

SOBRE A AUTORA

Maria Inês Ladeira é Doutora em Geografia Humana pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e Mestre em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Desde 1978 trabalha com o povo Guarani, sobretudo com comunidades que vivem junto à Mata Atlântica do litoral sul e sudeste do Brasil. É sócia fundadora do CTI – Centro de Trabalho Indigenista, organização não governamental criada em março de 1979, e, desde então, coordenadora do Programa Guarani nas regiões sul e sudeste. Elaborou e implementou, em equipe, projetos voltados à regularização e à melhoria das condições ambientais das aldeias e ao reconhecimento do território Guarani, apoiando o intercâmbio de experiências, conhecimentos e cultivos entre famílias que vivem em aldeias em diversas regiões. No decorrer de sua atuação, conheceu comunidades Guarani no Brasil, na Argentina e no Paraguai e realizou estudos antropológicos e laudos que subsidiaram processos e ações governamentais para demarcação de Terras Indígenas.

As relações das sociedades indígenas com seu ambiente natural são parte intrínseca de uma representação de mundo que integra o uso da “natureza”, o modo de vida e a teoria que embasa a vida social. A partir desse conjunto dinâmico que reúne formulações herdadas e projetadas, onde mito e práxis se referendam mutuamente, essas sociedades constroem continuamente o mundo e suas representações.

Discussões teóricas sobre território e territorialidade de populações tradicionais e autóctones vêm sendo ampliadas pela Geografia, que procura atualizar ou remodelar esses conceitos em função da realidade atual, ou melhor, da maior visibilidade de realidades e de concepções de povos ou comunidades que vivem e se relacionam com a terra e o ambiente através de padrões próprios e distintos.

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBYA

SIGNIFICADO, CONSTITUIÇÃO E USO

MARIA INÊS LADEIRA

MARIA INÊS LADEIRA

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBYA



A partir de expressões e reflexões dos índios Guarani-mbya sobre a terra (mundo) e o ambiente, este livro procura ampliar os limites do diálogo entre diferentes sistemas de conhecimentos e saberes.

Ao concentrar-se em características espaciais, ambientais e sociais referenciais na composição do mundo Guarani-mbya, a autora demonstra como os princípios éticos e as regras de reciprocidade e de convivência, peculiares do modo de vida desse grupo indígena, sustentam a sua dinâmica de ocupação territorial.

A primeira parte (Nome) se atém à forma de abordagem do tema e ao contexto da pesquisa: quem são os pensadores Guarani; descrição e considerações sobre a situação fundiária e ambiental do litoral sul e sudeste, onde se situam Terras Guarani; as classificações do grupo indígena vigentes na literatura etnográfica e como os Guarani se identificam entre si e perante os “outros”.

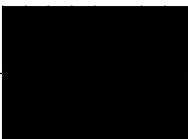
A segunda parte (Terra) apresenta: enfoques teóricos sobre a ocupação territorial Tupi-guarani e os conceitos de território e espaço; abordagens jurídico-antropológicas a respeito dos direitos territoriais indígenas; características do espaço geográfico Guarani-mbya e como estes índios conferem substância ao seu território; fundamentos míticos do mundo terrestre.

A terceira parte (Vida) discorre sobre aspectos éticos que fundam o modo de vida Guarani-mbya; os lugares e caminhos dos seres que povoam o mundo; como vivem e reproduzem, no tekoa (aldeia), a vida da coletividade.

Este livro é uma contribuição à compreensão das tensões que se processam no interior de um grupo étnico em contato sistemático com a sociedade nacional e dos mecanismos encontrados - envolvendo tradição, memória e renovação - para reagirem às pressões no mundo atual. Manter a dinâmica territorial tem sido a forma mais efetiva de exercer sua autonomia.

MARIA INÊS LADEIRA

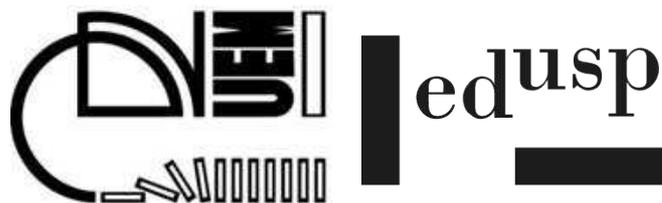
ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBYA
SIGNIFICADO, CONSTITUIÇÃO E USO



LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso*, 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo - USP

Edição de Publicação. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008

Versão *Online*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.



*Aos que vivem desafios e incertezas,
atentos aos diferentes olhares e modos
de ser/estar no mundo, dedico este
trabalho.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES



