro do contexto da aldeia. Aponta para o papel do rezador e relaciona os dados etnográficos com a bibliografia sobre o tema. Procura ainda mostrar um pouco do itinerário percorrido pelas famílias que, aos poucos, foram convertendo-se à Congregação Cristã no Brasil.

A parte 5 gira em torno da Congregação Cristã no Brasil. Descreve seu estabelecimento no Brasil e na TI Laranjinha, seus cultos, seu batismo, suas regras de conduta e suas redes de solidariedade/reciprocidade. Procura também apontar para o papel do cooperador e para possíveis pontos em comum com o complexo ritual/simbólico ligado à casa de rezas. O capítulo também discute temas como o pentecostalismo e a instalação da CCB no Brasil. Entretanto, é importante deixar claro que este capítulo foi construído com base nos relatos e dados coletados em campo,

mostrando sempre a forma como os Guarani falam sobre a Congregação Cristã no Brasil e colocam-se nesse novo contexto, não sendo nosso objetivo fazer um estudo teórico mais aprofundado sobre pentecostalismo ou sobre a própria Congregação Cristã no Brasil.

Nas considerações finais, pretendo discutir os dados etnográficos apresentados nos demais capítulos, apontando para as continuidades/descontinuidades que se observam nestes dois momentos vividos pelo grupo. Alguns exemplos de conversão analisados por outros autores também serão discutidos, servindo como ponto de partida para se pensar a religiosidade do grupo de Laranjinha.

O anexo A é o mito coletado por Tommasino e Moraes em entrevistas realizadas respectivamente nos anos de 1986 e 1988.

O anexo B refere-se à genealogia de algumas famílias extensas da TI Laranjinha, e tem a intenção de situar no interior do grupo as principais pessoas mencionadas neste trabalho, como Mário Jacinto, Bertolino, Lica, etc. As categorias “Guarani”, “Kaingang” e “não-índio” são representadas respectivamente por (G), (K) e (B).

2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Esta revisão bibliográfica pretende inserir este trabalho no contexto mais amplo da literatura sobre os Guarani, apontando e aprofundando temas em comum entre as produções etnográficas clássicas e o que está sendo discutido nesta dissertação. Os principais pontos abordados remetem ao recorte da pesquisa: rito, cosmologia, a Terra sem Mal, xamanismo.

Longe de querer esgotar/detalhar a extensa e diferenciada produção sobre o grupo, procurarei compor, a partir de alguns autores, um panorama que sirva como ponto de partida para a compreensão da etnografia aqui apresentada e do paralelo que pretendo fazer entre as práticas ligadas à casa de rezas e à Congregação Cristã no Brasil.

É preciso atentar para o fato de que, ainda que na literatura costumemos encontrar os Guarani divididos em três grupos dialetais, Kaiowá, Ñandéva e Mbyá¹, os grupos que vivem no extenso território guarani podem assumir diferentes autodenominações, que refletem a abertura da cultura desse povo às inovações/incorporações dos indivíduos. Assim é que, sob o “pano de fundo” de uma mesma lógica e temas, as etnografias guarani mostram-nos diferentes e criativas elaborações feitas pelos diferentes grupos a partir de seu contexto.

A obra de Nimuendaju², “As lendas da criação e destruição do mundo...” foi um marco dentro das etnografias guarani, colocando questões e temas de vital importância para a compreensão da forma como esse povo estrutura sua vida social, religiosa, política, etc., e influenciando as obras de outros autores também importantes como Métraux, Schaden, Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, entre outros. Este livro, publicado em alemão no ano de 1914³, explicita o tema da Terra sem Mal e a importância do complexo profético-migratório tupi-guarani, cujas influências se fizeram sentir na história da colonização do Brasil e também do Paraguai, e que é analisado a partir dos mitos e relatos recolhidos por ele entre os Apapocuva-Guarani.

¹ Conforme Schaden, E. 1962.

² Curt Nimuendaju, tal como Leon Cadogan, não era antropólogo de formação. Apesar disso, sua longa convivência e pesquisa entre diferentes grupos guarani, faz com que suas etnografias sejam textos de referência para a compreensão da cultura e cosmologia desse grupo.

³ A publicação em português data de 1987.

Nimuendaju, ao descrever a escatologia Guarani, aponta para uma dualidade espiritual dos homens (dotados de uma alma-palavra e uma alma-animal) que, articulada a uma lógica de superação da corporalidade e a uma crença na destruição futura do mundo, remete para a finitude e limitações humanas, ao mesmo tempo que abre espaço para uma superação desta condição e desta destruição através do acesso à Terra sem Mal.

Uma discussão que já estava presente em Nimuendaju e que se faz presente também em algumas obras subseqüentes sobre os Guarani diz respeito ao grau de influência que a experiência jesuítica (ou missioneira) teria sobre a cosmologia do grupo e suas migrações em busca da Terra sem Mal.

Métraux, ao analisar o tema das migrações e messianismo tupi-guarani, retoma esta discussão. Ele não descarta a possibilidade dessas migrações estarem baseadas na cosmologia e princípios internos do universo cultural tupi-guarani, mas também considera que as migrações dos séculos XVI e XVII foram uma espécie de reação à invasão e colonização do continente. Sua obra aponta também para as “linhas gerais” da mitologia guarani (baseada tanto numa análise dos relatos de cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII, quanto de materiais etnográficos produzidos naquela época), e para o quadro mais abrangente da cosmologia tupi-guarani (caracterizada pelos temas da antropofagia ritual e da Terra sem Mal). Foi também Métraux o responsável pelo artigo sobre os Guarani no *Handbook of South American Indians*, texto que deve muito à pesquisa de Nimuendaju.

Em 1962, Schaden publica “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, onde descreve e discute vários aspectos da cultura dos diferentes subgrupos guarani. À sua própria (e rica) etnografia, Schaden incorpora as contribuições de Nimuendaju e Cadogan, resultando numa descrição abrangente e detalhada da economia, da organização social e da cosmologia desses grupos. Há que se atentar para o fato de que, na época em que Schaden realizou suas pesquisas, a idéia de “aculturação” fazia-se muito presente nas teorias e análise antropológicas. Assim, encontramos em seus textos uma grande preocupação com a crescente “descaracterização” cultural dos grupos por ele estudados, sempre a incorporar/adquirir elementos da sociedade envolvente. Guiado por essa ótica de “aculturação”, Schaden aponta a vida religiosa desses grupos guarani como a esfera responsável por uma “resistência cultural” a esse processo. O problema da influência cristã sobre a cosmologia guarani também é tematizado por ele, não apenas no livro acima citado, mas em outros trabalhos seus⁴.

⁴ Schaden, E. 1965, 1962.

A obra de Leon Cadogan, cuja etnografia baseia-se principalmente nos Guarani do Paraguai, reúne textos e exegeses do grupo formando um “corpus etnológico e lingüístico”⁵ que, acrescido de seus comentários e análises, resulta numa obra extremamente rica e que viria a expandir/aprofundar os mitos e relatos recolhidos por Nimuendaju entre os Apapocuva-Guarani. Sua obra principal, publicada em 1959, é *Ayvu Rapyta*.

Tal como Nimuendaju e Schaden, Cadogan também aponta para a importância dos xamãs guarani, cuja liderança muitas vezes ultrapassava a esfera religiosa, e que eram os grandes responsáveis pela formulação do discurso cosmológico guarani, tão marcado por essas elaborações individuais. Sua obra influenciou diretamente os trabalhos de Pierre e Hélène Clastres. O primeiro publicou, em 1974, uma coletânea de mitos e cantos guarani traduzidos e comentados. Além do material recolhido por ele e traduzido com a ajuda de Cadogan, trabalha também com textos colhidos por este último e por Nimuendaju. Seus outros ensaios, publicados em outras duas coletâneas⁶, são tentativas ousadas de se atingir as implicações filosóficas e políticas do pensamento tupi-guarani. No livro que H. Clastres publica em 1978 sobre o profetismo tupi-guarani, também transparecem dados e linhas de análise já exploradas por esses autores. Tal como Métraux, ela utiliza tanto dados dos séculos XVI e XVII, quanto dados de etnografias mais recentes, como a de Nimuendaju, e defende a idéia de que a religiosidade guarani, tão ligada à procura da Terra sem Mal, teria uma natureza autônoma, anterior ao contato. Essa procura pela Terra sem Mal, exacerbada nos grandes movimentos migratórios guarani acontecidos nos últimos séculos, teria, segundo ela, sofrido uma interiorização, resultando no individualismo tão presente na religião dos Guarani atuais.

Um ponto que merece ser destacado é que os relatos dos missionários e viajantes, que num primeiro momento pareciam apontar apenas para o “paganismo” desses grupos, acabaram por revelar, sob a leitura atenta de diferentes autores, importantes aspectos desse modo de ser “religioso” e das estruturas fundamentais que se perpetuam até hoje entre os Guarani: o profetismo, o canto e a dança das “bebedeiras”, os sonhos e o culto aos ossos dos xamãs falecidos. Tudo isso reflete uma manifestação antiga e constante de conteúdos e formas religiosas que muitas vezes são encontradas nas etnografias sobre os grupos guarani atuais.

⁵ Viveiros de Castro, E. B. 1987: xxxi.

⁶ Clastres, P. 1978, 1982.

Os trabalhos de Bartolomeu Melià, ainda que, segundo Viveiros de Castro, atribuam “peso maior que o consensual à influência missionária sobre a religião Guarani”⁷, baseiam-se em dados de uma convivência também longa do autor, que há muitos anos realiza pesquisas entre diferentes grupos guarani (principalmente no Paraguai), e inegavelmente constituem uma obra etnográfica indispensável ao entendimento desses grupos guarani. Seus trabalhos mais recentes, que se concentram nos aspectos atuais da cultura destes grupos (estabelecendo, como não poderia deixar de ser, um intenso diálogo com outros autores clássicos, como Nimuendaju, Schaden, Cadogan e outros), têm trazido à tona importantes aspectos e permitido o aprofundamento de certos temas. Dados arqueológicos e históricos também são usados por ele como parâmetros críticos para analisar os dados de seu extenso material etnográfico.

Assim, o longo e exacerbado contato dos Guarani com as sociedades dos países que ocupam seu território tradicional, acabou marcando a própria produção teórica sobre eles: o contato (ou contágio) com a sociedade nacional é sempre um ponto marcante, seja para negar possíveis influências sobre a cosmologia, seja para considerá-la numa tentativa de atingir o que, de fato, seria “original” na cultura desse grupo, separando dela as inovações/incorporações decorrentes do contato. Nesse sentido, os trabalhos mais contemporâneos trazem importantes contribuições, atentos que estão à forma dinâmica e criativa com que esses diferentes grupos reagem e interagem com a sociedade nacional sem, contudo, perderem o sentido de si mesmos.

Retomando uma idéia já colocada por H. Clastres, Melià afirma que, se antes a busca da Terra sem Mal era uma meta concreta, capaz de desencadear grandes deslocamentos populacionais, e dinamizada por uma economia de reciprocidade sempre atuante, agora essa busca se converte num ritual. O discurso e a prática religiosa modificaram-se: ainda é possível dançar e rezar, mas não é mais possível repetir hoje os gestos dos antigos profetas e abandonar tudo, à procura da Terra sem Mal. Segundo ele, não apenas o sentido atribuído a ela, mas o próprio “modo de ser” guarani, na sua totalidade, ficou impossibilitado com os reduzidos territórios em que se encontram aldeados e com sua inserção forçada na sociedade envolvente.

Melià afirma então que este mito da Terra sem Mal, mesmo interpretando corretamente a realidade, não conseguiria mais transformá-la; apenas expressá-la e significá-la ritualmente⁸. Ele então questiona se não estaríamos diante de uma redução do campo de

⁷ Viveiros de Castro, E. B. 1987: xxxii.

⁸ Idem: 346.

ação do mito, provocada por uma história de opressão que obriga a ritualizar o que não se pode transformar. A pessoa guarani, sem condições de construir-se mediante o dom da reciprocidade generalizada, teria passado a simbolizar este dom, comunicando suas idéias através das rezas cantadas e dançadas. E tudo isso dentro de um contexto histórico que, desde o início da dominação colonial, desestimulou e impediu a tentativa de migração e ocupação de novas terras pelos Guarani. A constituição dos Estados nacionais suprimiu espaços de liberdade das populações nativas (não apenas Guarani) criando fronteiras aleatórias aos antigos territórios indígenas.

Hoje, então, a busca da Terra sem Mal está mais ritualizada, e o caminho para a perfeição pessoal mais individualizado. Segundo Melià, isto não se deve a uma renúncia das verdadeiras metas, mas a uma ação orientada no sentido de manter aquilo que é essencial ao grupo. E sendo assim, na situação atual dos grupos guarani, a 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”⁹. Qualquer que seja a forma assumida, o xamanismo é sempre central e presente, pois como coloca Melià¹⁰, a percepção do mal (bem como a solução para ele) não é uma constatação técnica e empírica, mas sim um discernimento que envolve fatores ecológicos, tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas. Assim, ainda de acordo com esse autor, o xamã seria a figura que costuma constituir no grupo uma consciência dos problemas que o afetam, formada a partir de sua própria interpretação da realidade.

A visão de mundo guarani, conforme já tinha sido apontado por Nimuendaju e outros autores, está impregnada da idéia de uma “fragilidade” e “instabilidade” ligada a uma possível destruição do mundo. Inundações, secas e outras catástrofes anunciariam a proximidade dessa destruição e, assim, a prática ritual guarani asseguraria, através dos cantos e danças, a sustentação do mundo e a contenção do “mal”.

No espaço que é a aldeia, Melià¹¹ afirma que o “mal” pode irromper na forma de enfermidade e morte, de inquietude sócio-política ou insatisfação religiosa, refletindo muitas vezes problemas causados por agentes externos e que podem inclusive produzir mudanças significativas na estrutura social e política do grupo. Para os Guarani, esse “mal” se faz

⁹ Melià, B. 1990: 42.

¹⁰ Melià, B. 1990: 42.

¹¹ Idem: 41.

presente quando a conduta moral e religiosa se deterioram, instaurando um estado de coisas que impossibilita a execução dos cantos e danças rituais. Segundo Melià, os xamãs guarani contemporâneos apontam como causas que podem levar à destruição da terra: “a violência e em especial o homicídio; as faltas cometidas contra a ordem moral, quando são negadas a colaboração e o amor mútuo; e também a ofensa pessoal, quando esta obstrui o passo para a reconciliação”¹². Já na etnografia de Schaden, as causas dadas pelos Guarani para explicar a desintegração ou crise social do grupo são os casamentos interétnicos no interior do grupo e qualquer tipo de situação ou condição que impeça ou impossibilite a realização das cerimônias religiosas¹³.

A vida guarani está intimamente ligada à questão da terra, e a ocupação de determinados territórios por esse grupo reflete sua cultura, ao mesmo tempo que também a constitui. Dessa forma, o território onde vivem os Guarani acaba ultrapassando sua objetividade e constituindo-se numa inter-relação de espaços físico-sociais. Como bem aponta Melià¹⁴: “O *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani [...]”.

Assim sendo, o xamanismo guarani, bem como a manutenção dos ritos associados à casa de rezas, só se faz possível dentro de um contexto mais amplo, ligado ao conjunto de espaços que formam o *tekoha*, e à totalidade da vida social do grupo, marcada (na sua forma ideal) por uma economia de reciprocidade¹⁵.

Os xamãs e os dirigentes guarani são cantores, videntes, médicos, “pais” do grupo. E é isso que os coloca, dentro do contexto da comunidade, na posição de “intérpretes da realidade”¹⁶. Segundo Melià, essa figura do “xamã-pai”, presente entre os Guarani atuais, é antiga e recorrente na organização social de outros grupos tupi-guarani.

Esse território que compõe uma aldeia divide-se em três espaços¹⁷ pelos quais se movimentam e habitam os Guarani e que definem, simultaneamente, a qualidade e adequação

¹² Melià, B. 1989: 345.

¹³ Schaden, E. 1962:19.

¹⁴ Melià, B. 1990:36.

¹⁵ Essa “economia de reciprocidade”, baseada numa rede de relações de consangüinidade, afinidade e aliança política, implicava em amplas trocas de bens e serviços, tanto no interior de uma grande família extensa, quanto entre as várias famílias constituintes de um mesmo grupo ou comunidade.

¹⁶ Schaden, E. 1962: 41.

¹⁷ Melià, B. 1990: 37-39.

do local: o monte preservado (lugar de caça e de pesca e lugar ao qual se recorre em busca de ervas medicinais e madeira), o monte cultivado e a casa (espaço social e político).

O xamã é então uma figura de muita importância no contexto da vida social guarani, e idealmente, a personalidade dos Guarani se constrói sobre a dele. Segundo Schaden, “compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessariamente um pajé, um feiticeiro de poderes excepcionais”¹⁸. Assim, pode-se dizer que, de certa forma, a sociedade guarani estrutura-se em torno da figura do pai e do xamã: o primeiro promove as condições da reciprocidade generalizada, enquanto o segundo ritualiza e representa a reciprocidade de palavras.

Ainda que esse ideal de reciprocidade seja central na vida guarani, tanto Schaden quanto Melià preocupam-se em apontar para o fato de que ele, por sua vez, não anula a alteridade de seus participantes. No interior da suposta unidade de cada grupo, existe um jogo de alteridades e desigualdades que pode resultar em conflitos e rivalidades – o que de fato ocorre muitas vezes, tanto envolvendo questões políticas quanto pessoais. Todo esse ideal de reciprocidade e boa conduta, portanto, não constitui uma sociedade perfeita e harmoniosa, mas sim uma sociedade que constantemente busca esse estado de perfeição.

Tratemos agora dos rituais xamânicos guarani, onde a “experiência particular da palavra”, para usar a expressão de Melià¹⁹, manifesta em si diferentes aspectos da lógica social e cosmológica do grupo.

Nimuendaju aponta que entre os Apapocúva, os sonhos são experiências através das quais as pessoas podem adquirir sabedoria e poder: “Quem sonha sabe muito mais que aquele que não sonha; por isto, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder”.²⁰ Isso porque é durante o sonho que os cantos ou rezas são recebidos, através de alguma divindade ou de um parente falecido. Schaden afirma que, de acordo com o relato de um de seus informantes ñandéva, as divindades nem sempre aparecem pessoalmente em sonho, mandando então os “defuntos” trazerem as rezas aos que estão sentidos aqui na terra. Esse fato, por sua vez, estaria relacionado, na opinião de Schaden, à existência de uma certa relação ou identificação entre as almas enviadas à terra para se (re)encarnarem²¹ e as

¹⁸ Schaden, Egon. 1959:119.

¹⁹ Melià, B. 1989:305.

²⁰ Nimuendaju, C. 1987: 34.

²¹ Conforme apontam diferentes trabalhos (Nimuendaju, 1987; Schaden, 1962) os grupos Guarani acreditam que as almas dos mortos podem reencarnar-se. Assim, muitas vezes as crianças que nascem são consideradas “reencarnações” de algum ente querido ou membro da família que tenha vindo a falecer.

rezas que o indivíduo recebe como dádiva do mundo sobrenatural e que lhe servem para se colocar em contato com as divindades e ter consolação religiosa em diferentes circunstâncias²².

Entre os Guarani então, o acesso à categoria de xamã está diretamente ligado ao número de cantos ou rezas que um indivíduo possui, o que, conforme aponta Nimuendaju²³, acaba por dividir os indivíduos de um grupo em quatro classes: 1) aqueles que não foram tocados por nenhuma inspiração – homens e mulheres; 2) aqueles que receberam um ou mais cantos, usando-os geralmente no âmbito pessoal ou doméstico, mas que, ocasionalmente, podem conduzir algumas danças – a ela pertence a maioria dos adultos; 3) os xamãs propriamente ditos, *Ñanderu* e *Ñandecy*, donos de numerosas “rezas”, que colocam seu “poder” a serviço da comunidade; 4) e a classe dos grandes xamãs, cujo poder e prestígio acabam por estender sua influência para além da esfera religiosa, tornando-os dirigentes políticos do grupo.

Os xamãs da terceira classe são os que mais freqüentemente exercem as funções religiosas no interior de um grupo. A quarta classe constitui a mais elevada porque os que ascendem a ela conseguem unir as virtudes de um grande rezador, hábil no exercício da palavra, e a autoridade de um “pai” que aconselha, organiza convites, providencia recursos e medidas decisivos para a vida da comunidade. Tais líderes reúnem em sua figura carisma, autoridade e liderança.

Estas classes apontam também para um outro aspecto do xamanismo guarani: o dom xamânico não chega a ser uma “especialidade”, já que em maior ou menor grau, qualquer membro do grupo é um “rezador” em potencial. Nimuendaju²⁴, a respeito dos Apapocúva, afirma que apenas por inspiração alguém chega a ser um xamã. Mas Schaden²⁵ aponta em sua etnografia que, entre os grupos por ele pesquisados, o xamã se faz tanto por inspiração quanto por instrução, podendo receber rezas diretamente, ou através da instrução de algum especialista.

Para H. Clastres²⁶, o xamanismo guarani diferencia-se dentro do quadro mais ou menos homogêneo encontrado em toda a América, onde, em sua maioria, os xamãs têm a função de “curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo...”. Entre

²² Schaden, E. 1962: 112,113.

²³ Nimuendaju, C. 1987:74,75.

²⁴ Idem: 74.

²⁵ Schaden, E. 1962: 124.

²⁶ Clastres, H. 1978: 34.

os Guarani, diz ela, o xamanismo é acrescido de uma nova dimensão, que o faz adquirir significado e alcance particulares, alçando-o a uma “ordem religiosa” e não apenas mágica.

Para Melià, todo o complexo ritual guarani chamado por ele de “religião” se reflete e transparece na palavra, na oração, no canto, na invocação medicinal, nas profecias, nas exortações político-religiosas. Ainda que “individuais, porque são dons dos espíritos a determinadas pessoas, as orações e cantos são também uma força para a comunidade que, ao escutá-los e ‘dançá-los’, se identifica com eles e se sente reconfortada. É graças às orações e rezas que os Guarani sentem que o mundo pode atrasar sua futura e inevitável destruição [...]”²⁷. Segundo ele, há três tipos de “canto-dança”: o *porahéi*, o *kotyú* e o *guahú*²⁸, sendo que estes dois últimos possuem uma temática frequentemente lírico-erótica²⁹.

Segundo Schaden, a reza ou *porahêi* é “o recurso sempre à mão de que dispõe o Guarani para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas”³⁰. Entre os Ñandéva com quem esteve pesquisando, ele relata que as rezas eram sempre cantadas com o acompanhamento de *mbaraká* e *takuápú*, instrumentos que marcam o ritmo da dança. O *porahêi*, “expressão de individualismo e de coletivismo”, pode ser comunitário, contando com a participação da vizinhança ou de toda a aldeia, mas também restrito ao âmbito doméstico, quando então é cantado pelo chefe de família com o acompanhamento dos outros moradores.

Segundo H. Clastres, estes cantos entoados nos rituais guarani eram a ocasião de dizer as narrativas míticas, a ordem do mundo e a promessa de uma nova terra, constituindo uma linguagem comum a homens e deuses, pois são as palavras que estes últimos dirigem a quem sabe ouvi-las. O que se chama canto é, portanto, uma prece, entrecortada por breves melodias, onde invoca-se uma divindade e pede-se que sejam reveladas as normas da força, da obstinação, da perfeição, etc.³¹

Melià também nos apresenta um quadro dos motivos evocados nestas rezas, que segundo ele se relacionam

com a ecologia e a economia nas quais se desenvolve a vida guarani tradicional. Este guarani que reza é antes de tudo um agricultor, mas que não deixou de ser caçador e coletor que percorre uma selva tropical na qual não faltam perigos. Nestas rezas cantadas, o guarani costuma pedir proteção ao ‘espírito’ que é considerado

²⁷ Melià, B. 1989: 315.

²⁸ Idem: 318. Nimuendaju (1987: 77) aponta que o *cotyú* seria um “canto profano”, acompanhado por uma dança igualmente profana, o *guaiú*, acrescentando ainda que os Apapocúva conheciam apenas “cantos religiosos”.

²⁹ Schaden (1974: 125) identifica as rezas de tipo *guahú* como sendo os “cantos de chicha”.

³⁰ Schaden, E. 1962:121.

³¹ Clastres, H. 1978: 50, 87.

dono daquela atividade, ou pede auxílio contra este ou aquele perigo [...]. Deste modo rezará – só ou acompanhado pela família – quando põe fogo no roçado [...]. Rezará também quando quer atrair chuva. Mas há também as preces de benção: benção do mel, dos frutos, da carne. Quando vai para a mata, faz suas invocações para atrair a caça [...]. Outro tipo de invocações está em relação com o caminho e seus perigos. O guarani [...] é um grande caminhante que gosta de percorrer a mata e visitar outras comunidades. A caminho, ele reza para que a onça, as cobras e também o mau espírito [...] se afastem dele e o deixem em paz”³².

Segundo Schaden³³, há rezas para diferentes ocasiões: “os Ñandéva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os Kayová têm rezas contra a chuva, contra a seca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças [...]”.

Tal como já foi colocado acima, cada pessoa possui suas rezas, recebidas nas ocasiões também já comentadas. Entretanto, muitas das rezas/cantos entoadas durante as cerimônias coletivas dirigidas pelos xamãs são conhecidas por todo o grupo. As rezas/cantos de que fazem uso os xamãs guarani podem ter “força” maior ou menor, passível de intensificar-se ou não com as atitudes dos companheiros e com a conduta e as precauções deles próprios. Para garantir o sucesso de uma cura, por exemplo, Schaden³⁴ aponta que o *ñanderú* deveria alimentar-se de comidas “leves” e evitar acima de tudo a carne de caça e outros excessos.

Ainda com relação a essas curas, Nimuendaju³⁵ menciona que, em casos de doenças graves, os Guarani confiam mais nos cantos do xamã do que em suas poções e compressas. Nestas intervenções realizadas através de seus cantos, os xamãs tratam as doenças como se elas fossem uma força mágica, que entretanto, pode se corporificar. Uma vez tendo visualizado a doença, o xamã a retira através de seu canto, quando se encontra em transe. E tal como ocorre entre diferentes grupos, o xamã guarani tanto pode usar seu “poder” para afastar doenças, quanto para direcioná-las a alguém.

Durante os rituais onde os membros de um grupo reúnem-se para cantar/rezar e dançar, os objetos que constituem a indumentária dos “rezadores”³⁶ são “os colares (*jiaçadá*), as pulseiras (*tucãmbi*), os diademas (*acanguaá*), os maracás (*mbaracá*) e as taquaras de dança (*tacupú*)”³⁷, além da pintura vermelha do urucu, aplicada sobre o rosto dos participantes.

³² Melià, B. 1989: 319.

³³ Schaden, E. 1962: 125.

³⁴ Idem: 124.

³⁵ Nimuendaju, C. 1987: 92,93.

³⁶ Nimuendaju (1987) menciona que “rezador” é o nome dado pelos regionais aos xamãs guarani. Conforme veremos no capítulo 3, em Laranjinha os xamãs também usam esse termo para se identificarem.

³⁷ Idem: 84.

A respeito do desenrolar desses rituais, tentarei expor seus principais aspectos a partir da bela descrição feita por Nimuendaju na sua já tão citada obra “As lendas da criação e destruição do mundo...”.

Como já foi mencionado acima, as rezas muitas vezes são realizadas no âmbito doméstico, cantadas pelo chefe da família que se faz acompanhar pelos outros membros. Apenas quando se trata de questões de interesse geral é que os membros do grupo se reúnem para realizar então o ritual coletivo. Tais questões referem-se a “um problema que a todos aflige, um perigo que ameaça o bando, mesmo que seja apenas na fantasia do pajé, uma epidemia, um empreendimento coletivo, às vezes alguma inquietude geral e inexplicável, e até mesmo o simples prazer do evento [...]”³⁸. Nessas ocasiões, não existe um convite formal por parte do xamã, que se faz anunciar através de outra pessoa. Aqueles que, tendo recebido o “aviso”, decidem participar, dirigem-se à casa de dança (ou de reza) ao anoitecer – homens, mulheres e crianças. O xamã então toma seu lugar, e aqueles que querem participar da dança levantam-se com seus maracás e taquaras, assentando-se numa fileira onde os homens formam a ala esquerda e as mulheres a direita, todos voltados para o leste. O xamã, que costuma iniciar seus cantos sentado ou deitado em uma rede, levanta-se logo em seguida, colocando-se diante dos participantes e dirigindo-lhes algumas palavras sobre a finalidade da dança.

De acordo com Nimuendaju³⁹, existem diferentes tipos de dança: *nimamgá*, *nimbojeré*, *joaçá*, sendo a mais importante dança de pajelança o *nimongaraí*, realizada uma vez por ano, na época em que as roças (especialmente as de milho) começam a produzir, entre janeiro e março. Segundo o autor, a realização desta dança destina-se a proteger tanto os homens quanto as plantas e animais comestíveis durante o resto do ano. Ela é realizada durante uma festa, que costuma reunir todos os membros do grupo, inclusive pessoas que moram em outras localidades.

Para a festa, o grupo providencia frutas e caça, prepara o *caguijý* (bebida feita de milho previamente mastigado pelas moças e meninas) e as velas *tataendý*, feitas com cera de abelha. Confecciona-se adornos e prepara-se também a tinta de urucu.

Nimuendaju⁴⁰ afirma que, geralmente, a dança dura quatro noites e que, no alvorecer do quinto dia, realiza-se o “batismo” de todos os participantes, com a participação de dois

³⁸ Idem: 84.

³⁹ Idem: 86-89.

⁴⁰ Idem: 90.

padrinhos para cada pessoa. Os alimentos também são “batizados” com água e, com isso, a festa do *nimongaraí* chega ao fim.

Nimuendaju procura deixar claro que este “batismo” é diferente do ritual de nomeação propriamente dito. No ritual de nomeação descrito por ele⁴¹, realizado logo após o nascimento da criança, o xamã executa um canto/dança com o objetivo de “descobrir” o nome da criança, que por sua vez estará associado ao local de “origem” da alma, que pode ter vindo do zênite, do oriente ou do ocidente. Também este ritual exige a presença de dois padrinhos⁴².

Com esta breve incursão às fontes bibliográficas, espero ter apontado para os aspectos mais gerais relativos aos rituais xamânicos e às implicações contidas numa cosmologia que se pauta numa destruição futura do mundo, capaz de ser contida ou mesmo ultrapassada através do acesso a um local onde todos poderão realizar plenamente o “modo de ser” Guarani: a Terra sem Mal.

⁴¹ Idem: 29-31.

⁴² Conforme os dados discutidos no capítulo 3 deste trabalho, na aldeia Laranjinha os relatos recolhidos parecem indicar que as crianças, recebendo um nome “ocidental” quando de seu nascimento, eram depois “nomeadas em Guarani”, sendo “crismadas” durante o *nimongaraí*.