Figura 1. Desenho de uma aldeia ideal (<i>tekoa porã</i>) de jovem Guarani de uma aldeia do litoral de São Paulo.....	129
Figura 2. Desenho de criança Guarani. Fogo no interior de uma casa.....	143
Figura 3. Desenho representativo da morada do Nheeru ete, os verdadeiros pais das almas.....	153
Figura 4. Desenho de jovem Guarani representando as queixadas (<i>koxi</i>) atravessando o caminho entre a morada dos homens e a morada das divindades.....	157
Figura 5. Imagem com denominações na língua guarani das composições florestais. Aldeia do Aguapeú, litoral de São Paulo, 2000.....	160
Figura 6. Desenho-mapa da aldeia (<i>tekoa</i>) e seus caminhos. Vale do Ribeira, 1999.....	163
Figura 7. Desenho-mapa da aldeia. A <i>Opy</i> (casa de rezas) está representada no alto. Vale do Ribeira, 2000.....	164
Figura 8. Calendário: a vida em ciclos. Elaboração: José Inlê Ladeira Maria, 2000.....	175
Figura 9. Desenho de criança Guarani “tiro ao alvo”, 1995.....	188
Foto 1. Casa e quintal em aldeia guarani no Rio de Janeiro, 1996.....	11
Foto 2. Aldeia do Vale do Ribeira-SP, 2000.....	21
Foto 3. Escola da Aldeia Tenonde Porã (Barragem – São Paulo), 2000.....	28
Foto 4. Guarani do litoral do Brasil gravando discursos de lideranças espirituais em Misiones (Argentina) para levar para sua aldeia, 1997.....	31
Foto 5. Encontro de lideranças Guarani do litoral do Brasil e de Misiones. Aldeia em Misiones – Argentina, 1997.....	34
Foto 6. Encontro de lideranças Guarani do litoral do Brasil e de Misiones. Aldeia em Misiones – Argentina, 1997.....	35
Foto 7. Área em litígio interdita à comunidade Guarani, litoral de São Paulo, 1999.....	43
Foto 8. Fórum de São Sebastião-SP, caciques em dia de audiência, 1988.....	43
Foto 9. Crianças da mesma família, aldeia no Vale do Ribeira – SP, 2000.....	67
Foto 10. Crianças em aldeia Guarani-mbya no Rio de Janeiro, 1988.....	68
Foto 11. Crianças em aldeia Guarani-mbya, Itapua, Paraguai, 1997.....	68
Foto 12. Aldeia no litoral sul de São Paulo, 2001.....	77
Foto 13. Dia de jogo da Copa do Mundo, aldeia no Rio de Janeiro, 1998.....	84
Foto 14. Aldeia Morro dos Cavalos, atravessada pela Rodovia BR 101, 1996.....	111
Foto 15. Vista da montanha, aldeia no Rio de Janeiro, 1989.....	114
Foto 16. Trabalho artesanal, aldeia no Rio de Janeiro, 1989.....	115
Foto 17. <i>Pindo</i> (jerivá), aldeia no estuário lagunar, Paraná, 1998.....	118
Foto 18. <i>Táva</i> (ruínas) em aldeia do Rio de Janeiro, 1993.....	123
Foto 19. Visita às ruínas de Trinidad-Paraguai, 1997.....	124
Foto 20. Aldeia no Rio de Janeiro, 1995.....	140
Foto 21. Trazendo lenha, aldeia do Rio de Janeiro, 1995.....	143

Foto 22. Fogo dentro de casa, aldeia no Vale do Ribeira, 2000.....	144
Foto 23. Mina de água em aldeia de São Paulo, 2000.	144
Foto 24. Caminho no interior de aldeia do litoral sul de São Paulo, 1999.....	150
Foto 25. <i>Opy</i> (casa de rituais Guarani), aldeia do Vale do Ribeira, 1999.	168
Foto 26. <i>Opy</i> (casa de rituais Guarani), aldeia Tenonde Porá, São Paulo, 2000.....	168
Foto 27. Confecção de artesanato, aldeia Guarani de Santa Catarina, 2000.	174
Foto 28. Cestaria para venda, aldeia do litoral de São Paulo, 1989.	174
Foto 29. Roça Guarani, aldeia Rio Branco de Cananéia, São Paulo, 1999.	177
Foto 30. <i>Avaxi etei</i> (variedades do milho guarani), aldeia no Vale do Ribeira, 1999.....	179
Foto 31. <i>Avaxi etei</i> (variedades do milho guarani), aldeia no Paraguai, 1997.	179
Foto 32. Distribuindo sementes do milho guarani, aldeia do Vale do Ribeira, 1999. ...	183
Foto 33. Sabugo de milho guarani, 2000.....	185
Foto 34. Crianças com carrinho com mudas de palmito, 2000.....	186
Foto 35. Mundéu (armadilha), aldeia do litoral sul de São Paulo, 2000.....	189
Foto 36. <i>Koxi</i> (queixada), aldeia do litoral sul de São Paulo, 2000.....	190
Foto 37. Artesanato em caixeta, aldeia do estuário lagunar, Iguape-Paranaguá, 2000. ..	191
Foto 38. Artesanato em caixeta, aldeia do estuário lagunar, Iguape-Paranaguá, 2000. ..	191
Foto 39. Aldeia Guarani no Litoral do Rio de Janeiro, 1995.....	198
Foto 40. Aldeia Guarani no Vale do Ribeira-SP, 2000.	199
Foto 41. Plantação em aldeia no Vale do Ribeira, 2000.	199
Foto 42. Casa em aldeia no Vale do Ribeira, 1999.	200
Foto 43. Aldeia Morro das Pacas – Paraná, 1998.....	200
Foto 44. Reunião em aldeia do litoral norte de SP, 1997.	201
Foto 45. <i>Opy</i> (casa de rezas) em aldeia no Vale do Ribeira, 1999.	201
Foto 46. <i>Opy</i> em aldeia no Rio de Janeiro, 1997.	202
Foto 47. Reza em aldeia em Misiones com participantes guarani do litoral do Brasil, 1997..	202
Foto 48. Interior das ruínas da igreja de San Cosme y Damian – Paraguai, 1997.....	203
Mapa 1. Ocupação em áreas de mananciais da Represa Billings, São Paulo – SP. Março de 1994. Aldeias Barragem e Krukutu e caminhos de circulação dos Guarani....	44-45
Mapa 2. Aerofoto da aldeia guarani Morro da Saudade (Barragem/Tekoa Tenonde Porã. Outubro de 2000.....	44-45
Mapa 3. Mapa etno-histórico do Brasil. Adaptação e recorte do Mapa de Curt Ni-muendaju 1944. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.	59
Mapa 4. Território Guarani.	62
Mapa 5. NHANDERENONDE - À nossa frente.	101
Mapa 6. Aldeias Guarani-mbya e relações de parentesco – complexo lagunar estuari-no Iguape-SP,– Paranaguá-PR e Vale do Ribeira.	107

SUMÁRIO



NOTA AO LEITOR	12
PREFÁCIO	13
APRESENTAÇÃO	17
PARTE I	
N O M E	21
CAPÍTULO 1	
PRELIMINARES	23
Introdução	23
Palavras escritas e palavras ditas: um diálogo possível?	28
<i>Mbaeknaa'vae</i> e a palavra	32
Conversa sobre Geografia	36
CAPÍTULO 2	
CONTEXTO FUNDIÁRIO E AMBIENTAL	41
CAPÍTULO 3	
NHANDÉVA: “OS QUE SOMOS NÓS”	53
Denominações e localização do Povo Guarani	53
Em torno de uma unidade Guarani-mbya	65
PARTE II	
T E R R A	77
CAPÍTULO 4	
ÝY RUPA, ONDE SE ASSENTA O MUNDO OU TERRITÓRIO / ESPAÇO GEOGRÁFICO DO MUNDO	79
Aspectos da ocupação territorial Tupi-Guarani	79
Conceito de território indígena	84
Ocupação tradicional e o direito à terra	89
Território / mundo Guarani-mbya	97
Fundamentos da terra	115
<i>Yvy Marãey, Nbanderu retã</i> – a terra da eternidade, o lugar de Nhanderu	124

PARTE III	
V I D A	129
CAPÍTULO 5	
ESTAR NO MUNDO / AMBIENTE.....	131
Ética.....	131
Lugares.....	140
Lugares e caminhos	146
A organização dos espaços no lugar.....	161
CAPÍTULO 6	
PRODUÇÃO DA VIDA	169
A vida em ciclos	169
Plantar e ritualizar	176
Caçar.....	186
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	205
BIBLIOGRÁFICAS	
.....	
ANEXO A	213
ANEXO B	222
ANEXO C.....	223
ANEXO D.....	233
ANEXO E.....	235
ANEXO F.....	236
ANEXO G.....	238



Foto 1. Casa e quintal em aldeia guarani no Rio de Janeiro, 1996.

NOTA AO LEITOR

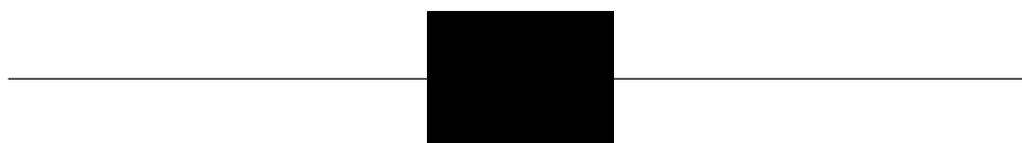


A versão original de *Espaço Geográfico Guarani-mbya*: significado constituição e uso, foi apresentada em 2001, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como tese de doutorado. Uma versão impressa foi publicada em co-edição pela Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP e pela Editora da Universidade Estadual de Maringá – EDUEM, em 2008.

A presente versão digital foi revisada e contém o trabalho na íntegra, reunindo anexos e figuras constantes na versão original da tese, bem como o prefácio e as atualizações feitas para a publicação de 2008. A revisão dessa versão, que ora apresentamos, foi realizada por Ian Packer e Tatiana Amaral. A adaptação e a edição final foram elaboradas por Tatiana Amaral. Nesta versão, disponibilizada *online*, optou-se por não fazer atualizações, mantendo-se os mesmos dados e anexos apresentados nas versões de 2001 e de 2007.

PREFÁCIO

O TERRITÓRIO DA NÃO - MODERNIDADE



A questão do território passou a ser quase uma obsessão da modernidade. De fato, quando as nações se transformam em Estados ou, dito de forma que agradaria aos teóricos do século XVIII, quando os povos constituíram seu Estado, passaram a definir o território, delimitado, soberano e jurisdicionado.

Nesta idéia, ou obsessão, constituído o Estado, todas as pessoas e todas as coisas que estivessem fisicamente dentro dele, estariam sob seu poder, sob sua potestade. Neste sentido, a definição das fronteiras passou a ser prioritária, anterior, preferencial a todas as outras e absolutamente arbitrária. Para a modernidade o mundo físico jurisdicionado é uma porção territorial demarcada e reconhecida pelos outros Estados modernos. Assim, não importa águas, rios, biotas, animais, plantas, desertos ou religiões. Tampouco importam os povos, por contraditório que isso possa parecer.

Isto explica a sem cerimônia dos Estados europeus a ocupar territórios não-europeus. Dos vice-reinados ingleses na Índia à estranha divisão das savanas africanas, os Estados europeus fizeram o seu reparto “com tudo que tinha dentro do território respectivo”, não escaparam nem as imensidões de areia ou de gelo.

O conceito foi americanizado no século XIX. Os ventos que o ocidente chamou de libertários desceram da Europa e cada pedaço da América, se chamasse Galápagos, Terra do Fogo ou Monte Roraima, haveria de ser integrado como território de um Estado, mesmo que jamais um cidadão, no preciso termo europeu, lá tivesse posto o

pé. O território da modernidade é uma ficção, ainda que física e materialmente constituída.

Neste sólido, bem estruturado e brilhante trabalho de Maria Inês Ladeira vamos visitar a outra margem da modernidade (ou a outra margem do ocidente, na feliz expressão de Adauto Novaes¹): as concepções de espaço, ambiente e sociedade no mundo Guarany-mbya. Maria Inês Ladeira não está preocupada em comparar os conceitos Guarani e moderno, não é este seu tema. Sua preocupação é apresentar, oferecer ao leitor, os princípios éticos e sociais deste povo que junta o simbólico ao material para definir seu mundo, aquilo que nós, no ocidente, simplificamos com o nome de território.