3. OS GUARANI DA BACIA DO LARANJINHA: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL

No que diz respeito aos grupos guarani do Estado do Paraná, poucos são os trabalhos e dados sistematizados a respeito de sua história e da diversidade de situações enfrentadas por eles ao longo do contato com as diferentes frentes exploradoras e colonizadoras que adentraram seus territórios. Os trabalhos de Tommasino¹ e Mota² podem ser apontados como as principais contribuições ao estudo desses grupos indígenas nesse Estado. Há ainda um trabalho escrito por Marcelo Cernev Rosa³ onde o autor sistematizou os dados sobre os Guarani no Paraná. Rosa não fez pesquisa de campo, mas agrupou os dados encontrados numa bibliografia geral sobre cosmologia guarani e específica sobre os Guarani do Paraná com o objetivo de fornecer um quadro sobre as parciaisidades dessa etnia e sua distribuição no Estado.

Este capítulo pretende apresentar uma descrição do grupo que vive em Laranjinha, mostrando sua relação com o contexto mais amplo que envolve a história das diferentes etnias indígenas no território que atualmente é o Estado do Paraná, e, também, um pouco da sua trajetória social, política e econômica ao longo das últimas décadas a partir de fatos e acontecimentos marcados nas falas dos próprios membros do grupo.

¹ Tommasino, 1991,1995. Ainda que o tema central das pesquisas realizadas por Tommasino gire em torno dos grupos Kaingang, os Guarani, enquanto grupo que conviveu/disputou territórios durante muito tempo com os Kaingang, também aparecem em sua pesquisa, como não poderia deixar de ser. Além disso, Tommasino produziu muitos relatórios e artigos sobre os Guarani. Seus trabalhos mais importantes sobre os Guarani do Paraná encontram-se em “Relatório final de pesquisa - As várias formas de inserção dos índios na sociedade nacional: os Kaingang e os Guarani no Estado do Paraná.” Universidade Estadual de Londrina. Registro no CPG/UDEL 163.553/86, 1991. Londrina, PR; e “A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento”. Tese de doutorado. USP. 1995. São Paulo, SP.

² Mota é historiador, e sua produção teórica esclarece muitos aspectos a respeito da colonização do estado do Paraná, apontando que ela se deu a partir da tomada e invasão de territórios tradicionalmente pertencentes a grupos Guarani, Kaingang, e Xetá. O trabalho mais importante sobre os Guarani encontra-se em sua tese de doutorado “O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial”. UNESP/Assis. 1998. Assis, SP.

³ Rosa, Marcelo C. Cernev. As parciaisidades guarani no Paraná. Elementos de cosmologia e história. Monografia de especialização em Sociologia e Sociologia da Educação. Departamento de Ciências Sociais da UEL. Londrina, PR. 1997.

3.1 Os Guarani no Paraná

Podemos encontrar no Paraná, atualmente, duas indígenas, guarani e kaingang, além de alguns indivíduos do grupo étnico xetá. Os Guarani pertencem ao tronco lingüístico tupi, e à família lingüística tupi-guarani (Rodrigues, 1984). Apesar de constituírem um núcleo comum, presente em sua cultura como um todo, podemos encontrar três parcialidades Guarani: os Kaiowá, os Ñandéva e os Mbyá. Essa subdivisão seria o resultado da diversidade de dialetos, de crenças e de práticas religiosas, entre outras coisas⁴.

O espaço que se tornou o que hoje é o Estado do Paraná já era habitado pelos Guarani desde o início da colonização européia, e foram eles o primeiros povos conquistados pelos missionários espanhóis quando estes fundaram treze reduções jesuíticas no espaço correspondente ao estado. Estas reduções foram destruídas no século XVII pelos bandeirantes paulistas, e os Guarani que não foram levados como escravos ou mortos fugiram para o sul ou refugiaram-se nas florestas da região.

Mas, além dos Guarani⁵, podíamos também encontrar grupos Xetá e Kaingang, estes últimos ocupando principalmente o interior do atual estado, no segundo e terceiro planaltos, chegando a ocupar territórios próximos ao rio Paraná. A conquista destas terras do interior teve início em 1769, vindo a efetivar-se apenas na segunda metade do século XIX e início do XX⁶. Em 1930⁷ foram conquistados os dois últimos grupos Kaingang que viviam nas bacias dos rios Laranjinha e Cinzas⁸ e os Xetá foram conquistados no final dos anos 1950⁹.

⁴ Schaden, E. 1962.

⁵ Rosa (1997) menciona que no período que compreende os séculos XVI e XX temos alterações significativas quando à predominância de diferentes populações indígenas no território do atual estado do Paraná. Em um primeiro momento predominaram os Guarani, em um segundo momento os Kaingang e, por fim, tivemos uma reocupação Guarani, principalmente no litoral atlântico. No entanto, cabe frisar que os Kaingang continuam sendo a etnia mais numerosa no Paraná. A despeito disso, e a exemplo de outras regiões, a composição étnica da região sempre foi múltipla.

⁶ Conforme Mota, L. T. 1994 e Tommasino, K. 1995.

⁷ Várias expedições de contato foram feitas pelo SPI à região do Laranjinha para pacificar os Kaingang “bravos” daquela região e em 1930 os dois últimos grupos arredios foram conquistados. Um pequeno grupo de 42 pessoas foi aldeado no Posto Velho ou Krenau e outro, maior, com cerca de 100 pessoas foram transferidos para uma aldeia de Manoel Ribas (Estado do Paraná). Como já foi mencionado acima, os Guarani de Laranjinha conheceram esses Kaingang e a eles se referem em suas memórias sobre o passado. Mais detalhes consultar Tommasino, 1995.

⁸ Conforme Tommasino, K. 1995.

⁹ Conforme Silva, Carmem L. 1998.

Assim, podemos dizer que a distribuição geográfica atual das várias etnias dentro deste (e outros) território é o resultado das constantes intervenções e diferentes políticas dos governos imperial e republicano ao longo dos últimos séculos. Inicialmente, os Guarani pacificados nas reduções jesuíticas foram utilizados nas expedições de reconhecimento dos rios e florestas das bacias do Paraná e São Paulo e ainda para atrair e contatar grupos Kaingang que viviam nas florestas do interior. Posteriormente, esses mesmos Kaingang, já pacificados, foram utilizados na atração de outros grupos da mesma etnia no próprio Estado do Paraná (segunda metade do século XIX e em 1930), também em São Paulo (1912), e vindo a contribuir também na pacificação dos Xokleng em Santa Catarina (em 1914).

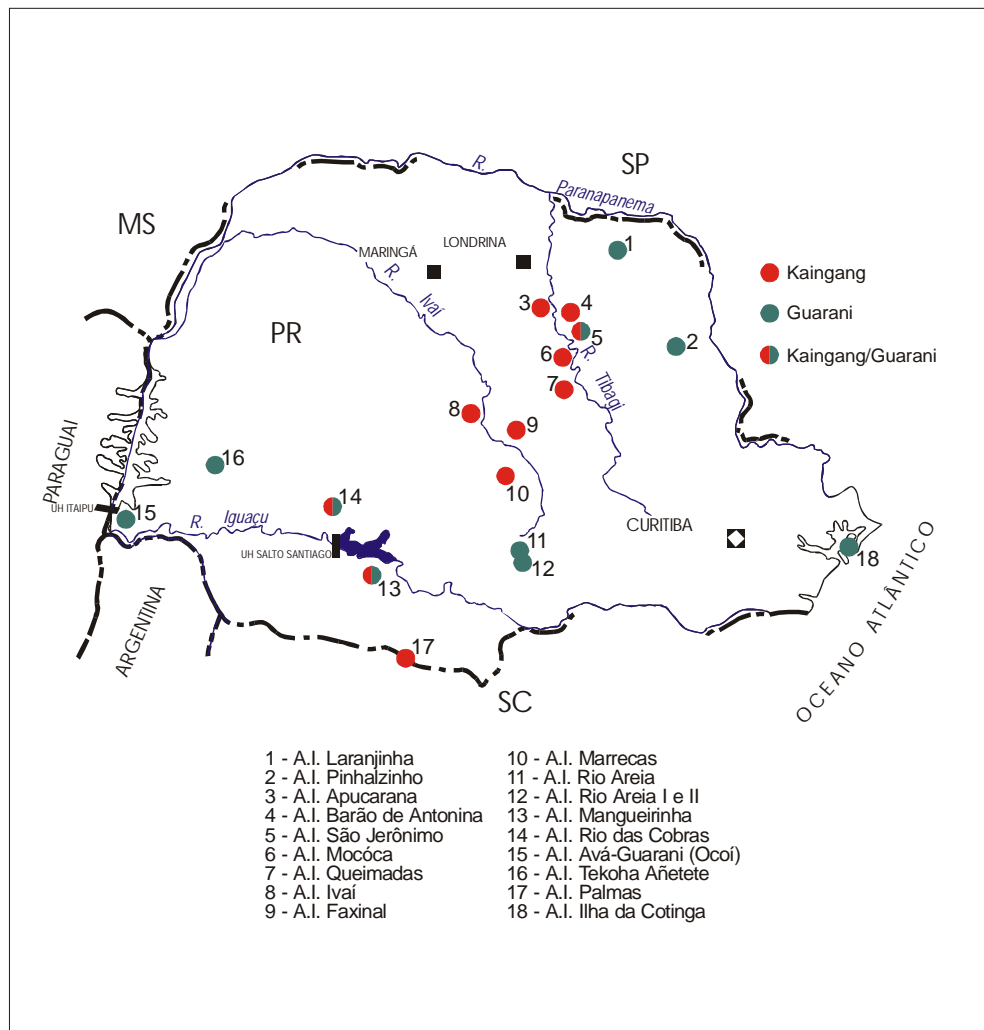
Os grupos Guarani que se fixaram na região do rio Laranjinha têm suas origens ligadas a vários grupos diferentes. Os estudos realizados por Nimuendaju¹⁰ sobre os Guarani Nhandéva mostram que ao longo do século XIX e início do XX, vários grupos saíram de seus locais de habitação (Argentina, Paraguai, Mato Grosso) e empreenderam deslocamentos em direção ao litoral atlântico. Parte desses grupos conseguiu fixar aldeias no litoral, e outra parte percorreu trajetos que passavam pelo interior paulista, sendo interceptados e aldeados antes de chegar ao litoral.

Somando-se as informações encontradas em Tommasino e Mota, podemos deduzir que os Guarani de Laranjinha possuem antecedentes relacionados 1) com os possíveis remanescentes dos grupos que foram reduzidos pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII e que depois da destruição destas reduções pelos bandeirantes paulistas ficaram dispersos nas florestas da região; 2) com os “cayuas” que foram trazidos por funcionários do império para o atual Estado do Paraná a partir de 1852 e que foram levados para os aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Santo Inácio Mini e Santo Inácio de Paranapanema; 3) com os Nhandéva originários do Mato Grosso e Paraguai que tentavam chegar ao litoral e acabaram fixando-se ali; 4) com os Guarani dos vários grupos que foram fixados no posto indígena Araribá (Estado de São Paulo) em 1912 e posteriormente levados para Laranjinha (1930/40); 5) e, por fim, com o deslocamento de uma família extensa Kaiowá que, durante a década de 1990 estabeleceu-se em Laranjinha vinda do Mato Grosso do Sul.

Esses dados são confirmados pelos estudos de Robert Dooley, lingüista do Summer Institute of Linguistics, que em 1990/91 esteve pesquisando entre os Guarani de Pinhalzinho e Laranjinha. Segundo os dados apresentados por ele, o padrão das pessoas que falavam o dialeto Nhandéva era de aproximadamente 55 anos, com procedência do posto indígena

¹⁰ Nimuendaju, C. 1987.

Araribá (localizado no Estado de São Paulo) ou do Mato Grosso do Sul. Comparando seus dados com os registrados por Nimuendaju em 1914, Dooley afirma que as diferenças são tão pequenas que lhe permitem afirmar com segurança que se trata de descendentes desse grupo.



Terras Indígenas no Estado do Paraná. Fonte: Tommasino, 1999.

Como já foi mencionado anteriormente, apenas algumas pessoas da geração mais velha do grupo de Laranjinha falam guarani atualmente. Mesmo estes, muitas vezes usam o português para conversar entre si. Entretanto, em várias ocasiões pude perceber que o uso da língua guarani está associado a determinados tipos de assuntos e situações. Quando um grupo de velhos, por exemplo, começa a falar guarani entre si, toda a postura e gestos das pessoas se modificam. E essas conversas, geralmente, estão associadas a lembranças e comentários de “antigamente”: fatos passados, histórias que os pais contavam para eles, anedotas, etc. Quando pergunto coisas sobre a casa de rezas, ou sobre cosmologia, por exemplo, os mais velhos têm dificuldade de se expressar em português. Mas é interessante apontar também um esforço por parte de alguns para “traduzir” os hinos da CCB para o Guarani. Estes hinos traduzidos nunca são cantados durante os cultos, mas sempre no âmbito doméstico.

Além dessa composição heterogênea ligada ao aldeamento de grupos com procedências distintas em um mesmo local, temos os constantes deslocamentos Guarani ligados à sua rede de parentesco e afinidade, que acaba por gerar um constante trânsito de famílias não apenas nas áreas indígenas da região (como já foi mencionado acima), mas também entre áreas indígenas e cidades localizadas em outros estados. E, ainda, é importante mencionar as experiências vivenciadas fora de áreas indígenas, pois muitas famílias de Laranjinha já moraram durante algum tempo em cidades ou sítios onde possuem parentes, lá permanecendo ou retornando depois de certo tempo para a TI Laranjinha. Com relação a isso, também é importante destacar que, conforme Melo¹¹ aponta em sua dissertação, as redes de sociabilidade guarani de certa forma estabelecem e reificam o território do grupo, pois envolvem relações de parentesco, afinidade e reciprocidade entre as famílias extensas, além de compor uma “rede” através da qual circulam conhecimentos e informações entre grupos. Assim, é como se o território guarani se reafirmasse através dos deslocamentos, pois através deles são colocados em circulação conhecimentos geográficos, sócio-políticos, ambientais, etc., além das informações sobre acontecimentos recentes das aldeias onde vivem os parentes, e do fato de que os casamentos que ocorrem dentro dessa rede consolidam as alianças entre diferentes famílias e grupos.

A partir dos dados coletados durante o ano de 1999, foi possível construir um quadro (quadro 1) dos diferentes locais onde os moradores de Laranjinha têm parentes. Para a construção desse quadro foram considerados apenas os membros adultos de cada família (geralmente o casal, ou pessoa viúva), totalizando 82 pessoas. Há também que se considerar

¹¹ Melo, Flávia C. 2001: 45-46.

que, aos parentes dos Guarani, juntam-se também os dos não-índios casados com pessoas guarani. A categoria “parente” usada pelos entrevistados refere-se a consangüíneos (irmãos, primos, tios, sobrinhos, filhos, etc.) e afins, como cunhados, indicando laços sociais que podem ser acionados em diferentes momentos.

O quadro 1 aponta para uma realidade guarani ainda não contemplada pelos pesquisadores: os chamados índios “desaldeados” que representam, no caso guarani, um contingente significativo, porém desconhecido. Tanto as famílias de Laranjinha como de outras TIs do Paraná possuem muitos parentes vivendo fora de terras indígenas mas que mantêm contato constante com os das aldeias. Portanto, esse quadro apresentado por Laranjinha não é excepcional, mas comum também a outras aldeias.

Locais onde as pessoas têm parentes	Número de pessoas (adultos)
TI Pinhalzinho (PR)	63
TI Araribá (SP)	55
TI Apucarantina (PR)	14
TI São Jerônimo (PR)	14
TI Barão de Antonina (PR)	9
TI Palmeira (PR)	4
São Paulo (SP)	57
Santa Amélia (PR)	30
Bauru (SP)	27
Curitiba (PR)	27
Jacarezinho (PR)	24
Guapirama (PR)	22
Conchas (SP)	21
Laranjal Paulista (SP)	16
Maringá (PR)	13
Avai (SP)	11
Londrina (PR)	11
Macapá (AP)	11
Duartina (SP)	9
Salto Grande (SP)	9
Limeira (SP)	8
Aguai (SP)	8
Estado de Santa Catarina*	7
Alta Floresta (MT)	6
Astorga (PR)	6
Tapejara (PR)	6
Tuneira do Oeste (PR)	6
Bandeirantes (PR)	5
Cornélio Procópio (PR)	4
Piracicaba (SP)	4
Santa Mariana (PR)	4
Santos (SP)	4
Abatiá (PR)	2
Cascavel (PR)	2
Dourados (MS)	2
Estado do Rio de Janeiro*	2
Ourinhos (SP)	2
Palmital (SP)	2
São João do Pinhal (PR)	2
Sertãozinho (SP)	2

QUADRO 1: Locais onde os moradores de Laranjinha têm parentes.

* Nestes dois casos as pessoas não souberam especificar o nome da cidade ou área indígena.

3.2 A comunidade da aldeia guarani de Laranjinha

A aldeia de Laranjinha, localizada no município de Santa Amélia (Paraná), conta, aproximadamente, com 100 alqueires. A distância entre Santa Amélia e a aldeia Laranjinha é de aproximadamente 3,5 quilômetros, o que facilita a “inda e vinda” de famílias e visitantes. A sociabilidade entre índios e não-índios na região é grande e, além disso, a subsistência de muitas famílias depende de atividades realizadas fora da aldeia.

Junto ao escritório da FUNAI onde trabalham o chefe de posto e seu vice, funciona uma enfermaria. Além deles, mais seis funcionários dividem as funções ligadas à sede do posto, entre índios e não-índios. Durante minhas primeiras visitas à TI tanto o chefe de posto quanto seu vice eram não-índios e moravam em Santa Amélia, deslocando-se para a aldeia todos os dias. Em minha última visita pude constatar que o cacique, Mário Raulino, estava para assumir a chefia do posto. Entretanto, uma parte do grupo que se opunha a ele tinha impedido que assumisse o cargo e estavam também muito acirradas as disputas pelo cargo de cacique, que ficaria então vago.

A enfermeira (também não-índia) responsável pelo ambulatório da aldeia atende a comunidade com a ajuda de uma auxiliar e tem à sua disposição um veículo e um motorista para transportar os doentes em emergências ou sempre que seja preciso encaminhá-los a outras cidades. Na enfermaria, as pessoas recebem primeiros-socorros no caso de pequenos machucados e ferimentos, e tratamento de doenças mais comuns como resfriados, dores de cabeça ou estômago, diarreias, etc. Periodicamente, um dentista atende a população da aldeia.

Na escola da aldeia os alunos podem cursar apenas o ensino fundamental. Os alunos que já freqüentam turmas do ensino médio matriculam-se nas escolas estaduais e municipais de Santa Amélia. O transporte dos alunos é feito com um ônibus da prefeitura, mas o motorista é guarani.

A respeito da escola da aldeia, é importante mencionar que a evasão é muito grande. Muitas crianças param de freqüentar a escola logo após o início do ano letivo, e outras só ocasionalmente freqüentam as aulas. No caso dos jovens, na maioria dos casos a evasão escolar se deve ao fato de que, começando a trabalhar ou casando-se, param de freqüentar as

aulas. No caso das crianças, deve-se ao fato de que os pais não as obrigam a freqüentar as aulas¹².

Anteriormente, um monitor bilíngüe ministrava aulas de língua guarani para as crianças. Inicialmente esse monitor era Bertolino que, depois de se aposentar, não quis continuar ministrando suas aulas, pois segundo ele: “não consegui fazer nenhuma criança falar guarani. Os meus netos, a gente sempre fala com eles na linguagem, tenta ensinar...eles sabem falar bastante coisa, mas não conseguem conversar, né. Mas lá na escola, ninguém estava interessado em aprender...não respeitam os professores...”¹³. Quando estive na TI no começo de 2002, a responsável pelas aulas de guarani era Laura. Entretanto, quando retornei em novembro ela não estava mais dando aulas, e Lurdes, que também é bilíngüe, estava pensando em assumir as aulas, pois, segundo ela “as crianças não podem ficar sem falar nada de guarani”.

Em 2001 o governo do Estado do Paraná criou uma quota para índios nas universidades estaduais do estado. Segundo o projeto por ele aprovado na Assembléia Legislativa do Paraná, três vagas de cada universidade seriam destinadas aos índios, que poderiam escolher qualquer curso oferecido. Estas vagas, por sua vez, foram disputadas num vestibular elaborado especialmente para estes candidatos.

O fato de o governo ter criado esta quota teve vários desdobramentos, pois depois de realizado o concurso, muitos dos aprovados tiveram que desistir de suas vagas por falta de condições econômicas para se matricular no curso. Além disso, essa quota criou muitas expectativas para o resto do grupo, e vários jovens mostraram-se entusiasmados com a chance de uma vaga na universidade¹⁴. O próximo vestibular será realizado no início de fevereiro de 2003 e uma comissão inter-universidades já está preparando as provas que serão realizadas na Universidade Estadual de Londrina (o vestibular anterior foi realizado na UNICENTRO em Guarapuava). No caso de Laranjinha, dois alunos foram aprovados em 2001: Valéria Jacinto, que cursa medicina, e Marciano Rodrigues, que cursa administração (ambos na Universidade Estadual de Londrina).

Um importante ponto que deve ser mencionado é a presença de uma igreja católica na TI Laranjinha. No começo de 2002, quando estive em campo, ela estava sendo construída, e,

¹² Esse “espaço” dado à criança e às suas decisões é característico da cultura Guarani, conforme apontado por Schaden, E. 1962, e será melhor discutido no capítulo 4.

¹³ Depoimento Bertolino, fevereiro de 2002.

¹⁴ Mesmo antes da criação dessa quota nas universidades estaduais do Paraná, alguns indígenas já cursavam faculdades particulares ou estaduais nos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo.

quando retornei em novembro, já estava pronta. Segundo os moradores, a iniciativa para construir essa igreja, bem como o financiamento, “partiu do pessoal de fora”.

Os membros da Congregação Cristã no Brasil não se opuseram à construção da igreja e Mário me relatou que o próprio ancião responsável por Laranjinha declarou aos fiéis “a necessidade de respeitar essa igreja”.

Poucas são as pessoas em Laranjinha que freqüentam a igreja católica. A cada quinze dias o padre de Santa Amélia vai até lá para celebrar uma missa mas, de acordo com os relatos que pude recolher, muitas vezes essas missas nem chegam a se realizar por falta de público¹⁵. A participação maior junto à igreja católica é dos jovens solteiros, que apreciam muito os “encontros de jovens” promovidos por ela. Há que se destacar que o pertencimento à Congregação Cristã no Brasil¹⁶ implica em regras e imposições, numa atitude que realmente marque o pertencimento do fiel à igreja e que é explicitada no batismo. Já os que freqüentam a igreja católica podem fazê-lo com mais liberdade, não precisando para isso assumir um “compromisso” tal como os “crentes” da CCB.



Igreja católica em construção na TI Laranjinha, janeiro de 2002.

¹⁵ Durante o período que estive em campo, não foi possível assistir nenhuma missa na TI.

¹⁶ A partir de agora, quando houver referência à Congregação Cristã no Brasil será usada a sigla “CCB”.

As casas das famílias se distribuem por toda a área da reserva. Muitas casas concentram-se no “centro” da aldeia (na região que circunda a sede do posto), mas outras espalham-se por lugares mais isolados.

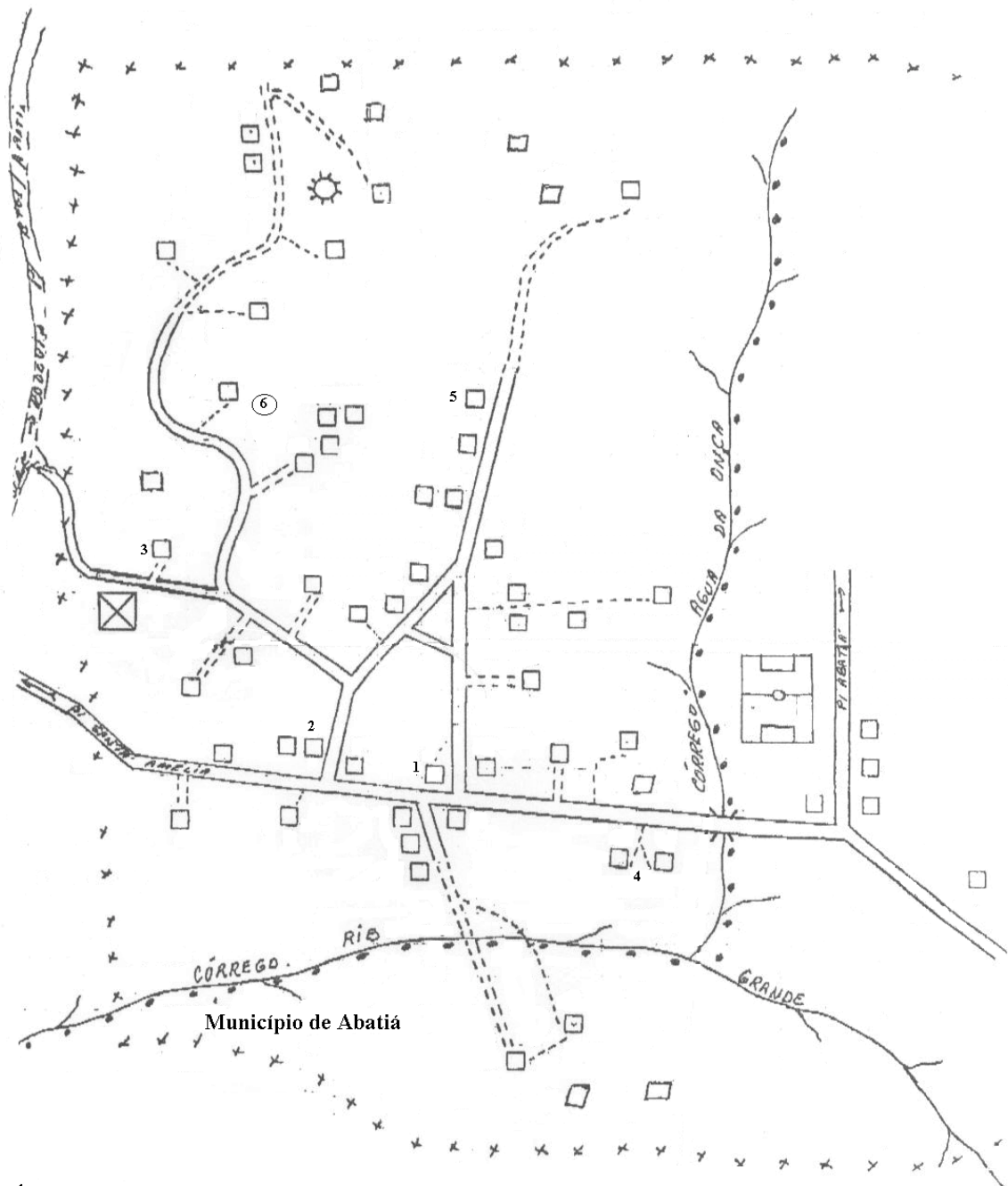
Existe na aldeia Laranjinha vinte e três casas construídas pela COHAPAR¹⁷, e outras de madeira e alvenaria. A população, de aproximadamente 200 pessoas, distribui-se em 54 casas, de acordo com dados fornecidos pela FUNASA¹⁸. Os antigos ranchos¹⁹ já não são mais construídos. A última família que ainda construía esse antigo tipo de habitação era a de Albane e Lídia. Entretanto, Albane e seus filhos já não conseguiam sapé e madeira dentro da TI, e tornava-se difícil refazê-la sempre.

A atividade econômica mais importante da comunidade é a agricultura. A área da aldeia é dividida em pequenas roças familiares cultivadas com produtos que destinam-se ao comércio (como a de algodão, por exemplo, que eles plantam para vender a uma grande beneficiadora da região), ou ao próprio consumo familiar (milho, feijão, etc.). Algumas vezes, os poucos excedentes dessas roças familiares também são vendidos em Santa Amélia ou na região, para que as famílias possam comprar produtos industrializados como óleo, açúcar, gás, etc. A comunidade dispõe de um trator e alguns implementos, e assim as roças são feitas com ele, de forma mecanizada. Existe um funcionário (não-índio) contratado pela FUNAI para manobrar o trator, que também mora na AI. O grande número de famílias e o pequeno espaço da reserva (apenas 40 ou 50 alqueires são cultiváveis) inviabilizam a autonomia econômica de Laranjinha, e a agricultura, ainda que seja o principal meio de subsistência dessa comunidade, envolve muitos problemas: a dificuldade de conseguir financiamentos, a necessidade de utilizarem inseticidas, a dependência em relação à FUNAI, a possibilidade (sempre presente) de uma má colheita, etc.

¹⁷ Companhia de Habitação do Paraná.

¹⁸ Fundação Nacional da Saúde. Estes dados referem-se a setembro de 2000 e podem ser visualizados no croqui da TI Laranjinha apresentado na página 41.

¹⁹ Esses “ranchos” eram as construções tradicionais nas quais os Guarani moravam anteriormente. A fala de S. Bertolino, numa entrevista de 1990, ilustra como eram feitas estas habitações. Ele conta que, quando era criança, as casas na aldeia eram feitas de sapé. “Isso aí [construir as casas] a gente não fazia muito serviço. Fazia uma planta, o quadro, arrumava uns esteios, umas madeiras e amarrava com cipó, porque não existia prego aqui. Os caibros e as ripas eram amarrados tudo com cipó. Então a gente limpava bem o sapé, pra não ficar muito fiapo...a parede era de barrote, madeira roliça...e fazia separação também, né. Algumas casas o telhado ia até o chão. Se quisesse, dava pra fazer assim também...alguns faziam” (entrevista realizada por Tommasino, 1990).



Legenda:

- 1- Escola
- 2- Igreja da Congregação Cristã no Brasil
- 3- Igreja Católica
- 4- Poço Artesiano e captação de água
- 5- Sede do Posto
- 6- Local onde ficava a "pequena" casa de rezas

Terra Indígena Laranjinha. Fonte: FUNASA, 2000.

Quando não têm serviço na aldeia, os índios trabalham fora da reserva, nas fazendas da região, ou mesmo em alguma cidade próxima. As famílias cujos membros possuem um trabalho ou ocupação fixa são aquelas com melhores condições econômicas. As aposentadorias também são uma importante fonte de renda para muitas famílias. Já as famílias que subsistem exclusivamente dos recursos oferecidos pela TI enfrentam uma situação de muita miséria e privações, pois ainda que produzam os produtos básicos da alimentação (arroz e feijão), torna-se difícil comprar produtos industrializados também básicos como açúcar, óleo, roupas e calçados. Produtos como leite e carne são um “luxo” ao qual a maioria das famílias não têm acesso. A reserva ainda conserva uma pequena mata (cerca de 10 alqueires) onde existem alguns animais, como tatu, porco do mato, capivara e gato do mato, e é da caça (cada vez mais escassa) que provém a única fonte de carne de algumas famílias.

A respeito da demografia, em 1999 a TI Laranjinha apresentava o seguinte quadro populacional (quadro 2):

	Guarani	Kaingang	Mestiços	Não-índios	Total
Nº de pessoas	76	2	80	20	178

Quadro 2 - População da TI Laranjinha. Fonte: FUNAI/ADR Londrina, PR, 1999.

O último censo realizado pela FUNAI²⁰, em 2001, indica um pequeno crescimento populacional (quadro 3):

	Guarani	Kaingang	Mestiços	Não-índios	Total
Nº de pessoas	86	2	129	22	239

Quadro 3 - População da TI Laranjinha. Fonte: FUNAI/ADR Londrina, PR, 2001.

No já citado trabalho de Almeida²¹, onde ela analisa a forma como o grupo de Laranjinha constrói sua identidade, a autora construiu um modelo hipotético cujos elementos constitutivos seriam: filiação, conhecimento da língua, técnica artesanal e participação religiosa (participação que, na época da pesquisa, estava ligada à casa de rezas). A filiação seria um elemento obrigatório, mas nenhum dos outros elementos poderia, isolado, garantir a um indivíduo a identidade Guarani.

²⁰ Tanto o quadro 2 quanto o quadro 3 foram construídos com base nos censos realizados pela FUNAI/Londrina na AI Laranjinha nos anos de 1999 e 2001, sendo este último o mais recente.

²¹ Almeida, A.N. 1982.

Dentro da categoria nativa de “índios”, mais ampla, Almeida aponta que os moradores de Laranjinha reconheciam outras três categorias: “índio puro”, “misturado” e “mestiço”.

A categoria “índio puro”, ou “guarani puro”, incluiria todos cuja ascendência direta fosse Guarani, podendo um homem guarani, filho de pai “misturado”, se casar com uma mulher guarani e ter filhos “guarani puros”.

A categoria “misturado” não negava a condição de “índio”. O indivíduo que se enquadrasse nela não era considerado “guarani puro” porque um de seus genitores pertencia a outra etnia indígena, mas poderia ser considerado como “índio puro” por não ter ascendência não-índia.

A condição de “mestiço” indicava um ascendente (pai ou mãe) não-índio, e poderia ter uma conotação positiva ou negativa. Se o indivíduo apresentasse um comportamento adequado aos padrões do grupo, seria enfatizado seu caráter de “índio”. O mesmo não aconteceria caso sua conduta fosse reprovada.

Assim, Almeida afirma que ao filho de um Guarani com uma pessoa de outro grupo indígena seria assegurada a condição de “índio”, o acesso à terra e demais recursos do Posto. Mas o ser ou não Guarani estaria condicionado ao critério de patrilinearidade ou socialização na cultura Guarani. Sendo o pai Guarani, a identidade do filho seria garantida pela tradição da patrilinearidade. No caso da mãe ser Guarani, os filhos poderiam adquirir a identidade desde que socializados no interior do grupo.

Atualmente, constata-se uma ampliação da categoria “mestiços”, que passa a englobar todos os indivíduos cujos pais não sejam “guarani puros”, sejam eles de outra etnia indígena ou não-índios. Entretanto, dentro dela encontramos, no caso de Laranjinha, duas diferenciações: “mestiço guarani” e “mestiço kaingang”.

A categoria “mestiço guarani” refere-se a diferentes casos: filhos de homem ou mulher guarani casados com não-índios; filhos de homens e mulheres que já possuem algum ascendente não-índio casados com não-índios (os filhos de homem ou mulher guarani que já possuem ascendente não-índio casados com um indivíduo guarani, podem ser considerados “guarani puros”); e filhos de homens e mulheres de outra etnia indígena (geralmente kaingang) casados com indivíduos guarani. Neste último caso, os indivíduos também podem ser considerados “mestiços kaingang”, categoria que no caso de Laranjinha engloba também filhos de homem kaingang com mulher “mestiça guarani”.

Assim, a categoria “mestiços” encontrada nos quadros 2 e 3, foi construída por mim, e agrupa estes diferentes casos acima descritos. Extremamente heterogênea, ela reflete muito bem o caráter “caleidoscópico”²² da identidade, que é manipulada pelos membros do grupo de diferentes formas. Uma análise dos censos dos últimos anos, ao invés de revelar um padrão, mostra-nos a enorme fluidez das categorias por eles empregadas.

Essa “mestiçagem” preocupa o grupo, e a ampliação da categoria “mestiços” parece refletir uma intenção de marcar sua “indianidade” frente à sociedade envolvente.

Quando estive em Laranjinha no começo de 2002, Wilson Oliveira, juntamente com outros homens ligados à liderança do grupo, estava fazendo um filme sobre a história do grupo²³. Segundo Wilson, a idéia de fazer o “documentário” veio da preocupação com o fato de que, depois de tantos casamentos entre índios e brancos, do desinteresse dos jovens pelas “coisas antigas, as raízes”, e com a morte de muitos idosos da comunidade (numa referência à geração mais antiga do grupo, que ainda dominava a língua, etc.) os moradores de Laranjinha percam “ [...] as raízes a ponto de não saberem a história do posto...como eram as coisas antes, como viviam os antigos, de onde vem a descendência guarani [...] E se chegar alguém daqui a dez anos e pedir pra gente provar que é índio? Ninguém vai saber e vai ter que sair todo mundo da reserva [TI]”.

A fala de Olívio Jekupé²⁴ mostra-nos a mesma preocupação, embora sob um ponto de vista diferente:

- *Antes, eu estava numa aldeia em São Paulo, uma aldeia que pertencia à capital de São Paulo, mas era um pouco mais longe, e lá o povo é mais tradicional porque tem uma*

²² Conforme Novaes, 1993.

²³ As tomadas que pude assistir foram feitas pelo próprio Wilson, e Mil é o entrevistador e o narrador do “documentário”. Albane também os acompanhou e, na visita ao Posto Velho, Bertolino também estava presente. Nesse filme, Wilson registra o depoimento de pessoas mais velhas (os “antigos”) como Belmiro, Jovina (mãe dele) e Lica, e afirma que ainda pretendia registrar as falas de pessoas que moram fora da TI e em outras TIs da região: “A área da aldeia não tem capacidade para abrigar e sustentar muitas famílias. Então, por falta de condições, muitos deixaram a reserva e estão espalhados por aí...Mas eu quero colocar essas pessoas no filme, pois apesar de estarem longe, elas nasceram aqui, viveram aqui, têm os parentes...além disso, muita gente que nasceu aqui em Laranjinha está agora morando em outras aldeias, mas tem muita coisa pra contar sobre a nossa história” (Wilson, 2002). Um outro fato que merece ser mencionado é que Jovina fez questão de gravar seu depoimento em guarani. Ainda que Wilson não consiga traduzi-lo, ele afirma acreditar que o fato de sua mãe “falar na linguagem” atribui mais autenticidade ao filme.

²⁴ Olívio é um Guarani-Ñandéva que viveu em Curitiba e São Paulo e que, nesta época, morava com sua família na TI Laranjinha, de onde mudou-se em 1999, voltando para São Paulo. Esta fala foi proferida por ele durante uma reunião especial da SBPC, realizada em Maringá – PR em outubro de 1998 com o tema “Cidades de Médio Porte”. Dentro deste evento, o Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da Universidade Estadual de Maringá propôs um simpósio intitulado “As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões”, onde representantes das diferentes etnias indígenas que vivem no Estado do Paraná puderam relatar as impressões de seus povos sobre as cidades que foram criadas sobre seus territórios tradicionais. Estes relatos foram publicados em 2000, numa edição organizada por Lúcio Tadeu Mota.

cultura mais forte, fala na língua...todos os costumes ainda. É aquela tradição de antigamente. Depois, eu vim para Santa Amélia e vim com a minha mulher e duas crianças [...] e chegando nessa aldeia a gente viu uma diferença muito grande e até eu sinto um pouco de dificuldade e minha mulher também, porque ela viveu a vida toda numa aldeia que tem um costume antigo, né. E como eu cheguei nessa área indígena, que foi perdendo muito a cultura, porque o contato já vem há quase um século e foi havendo muita mistura também entre os povos, onde eles perderam a língua, e quando você perde a língua, aí você pode saber que vai perder quase tudo [...] Então, aqui próximo do norte não tem outra área indígena mais tradicional, mas a gente vai ficar ali por enquanto [...] Porque na área em que eu estava, existe a religião indígena guarani, que a religião guarani é a principal coisa que tem que existir na área para não perder a cultura, porque a religião é que educa o índio, e em muitas áreas do Brasil hoje, o índio, além de perder a cultura, perde também a religião [...] Não é que o índio perdeu a religião, é que foi imposto outra [...] Eu discuti com muita gente que frequenta outras religiões e eles argumentaram para mim que não, que a religião é bom porque tirou o alcoolismo de nós, só que eu faço outra crítica: mas quem trouxe o alcoolismo foi o branco, e daí para salvar o índio ele traz outra coisa também que eu considero pior, daí a religião e no futuro não vai sobrar nada.

Não pretendo aqui realizar uma discussão a respeito da identidade étnica do grupo, mas apenas apontar para algumas questões que podem ser desenvolvidas futuramente. Para o grupo, a conversão não implica numa “perda” de identidade, pois o fato de serem “crentes” não faz com que deixem de ser Guarani. No caso de Laranjinha, os dados parecem apontar que a questão da identidade está muito ligada à terra, ao território mesmo da TI, pois é a partir dele que o grupo se reconhece e é reconhecido enquanto Guarani (no caso da sociedade envolvente como “índios”), dado todo o tempo de vivência coletiva e experiências construídas em torno desse local, dessa terra.

3.3 Fragmentos de narrativas: trajetórias de vida e pensamento guarani

As falas apresentadas abaixo são fragmentos de algumas entrevistas realizadas por Tommasino no ano de 1990, quando estive pesquisando entre os Guarani da TI Laranjinha, com alguns dos personagens desta dissertação. Selecionei trechos das entrevistas de Mário Jacinto e Bertolino Rodrigues, pois acredito que a trajetória de vida de cada um deles acaba refletindo e marcando importantes acontecimentos da trajetória política e social do grupo

como um todo. Esses relatos foram novamente contados para mim quando estive em campo, de forma um pouco diferente, mas marcando os mesmos acontecimentos. Este tópico então é uma tentativa de dar voz a estas pessoas, que através de suas falas expressam seus saberes e sua forma de pensar sua experiência histórica e de vida.

Narrativa 1 – Mário Jacinto (data da entrevista: 20 de julho de 1990)

Mário nasceu no dia 14 de janeiro de 1956 em Santa Isabel do Ivaí - PR, fora de aldeia indígena. Filho de mãe guarani (Lica, importante figura ligada à casa de rezas) e pai não-índio (Júlio Brito Jacinto, ex-funcionário da CTNP – Companhia de Terras Norte do Paraná, “amansador de índios”). Mário já foi cacique e chefe de posto da TI Laranjinha e atualmente é funcionário da FUNAI. Em outubro de 1985 Mário liderou um movimento social onde os Guarani de Laranjinha exigiam a devolução de CR\$ 23 milhões provenientes da produção de algodão da safra de 1983 da comunidade que tinha sido enviado para a administração regional da FUNAI de Bauru dentro da sistemática adotada pelo órgão de centralização de toda a renda das reservas indígenas que depois a aplicava, segundo critérios próprios, para as áreas “mais necessitadas”. Entretanto, a safra de 1983/84 tinha sofrido perdas e a comunidade estava passando fome e os recursos não eram enviados. Para que suas reivindicações fossem atendidas, os Guarani seqüestraram cinco funcionários da FUNAI. O movimento só acabou quando os recursos foram liberados e outras reivindicações foram atendidas²⁵. Casado com mulher guarani, Mário possui 8 filhos e atualmente é o cooperador responsável pela igreja da CCB existente em Laranjinha.

Mário:

a) A infância fora de aldeia

- A gente poderia começar primeiro com a chegada da gente. Bem, é que a gente chegou, que eu, na verdade não nasci dentro de uma área indígena. Eu nasci fora de uma área indígena, por motivo de meus pais, eles, bem, antes eles já residiram nesta área. Residiram aqui, residiram também ali na outra reserva, que é o Posto Velho, aonde foi... o

²⁵ Mais informações sobre o movimento social guarani, consultar Tommasino, 1995.

peçoal acabou sendo retirado de lá e trazido aqui prá cima, e lá ficou mais abandonado²⁶. É uma história complicada que a gente não sabe realmente definir o que foi acontecido naquela época. Eu sei que o peçoal, eles viviam lá, inclusive meu pai e minha família, e depois eles vieram prá cá. E daqui meu pai mudou-se prá Santa Isabel do Ivaí. Lá a gente começou a vida ... Mas por volta de, mais ou menos, de 60, 64 por aí, a gente, meus pais... voltou de novo para a área indígena. E aí começou minha vida junto à comunidade [guarani].

- *Bom, a gente nasceu fora de área indígena e o que meu pai fazia naquela época, o trabalho dele, ele trabalhava numa cerâmica e ele trabalhou também num barreiro de argila. Ele era um empregado que os caminhões chegavam e ele, naquele tempo não tinha máquina igual hoje tem essa pá carregadeira... tudo mais fácil, né. Então era no braço, no meio de empregado. Então meu pai trabalhava nessa firma, prá ajudar a fazer o carregamento. Aqueles das caçambas, esses caminhão pesado. E, depois, ele veio acabou vindo realmente prá cidade, aonde ele passou a trabalhar dentro da cerâmica mesmo. Daí ele cuidava ali de queimar tijolo, daí a agente sabia dar o ponto, e fazer o fogo, que era tudo de lenha, [tinha de] fazer o fogo na medida certa para que o tijolo saísse bem queimado, né. Então esse era o trabalho. E eu lembro também que naquela época nós já éramos, já tinha uma idade boa já, e eu estudei, tive oportunidade de estudar um pouquinho lá e também nós lidava com a horta bastante, bem grande. No fundo de nossa casa tinha uma horta. E meu pai fez e ele arrumou um trabalho prá mim, que era todo dia de manhã levar verdura num restaurante. E também lembro que eu trabalhei de... engraxava sapato, né. Tinha uma caixinha e engraxava. Então eu também fiz isso, trabalho na rua, para não ficar à toa. Daí que meus pais voltou prá área indígena. Nessa, era nossa.”*

- *[...]Daí já me trouxeram, já, com a idade de oito anos por aí. E a gente começou, daí mudou toda a vida da gente. Daí, chegamos aqui, o trabalho era lavoura. A gente num tinha muito estudo, quem lidava na lavoura era meu pai. Como meu pai já era da lavoura, já tinha trabalhado muito tempo na lavoura, ela passou a ensinar nós que não trabalhávamos.*

b) A vida na aldeia

- *E aí fomos tocando a vida e a minha infância toda foi junto com essa comunidade. Com essa nova geração, com essa juventude que você hoje encontra aí, nós fomos todos*

²⁶ Atualmente, os Guarani estão tentando junto à FUNAI a formação de um GT para retomar as terras do Posto Velho, pois a comunidade está crescendo e necessita de uma área maior.

criados juntos. E até essa idade eu não, eu não me conhecia assim, como uma pessoa descendente de índio, né. Daí, o que realmente eu passei a constatar é que eu também tinha sangue de índio. No começo eu... é, naquela época [fora da aldeia] a gente assistia muitos filmes, inclusive quando passava aqueles filmes de, aqueles faroeste, que tinha índios, aquelas brigas de índio com aqueles policiais, né. Então eu torcia pelos policiais. Eu achava que estava tão longe, tão distante da raça, e realmente eu fazia parte né, e eu estava torcendo pro lado errado. Depois que eu passei a entender. Eu lembro, muitas vezes eu vibrava quando eles derrubavam os índios de cima do cavalo, né. Depois que a gente veio prá área indígena, até que a gente passou a entender que a gente fazia parte, que a gente era descendente de índio, que a gente tinha sangue de índio. Daí, a vida mudou completamente. E prá mim foi bom, sabe? Foi bom porque eu não me arrependo de vir morar dentro duma área indígena, até hoje não me arrependo. E lembro que no começo, aqui era muito mais gostoso de se viver.

- Quando a gente chegou aqui, tinha muita mata. Então você encontrava bastante caça, peixe. Peixe nesses ribeirão que passa por dentro da área indígena aí, peixe era, naquela época, era praga. A gente chegava na beira do rio, você podia dizer assim: “vou buscar a mistura, buscar um peixe prá gente comer”. Dizia então que ia buscar. Hoje não, [...] o pessoal fala assim: “acho que vou ver se consigo pegar uns peixinhos”. Então mudou tudo. Antigamente, não. Quando a gente chegou, ali por volta de 60, 62, 64 por aí... [...] os caminhos, essas estradinhas que hoje tem por dentro da área indígena, nessa época não tinha essas estradas. Se eu quisesse ir lá em cima na casa do Bertolino, então a gente tinha que[ir] num carreirinho, a gente pegava mais ou menos nesse lado aqui e ia subindo prá cima, maior mato dos dois lados, sabe? Coisa bonita. [...] Hoje já mudou tudo, acabou com aquilo.

- E nas brincadeiras, nas de futebol, minha infância, juntamente com meus companheiros, era também diferente. Nós tínhamos total liberdade assim, sabe? Eu lembro que nós formava os times de futebol, duas equipes [...] e ali nós brincava à vontade, era uma liberdade, nós não tinha intimidade, sabe. Quantas vezes nós formávamos um time, as duas equipes, então na hora que a gente saía do ribeirão, tudo nu, a gente já vinha e escalava um time ali, já continuava jogando futebol tudo nu mesmo, sabe. E quando cansava, já saía por ali, voltava e pulava no ribeirão. E, às vezes no sábado, domingo a gente passava o dia inteiro fazendo isso, se divertindo, né. Tinha muitas frutas também.

- [...] Eu mesmo ajudei, de nove, dez anos, por aí, eu ajudava meus pais trabalhar na roça. Com a idade de 11, 12 anos eu trabalhava fora também. Eu já ia buscar um salário lá

fora, por dia, uma diária, né. Um grande, um adulto ganhava, ele tinha um salário, e eu também, apesar de ser criança, eu também ganhava o mesmo, sabe. Porque a gente, eles observavam o trabalho da gente, né. Se a gente fosse uma pessoa que procurasse trabalhar, mesmo que não acompanhasse um adulto, mas que levasse a sério o trabalho durante o dia, a gente já ganhava o ordenado de um adulto. Eu, com a idade de 12 anos, já ganhava o ordenado de um adulto. Fora de reserva, né. Então, a maioria das crianças sempre ajuda os pais, desde criança mesmo. Naquela época era individual, a gente já ajudava também bastante na rocinha. Aquelas rocinhas de costume. Antigamente era muito diferente a lavoura. Era lavoura só de subsistência mesmo, só para o consumo. Ele [o índio] nunca chegou a esse ponto de comercializar igual branco faz, sabe, fazer lavoura grande, fazer movimento, né. Ele não, a opção dele não era prá isso, sabe. Hoje a necessidade obriga a gente. Diante da crise que a gente enfrenta, né. Então a gente vê, a comunidade hoje está diferente, hoje eles querem fazer lavoura boa, já prevendo que tem que comercializar uma parte. Isso até se não for tudo, dependendo das dívidas que contraíram durante a formação da lavoura. Às vezes ele tem que entregar tudo para o comerciante prá poder sair das dívidas, né. Mas antigamente, não. Antigamente era aquela rocinha pequena, estava muito bom”.

c) Trajetória de Mário: consciência social e política de um líder

- Os arrendatários, quando eu cheguei, já eram poucos. Posso te dizer que quase não tinha arrendatários, né. Se tivesse, era muito pouquinho. Mas daí, conforme eu fui crescendo, foi aparecendo arrendatário. A gente, quando a gente percebia [...] já tinha família de branco morando dentro da área e tocando uma parte. E, assim, teve uma época que entraram vinte famílias aqui, sabe [...] O chefe de posto na época, e a própria comunidade, não tinham conhecimento. Porque eles não...a comunidade até pouco tempo não tinha voz ativa, eles não tinham autonomia assim para...o pessoal desconsideravam eles em tudo, né. Eles não tinham voz ativa para falar nada. Eles tinham que aceitar. Inclusive o pessoal até acostumou a concordar com aquilo tudo... as novidades, era certo ou errado e eles concordavam, eles não falavam nada. Nunca eles procuravam saber. Eu não sei por quê. Eu sei que eu me lembro que eles nunca procuraram saber o por que, né, disso, daquilo...

- Não éramos consultados pra nada. Eu, pelo menos, lembro que não. Porque a gente via que o pessoal estava trabalhando, né. O que eu me lembro é que parte da arrecadação

era recebida em mercadoria, dos arrendatários. E eu lembro que teve uma época que teve muita fartura, sabe. Tinha arroz, tinha milho... tinha paiol de milho grande [...] tulha de arroz, de feijão. Só que aquilo ali a gente não sabe pra onde é que ia. Era uma fartura imensa mas o índio, na verdade, ele estava passando necessidade.

- *Eu acho que a minha grande sorte foi de a gente chegar... de ter chegado a esse conhecimento [de ser Guarani] quando a gente era criança. Então se tornou mais fácil a gente aceitar, né. E.. .porque é a fase mais importante da gente, né, é quando criança. Porque criança não tem, como se diz, preconceito, não é racista. Então ela se mistura com as outras crianças e ela brinca à vontade. E até esquece de reparar se algum tem defeito ou se não tem. Ali é tudo igual, né, tudo igual pra ele. E eu acho que isso aí foi muito bom pra mim, que estava chegando de fora. E pra mim que...eu tinha que entender que eu fazia parte daquela nação. Então foi fácil. Eu não encontrei nenhuma dificuldade. Porque no começo a minha convivência foi com crianças diferentes. Eu estava na cidade mesmo [...] mas depois que eu vim pra dentro da área indígena, eu já vi outras crianças... às vezes eu estranhava. No começo eu estranhei um pouco a convivência deles, assim... o próprio alimento, sabe. E também a maneira como eles chegavam na casa da gente. Eu lembro disso aí. Ninguém tinha é... intimidade. [...] quando vinha na casa da gente, eles deitavam primeiro pra depois falar bom dia. Então eles chegavam assim e, se a gente tivesse almoçando ou deitado, que seja...quando via eles já estavam assim, no quarto, junto com a gente. E, uns brincavam com a gente, né. Então isso aí eu estranhei um pouco, porque eu já tinha aprendido um pouco diferente. Mas era assim mais o receio da chegada. Mas depois foi fácil também, entrar naquele ritmo ali. Quando eu ia entrar na casa deles, já sabia né, fazia a mesma coisa também. Então tinha liberdade [...].*

- *Eu, na minha convivência com a comunidade, com aquele pessoal da minha idade, é no que eu posso garantir que contribuiu muito pra eu chegar até uma liderança. Foi o fato de ter uma vida normal, sabe. Eu sempre fui uma pessoa equilibrada, eu sempre me preocupei assim com a minha moral. Eu nunca procurei esbanjar a minha própria saúde, minha própria moral. Eu sempre preservei isso aí dentro de mim, o respeito. Desde criança, eu procurei querer bem as pessoas. Eu sabia tratar as pessoas com um modo especial. Eu nunca prevaleci. Desde criança isso aí. Então eu sou uma natureza assim. Uma natureza de querer bem as pessoas. E também, graças a deus, eu nunca caí no mundo da perdição, da farra, da bagunça, do alcoolismo. Eu sempre me livreí dessas coisas. Eu tive essa grande sorte, sabe. E isso fez com que... isso é uma das coisas fundamentais que a comunidade, que o índio observa*

nas pessoas, sabe? A escolha de um líder, dentro de uma área indígena, é através do bom comportamento dele, da convivência dele, da maneira dele pensar, dele falar. Então eles vão... A gente pensa que não, porque eles não estão ali anotando. Mas eles estão gravando dentro deles, e quando, por exemplo, quando chegar lá um dia, você sem esperar, você está sendo convidado, você está sendo escolhido. Foi o que aconteceu comigo. Eu acho que diante da minha boa convivência, e a minha maneira de agir... tudo. Eu sempre fui uma pessoa que procurei, nos momentos de folga assim...nos momentos de diálogo com meus amigos, eu procurei conversar com eles coisas úteis, coisas que tinham sentido. Então nunca desperdicei... procurei nunca desperdiçar meu tempo, [...] mesmo que seja qualquer bate papo entre colegas. Sempre alguma coisa de importante eu procurei conversar com eles. Enfim...sobre o alcoolismo, sobre a saúde, sobre a educação, sobre a preservação. Comecei a amar, sabe. Desde criança eu comecei a amar. Comecei a querer bem [...] E isso aí eu falava, né. Sobre os rios. Eu não esperava que os rios fossem chegar nessa situação que chegaram hoje. Praticamente o pessoal destruiu tudo. Mas a gente sempre foi caprichoso nessa parte. E eu acho que foi esse o motivo que me levou a chegar nesse ponto, de chegar a ser um líder, o próprio cacique da área. E até hoje, esse pessoal mais antigo, eles me consideram muito. Inclusive os problemas que surgiram, surgiram mais pelo lado dos novos. Mas os mais antigos eles me consideram muito. Eles me querem bem. E eu até hoje, desde criancinha, aquele que é meu padrinho...padrinho de crisma na própria igreja guarani, que é através da minha mãe, até hoje eu nunca neguei uma benção. Eles são meus padrinhos e eu os tenho como pai. São meu pai, minha mãe. Então, tudo isso eu acho que é importante na vida da pessoa.

- *Até 84... Não participava de nada...não tinha voz ativa. FUNAI mesmo eu não sabia o que era a FUNAI. Era lá um delegado... [...] papel do cacique, [...] o papel dele era o seguinte: o chefe de posto sempre escolhia um cacique daqueles bem velhinho, [...] que realmente não aspiravam a nada, não tinham argumento. Então, sempre escolhiam essas pessoas. Esses bem velhinhos. O pai da aldeia, né, o cacique. Então o chefe de posto indicava ele e, aquela pessoa ficava, só que ela esperava a ordem do chefe. Ela não tinha autoridade. Ele só tinha autoridade quando o chefe de posto passava para ele alguma autoridade: “olha, você faz isso”, daí o índio fazia.*

- *Inclusive eu lembro que antigamente houve um problema sério. Se tinha uma confusão, e o próprio índio fosse daqui em Brasília, vamos supor, ou em Curitiba, que a delegacia era em Curitiba, quando ele voltava para a aldeia, já tinha uma parte da*

comunidade, ou até todos, preparados já para apedrejar ele. Então já não aceitavam mais ele, porque “ele foi o mais esperto, já começou a querer ir mais longe”. Então o pessoal e as autoridades da FUNAI não queriam saber disso.

- Isso aí pra mim [ter-se tornado uma liderança dentro da TI Laranjinha], foi assim uma surpresa. Eu não fui uma pessoa assim... eu não me preparei no estudo, sabe. Eu não... meu estudo foi pouco. E está sendo pouquinho até hoje. Mas pelo fato da gente ser... procurar ser atencioso [...], procurar aprender, ter vontade, força de aprender, então fui... me levou a ... até agora estou indo bem. A surpresa foi grande, porque a gente sabia que a FUNAI, eles tinham uma política que... realmente a oportunidade pra mim era impossível nessa parte. E isso daí, com a passagem do tempo a gente foi se responsabilizando, a gente foi trabalhando, a gente foi observando... então a gente chegou ao ponto até de observar as coisas erradas. Entender certos tipos de sacanagem que eles usavam com a comunidade. “Por que isso?”, o pessoal pensava. Eu comecei a não concordar, às vezes, com certas coisas. Mas por que a gente tem que ser minoria, tem que estar lá embaixo? Por que a gente não pode se igualar? Por que a gente não... por que disso, né? Mas nunca tive a intenção de chegar a essa responsabilidade, a um cargo desse. Mas isso eu acho que foi a própria...os próprios acontecimentos que vêm surgindo. A própria política da FUNAI... aquela política suja, que existia na FUNAI, e até hoje se pode dizer que existe ainda. Então isso aí fez com que eles... eles abriram um espaço. Eles abriram espaço para o índio. Enquanto eles estavam empenhados e tiveram condições de tampar nossa frente para que a gente não tivesse visão, então eles conseguiram segurar nessa parte. Antes eles tinham muito mais condições de dificultar o avanço do índio na questão do conhecimento do próprio trabalho deles. Mas devido à própria política que eles criaram lá entre eles, então isso foi dando espaço, isso foi dando oportunidade para que o índio, ele aos poucos fosse entrando e fosse tendo mais conhecimento dos fatos. Foi o caso nosso que houve em Bauru. Até aquela época, a gente não tinha noção de nada. A gente era aquilo que o chefe de posto falava, mais nada. Daí, a gente levava a vida como podia. [...] Mas quando eles começaram a brigar entre eles, que eles sentiram que iam depender do índio, então daí foi a hora... a hora fatal [...].