Cotejado com o território Guarani, com o mundo da sociedade Guarani, o da modernidade é simplório! O limite de um Estado moderno vai até onde seu exército pode defender e sua polícia garantir, pouco importando a cultura, argamassa que une gentes em um só povo, em uma língua, em uma religião ou em uma simbólica relação com o meio ambiente. Nada disso importa, o Estado moderno define seu território na força bruta, aliás, conceitua território como exclusividade, soberania excludente, poder único, única lei, e outros únicos de menor relevância. Por isso, para a modernidade, a possibilidade de comprar, vender ou doar parte de seu território é só aumento ou diminuição de poder, para os Guarani, profundamente ligados à razão ética, o território tem que ser revelado.

Esta simplicidade da modernidade em relação ao território, que se desdobra na propriedade privada, versão individual da soberania do Estado, fez que, historicamente, os Estados da América Latina quando reconheceram os direitos dos povos indígenas, só o fizeram enquanto relacionados a uma área determinada e demarcada, um pedaço de território sob a jurisdição e soberania do Estado respectivo, não raras vezes dividindo o povo, como fizeram com os próprios Guarani.

Maria Inês Ladeira nos faz mergulhar neste complexo conceito de espaço geográfico Guarany-mbya que, para entendê-lo não basta reconhecer seus limites físicos (o que talvez seja impossível), é necessário saber a história do nome e a razão de estar no mundo. “Lidar com a definição de limites das áreas Guarani é, ao mesmo tempo, angustiante e instigante” revela a autora, é claro, este povo não amealha terra como um patrimônio entesourado, mas a reconhece pelos sinais, como uma palmeira jerivá, a vista do mar ou uma fonte de água.

Isto faz que seja generoso o conceito de território do povo Guarani: a existência de outros seres, inclusive humanos não os incomoda enquanto não corte o jerivá ou polua a água. Desde os tempos das missões, quando encantou os jesuítas com sua sóbria mansidão, até hoje, quando consegue sobreviver, sem alarde, quase clandestinos, nos

¹ NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do ocidente: experiência e destino. São Paulo : Companhia das Letras. 1999

APRESENTAÇÃO

entretrechos não atingidos pela transformação, transfiguração ou desordem do ocidente. Hoje, nós, o ocidente, chamamos estas sobras de parques, de áreas protegidas, de unidades de conservação, na tradição da modernidade, e os Guarani chamam, singelamente, de “sua terra”. Lá, onde tenha uma mata, onde nasce o jerivá plantado pela natureza, quem sabe pela cotia, quem sabe pela gralha, lá onde brota a água limpa, lá onde se pode ver o mar, lá é a terra Guarani. Lá hão de nascer seus filhos e plantar sua casa, lá não tem jurisdição nem soberania, lá é terra de viver.

Esse mergulho profundo na razão de ser, na ética, na vida do povo Guarani, nos oferece com singular competência este livro que é científico, porque é preciso nos conceitos e exato nas descrições, mas deve ser lido como uma obra de arte, porque é tecido em um texto elegante e leve. Nada melhor que lê-lo!

Carlos Frederico Marés de Souza Filho
Professor de Direito
Pontifícia Universidade Católica do Paraná/PUC-PR

APRESENTAÇÃO



O interesse em realizar pesquisas sobre territorialidade e ambiente entre os índios Guarani-mbya deve-se ao meu envolvimento, desde 1979, e a partir de ações do Centro de Trabalho Indigenista - CTI², com a trajetória não concluída dos processos de regularização fundiária das aldeias guarani no litoral sudeste e sul do Brasil.

Para fazer frente às diferentes formas de invasões nas áreas ocupadas pelos Guarani, intensificadas a partir da década de 70 do século XX, em virtude do desenvolvimento turístico (AZANHA; LADEIRA, 1988), e rebater a tese difundida de que os Guarani, sobretudo os do subgrupo Mbya, eram nômades, estrangeiros (paraguaios, argentinos) e, portanto, sem direito à terra onde viviam, era necessário atualizar a argumentação antropológica sobre a presença desse grupo indígena no litoral do Brasil. Para tanto, foram aprofundados alguns critérios que definem, para os Guarani contemporâneos, o significado da Serra do Mar e da Mata Atlântica no litoral sul e sudeste brasileiro, incorporando os fundamentos míticos. Era preciso ainda abordar a questão da “tradicionalidade” em sua dinâmica de ocupação, para subsidiar os processos judiciais e de demarcação de suas áreas, propondo,

² O CTI é uma organização não-governamental que desenvolve projetos coordenados por antropólogos em comunidades indígenas de etnias diversas no Brasil. Atualmente, entre os povos indígenas Timbira, Guarani, Terena e isolados do Javari.

assim, um novo enfoque para avaliação de seus direitos sobre suas terras e seus caminhos e trilhas.

A realização do Mestrado, concluído em 1991, levou-me à organização e à análise de um material etnográfico original colhido ao longo de vários anos de trabalho em comunidades guarani do litoral. Também possibilitou-me repensar a experiência de campo e compor uma dissertação cujo objetivo era ressaltar a importância vital da Serra do Mar e da Mata Atlântica na reprodução cultural do mundo guarani. A dissertação *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*³ trata da complexa situação territorial em que dinâmica social e movimentos migratórios ao litoral, além de uma constante histórica, são condicionantes para assegurar as bases de seu mundo original. Enfim, a contribuição daquele estudo foi instigar o debate e novas abordagens relativas ao território e à territorialidade dos Guarani-Mbya, considerando a importância e os significados da sua presença na costa atlântica (*parakupe* = costas do mar).

Na pesquisa desenvolvida durante o Doutorado⁴, que deu origem a este trabalho, procuro ampliar as bases teóricas e metodológicas, a partir dos saberes tradicionais, para a compreensão da relação cultural dos Guarani-Mbya com o ambiente e o espaço. Estudos que tratam de aspectos conceituais do espaço físico e simbólico fundamentados na percepção dos grupos indígenas podem contribuir para um melhor equacionamento dos conflitos políticos e econômicos que envolvem as terras e os territórios indígenas.

Embora não tenha sido foco deste estudo, etnografias sobre as espécies utilizadas, cultivadas e produzidas pelos Guarani podem elucidar muitas questões que envolvem a permanência, a saída, a escolha dos lugares para a formação das aldeias, os intercâmbios de espécies entre grupos familiares, o manejo e as práticas produtivas atuais, considerando-se as circunstâncias locais. Contudo, em consequência de minha experiência, a pesquisa privilegiou aspectos conceituais e teóricos sobre espaço e ambiente, em detrimento de uma etnografia mais detalhada acerca dos elementos naturais que compõem o mundo físico – terra guarani.

No início, pretendia compor uma reflexão conceitual pretensamente isenta das contradições e conflitos que vivem os Guarani e dos impasses inerentes ao processo de regularização das terras que ocupam. Entretanto, no decorrer da pesquisa, pude perceber que, em razão dos contextos fundiário e de contato, que impõem formas de adaptação e ordenação constantes dos espaços, as próprias teorias e análises dos Guarani sobre o mundo atual estão imbricadas com a questão

³ Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), em 1992, sob orientação da Profa. Dra. Carmen Junqueira.

⁴ Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), em 2001, sob orientação do Prof. Dr. Ariovaldo Umbelino de Oliveira e da Profa. Dra. Regina Sader.

da demarcação de terras e transparecem nos momentos de imposição e necessidade de fixação de limites.

De minha parte, acredito que o envolvimento e a atuação na questão fundiária que afeta os Guarani garantiram as condições para desenvolver esta pesquisa, pois a qualidade das informações etnográficas depende da confiança estabelecida com o parceiro ou pesquisador, a qual é explicitada em momentos de crises e necessidades de soluções que impõem, além de um trabalho conjunto, cumplicidade. De todo modo, desenvolver estudos e construir subsídios para novas reflexões e ações é um desafio do qual o pesquisador comprometido não consegue se esquivar. O entrosamento teórico e o amadurecimento das relações são também fundamentais no momento do levantamento e da seleção dos dados e para saber quando e como dar vez e voz aos protagonistas dos fatos.

Diversas foram as contribuições para a existência deste livro. Quero agradecer especialmente:

Aos amigos Guarani, a solicitude com que me ensinaram, as palavras e os gestos. Aos professores Maria Regina Cunha de Toledo Sader e Ariovaldo Umbelino de Oliveira, que me acolheram e mostraram os caminhos da Geografia. A Philippe Descola, que orientou meu estágio de pesquisa na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), em Paris, indicando-me seminários e leituras.

A Maria Ignez Maricondi, o caprichado desenho dos mapas, sempre. Às antropólogas Dominique Gallois e Regina Polo Muller, a leitura dos originais, o interesse e as observações. A Claudia Valle, o entusiasmo e o empenho em transformar tudo em livro.

Ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI) por possibilitar o acesso às aldeias e a convivência com o povo Guarani. Ao apoio financeiro do CNPQ e da CAPES para realização da pesquisa.

PARTE I

NOME



Foto 2. Aldeia do Vale do Ribeira-SP, 2000.

CAPÍTULO 1

PRELIMINARES



INTRODUÇÃO

A despeito das diferentes formas, ideologias e juízos de valor, as representações da sociedade ocidental cristã sobre as sociedades indígenas são indissociadas do ambiente natural destas. Por seu lado, as relações das sociedades indígenas com seu ambiente natural são parte intrínseca de uma representação de mundo que integra o uso da “natureza”, o modo de vida e a teoria que embasa a vida social. A partir desse conjunto dinâmico que reúne formulações herdadas e projetadas, no qual mito e práxis se referendam mutuamente, essas sociedades constroem continuamente o mundo e suas representações.

As sociedades indígenas que vivem uma situação de contato sistemático criam formas para se apresentarem nos espaços do mundo que envolvem o jogo de relações com a sociedade nacional, adotando as representações, genéricas ou específicas, que foram criadas para elas. Entre as genéricas, são veiculadas imagens de índios vivendo em harmonia com a natureza ou destruindo-a, conhecedores ou ignorantes da biodiversidade, pobres ou ricos, desprendidos ou combativos no que tange à defesa de suas terras. Entre as específicas, cada grupo indígena ganha uma marca pela qual será reconhecida sua etnicidade e que o identificará (para sempre) perante o mundo da sociedade dominante.

A partir do contato, as sociedades indígenas são levadas a somar ao seu acervo teórico divisões conceituais do ambiente/mundo, expressas nos termos “natureza” e

“território”. Vivendo cotidianamente uma situação de limites, os índios Guarani incluíram, nas representações de seu mundo, referências às relações com os brancos vividas em uma mesma base terrestre, que, para suportar essas relações, submete-se a divisões espaciais.