- É, quando eu assumi como cacique foi justamente numa época que a lavoura... o desenvolvimento da lavoura e de todas as atividades daquela época, exigiam organização. Então, o chefe de posto naquela época... foi até esquisito minha participação nessa parte, que nessa época era o próprio chefe de posto que indicava, posso dizer que ele me indicou. Apesar que nessa época já tinha bastante líder, já tinha uma liderança. E a liderança estava

junto, né. Quer dizer que já foi diferente. Quer dizer... a minha entrada como cacique já foi mais com a participação de líderes. Porque existia um projeto agrícola, ele vivia assim criando muito problema entre os próprios participantes indígenas. E houve muito problema. Pessoa que não levava a sério horário de serviço, pessoa que não trabalhava direito e depois queria receber o dia todo e não tinha trabalhado o dia inteiro... enfim, entre a própria comunidade [...]. Então tinha esse tipo de problema, que é um problema sério, um problema muito delicado. Então, eu estava trabalhando também, eu estava observando os acontecimentos, as confusões que surgiam entre o próprio pessoal que trabalhava ali [...]. Os problemas foram surgindo, e daí veio a hora, que talvez olharam para mim e acharam que eu deveria ser a pessoa certa para cuidar dessa parte, para organizar essa parte, para acabar com as confusões, para acabar com a briga. A pessoa que o pessoal realmente concordava. Porque antes era um que tomava conta dessa parte mas o pessoal parecia que não confiava muito e, de repente, já não dava certo, não estava bom aquele. [...] então, acho que eles decidiram, daí eles chegaram e disseram: “Acho que deveria ser o Mário, acho que o Mário deve dar certo para isso daí”. Eu estava até em casa, daí me chamaram, e eu vim correndo para ver o que era. Daí o chefe de posto falou assim pra mim: “Olha, eu não agüento mais [...] porque todo sábado aqui é confusão. [...] Esse caderno aqui é pra você”. Eu não peguei o caderno. Ele falou assim: “Esse caderno aqui vai ficar com você. E você vai ser o último. Se não der certo com você, eu não sei o que vai acontecer. Porque ele já passou por todos eles e nenhum está bom. Sempre alguém arruma algum defeito para por em cada pessoa e não está dando certo”. Daí eu falei assim pra ele: “Olha, eu posso pegar esse caderno e cuidar dessa parte aí. Agora, eu quero ter uma autoridade também”. Então, daí veio a hora, que começou aquela coisa que o cacique nunca teve, cacique nunca teve voz, ele seguia ordem e era aquilo mesmo. Ele fazia aquilo que era mandado. Então eu acho que foi a primeira vez que surgiu essa palavra. “Eu posso pegar esse caderno e cuidar dessa parte, desde que eu tenha autoridade pra ser aquilo. Vamos supor, esse caderno, sábado ele vai chegar aqui na mesa do senhor. Eu vou entregar esse caderno para o senhor e através desse caderno o senhor vai conferir os dias de cada um e o senhor vai repassar a cantina para eles de acordo com os dias de serviço [...] E eu vi o senhor muitas vezes, o senhor não respeita esse caderno, o que está marcado. O senhor deixou a pessoa que marcou em situação difícil, porque o senhor acrescentou por sua conta aquela diferença. [...] Nós precisamos por um ponto final nisso. Esse caderno está vindo pra mim, mas desde que vocês tenham confiança em mim, né, prá... chegou aqui é aquilo mesmo e não muda nada. Eu marco os dias de serviço, eu vou cuidar dessa parte. [...] Eles estão acostumados a chegar aqui e exigir e o

senhor mudar. O senhor tira a autoridade da gente”. Daí já começou. Ele viu que realmente já ia mudar. E eu falei assim: “E o senhor pode ficar ciente, porque eu vou pegar esse caderno e o que vir anotado é justo. Porque eu não vou tirar meio dia de ninguém, e eu não vou dar a mais também, nem meio dia. [...] Então, o que chegar aqui anotado é aquilo mesmo. Tem que fazer assim pra resolver isso aí”. [...] agora, eu não fui de modo grosseiro com o pessoal. Aí começou o trabalho de conscientização que nunca teve dentro de uma área indígena. É que eles não têm culpa, eles não têm culpa. Agora, o pessoal, o próprio pessoal, não sei, falta interesse. Porque os funcionários, aqueles que vêm de fora, eles não têm interesse. Qual é o objetivo deles? É uma fonte, é um trabalho deles, é uma profissão. É um emprego que eles têm. Eles vêm somente para trabalhar, e ganhar o dinheiro deles, pra cuidar da família. Eles não têm compromisso sério com o índio. Então, se der certo neste posto para eles está bom. Se não der certo, ele vai para outro posto. Ele é empregado da FUNAI. [...] Bom, então era assim. E por que não um trabalho de mais amor, de educação, de conscientização? Daí veio minha... aí começou meu trabalho nessa época. Eu tenho quatro anos de FUNAI [...] mas, de trabalho mesmo, assim de mudar, de pensar, de conscientizar, isso aí já tem... já vai para seis anos. Eu não era chefe de posto e já vinha fazendo esse trabalho. E, foi a hora que eu peguei o caderno. Não estufei o peito e não me senti com mais do que todo mundo... eu me senti mais pequeno no meio deles. Começou de mim, o mais pequeno. E o que eu fiz: horário de serviço, eu não tinha horário. Eu pegava às sete horas, outros chegavam oito horas, outros chegavam nove horas, e tinha pessoas que chegavam dez horas. A confusão estava aí. [...] Então, o que eu fiz? Primeiro dia de serviço: peguei minha enxada, um embornal do lado e o caderno dentro. Saí, cheguei lá em cima, sentei. Já ia começar o trabalho ali. Sentei do lado [...] tinha um relógio, levei o relógio. Cheguei o mais adiantado. Começou a chegar o pessoal. Chegou o primeiro, no horário certo. Chegou o segundo, foi chegando os outros... [...] De repente falei assim: “não, não trabalha não. Podem sentar aqui do meu lado e pode ficar sossegado aí. Não é para começar a trabalhar agora não”. Aí eles estranharam... mas vieram. O último que chegou, ele chegou mais ou menos por volta de nove e meia. [...] Daí eu falei assim: “olha gente, vocês devem estar estranhando alguma coisa, porque vocês chegaram na hora certa, outros chegaram na hora certa para trabalhar e eu pedi para que vocês não comessem, que vocês sentassem e aguardassem a chegada dos outros. Acho que não falta mais ninguém. Todos os participantes da lavoura coletiva, estão todos aí, né? [...] durante a semana, é o seguinte: os problemas que estão surgindo no dia de sábado, questão de dia de serviço, eu não vou tirar a razão de vocês porque, às vezes, vocês até estão certos. Só que vamos dividir um pouco. Um lado está

certo numa parte, e o outro lado está certo em outra. E os dois lados têm uma parte errada. A partir de hoje, pelo nosso bem, para que nós possamos trabalhar em paz e unido, e acabar com essa ma querência entre um e outro, vamos fazer o que? Vamos respeitar as normas. A partir de hoje, o horário de começar a trabalhar é sete horas. Eu vou dar tolerância de cinco minutos. Quem chegar sete horas, começa o serviço e vai em frente. Quem chegar cinco minutos depois de sete horas [...] eu aconselho a não trabalhar. [...] eu aconselho essa pessoa a voltar para casa dele e fazer algum serviço dele mesmo lá... fazer alguma coisa. Cuidar de uma horta, de uma criação, outro trabalho lá qualquer. Daí você volta meio dia em ponto, você esteja aqui para pegar meio dia. Daí você vai ganhar meio dia com justiça. Porque se você começar sete e meia, você vai trabalhar até tarde, mas só que você vai ganhar só meio dia de serviço. [...] e eu não quero que vocês sejam surpreendidos na hora do acerto lá. Eu quero que vocês estejam cientes. Se vocês fizeram quatro dias, foram quatro dias [...]. Então vamos fazer assim. [...] Ah, mas foi uma beleza. Em poucos dias estava tudo certinho. Eu era o primeiro. Eu chegava, eu já pegava meu eito. E dia de adubar a plantação, eu pegava o saco de adubo, participava junto com eles e assim o pessoal foi gostando... foi adorando aquele sistema. Porque a maioria sempre gosta de coisa certa. Às vezes tem alguém mais fraco, que não raciocina bem. Então, às vezes ele tenta atrapalhar por falta de conhecimento. Mas a maioria entende, a maioria entende e eles querem que a coisa seja certa mesmo. Então, foi isso daí que me inspirou no meu trabalho de cacique... foi isso daí. E depois, a batalha em cima do alcoolismo, sabe. Eu batalhei muito nessa parte, para eliminar o alcoolismo de dentro da área indígena. Que era demais, sabe? Era demais o alcoolismo. Hoje você vê na área indígena uma paz total. Cada um cuidando da sua vida. Agora, antigamente não. Antigamente o pessoal vinha de fora aqui... eles vinham bêbados aqui. [...] só faziam desacatar, sabe? Eles faziam queixa, reclamava do chefe de posto, reclamava de um, reclamava de outro... então acabou. Então foi aquele trabalho difícil”.

- *Tinha muito recurso [referindo-se à FUNAI na segunda metade dos anos 1980]. E então, às vezes, eu não me conformo... tanto tempo de trabalho, de projeto, e eles não conseguiram equilibrar a situação desse pessoal, quando eles tinham tudo na mão. Veja bem, por que eles não conseguiram? Porque eles fizeram um trabalho totalmente errado. A gente quando... tudo que a gente vai começar, a gente tem que começar de baixo. Não. A FUNAI, SPI, sempre começaram de cima para baixo. De que maneira um projeto, vamos supor, no caso um projeto caro, que custou dinheiro, custou trabalho do pessoal, custou cansaço em matéria de organizar o pessoal... e o pessoal se enquadrou, que é coisa séria, e trabalhou.*

Por que tudo isso, tanto sacrifício, tanto problema, para hoje a gente não ter nenhum resultado que valeu a pena? Tudo aquilo, a gente foi fazendo sem perceber que estava perdendo tempo. Porque o pessoal da FUNAI, o pessoal na época não levou a sério. [...] Eles virem de lá para cá nunca vai dar certo. Veja bem... antes, os índios, a comunidade trabalhava muito de bóia fria. Eles faziam uma rocinha, uma rocinha pequenininha. Não dá para dizer que eles eram...[...] era uma vidinha, uma vidinha boba, mas pelo menos fome eles não passavam. Vocês lembram bem, que as greves de fome, [...] as reivindicações, os acontecimentos assim que ficaram marcados aí pelo resto da vida, coisa que a gente nunca esperava, isso veio depois que... que se diz ter estruturado o posto. Mas estruturado de maneira errada. Eu acho que não tem que estruturar o posto. Tem que estruturar a situação de cada um, a vida de cada um. [...] Por que não tem jeito, se hoje está tendo jeito sem recurso na mão? E naquela época tinha recurso, era muito mais fácil. Basta conversar com as pessoas. Basta, enfim, tomar um pouquinho de tempo, roubar um pouquinho de tempo e ir de casa em casa. Eu fiz isso daí. Gastei quinze dias para conversar casa por casa. O nosso problema, a nossa situação, o nosso futuro... tudo. Nós falamos sobre educação, nós falamos sobre saúde, falamos sobre a parte agrícola, sobre os costumes, as raízes, os remédios naturais. Eu e a Rosângela [prima de Mário que, na época da entrevista, era a enfermeira responsável pelo ambulatório da TI] nós fizemos isso aí. E os chefes de posto antigamente nunca fizeram isso. Eles tinham algum compromisso com o índio? Tinha nada. Eles ficavam aqui, ficavam cinco anos, dez anos e iam embora. Eles estão lutando pelo meio de vida deles. Agora, nosso trabalho hoje é diferente, hoje a gente... claro, nós estamos lutando pelo nosso meio de vida também. Mas também lembramos que nós estamos diante de uma comunidade que precisa de alguma coisa. A gente precisa mudar. Então, fazemos alguma coisa para que eles tenham uma vida melhor. A gente leva mais a sério. O projeto, nessa época, ele tirou os índios de trabalhar de bóia fria. Agora, os índios às vezes deixaram de ser bóia-fria do branco, lá fora, só que passaram a ser bóia-fria da FUNAI. Ele se tornou um diarista. E, o pior de tudo, é que através desse trabalho errado, plantou-se na cabeça de cada família... vamos supor assim... ele plantou na cabeça de cada família somente aquela parte financeira, a parte do dinheiro. Veio produção de algodão, vendemos algodão, mais algodão, e dinheiro, mais dinheiro. E, agradando o índio com uma pequena cantina, que no fim era tudo descontado, não foi nada de graça para ele. Ele trabalhava cinco dias, pegava em mercadoria. No final da safra era descontado aquela cantina²⁷ e daí eles davam participação

²⁷ Essa “cantina” fazia parte do projeto agrícola implementado pela FUNAI na TI. Era um armazém com produtos básicos onde as famílias indígenas podiam se abastecer durante os meses de produção e, depois, era

mínima, sabe? Quase nada para cada um. Para ele era muito, estava bom demais. Só que, quando ele chegava na cidade, com aquele dinheiro, daí ele via que aquele dinheiro não valia nada, que ele fazia lá uma compra, duas compras, já acabava o dinheiro e pronto. Acabou o dinheiro, aquele dinheirinho, e projeto só em setembro de novo. Acabou tudo. É igual bóia-ria da cidade. Bóia-fria da cidade trabalha dos cinco dias da semana, e se der uma semana, duas semanas de chuva, ele passa fome na cidade. E a mesma coisa é o pessoal aqui. Com tudo na mão... terra, dinheiro e um trabalho errado, que dava aí duas semanas de chuva e eles já enfrentavam problema sério com a família. E daí eles não podiam pegar nada. Só quando o tempo firmasse que eles voltariam a trabalhar. Então, tudo bem. Então, veja bem, o que aconteceu? Essa influência, esse incentivo do lado errado, que foi da cantina, que foi essa participação com esse pouquinho de dinheiro, tirou da cabeça dele aquela paixão que ele tinha, de plantar o batatal, ter o mandiocal dele, plantar uma hortinha, ter uma criação de pequenos animais... Toda vida, eu lembro, quando a gente chegou aqui, todo mundo tinha esse vício, de ter o seu porco, sua galinha... batata era fartura. Rocinha de milho... tinha rocinha de milho, feijão. Então, quando entrou aquela influência de... de grande produtor, porque a FUNAI fez eles se sentirem grandes produtores, sabe... então eles acharam bom. E eles esqueceram da... dessas pequenas lavouras. E o que aconteceu? Aconteceu que, com o passar do tempo, a FUNAI, que eu descobri... a gente descobriu depois, é que o Villas-Boas, na época, isso foi um projeto dele. Agora, o por que desse projeto, eu não sabia que ele tinha pegado briga com o presidente na área aqui. E o Villas-Boas queria mostrar para o presidente [da FUNAI] que ele era um super administrador. E que ele não precisava de presidência de Brasília. Mas, de que maneira que ele tentou manter as comunidades que eram subordinadas a ele? Criando projetos agrícolas, fazendo o pessoal trabalhar de uma forma ou de outra. “Mas esse pessoal nunca vai trabalhar?”. “Trabalha. É só colocar uma cantina que eles trabalham. Todos eles vão trabalhar. E essa renda, só uma parte pequenininha para eles. Essa renda vocês façam um meio, chefes de posto, façam um meio de mandar para os cofres da FUNAI”. Tinha um documento, que eu peguei esse documento, ele dizia assim: renda indígena, toda renda indígena, desde que ela entra no cofre da Fundação Nacional do Índio, ela deixa de ser renda indígena. E ela passa a ser verba pública, né? Um delegado tinha autoridade para aplicar ela em qualquer área indígena que ele achasse que havia necessidade. E, o Villas-Boas, decerto ele não tinha paixão por certas áreas indígenas. Ele pegava de uma área indígena e aplicava onde ele era mais apaixonado. Até isso a gente

descobriu. Tem área aí que evoluiu muito... com recurso, pode se dizer, de outras áreas indígenas. No caso, nosso. Que nós fomos chamados aqui na região... o pessoal admirava de ver nossa lavoura de algodão [...] admirava. Mas nós mesmos não. Aquela renda não estava ficando para nós. Então, você veja bem, por que ele aplicou esse golpe? Porque era a única maneira dele não depender do presidente, que era o Jurandir... [...] Até que eles não se agüentaram e acabaram se atracando. Daí desmanchou tudo. Daí foi a hora que realmente nós chegamos à conclusão que tinha alguma coisa errada e aos poucos nós fomos descobrindo. Porque o Jurandir, eles brigaram de verdade. Ele chegou a solicitar a saída do Villas-Boas. Foi a época que nós fomos para lá, até com intenção de defender o Villas-Boas, a pedido deles mesmos. Pediram que nós fôssemos para fazer um movimento. Porque o presidente queria tirar ele e ele era considerado pai dos índios. Os índios colocaram na cabeça que o Villas-Boas era pai deles. Então, nós fomos para lá. [...] Foi uma surpresa muito grande [...] a forma que chegou ao conhecimento nosso. [...] A gente estava em casa, né, daí o pessoal estava comparecendo [aos cultos da CCB que eram realizados na casa de Mário]. Estava reunindo bastante grupo, bastante família na igreja. Daí, veio a notícia que era prá gente subir, que quem não tinha ido era prá ir também, na reza. Nós chegamos lá, na reza, as velhinhas estavam chorando, né, abraçava a gente. [...] Daí mandou fazer uma fila [...] e passava aquela fila, passava perto da minha mãe, que ela era rezadora, a cabeça, né, a principal. Então passava perto dela e ela ia benzendo cada um. [...] então eles explicaram que ia ter um negócio muito grande, né, que o presidente da FUNAI estava tirando o delegado. [...] Era como se fosse uma guerra [...] que a gente ia brigar, guerrar, para que as coisas não piorassem, né.

- Então, esse projeto, no caso, ele trouxe assim... miséria, pode se dizer, para a área indígena. Porque eu não acho que fartura é ter uma casa boa [...] Qual seria o melhor na minha opinião? O melhor seria... os índios já viviam no rancho. Eles adoram aquele rancho, até hoje eles vivem... deixam a casinha e vão ficar no ranchinho. Então, deveria... esse dinheiro com que foi feito as casas... ter aplicado em benefício deles para que eles adquirissem mais condições. Lavoura. Até chegar ao ponto de “olha, hoje dá para a gente construir uma casa”, e só então construir uma casa para o índio [...]. Mas o índio entra dentro dela com os filhos dele, mas também leva o arroz, leva o feijão. Então fizeram a casa, puseram o índio dentro de uma casa, para dormir no cimento. Ele não gosta de dormir nisso aí. Ele prefere muito mais se tiver que dormir no chão, em cima de um pouquinho de capim ou... ele gosta disso aí. Mas fizeram isso aí, para depois colocar ele lá dentro e mandar ele

dormir em cima disso, sem condições de sobreviver dentro de uma casa. Então, aí é que eu digo que é um trabalho que se começou de cima para baixo. Tinha que ser de baixo para cima. Para que quando eles chegassem a esse ponto, tivessem condições de viver, de tocar a vidinha deles. Para que fosse mais gostoso de viver. Então, é o que nós estamos tentando hoje”.

d) Família e educação dos filhos

- *Bom, quando eu comecei a pegar certa idade, que já começou outros pensamentos, caso de um namoro, né, que a gente deve ter uma mulher. Eu não tinha... eu não fui uma pessoa...eu não namorei muito, sabe. Eu não fui uma pessoa que namorou uma, duas, três, sabe. Eu, inclusive, moça de fora eu nunca tive interesse de namorar, sabe. Moça de fora eu nunca...não sei se era por causa do sistema que eu fui criado, meio preso. Então, é onde o pessoal fala: “é, não foi esperto nessa parte”. Mas acho que eu fui muito esperto. E isto só trouxe lucro pra mim. Porque se eu caio com esse pensamento, poderia ser que hoje eu fosse diferente, né. Não, mas eu me segurei um pouco. Não tive intenção de namorar moça de fora, pra casar mesmo. Não tive. Nem cheguei a ponto de um namoro. É, mas por outro lado eu já pensava mais numa índia, mesmo. Daqui mesmo, do próprio lugar. Naquela época tinha bastante moça. E eu consegui. A primeira namorada ela já passou a ser mulher minha. Então não tive tempo de namorar ela e depois namorar outra pra ver qual que seria mais... qual que daria mais certo pra mim. Então a primeira que eu namorei, nós já...nós não casamos, a gente se amigou, sabe. A gente era novo... eu estava com dezesseis, dezessete anos. E ela estava com quinze. Agora eu não sei, depois de um certo tempo esse casamento meu, esse não deu certo. A gente se separou. Daí eu conheci minha segunda namorada, que foi minha segunda esposa também, e que está sendo até hoje.*

- *Bom, meus filhos hoje, o que eu peço para eles... eu tenho orgulho, sabe, deles serem descendentes de índio. É uma das coisas que me deixam orgulhoso, e que me dá vontade de viver muito mais ainda... é saber que os meus filhos são descendentes de índio e que é até uma raça mais apurada do que a minha. E hoje, o que eu quero para os meus filhos, eu sempre peço para eles levarem a sério essa convivência de... de respeitar. Que se eles são índios, eu quero que eles sejam orgulhosos de serem índios. Passo isso pra eles. [...]. Agora, o índio, não é só pelo fato de ser índio. Só índio e pronto. Não. Hoje vocês tem que saber que vocês são índios, mas que vocês vão ter uma grande responsabilidade durante a vida de*

vocês. Questão de direito de vocês, do próprio comportamento, da... enfim, eu quero que vocês tenham muito cuidado, porque os não índios podem não levar a sério a própria igualdade de vocês. Quero que vocês sejam respeitados. Que vocês não dêem motivo para ninguém desrespeitar vocês. Eu quero que vocês respeitem as outras pessoas. Quero que, na parte do estudo, quero que eles estudem muito, mas sem nunca esquecer que são índios. Quero que em primeiro lugar eles amem mais a própria raça. Quero que eles amem a raça e, em segundo lugar, é o estudo. E se preparar também, para estar consciente do que pode vir, do que pode acontecer e, enfim, querer bem o lugar, assim como eu aprendi. Sempre amei esse lugar, sempre quis bem esse lugar. Então, quero que eles também cresçam assim. Eu não quero que... que a geração deles é outra geração, é outra maneira de pensar, então eu tenho muito medo, sabe, deles pensarem diferente, achar que isso aqui não tem valor, e começar a cair num outro mundo aí fora e desprezar tudo aquilo que é deles. Tenho muito medo dessa parte aí. Então, eu não quero que mude. Quero que eles não esqueçam do lugarzinho deles não.

Narrativa 2 – Bertolino Rodrigues (data da entrevista: 18 de julho de 1990)

Bertolino nasceu na TI Laranjinha no dia 04 de janeiro de 1937. Seus pais vieram da TI Araribá (SP), onde ainda possui parentes. É uma importante liderança na TI Laranjinha e já foi cacique várias vezes. No início da década de 1990, Bertolino era o principal rezador da casa de rezas na aldeia. A partir de sua conversão à CCB, a casa de rezas foi desativada. Casado com mulher guarani, tem três filhos.

Bertolino:

a) Sobre a história do Posto Velho e de sua família

- É, vamos lá então, lá no [...], do Posto Velho, então nós moramos bastante tempo lá, né. Ficamos bastante tempo e... diz que lá de primeiro era, primeiro era dos Kaingang [referindo-se aos Kaingang arredios que viviam nas matas de Laranjinha e foram pacificados em 1930], lá né. Diz que mataram os Kaingang. Ainda eu lembro, vem gente daquele tempo, dos Kaingang, eu era criança ainda, mais eu lembro ainda. Então não tinha mais aqueles, os índio antigo, quando [...] então, morou bastante gente lá. E lembro também um, o cemitério que é do tempo lá também, né. Existe lá, existia, quando nós morava lá. Agora, agora eu não

sei se agora até não existe mais, porque já virou invernada lá. [...] ficou lá, tudo paralisado [...] dos anos 40 prá lá.

- *Ah, nessa época [...] que nós moramos lá, eu tava com, na base de uns 8 ou 10 anos, por ai . Dez anos, que é que a gente se lembra bem..*

- *É, às vezes, lá, como diz, lá já é beira de rio, então, num é, vivia de pesca, de peixe, pescando num bote, prá pegar peixe [...] fazia as compras [na cidade]. Lá tinha tarrafa, anzol de espera, aquele que, faz espinhaço, e, amarrava com a corrente assim, cinqüenta anzol assim, e estirava assim. Passava o rio, então, cada distância colocava o anzol então. Tinha vez, tinha dia que tinha sorte, pegava dois, três. Aquilo era alimento pros índio.*

- *É, dizer que, quando eu lembro... [...] eu era mais pequeno quando nós moremos lá embaixo [no Posto Velho]. Aqui [...] quando eu lembro, mais ou menos, eu estava com, uns 6, 7 anos. A gente já num recorda bem [...]. Então, daqui a gente foi pra lá [para o Posto Velho], nós já ficamos por lá. Então, a gente foi ficando, assim, mas [...] vai chegando a idade vai sempre mudando né. Pouco morava aqui, um pouco lá no Posto Velho. Então... sabe que a gente, como diz, tem o pai da gente, aonde o pai ia tinha que acompanhar, né. Não podia ficar sozinho. Aí fiquemos uns temporão pra lá [...], ai viemos pra cá.*

- *Quando que fecharam o Posto Velho, isso ai eu já não tenho certeza. [...] Ali, fecharam porque não tinha mais índio. Então, quer dizer que, aí, certo que algum, deram um aperto lá, esses outro ai [não-índios]. Os índios também não fizeram conta. E ficou esquecido aquilo [...]. Então [...] apareceu um dono lá, e compraram, não sei quem que vendeu isso ai pro outro lá. Eu lembro que era uns trinta alqueires lá, a reserva. Uns quinze quilômetros daqui. Era separado da daqui [de Laranjinha]. Só ficou o nome aqui de Laranjinha, né. E lá chamava Posto Velho [...]. Quem tomava conta, acho que era daqui, né, que algum olhava lá um pouco.*

b)A juventude na TI Laranjinha

- *Trabalhavam fora, trabalhava. Até trabalhava. Muitos trabalhavam. Nós trabalhava, né. [...]. Muitos pegava serviço, ai, trabalhava assim.*

- *Então, se eles quisessem fazer lá, [...] uma roça então eles fazia o tal de mutirão, acho que o Mário lembra, né. Ali juntava aquela turma de homem né. Roçava a capoeira, assim. Então de noite eles fazia, como diz assim, a festa do, do mutirão. O baile, que eles fala, né. Ali então eles se divertiam. Trabalhava de dia e de noite divertia. Festa era como assim, naquele tempo, já era instrumento de corda, sanfona, era essas coisa.[...] É,*

normalmente quando chegava a tarde saia a janta, né. Agora, a noite saia um café, né. Tava dançando no escuro. Ali a turma divertia a noite inteira. Noutra dia, cada um pra suas casas. Quem organizava era, como diz... [...] era quem era o responsável ali no lugar.

- É, a maior parte [dos Guarani de Laranjinha] eu acho que veio de Estado de São Paulo. Lá de Araribá, né. Que nem meu pai veio de lá. Minha mãe também veio de lá.

- Agora, isso [antes de Araribá] eu num sei, né. Eu sei que vieram de lá, né. Então, ali, aqui no Pinhalzinho tem uma reserva também. Tinha esse lugar aqui, morava um pouco lá. De lá vinha pra cá, era assim.

- Eu nasci aqui nessa área. Há 52 anos. Naquele eu tempo, eu conheci eu como gente, [...] aqui era mato só. Mato fechado mesmo. Tinha lugar, só o lugarzinho da casa, assim. [...] Que eu lembro a divisa era ali mesmo, que eu lembro, né. Agora, meu pai contou que pra cá era mais longe. [...] Mais, que eu lembro a divisa era ali mesmo. Aqui perto, né. Agora, aqui diz que era lá no asfalto. Isso aí eu num tenho muita certeza, porque eles contava que, a fronteira era grande. Era mais grande.

- Então, muitos contavam que, entrou um cara aí, um fazendeiro [...] que morava aí perto. De vez em quando o chefe, ou o responsável, ele saia um pouco, tempo que ele largou o Posto aí sozinho né. Num deixou ninguém responsável, ele se aproveitou e, encostou isso aí. E, diz que tirou um, modo do outro, um, uma porção de terra, né. Acho que vendeu.

b) Memórias sobre sua infância e seu pai

- Agora, eu, minha mãe eu não cheguei conhecer, ela faleceu não cheguei conhecer. Diz que... meu pai que criou nós. Nós era um casal. [...] Minha irmã já faleceu logo assim, nova. Ela morreu com 8 anos por aí, né. Então, eu fiquei, como diz por aí, sozinho.

- Só tinha o pai. Então, não parava quase num lugar assim, direto. Então [...], como diz, casou, aí que a gente teve um pouco mais de paradeiro. [...] descansamos mais. Nós quando era solteiro e estava com meu pai, nós andava bastante, né. Aqui. Ficava um pouco aqui nessa área, um pouco lá. Aí, nós moramos [...] um pouco fora da aldeia também, né. Aí, na... num sítio em Ibioporã. Depois eu voltei pra cá. Lá, eu fiquei uns três anos parece, uns quatro anos por aí. Trabalhava na roça, né. Cuidava, como diz o patrão, fazer lavoura, né. Aí, eu resolvi voltar, porque fiquei com saudade, como diz o outro, da reserva, da gente, do lugar.

- A autoridade [do pai] era assim, como diz o outro, é educar o filho, né. Então, quando vê, o negócio de estudo já é diferente. Naquele tempo num ensinar o filho, por exemplo, prosear, na linguagem [língua guarani]... a própria escola que o pai dava pra gente era isso, ensinar alguma coisa que tem [para] trabalhar e ensinar nós, como diz, falar na linguagem. Eles tinham muitos casos pra contar, do tempo deles [...] Só que não contaram nenhuma história pra nós, né. Do jeito que está assim, do passado deles, que a gente não existia ainda.

- Muitas coisas eu lembro do meu avô. Dos bisavôs, o que que eles faziam, né. Então, ele [seu pai] contava, passado do pai dele. Bom, o pai dele diz que ele era... ele lidava com tropa, aquele tempo, aqueles tropeiros que eles falavam. Tocava animal pela estrada, transportando cereais, essas coisas pra cidade. Mesma coisa do transporte de... que tem hoje. Então o pai dele, diz que trabalhava mais nisso, né, transporte. Tocava as tropas, tudo. Fazia pouso na estrada, então, com aquela mercadoria que eles colocavam no animal assim prá levar de uma cidade prá outra. E o pai dele, ele sempre contava pra nós. Ele viveu em Araribá. Então, contratava essas tropas assim prá... a pessoa contratava ele prá trabalhar né. [...] Ficava ai, um mês, dois meses fora da casa, largava família e trabalhava assim. Andou, andou. Ai, junto, junto e apareceu de novo na casa, né, vê as famílias dele.

- Meu pai vivia lá também. É, no Araribá. Com o tempo ele contava essas historia pra nós, do pai né. Do mais ele contava negócio de pescaria que ele fazia. Depois que ele veio pra cá [...], que eu acompanhei muito ele, também em pescaria, né. Que eles pousavam na beira do rio. Meu pai era muito corajoso, assim. Já digo, andava assim [...] daqui ele saia depois que ele saiu da área do Posto Velho, então daqui ele ia pra beira do rio [rio Laranjinha] quase andava no meio do deserto, nenhum morador tinha lá. Ele cortava sozinho lá. Ai outro dia ele voltava de novo. Quando é outro dia ele ia outra vez. Isso era a vida dele, né. Caçar, também, ele contava muito pra nós, que ele passou muito perigo também. Foi isso que ele passou na vida dele. E isso que ele contava pra nós.

c) Memória sobre a administração do SPI e da FUNAI

- Naquele tempo o tratamento era diferente, como diz, tudo mundo assim não tinha assistência, não tinha nada. Como diz... tinha chefe, não tinha nada da gente conhecer. A gente tinha [...], a farmácia, remédio, essas coisas [...] mas negocio de trato [tratamento

médico] não existia .Tinha o chefe mas, cuidava mais era de [...] de trabalhar né, e fazer o dele. Então , naquele tempo era isso.

- Naquele tempo se o chefe [...] como diz , ele fazia uma roça aí, e chamava o índio pra fazer aquela roça e, chegava no fim [...] dava comida pros índios fazer aquela roça e, lá... além disso, ele cobrava aquela bóia que os índios comiam. Quer dizer que lucro ficava tudo para ele e os índios não viam nada. Muito chefe fez isso aí.

- E, era o chefe [de posto] que apontava, que indicava. Porque se falava, por exemplo, [...]“você vai ser cacique”, então a pessoa aceitava, né. [...] Então, como diz, o índio até respeitava, né. Agora hoje, o povo parece que está mais sabido.

d) A mudança: a comunidade passa a escolher o cacique

- Naquele tempo não tinha liderança, há dez anos. Doze anos atrás num tinha liderança dentro de uma área indígena. Não se falava em líder. Falava no cacique. Quando surgia um além do cacique, um líder, sabe, que vinha assim se destacando, logicamente ele era um pouco barrado, sabe? O chefe de posto barrava ele, não deixava ele ir avante, sabe? Então [...] liderança mesmo, líder, a gente só ouviu falar de pouco tempo pra cá.