Discussões teóricas sobre território e territorialidade de populações tradicionais e autóctones vêm sendo ampliadas pela Geografia, que procura atualizar ou remodelar esses conceitos em função da realidade atual, ou melhor, da maior visibilidade de realidades e de concepções de povos ou comunidades que vivem e se relacionam com a terra e o ambiente por meio de padrões próprios e distintos. Neste sentido, a opção de inserir esta pesquisa e diálogo no âmbito da Geografia deve-se ao fato de essa ciência abranger o estudo da “natureza do espaço”, entendendo o espaço “como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 1996, p. 19) no qual se desenvolvem, destroem e constroem as relações entre os seres. E, ainda, pela possibilidade de contribuir com as discussões atuais sobre ordenamento territorial, considerando as diferentes situações, necessidades e visões de mundo existentes nos países que apresentam pluralidade étnica e cultural. De toda maneira, é por meio do diálogo efetivo com a Antropologia que se pode chegar a uma compreensão mais abrangente dos modos de viver, para reconhecer os diferentes saberes e teorias que coexistem no mesmo mundo.

Entre os Guarani-mbya foi possível observar que a relação que estabelecem entre ambiente e espaço está intimamente ligada a categorias e conceitos específicos implicados com uma dinâmica de controle social e apreensão territorial que extrapola os limites físicos das aldeias e mesmo de um complexo regional geográfico.

Pesquisas localizadas em algumas aldeias ou regiões, abrangendo aspectos econômicos, fundiários e culturais relativos aos grupos locais Guarani, têm sido produzidas. Mas, para verificar como os Guarani, enquanto sociedade, operam suas concepções geográficas e espaciais, é preciso observar como eles pensam e exercem sua ocupação em áreas e circunstâncias diversas. Especialmente no caso dos Guarani-mbya, porque os grupos familiares que vão se compondo vão agregando pessoas de regiões, de origens e de vivências diversas, as quais ampliam suas reflexões a partir das condições locais de existência. Portanto, foram realizados levantamentos em aldeias e regiões de aspectos relativos ao meio físico e social diversificados, a fim de observar como as comunidades compõem seu espaço e se constituem em tekoa (aldeias) – lugar onde podem realizar seu modo de ser.

Ao se estudar um grupo étnico que vive e se organiza social e espacialmente em um território com características complexas como o dos Guarani, é preciso considerar as incorporações e as adaptações advindas do contato, em diferentes comunidades e as realidades regionais, de modo a evitar generalizações precipitadas. Por meio das peculiaridades de cada grupo familiar, de cada comunidade, de cada contexto regional (social e econômico) em que estão inseridas as aldeias, podem-se observar os

elementos comuns que prevalecem na organização e na apropriação espacial, nas expressões lingüísticas relativas à natureza e ao ambiente. Não são destacadas, portanto, as contradições e as transgressões circunstanciais, pois o objetivo é apresentar o que é comum e constante no pensamento e na ideologia guarani e nos debates que os referendam.

Embora a maior parte dos dados tenham sido colhidos em comunidades das regiões sudeste e sul do litoral brasileiro, alguns informantes trazem, na sua bagagem de vida, experiências recentes em aldeias do interior dos Estados do sul, da Argentina e do Paraguai. Desse modo, as observações, lembranças e informações envolvem aldeias guarani localizadas em regiões distantes entre si, implicadas em diferentes ou similares contextos regionais e nacionais (Sul, Sudeste do Brasil, Leste do Paraguai, Nordeste da Argentina). As conversas e os depoimentos foram realizados em reuniões, em famílias ou em pequenos grupos, de modo que as contribuições dos ouvintes e dos participantes fossem incorporadas. Quase sempre, o chefe de família era a figura central entre os filhos, netos e genros que, posteriormente, acrescentavam suas reflexões. De um modo geral, com as mulheres, as conversas foram mais informais. Em ocasiões públicas, como reuniões agregando várias comunidades, líderes femininas que vivem atualmente na aldeia Boa Esperança, no Espírito Santo, manifestaram-se em longos discursos. Alguns depoimentos, gravados em fita cassete, circularam em várias aldeias, estimulando novos discursos e comentários. Somente é possível apresentar trechos e fragmentos das falas, que revelam pequena parte de sua riqueza. Os discursos proferidos em guarani foram traduzidos por jovens com domínio do português. As dificuldades com a língua guarani e as elaboradas expressões contidas no *ayvu porã* (linguagem revelada ou “sagrada”) foram amenizadas pela boa vontade dos meus interlocutores. Como não é do interesse relatar experiências pessoais e particulares de vida, optei por não expor meus interlocutores, identificando-os ou precisando seus locais de moradia.

Após analisar o material de campo em seu conjunto, defini a forma da abordagem. Assim como a própria cosmogonia que se refere às estruturas do mundo - construído ou colocado, segundo as expressões dos Guarani - no interior do qual foram sendo enviados, criados e localizados todos os seres que o povoam, optei por trabalhar, primeiro, conceitos que denotam os sentidos do mundo, até chegar naqueles que se referem aos *tekoa* (aldeias), fundados pelos Mbya e onde, de fato, são exercidas as normas e o sistema Guarani *nhandereko*. Em consequência, informações e teorias sobre território/espaço/mundo e lugar/*tekoa* são trabalhadas no corpo do texto. Algumas informações preliminares sobre o contexto atual de inserção das aldeias Guarani, como são classificadas na literatura especializada, precedem o que os demais enfoques procurarão explicitar. A montagem desta “escritura” se deu por meio de um processo de composição simultânea das partes, segundo a dinâmica do material que consegui buscar, obter e compor.

Termos com outras implicações de sentidos, como branco (*jurua*) para designar os não-índios; aldeia como tradução de *tekoa* (adotada pelos próprios Guarani) e comunidade para os habitantes de uma aldeia; povo, sociedade, nação, grupo étnico, grupo, subgrupo, parcialidade, são utilizados de acordo com o contexto; religião para referir às manifestações ritualísticas relacionadas aos princípios cosmogônicos e éticos, assim como a terminologia relativa às divindades e categorias sociais, foram empregados e traduzidos em função do sentido da informação, sem outras conotações. Assim também a palavra terra, além do conteúdo usual, poderá conter o sentido de mundo para os Guarani e ainda designar uma unidade administrativa representada na categoria de Terra Indígena. A expressão subsistência vincula-se às atividades realizadas para atender às necessidades de consumo, sem visar à produção de excedentes ou lucro.

A bibliografia sobre os Guarani é extensa e densa. Os escritos e documentos do período colonial (séculos XVI a XVIII) - produzidos por Cabeza de Vaca, Ulrich Schmidl, Félix de Azara, Montoya, etc. - subsidiaram os estudos etnográficos e etnológicos desenvolvidos do início até meados do século XX por Moises Bertoni, Curt Nimuendaju, Alfred Métraux, etc. Esses autores marcaram e estimularam a geração seguinte de estudiosos dos grupos Guarani - Branislava Susnik, Egon Schaden, León Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, Bartomeu Melià, Chase Sardi, entre outros - que contribuíram, traçando um perfil do *ethos* Guarani. São esses autores, suas análises e interpretações dos “primeiros documentos” referências constantes e necessárias nos atuais estudos. Uma síntese esclarecedora sobre a essência da produção etnológica sobre os Tupi-guarani e Guarani foi feita por Eduardo Viveiros de Castro (1986).

Estudos recentes, no campo da História, tentam elucidar, remontando-se às interpretações dos escritos do passado, o presente Guarani, ou, ao contrário, a partir do presente, procuram desvendar o que as fontes históricas pretenderam contar. Algumas contribuições sobre língua, agricultura, antropologia e botânica começam a surgir, produzidas em grande parte por pesquisadores engajados e atuantes em algumas comunidades. Toda essa produção (na qual incluo a minha) usa como parâmetro os já citados clássicos. Os novos autores estão sempre construindo sua obra com as ferramentas que herdaram. Não teria condições de fazer, aqui, uma crítica abrangente dos trabalhos atuais, sem incorrer em injustiças e erros.

Apesar da ampla literatura histórica e antropológica produzida sobre os Guarani, quantidade que se deve à antigüidade e às características do contato e, sobretudo, à grande dispersão espacial de suas aldeias, o que promove pesquisas localizadas, espero que este estudo contribua para um maior entendimento acerca das concepções de ambiente e de mundo, relacionando-as ao modo de vida e à mobilidade guarani, na atualidade.

Entre os autores que poderiam contribuir com essa reflexão, procurei recorrer àqueles que pontualmente completam ou elucidam teoricamente o material etnográfico, e aos autores da Geografia que, independentemente da linha interpretativa, elaboram suas idéias e análises a partir de outras formas de conceber o mundo. Enfim, são as conversas e os depoimentos dos Guarani-mbya as referências básicas para compreender, ao menos em parte, como e sobre o que pensam e dizem os Guarani-mbya, para a construção do pretendido diálogo.

NOTA SOBRE A GRAFIA UTILIZADA

Em relação à escrita das palavras da língua guarani, por meio do alfabeto latino, baseei-me no “Léxico Guarani, Dialeto Mbyá” do *Summer Institute of Linguistics* (DOOLEY, 1998), procurando, sempre que possível, simplificar a grafia. Nas citações de outros autores, porém, foram respeitadas as formas adotadas.

O alfabeto é composto pelas vogais: A, O, E, I, U, Y (som gutural), que podem ser orais e nasais, e pelas consoantes: P, T, K (no lugar de ca, co, cu, que, qui), J (som j e dj), R (sempre fraco), X (som x, tch, ch, ts), V (som v ou u conforme a sílaba), G, GÜ. Nasais: MB, M, ND, N, NG, NH (do português), Ñ (do espanhol). São eventualmente utilizados o Ç ou SS.

As palavras guarani são, em sua maioria, oxítonas. Desse modo, e seguindo o consenso, estão acentuadas somente as paroxítonas e proparoxítonas, que constituem exceções.

Com exceção das palavras que indicam nome pessoal e divindades (Karai, Tupã, Vera, Nhanderu, etc.) e ou de subgrupo (Mbya, Kaiova, Xiripa, etc.), as demais palavras guarani, assim como as citações em língua estrangeira, estão apresentadas em itálico.

O termo guarani, quando se refere a grupo indígena ou sociedade, aparece com a letra inicial maiúscula, conforme convenção. Quando refere-se à língua, ou a outros termos, está escrita com a inicial minúscula.

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES EM LÍNGUA ESTRANGEIRA

As citações em língua espanhola não foram traduzidas. Tendo em vista a farta bibliografia produzida por autores do Paraguai e Argentina, onde se encontram a maior parte dos estudiosos do Povo Guarani, preferi manter as fontes e versões originais. Da mesma forma procedi em relação a algumas expressões citadas pelos autores franceses da Geografia Humana.

PALAVRAS ESCRITAS E PALAVRAS DITAS: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?



Foto 3. Escola da Aldeia Tenonde Porã (Barragem – São Paulo), 2000.

Escrever é também renunciar. Renunciar à liberdade de expor livremente as estimulantes e originais idéias, para elaborar uma composição limitada mas inteligível que possa ser compartilhada, debatida e questionada. Mas é no interior desse reduto, na obrigação de sintetizar idéias e disciplinar emoções, que as palavras vão se formando e libertando para ter a sua própria vida, e caminham soltas, emprestando-se e desviando-se, às vezes, ainda que para ser só um jogo de palavras.