- É, isso aí [ser líder], eu acho que... como diz, é a pessoa que tem mais capacidade, assim, mais responsável. Então, uma pessoa mais orientada, ou inclusive, ser uma pessoa mais envolvida no trabalho, que o povo vê que ele pode. E, além disso, dá uma ajuda e orienta a comunidade. Então [...] uma autoridade da tribo dos índios, tem que [...] mostrar algum bom serviço, né. Porque não pode ser qualquer pessoa aí que vai atrapalhar estragando tudo [...] numa área, numa comunidade. Isso aí que acontece... [...] da minha parte em vida, que eu estou junto, eu assumi como cacique duas vezes.

Por fim, gostaria de relatar um acontecimento que teve muitas conseqüências e repercussões para a comunidade da TI Laranjinha. Em 1992, um dos membros da comunidade morreu vítima do vírus HIV. A comoção foi ainda maior quando o grupo descobriu que se tratava de um transexual, e que a vítima era na verdade um rapaz, e não uma moça.

A imprensa local explorou o acontecimento de forma bastante agressiva e sensacionalista, e os moradores da aldeia sofreram com o preconceito e o medo dos habitantes de Santa Amélia, a cidade mais próxima da TI. Numa tentativa de acabar com as suspeitas e

preconceitos, todos os moradores da TI submeteram-se a exames para verificar se outras pessoas haviam sido contaminadas ou não. Além disso, os parentes próximos da vítima foram expulsos da aldeia pelos outros moradores, e o chefe de posto, na época Mário, foi afastado do cargo.

É importante ressaltar que nessa ocasião, as redes de solidariedade/afinidade formadas pela “irmandade” da CCB foram de extrema importância para que o grupo superasse o preconceito enfrentado na cidade e para a integração dessas famílias expulsas fora da TI. Depois de alguns anos, foi através dessas mesmas redes e de sua filiação à CCB que essas famílias puderam retomar a convivência com a comunidade de Laranjinha, voltando a morar ali.

4. A CASA DE REZAS

O objetivo deste capítulo é descrever, a partir das falas e entrevistas do grupo, como se realizavam os rituais da casa de rezas, seu contexto e desdobramentos para o resto do grupo. Toda essa descrição pretende apontar para o papel do rezador dentro do grupo, o que, por sua vez, será discutido à luz dos dados bibliográficos.

Para construir o texto foram usados os dados coletados em campo durante o ano de 2002, as entrevistas realizadas por Tommasino em 1990 e as descrições e dados etnográficos do trabalho de Arilza Almeida, que esteve pesquisando na TI Laranjinha em 1982.

Julgo ser interessante mencionar que, conforme aponta Schaden¹, existe uma grande variabilidade nas práticas e doutrinas ligadas aos rituais guarani, marcadas por significativas diferenças entre um “médico-feiticeiro” e outro. Segundo ele, estas diferenças seriam decorrentes de dois fatores principais: o caráter individual da religião guarani, pois ainda que a importância social e comunitária das cerimônias religiosas se destaque, não menos importante é a vivência religiosa individual, que manifesta-se nas diferentes circunstâncias do cotidiano, onde a pessoa pode receber consolação, conselhos e revelações das divindades; e o fato de que essa multiplicidade de idéias e crenças reflete os contatos com a religião cristã, de um lado, e a fusão das diferentes doutrinas subgrupais produzida pelas migrações, que levaram à formação de aldeias em que se reúnem, em uma mesma comunidade de vida e de culto, famílias de diferentes subgrupos. No caso de Laranjinha, além desse contato entre subgrupos diferentes, há que se destacar ainda a participação de indivíduos kaingang.

4.1 Os rituais na casa de rezas

Até a década de 1980, os Guarani da referida TI Laranjinha mantinham através da tradição oral parte de um mito sobre a criação do mundo². Tratava-se do mito de *Ceru* e seus filhos gêmeos *Dicocao* e *Kutuvi*, e era conhecido por quase todas as pessoas do grupo local.

¹ Schaden, E. 1962: 110, 111.

² Mito coletado por Tommasino e Moraes em 1986 e 1988, na TI Laranjinha, em entrevista com Dona Lica, índia Guarani-Ñandéva e uma das principais figuras associadas à casa de rezas.

Segundo os relatos, *Ceru* e *Kutuvi* eram “incorporados” por duas mulheres, que, tendo “força” para isso, acabavam sendo figuras de grande destaque e importância na liderança da casa de rezas e dos rituais que ali aconteciam. Nos últimos anos em que a casa de rezas esteve ativa, Lica e Júlia eram estas figuras centrais associadas à casa de rezas, juntamente com Bertolino.

Anteriormente, todos os membros do grupo participavam dos rituais que aconteciam na casa de rezas guarani semanalmente, no terreiro existente diante da casa de rezas, num espaço compreendido entre três cruzeiros de madeira, sendo uma de um metro de altura em meio a outras duas de cinquenta centímetros, todas cobertas por colares cerimoniais e dispostas à entrada da casa de rezas, e outras bem maiores colocadas na mesma direção, há uns seis metros de distância. Os participantes formavam um grande semi-círculo ao redor da cruz de maior tamanho e era nesse espaço que se realizavam as rezas. As mulheres costumavam agrupar-se no centro, voltadas para a grande cruz, e ao redor delas posicionavam-se homens e crianças. Elas eram responsáveis por bater o *takwa* (bastão de ritmo) acompanhando a entonação da reza feita por um rezador que permanecia junto à grande cruz. Geralmente, cada rezador possuía mais de uma reza, e em uma noite todos os possuidores de rezas deveriam entoá-las, acompanhados por um *mbaracá* (instrumento usado pelos homens).

Havia sempre um intervalo entre as rezas, quando as pessoas se reuniam no interior da casa de rezas, junto à fogueira que era ali mantida, para tomar café e comer batata-doce ou mandioca assada na brasa. E após as rezas, todos os participantes formavam um grande círculo para cantar e dançar, enquanto as *ñandecý* e algumas outras mulheres permaneciam no centro da roda. Todos cantavam para que *Ceru* se aproximasse de sua *ñandecý* e pudesse transmitir para ela o que tinha a dizer para o grupo. Quando isso acontecia, ela abraçava cada participante e, falando em Guarani, apontava os indivíduos que tinham mantido uma conduta repreensível em relação às normas de comportamento do grupo, exigia reclusão dos rezadores e novas “crismas” (*ñimongarai*). Além disso, *Ceru* prometia tempos ruins nas colheitas e nas vidas particulares dos participantes caso não fosse atendido. *Ceru*, *Kutuvi* e *Dicocao* permaneciam apenas o tempo necessário para fazerem suas determinações, afastando-se logo depois, quando então os rezadores retomavam seus lugares. As rezas estendiam-se noite adentro, algumas vezes sendo encerradas já de madrugada. Dessa forma, era comum que grande parte dos participantes pernoitasse na casa de rezas. Apenas os que moravam próximos à ela retornavam para suas casas.

Essa descrição foi construída a partir de diferentes falas, e aponta para as linhas gerais que marcavam esses rituais na casa de rezas. Como foi dito acima, todos os membros do grupo de Laranjinha participavam desses rituais até a década de 1980, o que foi depois modificando-se e resultando em diferentes tipos de conflito, visto que a eficácia desses rituais estava ligada à participação do grupo como um todo, e as pessoas que não participavam eram vistas como as responsáveis pelos problemas enfrentados na aldeia.

4.2 Falas e relatos sobre a casa de rezas

Quando estive em Laranjinha no início de 2002, Marciano, um de meus informantes, acompanhou-me na visita à pequena casa de rezas que havia sido construída há alguns anos. Ele explicou que antes, quando havia vários rezadores e todos na aldeia freqüentavam os rituais, havia uma casa de rezas bem grande (por isso o nome “casa grande” para se referir à casa de rezas). O local onde ficava essa “casa grande” era um descampado grande e plano, cercado por algumas árvores. “Em frente da casa de rezas ficava um pátio bem grande onde todos podiam cantar e dançar”³.

Com a entrada da Congregação Cristã no Brasil na TI Laranjinha, as pessoas progressivamente pararam de freqüentar essa antiga casa de rezas, que era uma construção retangular ao estilo dos “ranchos” tradicionais, feita de lascas de madeira e sapé. Como já foi dito, essas construções tradicionais precisam ser refeitas constantemente, mas dado o pequeno número de participantes que continuou freqüentando a “igreja guarani”⁴, os homens resolveram construir uma outra, bem menor, e num local de mais fácil acesso. Nessa pequena casa de rezas que pude visitar, de formato circular, estavam guardados todos os instrumentos, objetos e enfeites utilizados anteriormente: os chocalhos (*mbaracás*), os instrumentos femininos (*takwa*), os recipientes de cedro utilizados nos rituais, colares e cocares cerimoniais, e outros pequenos objetos rituais. Em frente a ela havia um pequeno terreiro com quatro cruzeiros formando um pequeno pátio. Entretanto, quando voltei a campo em novembro de 2002, essa pequena casa de rezas havia caído com as chuvas, e segundo algumas pessoas, não havia a intenção de construírem outra.

Segundo Marciano, todos poderiam me dizer coisas a respeito da “igreja dos índios”, visto que todos freqüentavam-na. Entretanto, quando interrogados a respeito, todos dizem

³ Depoimento Marciano, janeiro de 2002.

⁴ Muitas pessoas de Laranjinha referem-se à casa de rezas como “igreja dos índios” ou “igreja guarani”.

coisas muito vagas, e procuram até mesmo evitar o assunto: “era bom, eu gostava muito...”, “era muito bonito”, “todos se reuniam e então a gente cantava e dançava até de madrugada...os velhos falavam todos na linguagem... era muito bonito”.



“Pequena casa de rezas”. Janeiro de 2002.

A respeito dos últimos anos em que a “igreja guarani” esteve funcionando, o depoimento de várias pessoas confirma a posição de liderança de Lica. Segundo Mário, isso se devia ao fato dela “incorporar” ou falar com *Ceru* e com seus filhos *Dicocau* e *Kutuvi*. Entretanto, a liderança de Lica deve-se também ao fato dela própria ter “fundado” a casa de rezas anteriormente existente naquela aldeia.

As referências à casa de rezas e à participação nos rituais remontam à infância dos mais velhos, a seus pais, a seus avós. Os pais de Lica, por exemplo, já eram rezadores, e, segundo a fala de várias pessoas idosas, era o pai dela, Francisco, o responsável por conduzir a cerimônia do *nimongaraí*. Entretanto, Mário conta que no tempo em que ele e sua família moraram fora da TI, a casa de rezas tinha parado de “funcionar” e que, quando ele e sua família voltaram, Lica fez com que os rituais recomeçassem, passando a dirigir as rezas e a

comandar as atividades. Segundo Mário, seu pai, que era não-índio e ex-funcionário da Companhia de Terras do Norte do Paraná, só voltou a viver na AI por causa de Lica:

- *A minha mãe, por ser de família [Guarani], já nasceu com aquele dom, de uma rezadora no guarani. E tinha vez que ela chorava, porque estava longe da aldeia. Ela ficava aborrecida, ficava lembrando dos rituais... e aquilo foi deixando meu pai bastante preocupado, até que um dia ela pediu pra vir embora, pra participar das rezas. Ela tinha sonho. Sonhava que estava rezando na língua guarani. E lá fora [da TI] não tinha jeito. Se ela fosse apresentar aquela reza pro povo que vive na cidade, todo mundo, os vizinhos iam achar que ela estava ficando louca. Não iam entender. Daí voltaram. Eu tinha uns 8 anos⁵.*

Várias pessoas afirmam que Mário participava ativamente das atividades da casa de rezas junto com sua mãe, e todos esperavam que ele ocupasse o lugar dela depois de algum tempo. Segundo ele, Lica passava muito tempo na casa de rezas, sozinha. Seu pai, Júlio, não gostava do envolvimento dela com a casa de rezas, pois muitas vezes ela passava semanas lá, esquecendo-se de suas “obrigações” de mãe e esposa. Mário conta que certa vez, seu pai “enciumado com os espíritos que conversavam com minha mãe, começou a dar facadas no ar e nas paredes de casa, tentando afugentá-los”⁶.

Quando os “guias” mandavam alguma mensagem, Lica enviava através de alguém um recado para que os outros rezadores e o resto da aldeia se reunissem na casa de rezas. Segundo Mário, as famílias permaneciam lá, levando suas coisas, as crianças, etc. até quando Lica considerava que seus “guias” estavam satisfeitos.

A respeito das noites em que o grupo se reunia para as rezas, Cecília conta:

- *Mas era assim....era coisa bonita mesmo. No tempo de... temporada de chuva, ou se estava seco, a gente ia lá, fazia pedido e Deus abençoava. Já logo chovia. Quando estava chovendo demais a gente ia lá, já clariava⁷.*

Durante o tempo que duravam as rezas, todos então dormiam na casa de rezas, voltando para casa apenas para fazer as tarefas diárias mais urgentes. “Naquela época, os índios recebiam muitas graças. Mas tudo na sua simplicidade”⁸.

Depois que as rezas acabavam e todos iam embora, Lica ainda permanecia lá durante uma semana ou mais. Esses rituais eram realizados com a intenção de conseguir chuva para as

⁵ Mário, em entrevista a Tommasino, 1990.

⁶ Depoimento Mário, janeiro de 2002.

⁷ Cecília em entrevista a Tommasino, 2002.

⁸ Depoimento Mário, novembro de 2002.

plantações, ou então para acalmar um mau tempo. Além disso, eles contam que “antigamente”, antes de plantar qualquer coisa, as pessoas levavam parte de suas sementes para serem “benzidas” pelos rezadores, esperando, dessa forma, garantir uma boa colheita.

Durante estes períodos prolongados em que permanecia na casa de rezas, Lica conta que deixava de comer certos alimentos. Segundo ela:

- *Porque eles não aceitam...lá em cima não aceitam. Porque esse guia meu, esse Cutuvi e o Dicocau, eles não comiam gordura, não comiam comida como nós, que nós comemos aqui: feijão, arroz, carne, essas coisas... só fruta. Só essas...e mel que eles achavam. Só mesmo. Então quando eles vêm e abaixa aqui na terra, nós não comemos...⁹.*

Em 1990, durante a entrevista gravada por Kimiye Tommasino, Lica conta como foi seu primeiro contato com esses “guias”:

- *A primeira vez que ele abaixou...que eu não sabia era nada...que o meu pai...finado pai era rezador , fazia crisma de índio, crismava as crianças quando nasce. Eu era menina assim, quando é criança não pensa nada, quer saber de brincar, quer saber de passear...é assim. Então, quando o meu pai morreu, ficou a minha mãe aqui. Depois minha mãe foi embora daqui, ficou eu, eu já era casada, já tinha quinze anos. [...] Então, era um dia cedo, estava meio frio...então nós levantamos cedo, eu fiz fogo no chão, pra ela [a filha] sentar na beira do fogo, pra ficar quietinha, para ela não chorar e eu fazer café para o homem ir trabalhar. Aí eu falei [para o marido]: “Eu vou lá fora. Você dá uma olhada na menina aí, que eu vou lá fora”. Eu coloquei a água no fogão e fiz um fogueiro e ela sentou na beira do fogo. Quando eu saí na beira do matinho assim, escutei aquele grito, e a menina já tinha caído no fogo. E aí eu corri. [...] Daí quando entrei e eu vi a menina debruçada em cima do fogo [...] aí eu peguei, arrastei ela, mas ela, como se diz, queimou tudo na mesma hora, já inchou assim que a gente não via nem o lugar do nariz, da boca, do olho [...] e eu fui direto para a igreja [casa de rezas]. Daí nós fomos reunir a turma, naquele tempo tinha bastante rezador, e nós ficamos ali por três dias. Eu não passei pomada, eu não passei nada. Só que eu fiquei três dias ali na igreja...aquilo desinchou...esse guia abaixou foi nesse dia, que eu recebi...eu fiquei muito nervosa, chorando...daí ele abaixou e falou para a turma. Agora, quando ele abaixa, eu não sei o que ele fala. Depois que a turma me fala. [...] Então diz que ele falou: “Não precisa se preocupar, chorar mais, que de amanhã em diante a menina vai*

⁹ Lica em entrevista a Tommasino em 1990.

ficar boa”. [...] Daí quando foi com três dias aquilo foi desinchando...pronto. E não ficou sinal, não ficou nada na menina¹⁰.

Lica conta que quando “incorporava” estas divindades, eles iam embora levando seu espírito, e ficava apenas seu corpo. Era preciso então que outro rezador pedisse, através dos cantos, que eles retornassem, trazendo o espírito de volta:

Lica: Quando eles subiam [...] eles pegam o espírito e eles carregam o corpo morto...o corpo fica morto e tem que o rezador voltar ali e pedir [...] para eles trazerem o espírito da gente e colocar...

Tommasino: Então aquele que incorporava na senhora, ele levava seu espírito?

Lica: É, eles saíam e carregavam...

Tommasino: E a senhora acha que eles, os que ficavam na terra, não ligavam?

Lica: É, não ligava. Tinha vez que não ligavam. Nesse ponto, um fazia...era a Julia com o marido dela, os outros não ligavam não...¹¹

Nesta entrevista Lica aponta não apenas para os “perigos” e ambigüidades inerentes à função do xamã guarani, mas também para a importância do coletivo na eficácia dos ritos que se realizavam na casa de rezas. Schaden¹² menciona que entre os Ñandéva, as faculdades sobrenaturais de um xamã podem facilmente tornar-se sua desgraça, de vez que ser portador de conhecimentos e forças mágicas extraordinárias é um estado perigoso. O contato com as divindades, no ato de receber uma reza, pode acarretar na morte do xamã caso ele não tenha seguido as prescrições e condutas ligadas à sua posição. Essa “morte” seria transitória, podendo o rezador ressuscitar. E Schaden, a partir dos relatos por ele coletados, aponta para uma possível relação entre essa morte passageira pela qual passa o xamã e a morte que, no mito tribal, atinge várias vezes o mais desajeitado dos gêmeos¹³.

Bertolino, que também era rezador, relata-nos um outro tipo de experiência:

¹⁰ Lica em entrevista a Tommasino, 1990.

¹¹ Idem. É importante mencionar que o marido de D. Julia, José Norato, era Kaingang. Falava a língua Guarani e era um ativo rezador na casa de rezas. Apesar disso, nunca deixou de se considerar e ser considerado Kaingang. Luís, marido de Cecília, era não-índio mas também ativo rezador na casa de rezas, tendo ajudado Bertolino a conduzir os rituais antes deles serem interrompidos, em 1991.

¹² Schaden, E. 1962: 132.

¹³ Idem: 132.

- *Quando eu era pequeno, já existiam os rezadores mais antigos, e assim foi continuando até o tempo que eu mesmo fui rezador, quando já era mais de idade. E meu pai também era rezador, fazia crisma¹⁴.*

Segundo ele, para se tornar um rezador(a) a pessoa tinha que receber um canto/reza. Essas rezas podiam ser recebidas tanto das divindades já mencionadas na fala de Lica, quanto de um parente morto.

- *Bom, pelo menos a turma falava isso. Mas as minhas rezas eu aprendi com meu pai, né... a gente ia aprendendo os cantos com os mais velhos. Eu aprendia com o meu pai e depois cantava¹⁵.*

A respeito de Joaquim, pai de Bertolino, Tereza diz:

- *Meu sogro era rezador, sim. Ele recebia muitas revelações em sonho, muitas orações. De manhã, quando ele acordava...que ele morava com a gente...a gente se reunia assim na...em frente de casa para ouvir as rezas que ele tinha recebido. Então ele cantava as rezas pra gente e a gente ia acompanhando¹⁶.*

Além de conduzirem os rituais na casa de rezas, os rezadores eram também os responsáveis por realizar diferentes tipos de curas dentro da aldeia. Os doentes eram sempre levados para a casa de rezas, onde ficavam sob os cuidados da família e dos rezadores. “Antes, todo mundo que ficava doente era tratado na casa de rezas. As crianças cresciam boas e fortes... agora é tudo tomando remédio”¹⁷.

Diferentes pessoas no grupo de Laranjinha relatam curas de familiares pelos rezadores. Segundo Bertolino, “os rezadores, antes, eram muito fortes e poderosos. Não bebiam, não tinham vícios...e então eles alcançavam muitas graças, eram capazes de grandes coisas...”. Ele conta que, certa vez, um menino estava com uma espécie de tumor nas costas, “uma ferida que não fechava nunca”. A mãe do menino, preocupada, mandou chamar Joaquim, que foi acompanhado por Bertolino, ainda jovem. Ele conta que seu pai dançou e entoou as rezas durante muito tempo, e então tirou uma brasa de dentro da ferida do menino, que depois de algum tempo recuperou-se totalmente. “Aquilo era um grande mistério. Naquele tempo os rezadores tinham o poder de fazer essas coisas”¹⁸.

¹⁴ Depoimento Bertolino, fevereiro de 2002.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Depoimento Tereza, fevereiro de 2002.

¹⁷ Depoimento Cecília, janeiro de 2002.

¹⁸ Depoimento Bertolino, novembro de 2002.

Além das rezas e danças rituais, as ervas medicinais são também amplamente utilizadas pelos xamãs guarani em suas curas, como se pode constatar em diferentes relatos de membros do grupo. Estas ervas, coletadas na mata da aldeia, são geralmente ministradas na forma de chás ou unguentos. Tereza conta que certa vez os cachorros de uma vizinha estavam caçando no mato e foram picados por uma cobra. Ela teria chamado Bertolino, e os cachorros foram tratados por ele com ervas até ficarem bons. Esses remédios ministrados pelos rezadores, aplicavam-se a dores de ouvido, gripes, machucados, queimaduras, etc., ou seja, eram eles que, de uma forma ou outra, curavam e cuidavam dos doentes.

- *A gente fazia...eles faziam...tinham poder de curar qualquer coisa. Às vezes, um doente, quando não é por Deus, às vezes fica ruim de repente...aí a gente levava na igreja [casa de rezas], daí um fala: “Ah, esse não vai nem amanhecer, hoje mesmo vai”. Vai nada. A gente pedia, pedia...quando era o outro dia, quando aquela pessoa que estava nas últimas...pronto. No outro dia já estava pedindo comida. Tudo isso acontecia com a gente¹⁹.*

O ritual do *nimongaraí*, ou da “crisma”, como era chamado pelos membros do grupo numa espécie de “tradução”²⁰, também era realizado pelos rezadores. As crianças que seriam “crismadas” eram mandadas para a mata para retirar/coletar cera de abelha que seria então usada na confecção de uma espécie de vela utilizada por eles durante o ritual. Também os rezadores iam para a mata recolher casca de cedro. Essa casca era colocada com água em recipientes também de cedro, onde ficava até a noite do ritual. “O cedro tem um cheiro forte, meio estranho...mas os antigos ensinaram que aquela era a árvore apropriada para fazer isso...”²¹.

A “crisma” acontecia durante a madrugada. As crianças eram acordadas e levadas para o terreiro da “casa grande”.

- *Elas ficavam de pé com os pais e os padrinhos, e a mãe [mãe dele, Lica] ia passando e jogando com a mão em concha a água daquela vasilha onde as cascas de árvore tinham ficado em infusão na cabeça das crianças que estavam sendo crismadas e ia falando o nome delas em guarani. O rezador é que sabia o nome da criança, não eram os pais que escolhiam²².*

¹⁹ Lica em entrevista a Tommasino, 1990.

²⁰ Algumas falas e relatos revelam que os Guarani muitas vezes recorrem a conceitos cristãos para explicar idéias de sua própria cosmologia.

²¹ Depoimento Bertolino, janeiro de 2002.

²² Depoimento Mário, fevereiro de 2002.

Assim, a maioria dos adultos e velhos possui um nome em guarani que, no entanto, não é mais usado por eles, nem mesmo no âmbito doméstico. Atualmente, ainda que esse ritual não seja mais realizado, persistem os laços de afinidade ligando padrinhos e afilhados. Entretanto, a relação sofreu uma “adaptação” com a chegada da CCB, pois aqueles que antes eram padrinhos/afilhados, passaram a ser “irmãos” a partir do momento em que foram batizados na nova igreja. Aqueles que não a freqüentam, por outro lado, continuam mantendo as antigas relações padrinho/afilhado, no que são correspondidos pelos membros da CCB.

Descrições semelhantes a esta são encontradas em Schaden²³ e Nimuendaju²⁴, sendo que este último, num artigo publicado em alemão em 1910, descreve justamente a cerimônia de sua própria nomeação entre os Guarani-Ñandéva²⁵.

Quando hoje os moradores de Laranjinha falam (ou não falam) a respeito de suas experiências na casa de rezas, eles o fazem inegavelmente a partir de um discurso que está relacionado à essa nova experiência na CCB. Entretanto, para além de uma comparação entre um “antes” e um “depois”, tão freqüente nos relatos de pessoas que se convertem a uma igreja evangélica ou pentecostal, as falas do grupo apontam para continuidades/descontinuidades marcando o ingresso do grupo na nova igreja. A fala de Bertolino, que até 1991 comandou os rituais na casa de rezas e que, atualmente, participa ativamente dos cultos e atividades ligadas à CCB ilustra bem isso: “Quando comecei a ler a bíblia, tinha um monte de coisas que eu já sabia... e tinha aprendido com os velhos, na casa de rezas. Então, agora é só um pouco diferente”. E continua: “Antes os índios deviam ter uma religião natural, mas depois foram pegando coisas que eles nem sabiam...as cruces que tem na casa de rezas mesmo...aquilo não tem na natureza. Como foi parar ali? Deve ter vindo dos padres, mas a gente nem sabe direito...”²⁶. Entretanto, quando decidiu batizar-se na CCB, Bertolino abandonou sua posição de rezador, não freqüentando mais a casa de rezas, nem realizando qualquer atividade relacionada a ela. Até mesmo as atividades ligadas aos cuidados com doentes e à manipulação de ervas medicinais foram interrompidas, restringindo-se a pequenas intervenções no âmbito doméstico. Segundo ele, não era possível conciliar as duas coisas, era preciso escolher. Assim, foi ele o último rezador a dirigir os cantos, até 1991²⁷, data de seu batismo.

²³ Schaden, E. 1962.

²⁴ Nimuendaju, C. 1987.

²⁵ A tradução desse artigo, intitulado “*Nimongaraí*”, pode ser encontrada na revista *Mana* 7(2):143-149, 2001.

²⁶ Depoimento Bertolino, janeiro de 2002.

²⁷ Conforme me relatou Tommasino, ela e seu bolsista na época, Elsie Lenardão, no início de 1991 estiveram visitando a aldeia Laranjinha e tiveram a oportunidade de assistir os rituais na casa de rezas, cujo rezador era Bertolino. O objetivo era pedir a Ceru que fizesse parar de chover porque as plantações estavam estragando. Nessa ocasião, as rezas estavam sendo realizadas todas as noites. No ano seguinte, quando retornou para

Já a fala de Flávio, que junto com sua mulher e filhos participa ativamente da CCB, revela-nos um outro ponto de vista. Segundo ele “não existe diferença entre a casa de rezas e a igreja agora. Da mesma forma como antes a gente rezava e falava com Deus, agora também a gente faz isso. Deus vem até nós...Então é como se fosse a mesma coisa”²⁸.

As falas e depoimentos indicam a existência de outros rezadores que também atuavam na casa de rezas, mas estes segundo Cecília, “morreram, estão na igreja dos crentes, ou mudaram-se para outra aldeia”.

Ainda que a convivência entre os “crentes”, os poucos católicos e aqueles que não participam de nenhuma igreja seja muito tranqüila, Cecília é reconhecidamente contra a CCB, fazendo questão de deixar isso claro durante a primeira visita que fiz a ela, visto que na ocasião eu estava sendo acompanhada por um “crente”.

- *Esses crentes são uma praga na aldeia. Acabaram com tudo. Na igreja eles falam uma coisa, mas depois fazem outra. Chamam-se de irmãos, mas xingam, brigam... eu não vou em igreja nenhuma mas procuro sempre agir bem com os outros, que foi como me ensinaram os antigos*²⁹

Muitos dos relatos que falam a respeito da conversão, remetem para a situação de “crise” que, na opinião dos Guarani, estava sendo enfrentada pelo grupo. Essa “crise” refere-se a problemas com alcoolismo, violência familiar, etc. e ao próprio desinteresse que muitas pessoas demonstravam com relação à casa de rezas. A não participação do grupo como um todo, impossibilitava a manutenção da ordem que procurava ser alcançada por aqueles que participavam não apenas das rezas, mas que compartilhavam todo um código de conduta e comportamento ligado à “igreja guarani”. A fala a seguir, de Lica, aponta para isso:

- *Eu sofri... sofri nessa igreja, e nisso então quando eles [os guias] vinham aqui na terra conversar... tudo eles vinham aconselhar a turma para não dar desgosto para o corpo dele, que não ficava bom. Mas nós... não escutava. Quando às vezes ele subia, subia para cima, e ficava sentido, deixava eu doente, eu quase morria. Porque todo mundo reunia aqui a pedir... pedir mesmo pra eu voltar... Então eu falo, se eu estivesse aqui na igreja [casa de rezas], enfrentando essa igreja, eu era morta já, por causa delas não saberem...[...] Daí, um dia, num sonho, ele [o guia] falou assim para que eu largasse mão. Se eu quisesse viver muito tempo com os meus netos, com minhas filhas, com meus filhos... então era para eu me*

entrevistar algumas pessoas, ela soube que Bertolino tinha se convertido à CCB, e a casa de rezas estava desativada.

²⁸ Depoimento Flávio, fevereiro de 2002.

²⁹ Depoimento Cecília, janeiro de 2002.

retirar da igreja [casa de rezas], porque a turma não estava reconhecendo o que eu faço para eles. Eles vão caçoar de mim, falar mal de mim, do meu corpo... diz que às vezes falavam que era mentira, onde eles [os guias] ficavam sentidos daquilo. Daí falou: “Largue mão, abandona a igreja [casa de rezas], deixa como está”. Daí o meu filho batizou e por ali eu fui seguindo. Quando foi um dia, eu falei: ‘Vou batizar também. Pronto’. Porque ali na igreja nossa [Congregação Cristã no Brasil], ali a gente vai escutar... vocês não vêem conversar diferente. Vão escutar a bondade dos irmãos, falando bem da gente [...]. E lá no nosso culto [CCB] não se vê lá um bêbado xingando perto da cruz. Às vezes [na casa de rezas] a gente estava lá rezando lá... e estava lá quase brigando perto da cruz, todo mundo... então daí eu fiquei desgostosa, né. [...] Agora [na CCB] é melhor. Mas... se tudo fosse unido, então se fosse unido, como aí na igreja dos crentes, eu já digo... porque ali [na casa de rezas], era bom ali. Porque ali a gente, como diz... rezava e... a criança estava lá na última e levava lá [na casa de rezas] e apresentava para eles e já no outro dia a criança estava comendo, já estava andando por aí. Foi por causa da turma mesmo que eu me desgostei³⁰.

Também a fala de Laura aponta para esse contexto:

- Antes, na sua simplicidade, os rezadores alcançavam muitas graças. Mas depois começou a ter muitos problemas na aldeia. Os próprios rezadores bebiam, e as pessoas só iam na casa de rezas para se encontrar e namorar. As índias tinham filhos de muitos pais diferentes, os homens brigavam... E agora, com a igreja [CCB], não se vê mais nada disso³¹.

Quando Mário fala a respeito da casa de rezas, ele diz que, naquela época, estavam enganados. Tinham pouco estudo, não conheciam a bíblia. “Antes, a gente só ficava aqui, entre a gente mesmo...participava da casa de rezas...depois que o pessoal saiu, começou a misturar, não teve mais como controlar, ficou tudo diferente³²”.

Como já foi colocado acima, a fala de diferentes pessoas traz à tona uma afirmação que é compartilhada por todos aqueles que participam da CCB: de que essa igreja, de certa forma, teria resolvido a situação de crise anteriormente enfrentada pelo grupo. Ao perguntar a um de meus informantes se a casa de rezas não desempenhava o mesmo papel que eles atribuem hoje à igreja, ele respondeu que

³⁰ Lica em entrevista a Tommasino, 1990.

³¹ Depoimento Laura, novembro de 2002.

³² Depoimento Mário, fevereiro de 2002.

- *Antes, os rezadores conversavam muito com as pessoas, procuravam orientar...mas elas não tinham nenhum compromisso com os rezadores. Com a igreja é diferente, o compromisso da pessoa é com Deus e ela deve viver de acordo com o que está na bíblia.*³³

- *Então eu fico me perguntando o que levou os índios a se converterem...Mas eu acho que o índio, ele é religioso e espiritual por natureza. Antes de caçar ou cortar uma árvore, ele tinha que pedir permissão. E ele tem um respeito e temor muito grande pela natureza, que era o que ele pensava de deus antes, né. Mas não era porque ele era mau. Era tudo na simplicidade, ele não sabia... Quando dava um raio, minha sogra Rita sempre pronunciava uma reza...tinha um respeito muito grande. Aquilo...o raio, o sol, a lua, essas coisas todas...significava muito para os antigos. Mesmo na sua simplicidade, a vontade do índio sempre foi agradecer a Deus. E agora a gente aprendeu mais, se converteu...Mas eu fico pensando, né. Porque hoje, se eu não tivesse me convertido, eu seria o pajé.*³⁴

Melquíades, cooperador de Santa Amélia que estava presente também, continua: “Mas você é o pajé, Mário. Você continua sendo o líder espiritual do grupo”. Afirmação que aponta para o complexo campo religioso brasileiro e para as diferentes lógicas/traduições com as quais as pessoas falam/pensam sobre sua posição.

Quando estive novamente em campo, em novembro de 2002, Lica, que durante meu primeiro período de campo estava morando com seu irmão Atílio, na TI Pinhalzinho, tinha voltado para Laranjinha. Nas nossas conversas, negou-se várias vezes a falar sobre a casa de rezas.

- *Aquilo, eu esqueci tudo. Eu estava enganada naquela época, estava tudo errado. Eu era tão doente, que tinha vez que o Mário, meu filho, tinha que me levar no colo para a igreja [casa de rezas]*³⁵.

A respeito do tempo que ficou em Pinhalzinho, Lica conta que frequentava os cultos da CCB em Guapirama, uma cidade próxima. Seu irmão, Atílio, não era batizado na CCB, mas não se opunha à escolha dela. Segundo Lica, ele não a acompanhava nos cultos e reuniões por conta da oposição de sua esposa e de sua sogra (Atílio era casado com Maria, filha de Cecília), que sempre se declararam contrárias à CCB.

³³ Idem, janeiro de 2002.

³⁴ Idem, novembro de 2002.

³⁵ Depoimento Lica, novembro de 2002.

Pouco tempo depois de Lica ter voltado para Laranjinha, seu irmão Atílio faleceu. Quando chegou em Pinhalzinho para o funeral, Lica relatou-me que sua cunhada lhe contou que antes de morrer, Atílio chamou muito por ela.

- *Ele queria muito falar comigo. Não quis falar com mais ninguém. Eu acho que ele queria se batizar, mas infelizmente ele morreu... como se diz... pagão, né. Mas eu acho que ele se salvou. Depois que ele morreu, minha filha teve um sonho muito bonito com ele. Eu fico triste porque eu não consigo mais... eu nunca consigo lembrar dos meus sonhos. Mas a Maria teve um sonho muito bonito com ele...*³⁶

Com esse pequeno relato, gostaria de chamar atenção para as diferentes lógicas que se pode observar na fala desse grupo que se diz convertido. Ainda que procurem se pautar nas regras e ensinamentos da CCB, não se furtam a fazer julgamentos e avaliações também a partir de outras lógicas, que remetem não apenas para a cosmologia guarani, mas para toda uma vivência estabelecida com a sociedade nacional nos diferentes momentos de sua trajetória de vida.

³⁶ Idem.

5. A CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

As duas primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil foram a Congregação Cristã no Brasil, em 1910, e a Assembléia de Deus, em 1911. Além de serem as mais antigas, essas igrejas são também as que, atualmente, agrupam maior número de fiéis, conforme o quadro abaixo:

	Assembléia de Deus	Congregação Cristã no Brasil
Número de fiéis em 1991	2,4 milhões	1,6 milhão
Número de fiéis em 2001	4,5 milhões	2,2 milhões

Fonte: Revista Veja, julho de 2002.

Segundo Rolim¹, os pastores que, vindos dos EUA, fundaram essas igrejas, trouxeram uma experiência exclusivamente religiosa, pois, tendo-se separado da Igreja Metodista (nos EUA), envolvida que esta estava com as lutas pela democracia racial naquele país, chegaram ao Brasil com um caráter de distanciamento, ou mesmo dissociação, das lutas sociais. Apesar disso, o pentecostalismo sempre foi associado às classes mais pobres e desfavorecidas da sociedade, que somam a grande maioria dos fiéis dessas igrejas. Atualmente, o grande crescimento dessas igrejas pentecostais aponta para um contexto muito mais complexo, que abrange diferentes classes sociais.

5.1 Algumas informações sobre a Congregação Cristã no Brasil

Esta parte do capítulo procura mostrar como se deu a instalação dessa igreja no Brasil, e baseia-se no “testemunho” do próprio Louis Francescon, editado pela primeira vez em Chicago, em 1942. É dele que tiro as expressões entre aspas e, assim, é do próprio ponto de vista da CCB que falo de seu início no país.

¹ Rolim, F. C. 1987.

Essa igreja foi trazida dos Estados Unidos por Louis Francescon, um italiano naturalizado americano que, desde 1890, estabelecera-se em Chicago. Anteriormente filiado à Igreja Presbiteriana (na qual chegou a ser ancião), converteu-se ao pentecostalismo no ano de 1907. No ano seguinte, obedecendo ao que chamou de “determinação divina”, abandonou suas atividades habituais e passou a dedicar-se exclusivamente à religião e ao que ele próprio considerava como a “obra de Jesus Cristo”. Levou adiante muitas campanhas de evangelização, convertendo centenas de pessoas em Chicago, Saint Louis, Los Angeles e Philadelphia.

Francescon continua seu “testemunho” e conta que guiado por uma “revelação de Deus”, embarcou para a Argentina em 1909, viajando em companhia de Guglielmo Lombardi e Lucia Menna. Desembarcaram em Buenos Aires, onde celebraram vários cultos e atraíram muitos simpatizantes, chegando a fundar uma casa de orações nesta cidade.

Em 1910, juntamente com Lombardi, Francescon chega a São Paulo, onde permanecem por um mês, após o que Lombardi retorna para a Argentina, e Francescon, seguindo uma “determinação de Deus”, segue viagem até Santo Antônio da Platina, no norte do Estado do Paraná, em busca de um italiano de nome Vicente Pievani, com a “missão” de convertê-lo e à sua família. Para chegar a seu destino, Francescon teria passado por duras provas. A precária estrada de ferro Sorocabana deixara-o a 200 quilômetros de seu destino final, trecho no qual teria sido conduzido por um guia indígena.

Chegando a Santo Antônio da Platina, teria batizado não apenas Pievani e sua esposa, mas outras nove pessoas, abrindo mais um núcleo de fé pentecostal. Por conta disso, Francescon conta que teria sido perseguido por alguns moradores da cidade que, “tendo como chefe um sacerdote de determinada denominação” (como chega a afirmar numa referência implícita ao padre católico), juraram matá-lo. Após dois meses de estadia nesta cidade, ele retorna para São Paulo. Lá converte mais pessoas (dissidentes de outras igrejas, como presbiterianos e batistas) e funda, no bairro do Brás, a primeira casa de oração pentecostal no Brasil. Em setembro do mesmo ano, parte para o canal do Panamá, “deixando-os [aos novos fiéis] nas mãos de Deus e com os conselhos que o Senhor mandou dar para que por meio deles, continuassem a obra de Deus naqueles lugares”².

O crescimento da “obra” de Francescon no Brasil foi enorme, como podemos constatar pelos dados apresentados no quadro acima. Ele retornou ao Brasil outras vezes, acompanhando e supervisionando suas casas de oração. Morreu nos Estados Unidos em 1964.

² Francescon, L. 1942.

Apesar de ser uma das maiores igrejas pentecostais do país, a organização da CCB é relativamente simples, no sentido de que não existem processos rigidamente burocráticos que regem seu funcionamento geral. Cada ancião é responsável por determinado número de casas de oração, numa determinada região, no que são ajudados pelos cooperadores e diáconos, formando assim uma “administração regional”, que responde e presta contas à sede nacional localizada em São Paulo. Cada casa de oração possui um cooperador responsável pelos cultos, mas os batismos, por exemplo, só podem ser oficiados por um ancião.

A ordenação de anciãos, diáconos e cooperadores é feita através de uma escolha colegiada, por consenso “iluminado pelo Espírito Santo”, segundo acreditam. Assim, a igreja não mantém nenhum tipo de seminário para preparar seus sacerdotes. Segundo as próprias falas dos fiéis, os que exercem o ministério devem procurar agir sempre por “inspiração de Deus”, seguindo as instruções divinas, que, de alguma forma, devem saber reconhecer em sinais que variam segundo o informante.

Além disso, durante os cultos, não apenas anciãos e cooperadores pregam: os outros membros (no caso, sempre homens), sentindo-se “inspirados por Deus”, também podem falar ao público, desde que sejam pessoas que, conhecidamente, vivam dentro das regras e doutrina da CCB. Com isso, a CCB, tal como outras igrejas pentecostais, abre um importante espaço através do qual pessoas que nunca tiveram voz podem, elas mesmas, anunciar a palavra de Deus perante sua comunidade, ou mesmo criar novos grupos que podem futuramente tornar-se igrejas. Tudo isso sempre sob a “inspiração do Espírito Santo”.

Entretanto, é preciso atentar para o fato de que, ao mesmo tempo que essa “inspiração” mandada diretamente pelo Espírito Santo abre um importante espaço para a participação dos fiéis, por outro reifica a própria hierarquia da CCB. As decisões tomadas pelo Conselho dos Anciãos, que reúne-se uma vez por ano na sede em São Paulo e representa o poder máximo dentro da CCB, são de certa forma inquestionáveis, visto que isto implicaria em questionar ordens vindas diretamente de Deus.

Assim, ao mesmo tempo que temos a ascensão de algumas pessoas aos cargos da igreja, temos em contrapartida um processo de exclusão dos demais membros, que não participam na escolha dos indicados aos cargos, visto serem eles “escolhidos por Deus”.

Nas falas dos cooperadores e anciãos é muito comum falarem de uma espécie de “universidade espiritual”, “ensinamentos espirituais”, “ensinamentos recebidos através de graças divinas” que transforma homens simples e de pouca instrução em “doutores na palavra de Deus”. No depoimento de Melquíades (cooperador na cidade de Santa Amélia) ele me diz:

- *Você estudou muito para ser antropóloga, para poder “relativizar”, como você mesma diz, e poder olhar as culturas dos outros com neutralidade. Nós crentes também recebemos ensinamento de Deus para sermos como o antropólogo. Porque dentro da igreja têm pessoas muito diferentes. Às vezes a gente lê um trecho da bíblia e tem que explicar de um jeito que todos possam entender. Mas cada um é diferente. Alguns estudaram, outros não...cada um é de um jeito. E Deus guia e ensina a gente a falar para todos... Hoje você viu que aquele ancião pronunciou algumas palavras erradas, errou algumas coisas ao ler a bíblia...mas você veja como foi arrebatadora a pregação dele! Porque ele pode ser um homem simples, mas na palavra de Deus ele é doutor, e os ensinamentos que ele [Deus] transmite pra gente são tantos que nenhuma universidade poderia ensinar tudo isso [...]³.*

O cargo de ancião é o mais elevado dentro da hierarquia da CCB. O cooperador tem a função de auxiliá-lo e, sob a orientação dele, é responsável por dirigir uma casa de oração. Já os diáconos ocupam-se mais de questões e tarefas assistenciais. Outros cargos podem ser apontados, como o de porteiro, que é o responsável por recepcionar, na entrada das casas de oração, os visitantes e demais membros da igreja, anotando pedidos de oração e encaminhando-os ao ancião ou cooperador no início dos cultos. Há ainda os “irmãos” responsáveis por abrirem e fecharem os templos, e aqueles que ocupam-se do recebimento e contabilidade das “ofertas”. No caso da igreja de Laranjinha, os que ocupam esses cargos são pessoas que, de alguma forma, também estão ligadas à liderança política do grupo.

A CCB é uma instituição que se declara avessa a qualquer tipo de publicidade, e, assim sendo, não possui oficialmente jornais de propaganda doutrinária, nem produz qualquer tipo de literatura religiosa específica destinada a seus fiéis. As únicas publicações que circulam entre eles (além da Bíblia e do hinário) são o estatuto⁴ da igreja, a tradução de um testemunho de fé de Louis Francescon⁵, e uma publicação anual onde são listadas todas as casas de oração existentes no Brasil e em outros países.

Apesar dessa posição mantida oficialmente, pude constatar numa consulta à Internet a existência de diversos sites criados pelos membros de igrejas de diferentes cidades e estados. Esses sites divulgam pontos sobre a doutrina da CCB, fotos de templos, informações sobre o fundador, e “salas” onde os membros ou outro visitante podem conversar.

³ Depoimento Melquíades, novembro de 2002.

⁴ Este estatuto resume a doutrina da igreja e aponta também quais os preceitos comportamentais a serem seguidos pelos fiéis.

⁵ Conforme já foi mencionado na nota 1 e no início do capítulo.

Quando falam sobre a CCB, seus membros sempre procuram descrevê-la em oposição a outras igrejas, sejam elas evangélicas, pentecostais ou católicas. Um ponto muito destacado por eles é o fato da CCB não cobrar dízimo de seus fiéis. Entretanto, ainda que eles não tenham nenhuma obrigação formal de natureza financeira para com a igreja, são eles que a mantêm através de “ofertas voluntárias”. Existem “ofertas” para a obra da Piedade, para compra de terreno, para fins de viagem, etc.

Assim, por exemplo, as despesas mensais gastas por uma casa de oração, tais como água, luz, materiais de limpeza e manutenção, são pagas com as ofertas da comunidade. De acordo com meus informantes e com o que pude observar nos cultos e em outras ocasiões, no final de cada mês, o cooperador comunica aos fiéis o montante das despesas necessárias e, então, é feita uma “coleta”. De acordo com os membros da igreja, a participação é espontânea e nenhum valor é estipulado para as doações.

Quando precisam alugar um ônibus para levá-los aos cultos celebrados em outras cidades também é feita uma “coleta” e, da mesma forma, quando o cooperador ou outra pessoa ligada a algum cargo na igreja precisa viajar para resolver assuntos referentes à Congregação o mesmo protocolo é seguido.

E são os fiéis, através de suas doações, que possibilitam, por exemplo, a construção de novas casas de oração ou a reforma das que já existem, a aquisição de instrumentos para os componentes das “orquestras” e o funcionamento do Ministério da Piedade.

Cada casa de oração possui um “ministério” ligado ao que eles chamam de “obra da piedade”. Esse ministério, composto por mulheres pertencentes à comunidade, tem a função de percorrer as casas dos membros mais pobres, que sabidamente passam por dificuldades econômicas, com o objetivo de avaliar quais as necessidades mais urgentes de cada família visitada. Mensalmente, ocorre uma reunião regional onde estas mulheres relatam suas avaliações para os anciãos, diáconos e cooperadores, e discutem sobre quais famílias ajudar e de que forma, crendo estar “sob a guia do Espírito Santo”.

Como já foi colocado acima, este ministério é mantido graças às ofertas dos membros da igreja, feitas não apenas em dinheiro, mas também em roupas, sapatos e alimentos, que depois são distribuídos pelas encarregadas.

Da mesma forma, cada casa de oração possui uma “orquestra” responsável por tocar durante os cultos. Essa “orquestra” é um conjunto formado por instrumentos de sopro como trombone, clarinete, saxofone, etc. (tocados sempre pelos homens) e por um órgão (tocado pelas mulheres). Esses músicos que tocam durante os cultos recebem instrução musical dentro

da própria igreja, que também fornece a eles os instrumentos. O aprendizado envolve não apenas teoria musical, mas também instrução nas regras e doutrinas da igreja. Antes de ser “oficializado”, um músico passa por vários testes. E uma vez aprovado, poderá tocar não apenas nos cultos da casa de orações que frequenta cotidianamente, mas também em outras cidades. Mensalmente ocorre um “ensaio geral” em Santa Amélia, ao qual a comunidade de Laranjinha sempre comparece, visto que tais momentos de convívio com a comunidade mais ampla ligada à Congregação Cristã no Brasil são extremamente valorizados pelos Guarani. Além disso, dentro da TI Laranjinha são organizados pequenos ensaios semanais onde a comunidade ligada à CCB reúne-se na casa de algum membro para ensaiar os cantos do hinário e “orar ao Senhor”.

As pessoas ligadas a qualquer tipo de cargo dentro da igreja (como os anciãos, cooperadores, etc.) não recebem remuneração, apesar do fato de que, como já foi mencionado acima, as despesas ligadas ao ministério são pagas com as doações da comunidade. Dessa forma, todos continuam a exercer suas profissões normalmente.

Além de não manter seminários para a formação de anciãos, cooperadores ou diáconos, a Congregação Cristã no Brasil também não mantém/ou não tem um “corpo” de missionários especializados, como é o caso de outras instituições. Entretanto, todos os membros da igreja são por si mesmos considerados missionários em potencial e sempre procuram trazer novas pessoas (vizinhos, parentes, etc.) para “congregar” em suas comunidades.

É importante ressaltar que, durante a instalação da CCB no Brasil, os primeiros fiéis a ser converterem eram, na sua maioria, ligados a igrejas protestantes, e que estas tinham um caráter marcadamente proselitista, que foi, de certa forma, “aproveitado” pela CCB, pois aqueles que escolhiam segui-la procuravam também trazer novos adeptos para sua nova religião. Mas ainda que não se furtem a um intenso proselitismo, aqui também procuram marcar sua diferença em relação às outras igrejas, pois afirmam praticá-lo apenas no nível das relações pessoais (entre parentes, vizinhos, no trabalho) e não em grandes manifestações ou pregações públicas.

Em várias ocasiões pude notar que quando um fiel começa a afastar-se da igreja, ou passa por algum tipo de problema, o cooperador sempre orienta a comunidade a visitar constantemente a família ou pessoa em questão e a ajudar no que for possível para mantê-lo na igreja. Esse é um aspecto importante que, junto com outros já mencionados, como o

Ministério da Piedade, insere os membros de determinada comunidade numa ampla rede de sociabilidade/solidariedade capaz de sempre agregar novos membros.

5.2 Histórico do estabelecimento da igreja na TI Laranjinha

A “história” do estabelecimento da Congregação Cristã no Brasil na aldeia Laranjinha aqui apresentada é o resultado de diversas falas e relatos, que, tais como no capítulo anterior, foram coletados nos diferentes momentos de pesquisa. Assim, ao relato dos Guarani e demais membros da CCB com quem tive a oportunidade de conversar, junto minha própria voz, tentando compor um panorama de como isso se deu.

Como já foi mencionado anteriormente, a CCB não possui um corpo específico de missionários e, sendo assim, o contato do grupo de Laranjinha com a nova igreja se deu inicialmente através das redes de sociabilidade existentes 1) entre os índios e as famílias não-índias da região que estavam ligadas a eles através de casamentos (índios casados com não-índios); 2) através de vizinhos ou conhecidos que freqüentavam a igreja; 3) através dos parentes que moravam em outras cidades e faziam parte da CCB (é o caso das famílias que moram em São Paulo, por exemplo); e finalmente 4) através da conversão decisiva de Mário que, de certa forma, foi o responsável pela conversão de grande parte do grupo. A intenção de apontar para essas diferentes situações é problematizar o processo de conversão do grupo, pois mesmo antes da conversão de Mário e dos cultos que passaram a ser realizados na aldeia, atraindo um número cada vez maior de “convertidos”, algumas famílias – ou pessoas isoladas dentro de famílias – já faziam parte da CCB. Entretanto, continuarei considerando a conversão de Mário como um marco importante no processo de conversão do grupo. Além disso, é importante considerar que, através de vizinhos e parentes, deu-se o contato do grupo não apenas com a CCB, mas com um campo religioso mais amplo (igrejas protestantes, católica, Assembléia de Deus, etc), resultando na conversão à CCB.

Como já foi colocado anteriormente, Mário é uma figura de muito prestígio e influência dentro do grupo. Já foi cacique e chefe de posto durante muito tempo e é filho de Lica, uma das figuras centrais anteriormente associada à casa de rezas. Ele dividia o comando e as obrigações da casa de rezas com a mãe e todos esperavam que ele fosse seu sucessor. Entretanto, Mário afirma que na época (meados da década de 1980) a comunidade de Laranjinha enfrentava muitos problemas. Sendo a área da reserva muito pequena, as pessoas

eram obrigadas a sair dali para trabalhar e estudar, entrando em contato com uma realidade que acabava por resultar em diferentes interesses e ambições. Segundo ele:

- *Se a área fosse grande, com muitos índios e com meios de se auto-sustentar, a casa de rezas e a religião Guarani poderiam ter se mantido, e todas aquelas coisas poderiam ser passadas adiante. Mas os jovens não se interessavam por nada daquilo e havia problemas muito graves de prostituição, violência e drogas...eles [os jovens] não participavam mais⁶.*

Mesmo antes de ser cacique, Mário já participava da liderança do grupo, e estando em constante contato com diferentes segmentos da sociedade envolvente, começou a se relacionar com membros da Congregação Cristã no Brasil e passou a freqüentar os cultos a convite deles. Decidiu batizar-se em 1986 (no que foi duramente repreendido pela mãe, que não concordou com sua atitude) e, desde então, ocupou diferentes posições dentro da igreja até chegar a ser indicado para cooperador.

A esposa de Mário, bem como o resto de sua família, não aderiram à nova religião, permanecendo indiferentes durante algum tempo. Em 1988, Elizete acabou se convertendo também, no que foi seguida pelos filhos mais velhos: Nádia, Eloi, Valéria e Elis.

A decisão de se batizar é algo que, para os membros da CCB, só pode partir da própria pessoa – por isso a idade mínima de 12 anos. Os cinco filhos mais novos de Mário não freqüentam a CCB, os meninos porque são muito novos, e as meninas porque não querem. As meninas, inclusive, recusam-se explicitamente a seguir regras de comportamento prescritas pela CCB (e seguidas por sua mãe e irmãs mais velhas), tais como usar saias longas, manter os cabelos compridos, não usar maquiagem, etc. Entretanto, esse fato não acarreta em desprestígio para Mário que, aliás, sempre usa um paralelo entre seus filhos “convertidos” e “não convertidos” em suas pregações. Além disso, durante todo o tempo que estive hospedada em sua casa, pude perceber que Mário e Elizete nunca pressionam os filhos mais novos a irem para a igreja, não exigindo deles em nenhum momento que sigam as regras da CCB. Este mesmo comportamento é seguido por outras famílias, conforme pude observar em campo, e aponta para os próprios preceitos da educação guarani. Segundo Schaden⁷, as crianças guarani desfrutam de grande independência, visto que sua personalidade e vontades individuais são respeitados desde a infância, ficando a interferência paterna restrita quase que exclusivamente ao crescimento e bem-estar físico dos filhos.

⁶ Depoimento Mário, janeiro de 2002.

⁷ Schaden, E. 1962: 67-69.

No começo da década de 1990, começaram a ser celebrados cultos na aldeia. Estes cultos eram realizados no terreiro da casa de Mário e Elizete por um cooperador que vinha de Santa Amélia. Antes disso, os que queriam “congregar” eram obrigados a ir até Santa Amélia.

Inicialmente, estes cultos envolviam a participação de poucas pessoas (moradores da aldeia já convertidos ou que interessavam-se em assistir os cultos, vizinhos da região, pessoas de Santa Amélia), mas segundo o relato de diferentes pessoas do grupo, Mário continuamente convidava todos na aldeia a participarem. É importante mencionar que nessa época, estes primeiros cultos celebrados na aldeia dividiam espaço com a casa de rezas, que ainda estava ativa, e que a conversão de algumas pessoas dentro de diferentes famílias muitas vezes causou desentendimentos e descontentamentos.

Tereza, esposa de Bertolino, conta que eles começaram a freqüentar os cultos a convite de Mário, mas que eles iam “só por ir, né. Porque o Mário convidava e ficava chato a gente não ir. Mas no começo nada daquilo fazia sentido...não entrava na nossa cabeça”. Nessa época, Bertolino era o cacique da aldeia, além de presidir as danças na casa de rezas, e Tereza conta que ele, a exemplo da maioria dos outros homens da aldeia, bebia muito, e sempre brigava com ela.

- *Brigava e depois se arrependia, falava que não ia mais me bater nem brigar com os meninos, mas era só beber que acontecia tudo de novo. Um dia, o trator trouxe os homens todos bêbados de Santa Amélia [...] Só de ver aquilo eu já fiquei nervosa... Marciano ainda era novo, mas disse que era pra eu ficar calada que ele ia conversar com o pai. Então ele disse para o pai que ele era cacique e que não podia ficar daquele jeito. Que exemplo ele estava dando para os outros como cacique? Como ele poderia ter alguma autoridade sendo um bêbado? Eu não sabia mais o que fazer com aquela situação e decidi me batizar. Um dia, Bertolino estava na casa de rezas fazendo as coisas dele e eu fui até lá para dizer a ele que a gente ia ter que se casar, porque eu queria me batizar. Disse a ele que não me importava dele ser rezador e continuar na casa de rezas, mas que eu queria me batizar...Ele reclamou, disse que não tinha graça ficar cada um de um lado, né [...] no dia que eu me batizei, na hora Deus também chamou ele e ele se batizou junto comigo⁸.*

Cito aqui a fala de Tereza, pois ela resume uma situação recorrente em várias outras falas femininas a respeito da conversão: a decisão de se batizar num contexto de desordem familiar. Na maioria das famílias convertidas, a mulher foi a primeira integrante a participar

⁸ Depoimento Tereza, fevereiro de 2002.

da CCB, tendo sido depois seguida por outros integrantes da família. Com essa atitude, ela inseria-se e a seus filhos na rede de solidariedade promovida pelo Ministério da Piedade, garantindo as necessidades básicas deles nos casos em que ela ou o marido não tivessem condições para tanto.

Quando Tereza e Bertolino batizaram-se, Irineu, seu filho mais velho, afirma ter ficado descontente com a decisão, recusando-se a participar dos cultos. Fazia questão de comprar bebidas sempre que ia passar o fim de semana em Laranjinha, e chegava a se desentender com os pais, que tentavam tirar a bebida dele. Segundo ele, essa recusa em aceitar a nova religião da família devia-se ao fato dele pensar que isso desarticulava a aldeia, “acabando com a cultura e as tradições do grupo que tinha mantido isso por tanto tempo”⁹. Disse que achava muito estranho quando ia assistir os cultos e via as mulheres sentadas de um lado e os homens do outro, as mulheres com a cabeça coberta, gritando e chorando.

- *Depois que eu comecei a entender...Deus me chamou e agora eu aceitei e entendi a palavra de Deus; não tenho mais problema nenhum com bebida. Antes eu tinha tudo, alugava uma casa boa, tinha um salário bom na FUNAI, uma vez eu até aluguei uma casa na praia, passei as férias lá...eu ia no supermercado e podia encher o carrinho de coisas...mas eu só ficava brigando com minha companheira, e eu nem era casado...a gente vivia assim, como se diz...em pecado, né. Bebia todo dia...e como eu tinha dinheiro, não conseguia ficar sem beber. Agora eu não tenho mais vontade, nunca mais bebi. Posso dizer que realmente Deus fez muitas coisas na minha vida*¹⁰.

A igreja (casa de oração da CCB) que existe atualmente na aldeia foi construída há aproximadamente dez anos. Segundo me relataram, o dinheiro para a construção foi doado por um “irmão” de Araçatuba que, numa visita à aldeia, “sentiu de doar o dinheiro”. Também a comunidade local contribuiu com doações, pagando algumas coisas referentes ao acabamento e pequenos detalhes posteriores, como instalação de ventiladores, etc. Para que a construção pudesse ser levada a cabo, foi preciso a aprovação do grupo numa assembléia.

⁹ Depoimento Irineu, janeiro de 2002.

¹⁰ Idem.

O modelo dessa igreja construída na aldeia é o mesmo encontrado nas outras cidades da região¹¹, só variando o tamanho e pequenos detalhes na decoração. É uma construção retangular, de alvenaria, cuja pintura, em tons de cinza e branco, também obedece ao padrão das outras igrejas da região. Em sua fachada, seguindo o que manda o estatuto da CCB, está inscrito o nome “Congregação Cristã no Brasil”.



Igreja da Congregação Cristã no Brasil na TI Laranjinha. Janeiro de 2002.

A igreja possui entradas separadas para homens e mulheres (tanto a que dá acesso ao pátio quanto a que dá acesso ao prédio propriamente). No interior dela, o espaço entre as duas portas é ocupado pelo porteiro, que recebe e encaminha os visitantes e anota os pedidos de oração a serem colocados pelo cooperador no início do culto. À frente dele, ficam três fileiras de bancos: uma destinada aos homens, outra às mulheres, e a do meio aos componentes da “orquestra”. No púlpito, à frente dos fiéis, encontramos as palavras “Em nome do Senhor Jesus”, também seguindo um padrão. Além da tribuna onde o cooperador prega, podemos encontrar dois microfones posicionados de cada lado da igreja, que são destinados àqueles

¹¹ O próprio estatuto da CCB (cf. nota 2) traz instruções a respeito de como devem ser as “casas de oração”.

que vão até a frente prestar testemunho e que obedecem a mesma divisão de lados que os bancos.

Durante os cultos, as mulheres, trajadas de acordo com as regras da igreja, cobrem a cabeça com um véu, e os homens, sempre que possível, procuram vestir ternos.

Não são celebradas cerimônias de casamento nas casas de oração da CCB (que exige apenas o casamento civil de seus membros), e também não são velados nelas os corpos dos membros falecidos.

5.3 Descrição dos cultos realizados na aldeia Laranjinha e em outras cidades da região

Atualmente, os cultos realizados na igreja da aldeia são presididos pelo próprio Mário Jacinto, que é o “cooperador” responsável pela Igreja lá existente. São três cultos semanais, além de eventuais visitas a outras “irmandades” para assistir a cultos, batismos ou reuniões. Os cultos duram aproximadamente duas horas e, ainda que sejam “espontâneos, segundo a vontade de Deus”, desenrolam-se de acordo com o seguinte esquema: hinos, preces, testemunhos, pregação do cooperador e encerramento.

No início dos cultos, o cooperador pede sempre que dois ou três cantos do hinário sejam escolhidos pelas pessoas presentes. Mas só aqueles que têm uma boa conduta dentro do grupo e seguem as normas da Congregação podem fazer isso.

Após terem sido entoados os hinos, todos se ajoelham para as preces, que podem ser feitas por todos espontaneamente e em voz alta. Depois de um tempo onde as vozes se confundem, a oração de um dos fiéis se destaca. Essa pessoa permanece em oração durante o tempo que desejar, e sua oração passa a ser endossada pelos outros participantes. Mais de uma pessoa pode proferir orações e preces durante esse momento do culto, que é encerrado pelo cooperador com uma pequena fala e abre espaço para aqueles que querem dar “testemunho” de alguma graça ou bem concedido por Deus. Da mesma forma como foi mencionado anteriormente com relação aos hinos, somente podem se levantar para testemunhar aqueles que vivem dentro da conduta e da moral pregada pela Congregação. E nos testemunhos, pode-se perceber que as “graças” concedidas por Deus estão sempre relacionadas a necessidades materiais, doenças, problemas domésticos e coisas do cotidiano. Num dos testemunhos, por exemplo, uma mulher contava que estava com muitas dívidas e dificuldades financeiras e que teria pedido a Deus que a ajudasse. Disse que parou de procurar emprego porque se Deus

fosse ajudá-la mesmo, ela tinha que ter fé e esperar. Então alguém teria ido até a casa dela e oferecido um trabalho (cuidar de uma senhora que estava doente e morava em Santa Amélia). Apesar disso, continua ela, o salário era muito baixo e não ajudava muito. Então ela teria pedido a Deus novamente e, depois de alguns dias, o filho da senhora em questão teria dobrado seu salário.

Um outro testemunho, feito por Dênis, um índio Kaingang, relata a recusa de sua irmã em freqüentar os cultos e reuniões da Congregação. Dênis, cansado de insistir, teria pedido a Deus que o ajudasse e, de repente, ela teria começado a participar. Nessa mesma ocasião, Dênis agradecia também o fato de ter ganhado um terno de uma senhora de Santa Amélia, pois sendo músico, o sonho dele sempre foi poder participar dos cultos trajando um terno.

Após os testemunhos, o cooperador procura sintetizar o que foi dito com um pequeno discurso que, invariavelmente, fala sobre a bondade de Deus e do fato de que ele sempre recompensa e atende aqueles que vivem de acordo com seus ensinamentos. Em seguida um trecho da bíblia é escolhido aleatoriamente, lido e comentado pelo cooperador, que sempre começa sua pregação tentando tornar mais inteligível e o mais próximo possível da realidade do grupo o trecho lido. E isso sempre a partir de suas próprias vivências e experiências.

Os testemunhos dos fiéis e a pregação são as manifestações discursivas mais importantes do culto da CCB, pois são nesses momentos que transparece mais claramente um aspecto acima comentado: a “iluminação” que os fiéis recebem de Deus ou do Espírito Santo, que inspira seus fiéis durante as preces e pregações, realiza curas, revela acontecimentos futuros (profecias) e manifesta-se no “dom de línguas”.

E é preciso apontar também para o fato de que, muitas vezes, os trechos da bíblia lidos durante os cultos são colocados em relação a fatos concretos vivenciados pelos participantes, adquirindo uma espécie de valor “oracular” que, a meu ver, é um ponto importante para se entender a intensa participação do grupo junto à CCB, pois reforça entre eles a idéia de uma intimidade com Deus, a idéia de que ele está presente entre seus fiéis, “fala” com eles, age em suas vidas e concede-lhes graças (muitas vezes palpáveis). Assim, durante os cultos os fiéis participam ativamente, atuando como uma espécie de coro que responde ou acrescenta coisas às exortações do cooperador.

Ainda com relação à pregação, é preciso destacar alguns pontos que permeiam a fala dos anciãos ou cooperadores: a crença na presença e no poder de Deus, capaz de intervir diretamente na vida de seus fiéis; as recompensas que os “justos” receberão após a morte; e a crença no milênio, que acena para uma segunda vinda de Jesus à terra para criar um novo

mundo, sem males e injustiças. Segundo Rolim¹², esta crença no “milênio” alimentada pela CCB e outras igrejas pentecostais, encobre algo que é almejado pela grande maioria dos fiéis: o desejo de viver num mundo diferente do qual se vive, um mundo melhor que não será construído pelos homens, mas pelo próprio Cristo. Estes pontos, tais como os que foram colocados nos parágrafos anteriores, indicam possíveis pontos de “ressonância” ou proximidade com os rituais da casa de rezas, que tentarão ser explicitados/aprofundados nas considerações finais deste trabalho.

Observando os cultos realizados em Santa Amélia e nas cidades vizinhas, pode-se notar que o discurso dos cooperadores é de certa forma impessoal e generalizado, referindo-se sempre a fatos e exemplos fictícios. Já nos cultos celebrados na aldeia, Mário procura sempre relacionar o que diz na pregação com situações vividas pelo grupo, procurando solucionar problemas e impasses, esclarecer determinadas situações, etc. Como já foi dito acima, muitas vezes os trechos da bíblia ou mesmo os testemunhos são colocados em relação a fatos que possivelmente foram vivenciados por um ou mais fiéis. Entretanto, na fala de Mário temos a relação explícita a situações do cotidiano da aldeia. Fala essa que torna-se mais genérica e impessoal quando Mário é convidado a pregar durante um culto fora da aldeia. Mas há que se notar que as intervenções dele nunca são vistas como relativas à esfera política, mas como imparciais e neutras, já que, segundo se diz entre eles “é sempre Deus quem fala através do cooperador”. Entretanto, é Mário quem forma opinião no interior do grupo, resolve disputas e apresenta soluções para diversos problemas. De certa forma, ele tem mais influência e autoridade que o cacique, uma figura muito mais ligada às esferas externas, políticas e burocráticas.

No final do culto os homens beijam os homens e as mulheres também o fazem entre si, trocando o que chamam de “ósculo santo”. Homens e mulheres só se cumprimentam através de apertos de mãos.

Após o culto, as pessoas permanecem durante algum tempo no pátio da igreja, conversando entre si, comentando fatos e notícias cotidianas. No caso dos cultos assistidos em outras cidades, ou durante a realização de um batismo, esse é um momento esperado, pois pessoas de diferentes lugares têm a oportunidade de se encontrarem.

Na aldeia, igualmente, esse é um momento importante, onde as pessoas se encontram (algumas casas são mais distantes do “centro” da aldeia), conversam, combinam coisas,

¹² Rolim, F. C. 1987: 47.

telefonam e recebem ligações (o único telefone existente na aldeia fica dentro do pátio da igreja, fato que, inclusive, desperta o descontentamento dos não-crentes).

Uma última diferença a ser ressaltada é que, nos cultos celebrados fora da aldeia, a participação masculina é muito mais intensa e marcada que a feminina, fato que não se observa em Laranjinha, onde as mulheres participam ativamente através de suas orações e testemunhos.

5.4 O batismo na Congregação Cristã no Brasil

No início do mês de novembro de 2002, estive na aldeia a convite do grupo para assistir um batismo. Já foram realizados batismos dentro da própria aldeia, mas sempre na represa, onde era construída uma estrutura de madeira que pudesse servir de base para a realização de tal evento.

Entretanto, a casa de oração localizada na TI Laranjinha não possui uma estrutura específica que se preste ao batismo. Nas igrejas que visitei na região, existe um “tanque” ao fundo do altar, ou mesmo fora do prédio, no pátio da igreja, destinado ao batismo, que se dá através da imersão do fiel na água.

A decisão de se batizar, segundo os membros da CCB, deve partir da própria pessoa, que, sentindo o “chamado de Deus”, manifesta seu desejo ao cooperador responsável pela casa de oração. O cooperador, por sua vez, leva o pedido às reuniões onde, junto com outros cooperadores, diáconos e ancião, analisam o pedido e “oram a Deus pedindo a confirmação da pessoa”. Mas além dessa “confirmação”, é também preciso estar de acordo com certas regras: ter mais de doze anos, ter uma boa conduta dentro da comunidade e, no caso de pessoas que vivem juntas, o casamento deve ter sido oficializado em cartório.

Quando um pequeno montante de pessoas manifestou esse desejo ao cooperador e teve seus pedidos confirmados, é marcada a data do batismo. No caso do batismo a que pude assistir, duas mulheres seriam batizadas, não-índias, mas ambas moradoras de Laranjinha. Entretanto, existe toda uma preparação da cerimônia a partir do pressuposto de que outras pessoas além das “confirmadas” serão batizadas.

Ainda que o desejo de se batizar tenha partido de membros da comunidade de Laranjinha, o batismo por mim assistido foi realizado em Santa Amélia, dado o fato de que a

casa de orações de lá possui toda uma estrutura voltada para isso que, no caso da igreja da aldeia, teria que ser construída.

O tanque onde são batizadas as pessoas dá acesso a dois vestiários, um para homens e outro para mulheres. Nestes vestiários, ficam à disposição daqueles que vão ser batizados roupas específicas, destinadas a esse fim, que são usadas durante a imersão na água e depois novamente trocadas pelas roupas normais que a pessoa estava trajando.

Existe toda uma expectativa em torno de um batismo, pois “nunca se sabe quantas pessoas Deus irá chamar”. O culto transcorre normalmente e, ao final, o ancião batiza aquelas pessoas que já estavam preparadas para isso. Após terem sido batizadas, inicia-se um período de intensa participação, onde todos cantam os hinos de batismo, intercalados com pequenas pregações do ancião, sempre ressaltando que só aqueles que foram batizados é que alcançarão a salvação. Nesse contexto, muitos são tomados pelo “dom de línguas”, ou afirmam sentir a “presença de Deus” entre eles, criando uma atmosfera de intenso fervor religioso. As pessoas que, nesse momento, impulsionados por esse contexto criado pelos outros fiéis, “sentirem o chamado de Deus”, podem batizar-se também, mesmo sem nenhum tipo de aprovação por parte dos anciãos e cooperadores (desde que obedeça às regras mais gerais colocadas acima, relativas à idade e ao estado civil). No dia em que pude assistir, cinco pessoas acabaram batizando-se: três de Laranjinha e duas de Santa Amélia (todas mulheres). O batismo é um fato que costuma ser constantemente relatado e comentado pelas pessoas, e segundo os relatos que pude recolher, existem casos em que vinte ou mais pessoas chegam a batizar-se num só dia.

Para o crente, o batismo é um momento extremamente importante, onde ele assume perante a comunidade um compromisso com Deus. A partir desse momento, onde ele torna clara sua conversão, deverá obedecer às regras e à doutrina da igreja, pois com esse ato, o novo membro da CCB rejeita todo o seu passado (marcado nas falas dos entrevistados sempre como sendo um tempo onde, por ignorância ou em decorrência das circunstâncias, alguns erros foram cometidos – alcoolismo, adultério, etc.) em nome da nova religião. A partir do momento em que se batiza, a pessoa é perdoada por seus pecados anteriores, e ingressa de fato na “irmandade” formada pelos participantes da CCB.

Aqueles que, após o batismo, infringirem as regras da igreja, “perdem a liberdade dentro da comunidade”, apesar de poderem continuar freqüentando os cultos. Caso a pessoa que cometa a falta seja ligada a algum cargo ou ministério dentro da CCB, será afastada dele.

5.5 O código de conduta pregado pela Congregação Cristã no Brasil

Como já foi colocado acima, aqueles que decidem batizar-se na CCB, passando a integrar sua “irmandade”, devem viver de acordo com a doutrina da igreja e as prescrições por ela estabelecidas. Estas regras, que apontam para um tipo de conduta “ideal”, têm a finalidade de garantir aos fiéis o acesso ao “reino de Deus”.

Entre as principais proibições/regras adotadas pelos fiéis da CCB estão: não cometer adultério; não beber bebidas alcoólicas; não fumar; não assistir televisão; os homens devem manter os cabelos curtos, ao passo que as mulheres nunca devem cortá-lo – no caso delas a justificativa é que “devem continuar sempre como Deus as fez”, sem “interferir” através de cortes ou da aplicação de tinta nos cabelos, e muito menos através de maquiagem ou de enfeites exagerados; as mulheres, ainda, não podem usar calças, devendo trajar sempre saias que vão até os tornozelos; os casamentos devem acontecer de preferência dentro da própria comunidade ligada à CCB – no caso da pessoa ser de outra religião, haverá a necessidade de conversão da pessoa. Todas essas regras apontam, na verdade, para a adoção de um estilo sóbrio de vida, para um “afastamento das coisas do mundo” que é tido pelos fiéis como essencial à sua “salvação”. E o contexto promovido pela convivência do fiel com a comunidade ligada à CCB, a “irmandade”, acaba potencializando suas chances de viver dentro do que é idealmente considerado correto, adequado.

Quando um membro da CCB, por exemplo, muda-se para outra localidade ou cidade, é preciso levar uma “carta de recomendação” dada pelo ancião responsável pela casa de orações anteriormente freqüentada, e apresentada ao cooperador do local onde o fiel passará a freqüentar os cultos. Tal carta tem o objetivo de confirmar a “boa conduta” da pessoa, garantindo que ela vive de acordo com a doutrina da CCB, o que, por sua vez, é fundamental para que ela possa integrar-se e participar dessa nova comunidade.

Além disso, como já foi apontado acima, a participação dos fiéis nos cultos e nos ministérios depende de sua boa conduta dentro do grupo. No caso de Laranjinha, o grupo que participa junto à CCB cumpre as mesmas regras de comportamento e conduta adotados pelas comunidades não-índias da região.

Aqueles que, tendo sido batizados, “quebram” abertamente estas regras, são chamados pelos outros membros “desviados”.

5.6 A relação dos Guarani com as igrejas de cidades vizinhas e com comunidades de outros estados

Destaca-se no cotidiano das comunidades das igrejas da Congregação Cristã no Brasil as constantes visitas que costumam fazer entre si. No caso da comunidade de Laranjinha, eles recebem muitas visitas, tanto das comunidades de cidades próximas, quanto de outros estados, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Tais visitas ocorrem geralmente em feriados e o grupo é recebido e hospedado na própria aldeia. Nessas ocasiões, é comum alguns Guarani acompanharem estas pessoas, viajando com elas e ficando também eles hospedados nas casas dos “irmãos” em outras cidades.

Existe, por parte dos cooperadores e anciãos, toda uma preocupação em torno dessas “caravanas” que visitam a aldeia, pois elas entram sem autorização da FUNAI. Antes de uma visita, cooperadores e anciãos dos respectivos locais se comunicam para combinar formalmente os detalhes da visita.



Igreja da Congregação Cristã no Brasil em Abatiá – PR.

A partir da fala de diferentes pessoas, é possível perceber que, em grande parte, a recorrência dessas visitas de comunidades de locais tão distantes deve-se ao fato de que a conversão de um grupo indígena à CCB causa nos participantes não-índios um sentimento de “estranhamento”, mas também de curiosidade.

Melquíades, o cooperador de Santa Amélia, numa ocasião em que me relatava ter acabado de combinar a visita de uma caravana vinda do Estado de São Paulo para Laranjinha afirma: “Eu sempre digo a eles que os índios aqui de Laranjinha são muito civilizados, não há perigo nenhum. Todos vestem roupas normais, falam português...Para demonstrar o grau de civilização que eles atingiram, dou até o exemplo de que dois deles estão na universidade”¹³.

Antes da entrada da CCB na aldeia Laranjinha a mobilidade já era uma característica marcante do grupo, que sempre reforçava seus laços de afinidade e solidariedade com os parentes de outros estados ou cidades através de constantes visitas. Atualmente, muitas famílias têm parentes que, morando em cidades do interior do Paraná e São Paulo, também participam da igreja.

Assim, temos na AI um constante trânsito de visitas, que antes já existia mas que agora se viu intensificado, pois a igreja, ao invés de estabelecer um novo padrão, veio reforçar essa rede de visitas, ampliando-a, pois o grupo de Laranjinha se viu inserido numa rede de sociabilidade formada não apenas pelos parentes, mas também pelos outros membros da igreja da qual fazem parte agora, tornando acessível a eles esferas antes desconhecidas do mundo exterior. E pode-se mesmo levantar a hipótese de que, ao invés de uma ampliação que abre a rede de sociabilidade a não parentes, tenhamos aqui um “aumento” da parentela, pois dentro da CCB, todos passam a ser “irmãos em Cristo”.

Um outro ponto que marca laços de reciprocidade/afinidade entre as “irmandades” da CCB é o fato de que, preferencialmente, seus membros devem casar-se entre si. De fato, entre as pessoas mais jovens do grupo de Laranjinha, pode-se notar que muitos casamentos já foram realizados dentro dessa lógica.

¹³ Depoimento Melquíades, novembro de 2002.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até pouco tempo, os estudos antropológicos que, de alguma forma, abordavam diferentes tipos de atividade religiosa entre povos indígenas, eram direcionados, em sua maioria, para a compreensão do impacto “degradante” causado pela atuação de igrejas ou missões cristãs entre eles. E nessa perspectiva, muitas vezes a religião cristã era considerada como mais uma forma de dominação imposta pela sociedade nacional, formando um “campo” onde não havia espaço para negociações e reorganizações simbólicas nativas.

O encontro de diferentes sistemas cosmológicos e formas de se viver a realidade social inegavelmente implica no reordenamento de algumas estruturas das culturas envolvidas, mas há que se ter claro que as conseqüências desse encontro repercutem de ambos os lados e através das mais variadas formas. Partindo desse ponto de vista, a adesão de um grupo indígena a determinada religião cristã, por mais que resulte na criação de novos “espaços” dentro da vida social e da própria cosmologia do grupo, não implica necessariamente a destruição de categorias indígenas “tradicionais”.

Assim, os trabalhos atuais sobre o tema têm continuamente questionado/problematizado esses “contatos” a partir dos complexos contextos sociais nos quais eles acontecem.

A história de vários grupos tem mostrado o quanto as estratégias usadas pelos missionários para instaurar crenças e práticas cristãs entre eles muitas vezes revelam-se ineficazes, enfrentando diferentes tipos de oposição, ou que, por outro lado, muitas vezes são aceitas por representarem um papel importante nas relações internas ou externas do grupo. Vilaça¹, ao discutir a conversão dos Wari ao cristianismo protestante pregado pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, parte de uma associação entre o ideal de consangüinidade presente no interior da sociedade wari e alguns aspectos do credo pregado pelos missionários, pois segundo ela, os Wari acreditavam poder suspender os males ligados à afinidade através do estabelecimento dessa comunidade de “irmãos”, possível dentro da nova religião. Partindo da idéia de que a conversão funda-se na possibilidade de se tomar o

¹ Vilaça, A. 1999.

cristianismo como um conjunto de aspectos que não funcionam necessariamente como um todo coeso, mas como algo que pode se desmembrar, ganhando feições particulares em diferentes contextos culturais, Vilaça conclui que quando um Wari se diz crente, ele está se afirmando membro de determinada comunidade, o que implica o cumprimento de determinados ritos, mas não que ele tenha obrigatoriamente compreendido e aceitado a doutrina cristã (pelo menos não do modo como desejariam os missionários). Dessa forma, afirmar que, efetivamente, eles “acreditavam em Deus” era problemático, não só pelo fato de não existirem deuses de qualquer espécie na cosmologia wari, mas também pela inadequação do nosso conceito de “crença” para se pensar a relação deste povo com o sobrenatural, dimensão que para eles está associada ao “ver”, ao domínio da experiência e do saber.

Há ainda os grupos que desenvolvem tradições/religiosidades cristãs sem a influência missionária, como é o caso do grupo estudado por Tassinari², os Karipuna, que articulam a fé em Deus, devoção aos santos católicos e crenças em seres sobrenaturais ligados ao xamanismo. Através de sua análise, Tassinari mostra-nos que a religiosidade karipuna, por mais que articule os “universos” católico e xamânico, não os funde numa única explicação cosmológica, mas constitui-se numa vivência complexa, onde os elementos dos dois universos, por mais que se interpenetrem e se relacionem, não deixam de se diferenciar, de ter suas especificidades, regras e símbolos específicos. E, como Tassinari procurou mostrar, a articulação entre esses dois universos somente pode ser entendida através das noções de tempo, *status* e reciprocidade presentes nas práticas e atitudes quotidianas dos Karipuna.

Assim, quando falamos do contato entre povos indígenas e religiões ocidentais não estamos falando de algo generalizado, mas de situações distintas. Como procuramos mostrar aqui, em alguns casos elementos religiosos trazidos de fora são elaborados e integrados dentro de um esquema tradicional; em outros, estes mesmos elementos servem para que determinado grupo indígena reelabore sua identidade, integrando-a num sistema interétnico novo.

Qual então o significado da filiação dos Guarani de Laranjinha à Congregação Cristã no Brasil? Conforme tentei apontar ao longo dos capítulos, muitos são os pontos em que se aproximam os cultos e pregações da CCB com os rituais da casa de rezas: a importância dos sonhos e visões, que conectam os indivíduos a outro nível da realidade e permitem o acesso à divindade; a inspiração do líder religioso, que fala sob inspiração divina; as regras de conduta que conduzem o fiel ao “paraíso”; a interpretação comunitária dos dramas pessoais; a crença na destruição futura do mundo.

² Tassinari, A. I. 1999.

Entretanto, para que possamos realmente apreender o significado dessa “nova fé”, é preciso ir além das semelhanças doutrinárias e litúrgicas, situando-as também dentro de um contexto onde encontramos agentes sociais concretos envolvidos num sistema específico de relações sociais, políticas e econômicas, e em determinado momento histórico. Isso porque, dentro desses diferentes contextos, ocorrem diferentes atualizações de um mesmo núcleo doutrinário. E no caso do pentecostalismo, e aqui especificamente da CCB, a unidade das idéias e interpretações compromete-se ainda mais, visto não haver em sua organização instrumentos ou mecanismos que promovam essa “unidade”. A idéia então, é entender como o grupo apropriou-se desta doutrina, a forma como ela é vivenciada neste contexto específico.

No caso de Laranjinha, podemos dizer que existe uma subordinação – ou até mesmo adequação, da doutrina pregada pela CCB às práticas sociais do grupo, que se torna visível nas falas e relatos de seus moradores, onde encontramos toda uma “lógica guarani” a permear julgamentos, decisões, atitudes, interpretações, etc., afinal, o que dizer de Lica, antiga liderança da casa de rezas, que se converteu segundo os conselhos de seu “guia”? Não há aqui ruptura ou descontinuidade, mas sim a continuidade de uma mesma lógica.

No contexto da aldeia, os “convertidos” continuam desempenhando normalmente seus papéis, e o fato de conviverem com pessoas de outro credo religioso, como os católicos, não é visto como problema. O “bom crente” é aquele que cumpre suas obrigações sociais, estabelecendo relações pacíficas e cordiais com seus conhecidos, vizinhos, parentes, etc., atualizando as regras que norteiam o comportamento de cada um, de acordo com sua posição no grupo doméstico e no contexto mais amplo da aldeia. Assim, a conversão de forma nenhuma leva ao rompimento com as redes de relações anteriores, até porque, a “irmandade” de Laranjinha foi constituindo-se aos poucos, com a conversão de alguns indivíduos, depois famílias, etc.

Por sua vez, este progressivo aumento da “irmandade”, que a cada ano ganha novos adeptos, reflete todo um esforço por parte daqueles já batizados em “levar a palavra de Deus” a seus familiares, amigos, etc.

A irmandade, que abrange não apenas os moradores da TI, mas toda a comunidade mais ampla ligada à CCB na região, atua como uma nova rede de apoio que potencializa a manutenção das condições de subsistência do grupo, pois amplia o acesso dos membros da aldeia a cargos e empregos antes vetados e, como já foi explicitado acima, insere as famílias na ampla rede de solidariedade promovida pelo “Ministério da Piedade”. Entretanto, ela não substitui nem abrange as redes que já existiam anteriormente envolvendo parentes, compadres

e vizinhos. As redes de reciprocidade/solidariedade da CCB são organizadas exatamente para promover e maximizar a ajuda entre os “irmãos de fé”, entretanto, no caso de Laranjinha, as outras redes continuam atuando, englobando assim o grupo como um todo, e não apenas os “crentes”.

Um outro ponto a ser retomado/discutido é que, a despeito do fato de que, tal como mencionado no capítulo anterior, as religiões pentecostais, em sua essência, sejam desvinculadas das lutas sociais, fato que se reflete na postura tão comum e professada entre os fiéis de “afastamento do mundo”, isso não implica, no caso de Laranjinha, no afastamento dos fiéis de suas lutas e reivindicações políticas e sociais. Pelo contrário, as lideranças do grupo estão intimamente relacionadas à CCB, ocupando cargos junto a seus ministérios e levando para os cultos as inquietações e problemas que se colocam para o grupo.

Assim, como já foi colocado acima, a ausência de um organismo centralizador a planejar a formação religiosa dos anciãos e cooperadores e sua ação nos muitos núcleos da CCB espalhados no país, garante a seus fiéis uma autonomia que resulta em diferentes formas de se apreender e vivenciar sua doutrina. Dessa forma, o panorama que se observa em Laranjinha é o de uma igreja que reúne pessoas com uma longa convivência em comum, e que reforça mecanismos de ajuda mútua baseados em relações simétricas entre seus membros, que encontram-se sob a direção de um líder espiritual, Mário, que, se não fosse o cooperador da CCB, seria, em suas próprias palavras, “o pajé”. Assim, toda a fala e a pregação de Mário, aponta para uma continuidade de conteúdos e significados preexistentes. Mesmo quando as pregações são feitas por outras pessoas (como no início da instalação da CCB na aldeia, quando os cultos eram celebrados pelo cooperador de Santa Amélia), elas refletem a vivência de pessoas também próximas, que vivem situações em comum no contexto mais amplo da região onde se encontra a TI.

Ao mesmo tempo que tornar-se “crente” implica num certo apartamento, uma ruptura com o modo de vida vivido anteriormente, geralmente marcado por “erros” e “pecados”, esse ato abre também a possibilidade de realizar/atualizar um modelo de vida. Uma vida marcada por um comportamento moderado, pela inserção numa comunidade de irmãos, a entrada numa ampla rede de reciprocidade/solidariedade. Não seria esse um ideal buscado pelos Guarani: uma vida em comunidade marcada pela reciprocidade, regras e rituais que conduzem ao “paraíso”? O modelo de vida proposto pela CCB não é estranho ao modelo ideal de vida do grupo e, se antes o grupo encontrava dificuldade em atualizar esse modelo, agora a CCB propõe formas de torná-lo real.

Retomando uma idéia já colocada anteriormente, que aponta para o fato de que as diferentes lógicas que permeiam as falas e relatos dos entrevistados não remetem apenas para uma reelaboração da doutrina pregada pela CCB a partir da cosmologia guarani, mas para toda uma vivência mais ampla ligada à própria trajetória do grupo, gostaria de destacar alguns pontos.

Nos séculos XVI e XVII, o território do atual Estado do Paraná abrigou treze reduções jesuíticas, sendo que seis localizavam-se na bacia do Paranapanema e destas, quatro em seu afluente, o rio Tibagi. A partir da segunda metade do século XIX, com a criação dos aldeamentos, tanto os Guarani quanto os Kaingang foram submetidos aos diretores religiosos, freis capuchinhos italianos, até 1895.

Mais recentemente, há que se destacar a atuação de padres católicos que sempre foram presença constante nas comunidades indígenas, celebrando missas, promovendo a catequese e prestando ajuda à comunidade.

Além disso, tal como colocado nos capítulos 3 e 5, é possível observar um intenso contato do grupo com a população dos sítios e cidades vizinhas, e dos diferentes locais onde cada família já morou. Na cidade de Santa Amélia, por exemplo, há várias igrejas: Protestante, Católica, Assembléia de Deus, Deus é Amor, etc., de forma que, desde o início do contato com a sociedade envolvente, os Guarani estiveram em contato com esse campo religioso mais amplo, inserindo-se nele a partir de suas próprias categorias e idéias. A assimilação de alguns aspectos da religião cristã, longe de caracterizar “perdas”, revela a forma dinâmica e criativa dessas “apropriações”, das “traduções” que eles próprios fazem ao falar de sua cosmologia para os não-índios. A “crisma” a que se referem os membros do grupo de Laranjinha, por exemplo, mostra-nos um conteúdo simbólico bastante distinto daquele encontrado no catolicismo.

Assim, a filiação à CCB e a adesão aos princípios doutrinários cristãos propostos por ela não podem ser vistos como uma influência “nova” e “estranha” no universo social e cultural do grupo. No caso do grupo de Laranjinha, ela encaixa-se numa lógica e política adotada pelo grupo desde o começo da colonização do Estado do Paraná: a aliança com outras etnias indígenas e com não-índios enquanto um meio de inserir o grupo na nova situação econômica, política e social. A fala de diferentes pessoas no grupo aponta para uma vontade de “integração” ao sistema do “branco”, no sentido de adquirir formação acadêmica, carros, casas confortáveis, etc., sem que isso implique no abandono do “modo de ser” guarani. “Por

que não podemos ser índios morando e vivendo como os brancos? Ser índio é ser pobre?³”. Isso então converge na seguinte direção: é possível inserir-se na sociedade mais ampla sem deixar de ser eles próprios.

Da mesma forma que, anteriormente, membros “externos” ao grupo eram incorporados a ele através da participação na casa de rezas (como é o caso dos exemplos citados no capítulo 4), a CCB constitui-se, atualmente, num mecanismo que promove a interação entre não-índios e índios na região, sendo que a partir do pertencimento a essa comunidade ligada à CCB estes últimos acabam apropriando-se de importantes espaços junto à sociedade regional, sendo, de certa forma, também incorporados a ela.

A análise feita por Pereira⁴ a respeito da presença pentecostal no interior de um grupo Guarani Kaiowá fornece-nos importantes pontos para se pensar a respeito das conseqüências internas ocorridas no grupo de Laranjinha em decorrência de sua filiação à CCB.

Segundo Pereira, as transformações ocorridas no ambiente e na sociedade kaiowá nos últimos anos são expressas pelos membros do grupo a partir da oposição entre categorias como jovem/antigo e crente/não-crente. Ainda que, conforme apontado por ele, o pentecostalismo possa ser visto como uma alternativa eficaz para recompor solidariedades modificadas ou rompidas (tal como foi apontado aqui no caso de Laranjinha) ele também coloca uma série de problemas e impasses para a reprodução do sistema social dito tradicional, pois a oposição entre os grupos apontados acima resulta em divergências e embates no interior do grupo – onde alguns defendem o retorno àquilo que é “tradicional”, e outros uma “mudança” que permita ao grupo adequar-se às condições atuais.

Capiberibe⁵, ao analisar o processo de evangelização cristã vividos pelos Palikur, no Estado do Amapá, não deixa de mencionar a presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia entre esse grupo, ainda que, tal como no caso da Igreja Católica entre os Guarani de Laranjinha, o pouco número de adeptos faça com que sua influência e repercussão na vida do grupo seja mínima. Segundo a autora, estes adventistas, no interior do grupo palikur, parecem constituir uma resistência proposital ao avanço pentecostal, numa atitude de cunho político.

No grupo de Laranjinha, não se pode dizer que católicos e crentes ou crentes e não crentes constituam grupos que de alguma forma se opõe. Tampouco temos uma oposição nos moldes da que foi apresentada por Pereira, entre as lideranças mais antigas (que no caso de

³ Depoimento Wilson, janeiro de 2002.

⁴ Pereira, Levi M. 2002.

⁵ Capiberibe, Artionka. 2001: 177.

Laranjinha atualmente ligam-se à CCB) e os líderes jovens (mais ligados à igreja católica). No contexto da aldeia de Laranjinha, o que temos é uma oposição entre diferentes parentelas, ou famílias extensas, onde os líderes jovens representam a posição de sua família no interior do grupo, e não de sua classe de idade ou filiação religiosa.

Estas oposições políticas entre famílias envolvem sempre disputa de cargos e de decisões comunitárias, questões sempre mais “burocráticas”, pois, conforme procuro apontar no decorrer desta dissertação, Mário é sem dúvida a figura que “lidera” e “orienta” o grupo como um todo. Ainda que sua indicação a cargos como chefe de posto ou cacique seja veementemente vetada pelas famílias que lhe fazem oposição, seu prestígio estende o alcance de sua influência para além da comunidade ligada à CCB.

Dessa forma, se no período anterior à entrada da CCB a influência dos rezadores estava restrita à esfera religiosa, o que temos agora, na figura de Mário, é uma restituição da unidade religiosa e política dos antigos líderes guarani, que conforme apontam diferentes autores⁶, conseguiam reunir em si estas duas atribuições.

A partir dessas considerações feitas acima, procuro explicitar a idéia de que estes dois momentos vividos pelos Guarani – um marcado pela participação na casa de rezas, outro na igreja da Congregação Cristã no Brasil – não configuram etapas de uma transformação radical, mas permitem compreender as traduções e elaborações de uma doutrina cristã pentecostal a partir da cosmologia guarani. Tal como nas análises de outros autores aqui apresentadas e discutidas, a filiação dos Guarani de Laranjinha à Congregação Cristã no Brasil, revela-nos a forma complexa como vão sendo formatados os preceitos e lógica da nova religiosidade do grupo. Tal como apontado anteriormente, a cosmologia do grupo é uma peça fundamental para o entendimento de sua filiação – ou conversão, a determinada religião. Entretanto, os aspectos políticos, sociais e econômicos ligados à realidade concreta vivenciada pelo grupo são também fundamentais para a compreensão de sua religiosidade.

Todas estas considerações, como já foi apontado acima, esperam contribuir não apenas para as análises envolvendo povos indígenas e religiões cristãs, mas também para um aprofundamento/ampliação do estudo dos grupos Guarani no Estado do Paraná.

⁶ Schaden, E. 1962; Nimuendaju, C. 1987.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Arilza N. A identidade étnica dos Guarani como fator de reprodução social. Rio de Janeiro, 1982.
- _____. A categoria “parente” entre os Guarani de Laranjinha. In: *Perspectivas Universitárias*, nº 150/152, s/d.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP (Boletim nº 227, Antropologia nº 5), 1959.
- CAPIBERIBE, Artionka M. G. *Os palikur e o cristianismo*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2001.
- CLASTRES, Hélène. *A Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- _____. *Arqueologia da violência – Ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990.
- DALLANHOL, Kátia M. B. *Jeroky e jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2002.
- DOOLEY, Robert. *Breve relatório de visita aos Nandéva Guarani no norte do Paraná*. Summer Institute of Linguistics, Brasília, 1990.
- _____. *Apontamentos preliminares sobre Nandéva Guarani contemporâneo*. Summer Institute of Linguistics, 1991.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HILL, Jonathan. *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- ISQUERDO, Aparecida Negri. *A palavra sagrada na cultura Guarani*. In: *Terra Indígena*, ano IX, nº62, Janeiro/Março de 1992.

- KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó – SC. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.
- LANGDON, E. Jean. Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. *Antropologia em Primeira Mão* 11. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1996.
- _____. (organizadora). Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Introdução. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LIMA, Délcio M. Os demônios descem do norte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- LITAIFF, Aldo. As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- MELIÁ, Bartolomeu. A experiência religiosa dos Guarani. In: O rosto índio de Deus. São Paulo: Editora Vozes, 1989.
- _____. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, vol. 33, USP, 1990.
- MELO, Flávia C. Aata tapé rupy – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil.
- MÉTRAUX, Alfred. Religion y magias indígenas de America del Sur. Ed. Aguilar, 1973.
- MORAES, Suely de. A religião Guarani-Ñandéva - contribuição ao estudo do processo de “aculturação” religiosa dos Guarani de Santa Amélia. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, 1988.
- MOTA, Lúcio Tadeu. Presença e resistência Kaingang no Paraná. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 1992.
- _____. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889). Assis: UNESP, 1998.
- _____. Os índios Guarani Kaiowá, Guarani Ñandéva, Kaingang e brancos na bacia do Tibagi no século XIX. Seminário sobre a questão regional Paraná-Norte: 1997.
- _____. (organizador). As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões. Maringá: EDUEM, 2000.
- NIMUENDAJU, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec, 1987.
- _____. Nimongaráí. *Revista Mana* 7(2): 143-149:2001.

NOVAES, Regina R. Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de Espelhos. São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1):1998.

PEREIRA, Levi M. O pentecostalismo kaiowá: aproximação aos aspectos sociocosmológicos. Texto apresentado durante a 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, no fórum “Missões Cristãs em áreas indígenas”, junho de 2002.

RODRIGUES, Aryon D. Fonética histórica Tupi-Guarani: diferenças fonéticas entre o Tupi e o Guarani. Curitiba: 1945.

_____. Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. São Paulo: 1984/85.

ROLIM, Francisco C. O que é pentecostalismo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. As parcialidades Guarani no Paraná: elementos de cosmologia e história. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, 1997.

SÁEZ, Oscar Calávia. Campo religioso e grupos indígenas no Brasil. Antropologia em Primeira Mão, 25. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1998.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção. (Partes I e II). *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3(1) e 3(2), 1997.

SCHADEN, Egon. A mitologia heróica de tribos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: MEC, 1959.

_____. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____. Desenhos de índios Kaiowá-Guarani. *Revista de Antropologia*, vol. 11, nº 1 e 2, julho/dezembro de 1963.

SILVA, Carmen L. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1995.

TASSINARI, Antonella I. Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca. Tese de doutoramento apresentada à USP, São Paulo, 1998.

_____. “Xamanismo e catolicismo entre as famílias karipuna do rio Curipi”. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

TOMMASINO, Kimiye. As várias formas de inserção dos índios na sociedade nacional: os Kaingang e os Guarani do estado do Paraná. Londrina, 1991.

_____. A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade meridional Jê em movimento. USP, São Paulo: 1995.

VILAÇA, Aparecida. Comendo como gente: formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

_____. “Cristãos sem fé: aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova)”. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: Revista de antropologia 35: 1992.

WRIGHT, Robin (org.). “Introdução” e “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa”. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999

ANEXO A – O MITO DE ORIGEM

O MITO DE ORIGEM

Primeira parte: coletada em 1986 por Kimiye Tommasino, em entrevista com Dona Lica, uma índia Guarani-Ñandéva da AI Laranjinha

Então os antigos nosso como diz que ele andava pelo mundo, no mato, ele, esse rezador foi embora vivo ele não morreu não, ele foi embora vivo lá para o nosso pai, então ele tinha igreja, de índio, então ele tinha poder de índio. Por acaso ele forma roça, vai fazer roça, agora ele tem semente de melancia, tem milho, mas não milho desse daí que nós têm agora, era outro milho deles mesmos, agora não existe mais também, a turma não soube levar, acabou tudo. Então ele pegava milho, feijão, semente de melancia, mandioca e batata, tudo as coisas que eles tinha, ele levava e plantava. Ele chegava na casa e falava prá mulher dele assim: fulana, vai lá buscar milho verde, traz mandioca, batata, melancia, prá crianças. A mulher ia lá, ele tinha plantado aquela horinha, hein. Chegava lá, já a batata já tá madura, mandioca, milho já tinha, melancia tá madura, agora a mulher pegava e trazia prá crianças. Mas quando foi um dia a mulher dele traiu ele, né. Sabe que mulher diz que é bicho à toa mesmo. Aí ele... a mulher dele andava com outro companheiro dele, aí um dia ele foi plantar as coisinha e veio falar com a mulher dele: pega a vasilha e vai buscar as coisas. Agora, a mulher em vez de pegar sair quietinha não, ele disse assim: você plantou agora mesmo, como é que já deu? Eu vou buscar rama prá vocês comer. Mas assim mesmo, ela pegou um balainho que eles tinha, faz alcinha e põe as coisas e põe na cabeça, ela foi. Chegou como ela falou aquelas palavras, ele sentiu né. Então o que tava dando já baixou, o milho estava começando a sair a bonequinha, o feijão estava começando a florar, mandioca, batata era desse jeito. Daí, enquanto isso ele pegou aquele... vocês não compreendem. Nós fala acangoá [acanguaá], diatiá [jiaçaá], como é que fala... maracá [mbaracá], vocês não compreendem o que é isso. Aí ele foi... isso é os instrumentos que usa prá... que até hoje nós temos. Lá na nossa igreja tem ainda. Eu não larguei ainda não, eu posso largar quando morrer mesmo, aí eu não posso mais, né. Se algum quiser continuar por mim, eles continuam, diz... a maracá dele na cruz e o dela ele pegou, então o guará que na cabeça assim e aquele que põe assim no corpo pegou o dela e o dele deixou. E dali ele foi embora.

Quando a mulher dele chegou aqui, disse que a igreja estava caída a metade, já tinha matinho, terreiro assim. Ele tinha saído aquela hora. Aí, a mulher dele se arrependeu do que ela fez, ela começou a chorar lá, como é que fazia agora? E ela estava esperando prá ganhar criança, né. Estava pesadona. Aí, ela pegou aquela coisa dele que ele tinha deixado na cruz, ela pegou pôs na cabeça tudo. E aí, essa dos dois, e agora o dia nosso também, que o filho do Ceru ele falou os dois, gêmeos, que levou a mãe dele, ele ia levar também pro pai dele. Então, ela perguntava prá ele prá onde que o pai dele foi, né. E eles, por dentro dela eles conversavam com ela: não mãe, o nosso pai foi por aqui. Ia levando direito ela, mas quando eles chegaram na beira do mato assim que apareceu tanta flor bonita, então ele pedia prá mãe: eu quero tal flor aqui, aqui aquele, e ela ia catando, então ela tinha uma saia e amarrou tudo. Aquilo diz que já estava cheio já a saia dela de toda flor de toda qualidade. Aí quando já estava pertinho de onde o pai subiu, viu uma flor bonita assim prá baixo do mato assim e falou: eu quero aquela. Ela foi prá pegar, aquelas “mamangava” que vocês fala ferroou, né, ferroou no dedo dela. Aí ela invés de ficar quietinha não, ficou brava e começou a bater na barriga e disse assim: não está no mundo ainda está pedindo quanto é coisa que enxerga e ainda prá “mamangava” me ferroar. E começou a bater na barriga. E esses, os dois, os meninos, ficaram sentindo aquilo. Daí, não falaram mais prá onde o pai foi. Então, diz que ela falava quando chegava na encruzilhada assim: fala prá onde seu pai foi. Ficaram quietos, não falaram não. Aonde seu pai foi? Nada. Na de três que ela falou, eles mostraram o caminho errado prá ela, o pai tinha subido aqui, né, prá cima, e eles mostraram o caminho prá baixo assim, aonde tinha as “onçaiada”. Daí, diz que ela desceu, prá baixo, assim. Tinha uma casinha de coqueiro, folha de coqueiro, sabe? Tinha uma velhinha sentada no terreiro, assim, aí diz que ela chegou e essa velhinha disse assim: é minha filha, você veio aqui, minhas “netaiada” tá tudo bravo. Aí diz que ela falou: mas não tem importância, eu vou fechar você aqui. Aí diz que tinha...parece uma bacia, grandona, mas tinha tampa. Aí ela pôs a mulher dentro e tampou, e pôs debaixo de uma tarimba que tinha assim. Ah, quando o sol estava baixinho, aquelas “onçaiada” vinha chegando, mas cada uma delas trazia uma caça, né? Matavam veado, cateto, essas caças né... A última que veio não achou nada prá matar, então chegou brava. Quando ela chegou, falou prá velha assim né: a nossa vó achou uma caça boa prá nós? Aí diz que ela falou assim: aonde que eu vou achar as coisas boas prá vocês? A sua vó não pode nem andar mais. Mas ela queria livrar a mulher, mas não teve jeito, né. Aí diz que essa onça entrou prá dentro e já foi prá cima da bacia assim. A primeira ela escapou, mas na outra já não deu prá escapar mais, matou ela. Agora, quando matou ela,

a velha falou assim: olha, vocês lidam devagarzinho porque ela tá com criança. Daí fritaram a mulher lá e tiraram as duas criancinhas. Eram “geminhos”. Então, a velha queria comer essas crianças, que era molinho, né. Então ela falava assim: ah, vamos fazer assim, você faz fogo ali, põe... Mas eu vou contar por metade que isso aí é comprido, viu? Porque eu estou com sono já. Aí diz que a velha, os netos dela falaram assim: ah, vamos fazer fogo, aí nós pomos os dois dentro da água fervendo, aí eles morrem. Mas que nada. Isso é por Deus mesmo. Aí, diz que ferveram a água numa “latona” grande assim, pegaram os dois molequinhos pelo pezinho e jogaram dentro da água fervendo. Diz que esfriou a água. Daí já diz: vamos fazer fogo e enfiar. Mas de todo jeito eles fizeram, mas as crianças não morreram. Na hora, depois, diz que eles pensaram assim: ah, não quer morrer mesmo, então vamos criar prá nós, prá serem os nossos cachorros. Tinha uma “correona” assim, diz que puseram as criancinhas, os dois de par assim, puseram num só. Esse, o mais velhinho, que nós trata agora por Cutuvi. Ele, que ele atende nós aqui, agora, lá na igreja, quando nós precisa, só nós pedirmos prá ele, ele vem aqui na terra, explica as coisas prá nós: vocês faz assim, vocês faz assim...que não tem perigo. E nós fazemos. Até aqui, graças a deus, tem dado tudo certo. Nunca “variô” não. Aí, diz que esse, o mais velhinho, enxugou e levantou, já levantou e andando já. Agora, esse, o outro irmãozinho mais novo, o Dicocaua, que nós falamos, o outro...é o fraquinho. Esse aí levantou já procurando mamar. Aí diz que ele falou: e agora? Que que nós vai fazer com meu irmão? Aí ele começava a andar com ele prá lá e prá cá. Andava pra baixo assim, tinha mato. Ele levava o irmãozinho, o ...eles falam assim...o bodoque, matava passarinho e dava pro irmãozinho, prá não chorar. Então, essa velha, como diz...que comeu a mãe deles, falava assim prá eles: ó meus filhos, aqui prá baixo vocês não vai não, vocês sempre só vai prá cá, porque tem muito marimbondo. Mas não era nada disso não. Porque se eles fossem prá lá eles iriam descobrir que eles tinham matado a mãe deles, né? Então a velha não queria deixar ir. Mas um dia, diz que ele falou: mas por que nós não pode ir? Eles entraram prá lá e rodearam assim e desceram prá baixo, com o irmãozinho. Foi matando passarinho, tudo quanto é coisa que eles achavam, matavam e levavam prá velha comer, né. Que eles tratavam da vó. Aí foi quando eles chegaram uma distância assim prá baixo, tinha dois coqueiros, e ali estavam dois papagaios. Aí, diz que eles olharam assim e já levaram o “bodoquinho” prá matar. Diz que eles, esses passarinhos, conversaram com eles, falou prá ele assim: olha, não vai matar logo eu não, que eu vou contar um negócio prá vocês. E ele parou, né. Aí diz que ele falou assim, né: pois é, vocês estão tratando quem matou tua mãe. Aí já o irmãozinho mais novo começou a chorar, né. Daí, diz que ele falou:

não chora não. Daí eles começaram a falar: agora nós vamos largar o passarinho. Esse irmãozinho dele amarrava o cipó assim, na cintura, aquele rodeava os passarinho morto, assim, ele também, aí diz que ele pegou e pegaram o passarinho aquele mais bonitinho, tudo bonitinho do passarinho tudo, sopravam na cabecinha do passarinho, iam correndo tudo, deixava só a coruja e não sei que que é passarinho feio, e levava prá velha comer. Aí já não mataram mais passarinho, daí diz que chegou lá já falou: é, não falei prá você não levar teu irmão prá lá? Daí ele falou: ah, mas não é nada não. Daí já lembraram o caminho das onças que ia tudo assim prá cima e prá baixo. Eles pegaram sabugo prá fazer mingau. Aí, diz que faziam mingauzinho de sabugo, quando de tarde as onças chegaram e falaram prá experimentar o mingau dele, e a onça não ia querer sabugo assim, já nem respeitava, só chegava chutava assim, espatifava aquele sabuguinho assim prá lá. Tá bom quando foi um dia o pai deles ajudou eles, diz que eles fizeram sabuguinho e daqui a pouco deu aquele relâmpago ali no mingauzinho deles já virou um “mundéu” dele e apareceu um buraco aqui e aqui, daí a “onçaiada” chegou já tão acostumado a estragar, né, daí falou prá eles experimentar o mingau deles, a onça entrava assim já só matando a onça, e o irmãozinho dele arrastava com a perna jogava naquele buraco outro chegava e assim foi, mas coitadinho era fraquinho, era novinho e o último a onça que veio e daí outra vez e o outro que vinha vindo viu aí a hora que o irmãozinho arrastou prá cá a onça chegou também aí ele judiou, aí não quis entrar no “mundéu” não, mas só que esse também não ficava bravo com eles, decerto o pai deles ajudava eles, aí dali eles saíram...tem mais prá traz, mas eu não vou contar tudo não...daí dali eles foram prá baixo, aí já a velha ficou prá lá e eles saíram. Então diz que eles chegaram na beira do rio assim, andando os dois indo prá mata afora assim, então o irmãozinho dele às vezes estava com fome e ele fazia jaboticaba, fazia gabiropa, fazia “melzinho” prá dar pro irmãozinho dele, e assim foi criando o irmãozinho dele. Quando foi um dia não sei o que aconteceu lá diz que ele ficou com raiva do irmão, o irmãozinho mais novo ficou prá lá e ele ficou prá cá do rio, mas só que conversava, né, de lá ele conversava com ele, iam prá cima assim do mato assim, quando foi um dia ele ficou com dó do irmão, aí mandaram ele no mato uma coisa da frutinha, então aí ele falava assim pro irmãozinho: essa fruta a gente come? Ele falava: come, mas só que tem que assar. E aí já aparecia foguinho prá ele, ele prá cá e ele do lado de lá do rio, então fazia foguinho ali, ele colocava aquela fruta no fogo, quando arrebentava assim ele pegava e comia. Quando ele enchia a barriguinha, decerto ele falava: eu não quero mais. Aí ele fez assim, a hora que arrebentou aquela semente, daí ele pulou o fogo prá lá, quando viu já estava junto com o irmão dele.

Segunda parte: coletada em 1988 por Suely de Moraes

- Separaram depois se juntaram outra vez, daí no mato, no meio do mato, não tinha casa não tinha nada, estavam os dois gêmeos no meio do mato, né. Daí foram indo, foram indo, quando eles chegou no mato verde assim que estava tudo começando, daí esse o irmão dele mais velho, que nós tratava de Cutuvi e o Dicocaua mais novo, né, então esse Cutuvi falava assim: vamos trepar na árvore, vamos ver se nós dá um jeito de fazer quati, aí eles tinha o poder, o pai deles era, tinha poder, ele já tinha subido, né. Então só esses dois índios que estavam aqui na terra andando né, só dois índios, já tinha ido a mãe dele, o pai dele já tinha ido. Aí diz que o irmãozinho mais novo falava: então vamos. Aí esse Cutuvi subiu em cima, arrumaram uma árvore mas diz que era alta assim, que tinha galho por todo lado, assim, aí diz que o Cutuvi subiu lá em cima mas no último galho ele subiu e o mais novo ficou mais embaixo, daí ali, sei lá o que eles fizeram mas diz que aquele galho tampou de quati...vocês conhece quati aí do mato, né? Aí diz que ele falou assim: agora nós vamos dar um grito aqui que às vezes tem gente por aí que vem aí, a gente vai matando e vai jogando por aí. Aí diz que esse Cutuvi começou a gritar lá, daí diz mas que como daqui pra Santa Amélia, escutava aquela voz, vinha vindo, vinha vindo pro meio do mato, quando eles viram, saiu aquele homem, mas diz que um bicho feio barbudo, cabeludo, aí diz que esse Cutuvi falou: ai meu deus, aquele lá come a gente, como é que a gente vai fazer agora? O irmãozinho que o Dicocaua tava mais embaixo trepado, daí diz que ele chegou debaixo da árvore assim, ele olhou prá cima, esse bicho como diz aí...Aí diz que veio falou assim pro irmão: bom, agora nós vamos fazer assim, eu vou pegar o quati eu joga o rabo dele na minha mão acima, mas vou jogar bem longe, enquanto que ele vai buscar lá, você desce prá baixo e trepa na outra árvore, tá bom? Daí diz que eles pegava o quati pelo rabo, né, aí fazia assim mas diz que jogava longe, quando o irmãozinho dele olhava prá baixo prá descer. O bicho já estava ali olhando prá cima, e assim foi, ele foi jogando mais longe, longe, mas que nada não tinha jeito então o último: mas agora eu vou jogar mais bem longe, enquanto ele vai lá o meu irmão desce. Ele pegou esse quati, mas diz que jogou como daqui quase em Santa Amélia, aí diz que ele quando ele olhou que o irmãozinho ia descer, o bicho estava lá embaixo, aí ele falou: acabou agora. Aí diz que olhou assim: não, mas tem mais? Mas era o molequinho que estava trepado, o irmãozinho dele. Daí disse: e agora? Daí ele falou: desce. Daí ele desceu,

ai ele vinha descendo, vinha descendo, quando ele chegou numa “alturinha” assim, desse “tamaizinho” assim, e bateu na cabecinha do menino assim, e matou né. Daí diz que ele pegou tinha um balaião assim e punha aqueles quatis, tudo então ele pôs o molequinho embaixo em cima ele pôs o quati, aí diz que ele ficou lá pensando: e agora, o meu irmão morreu e vou ficar sozinho. Diz que ele pegou, esse bicho pegou o balaio e pôs nas costas e foi embora. Aí ele desceu ele foi acompanhando também, né, e foi acompanhando e foi acompanhando e vez em quando não tinha picada, ele deixava o balaião ali, e ele ia fazer picada assim e quando já daí ele chegou numa altura, daí diz ele falou: ai vou comer o veado daqui, enquanto que mato o veado, ou ele mata e põe, põe o bicho aqui. Aí diz que ele ficou, daí ele ficou lá, ele foi lá e ali andou uma distância, mas aí diz que já estava perto da casa ele demorou mais prá vir né, daí diz que ele falava sozinho assim o bicho: agora eu vou fazer picada até lá em casa, daí eu fui. Aí diz que ele veio quando ele foi esse irmão, o mais velho, que ele desceu ali e chegou lá e tirou o quati fora e tirou o irmãozinho morto, diz que deu umas três sopradadas assim no alto da cabeça do menino e o menino viveu, né. Daí diz que: agora, nós trepa aqui e nós vamos fazer veado bem aqui nesse pé de árvore. Daí diz que ele, daqui a pouco veio o bicho como diz eles lá, nunca cansa nunca cansa. Aí diz que ele chegou ali, quando ele veio diz que aquele veado saiu dali, daí diz que esse bicho correu, correu atrás, mas não deu prá matar, diz que ele vinha embora e chegou e pegou o balaio pôs nas costas e se mandou. Daí eles desceram os dois e foi acompanhando o bicho. Daí diz que chegou na casa, tinha duas moças, mas diz que o cabelão dessas meninas, das filhas desse, desse bicho, como diz, aí diz o cabelão deles diz como daqui lá pro posto, aquele cabelão comprido, aí foram indo, foram indo atrás, chegaram na beira da casa assim, enxergava a casa, mas não chegava logo não, aí diz que ele, esse homem chegou lá e falou prá filhas: cuidado, mexe devagar que tem carne diferente aí. Diz que ele falou, né, as meninas foram tirando aqueles quatis prá fora e vai dali e vai dali e não tinha outro diferente, tinha só a pedra dentro do balaio embaixo. Daí diz que, aí diz que as meninas falaram assim: pai, mas não tem carne diferente aqui não. Aí ele falou assim: ah, então fugiu...Mas tudo falando em linguagem, né, porque agora se eu falo em linguagem, vocês não compreendem, então tem que contar em português, né... Aí diz que ele foi embora, então daí foram limpar essa caça tudo, daí eles chegaram lá, mas antes de chegar, falou assim: vamos dar um jeito no nosso cabelo, daí nós chega lá, eles não vão matar nós não. Daí diz que... sei lá o que fizeram no cabelo assim, no alto da cabecinha assim, numa hora prá outra diz que os cabelos dos meninos ficou bem amarelinho mesmo, numa parte preta e outra parte bem amarelinha, né, aí

chegaram lá. Ah, diz que já veio o velho como diz encontrou eles: vamos chegar. E as meninas já veio abraçando os moleque e mandou sentar assim, daí diz que as meninas falou assim: como é que vocês fazem assim prá ficar os cabelos de vocês? Ah, nós tira o couro da cabeça assim, depois nós passa pimenta, nós senta no sol, daí nasce o nosso cabelo desse jeito. Ah, diz que as meninas falavam: ah, vocês podia fazer assim pro meu pai. Aí diz que ele falou assim: ah, mas o seu pai não vai agüentar. Aí o velho falou: não, eu agüento sim, pode fazer que eu agüento. Daí que eles pediram a faca lá para cortar assim, começou tirar o couro da cabeça do homem assim, e ele começava a fazer assim: hum, hum, hum, chu, chu...suspirava...daquela dor, né? Bom, tirar a casca diz que ele aguentou ainda, daí passaram a pimenta naquela carne viva, daí já não deu prá agüentar, daqui a pouco ele começou a gritar e a correr assim, daqui a pouco diz que a cabeça do velho arrebentou, daí ele morreu. Daí as meninas: ah, agora o nosso pai morreu mesmo, fica com nós aqui, faz de companheiro. Daí eles ficaram com ele com as meninas ali, mas depois diz que as meninas...sabe o homem quando vai ficando de um "tamainho" assim, já lembra outras coisas, né...ali já sei lá como foi que fizeram, diz que o molequinho mais novo, o tal Dicocaua, pegou a doença dessas meninas, né. Daí diz que o Cutuvi como diz ficou, ficou bravo, daí disse: espera aí, vocês passaram doença de vocês no meu irmão, mas nós vamos acabar com vocês também. Quando foi um dia diz que ele falou assim prá eles: vamos queimar o campo? Daí as meninas falou: vamos. Então vocês ficam aqui, daí depois nós vamos por fogo, daí vocês correm. Diz que tudo que eles falavam, diz que essas moças aceitavam. Daí ele puseram fogo no cabelo e elas começaram a correr aí diz que aquele fogo foi queimando o cabelo e correndo prá lá e prá cá. Daqui a pouco o fogo vai chegando perto, as meninas gritando, diz que tá queimando já, né, e correram pro lado dum açude, duma água que tinha ali, mas não deu prá chegar, quando chegaram na beira da água, uma caiu e outra também, já arrebentou já a cabeça delas tudo e eles falou: e agora, vamos ficar uns dias aqui depois nós vai embora, tá bom? Eles foram. Daí diz que começaram a ficar uns dias aqui, daí o pai deles, o que era o velho que tinha ido, veio decerto para ir, daí falou: bom. Andaram fazendo, corria, escondia no mato, vai dali, vai dali, quando chegou numa altura, já fazia muito tempo que eles estavam andando pro mato, outra vez só comendo negócio de fruta, gabioba, jaboticaba, essas coisas do mato, né, que eles mesmos fazia também. Quando o irmãozinho estava com fome diz que ele falava assim: eu tô com fome. Daí ele falava: então senta aqui que já vai aparecer prá você chupar. Daqui a pouco diz que aparecia aquela árvore assim de pé de gabioba, mas aquilo diz que desganhava de maduro. E eles

começavam a chupar aquilo e dali viajava e vai dali e vai dali, daí eles foram lá. Quando foi um dia e o pai deles...aí diz que eles foram lá. Quando foram embora, aí ele falou assim: bom, hoje o nosso pai vem buscar nós, então nós vamos ficar aqui. Daí que eles ficaram no meio do mato assim, daí diz que veio, quando foi um outro dia, tinha um pé de árvore comprido assim, tava tudo sentado árvore debaixo assim, mas não tinha a árvore não tinha galho, não tinha folha, só um pau mesmo comprido, né. Quando eles viram de repente, lá prá meio dia mais ou menos assim, diz que deu aquele trovão longe assim bem em cima, assim deu aquele relâmpago forte assim, né. Diz que eles olharam assim para aquele pau assim no rumo e apareceu uma escada, uma escada de pau né, uma escadinha. Daí eles foram subindo, foram subindo os dois, quando eles chegou no fim, que eles chegaram lá, deu outro relâmpago, daí diz que nenhum viu mais nada quando eles parece que acordou, eles já estavam lá em cima, junto com o pai deles.

ANEXO B – GENEALOGIA DAS FAMÍLIAS