Nesta nossa sociedade escrita, em que dizemos, dialogamos e comunicamos por escrito, esse esforço parece inevitável. Ao contrário, a sociedade Guarani, assim como outras sociedades ágrafas, tem na palavra oral a sua força e forma criativa de expressão e de transmissão, o que, por seu lado, exige um pensamento organizado e traduzível em expressões e conceitos definidos, palavras que fluem com seu próprio significado.

Mesmo não sendo uma “voz pura”, porque pressupõe um sistema sociocultural de transmissão e de recepção, a palavra Guarani, enquanto sistema de comunicação

interna à sociedade, é direta, isto é, não é “mediatizada nem deturpada pela mídia nem pelos meios tecnológicos que constróem a história ocidental recente” (DE CERTEAU, 1996, p. 222).

“Fazer história e produzir a sociedade como texto” é, para De Certeau (1996), tarefa da “prática da escritura”, que demanda três elementos para sua concretude: 1) a página em branco, superfície autônoma, espaço que “circunscreve um lugar de produção e de domínio”, ao mesmo tempo em que isola o sujeito de seu campo de atividades, afasta-o das “ambigüidades do mundo”; 2) a construção de um texto segundo um sistema, uma ordem, que na página em branco fabrica um “outro mundo”; 3) o “jogo escriturístico”, cujo sentido é remeter à realidade da qual se distinguíu, tendo em vista transformá-la.

O laboratório da escritura tem como função estratégica: ou fazer que uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligida, classificada, imbricada num sistema e, assim, transformada; ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo (DE CERTEAU, 1996, p. 224-225).

Para De Certeau (1996, p. 229-230), “a ilha da página” é um local de passagem, onde o que entra é um recebido (sinais da passividade do sujeito diante de uma tradição), e o que sai é um produto.

No final das contas, a empresa escriturística transforma ou conserva dentro de si aquilo que recebe de seu meio circunstancial e cria dentro de si os instrumentos de uma apropriação do espaço exterior [...] Nos últimos três séculos aprender a escrever define a iniciação por excelência em uma sociedade capitalista e conquistadora.

Sociedade cujo ‘projeto escriturístico’ é o de escrever a si própria reproduzindo-se, e o de refazer a história pelo modelo daquilo que fabrica.

Embora encontremos sociedades indígenas não impregnadas pelo modelo do “projeto escriturístico” das sociedades dominantes, outras, por meio de algumas iniciativas pontuais, encontram brechas no modelo para fazer o que chamam de sua própria história. A introdução da escrita em comunidades Guarani não as transforma, porém, em letradas, a ponto de se utilizarem da escrita para construir sua história, mesmo porque “o contato com o texto escrito ocupa um espaço pequeno e diferenciado entre as práticas lingüísticas do gru-

po” (ANDRADE, 1999, p. 41). De toda forma, somos "nós" que, por meio do mesmo projeto escriturístico descrito por De Certeau (1996), ainda nos ocupamos de registrar e interpretar, muitas vezes equivocadamente, fatos e conceitos advindos de sociedades diferentes, para compor ou fabricar a história do nosso pensamento científico.

O diálogo intercultural aqui pretendido – sobre conceitos e noções já amplamente interpretados e discutidos por meio da linguagem escrita, e os definidos e transmitidos a partir de matrizes que permitem sua apreensão e recriação em lugares tão distantes por meio do discurso oral – traz uma outra dimensão de noções, muitas delas sem paralelos, tais como espaço, lugar, natureza, ambiente, entre outras. Assim, a preocupação inicial com a definição desses conceitos, a partir da literatura científica, logo cedeu lugar ao interesse em procurar sentido e referências com as idéias e os significados apontados pelos principais interlocutores: os Guarani.

As relações de contato, que se operam desde a conquista da América, não são uniformes no tempo e nos espaços ocupados pelos Guarani. Neste sentido, também o diálogo e as eventuais alianças com a sociedade envolvente permanecem em um processo marcado por uma contínua interrupção. Talvez o que seja instigante e atraente para os pesquisadores é que a proximidade física com os Guarani (grandes centros urbanos estão tão próximos de suas aldeias) não é suficiente para permitir o entendimento de seus princípios e teorias. E ainda se verifica nas aldeias que, enquanto alguns Guarani se apropriaram de terminologias do nosso universo de idéias, outros não concebem analogias.

Este estudo pretende indicar bases para um diálogo intercultural, respeitando as fronteiras teóricas, porém, criando pontes entre saberes definidos. Nesse sentido, apoiei-me em discursos e em conversas pontuais, sendo do universo mitológico e simbólico guarani mencionadas somente algumas referências dessas esferas que complementam o sentido das informações orais, mesmo porque as analogias entre os fatos que sucedem e as histórias míticas são correntes. Além de os significados míticos que revestem os fatos constituírem marcas de diferenciação étnica, por conterem interpretações de uma realidade excludente, esses conhecimentos, transmitidos coletivamente no interior da aldeia, realizam, conforme aponta Ferreira Netto (1994, p. 153) “a dupla função de manter a coesão do grupo com o seu passado e de salvaguardar essa mesma coesão do risco de mudanças abruptas promovidas pelo contato com a sociedade nacional”.

Outros conceitos e teorias advindos dos saberes dos Guarani transpassam o foco de atenção deste estudo e não estão devidamente aprofundados. Embora não se possa compartimentar os aspectos da vida e do pensamento indígena, as idéias expostas concentram-se em questões que envolvem o espaço geográfico

ocupado pelos Guarani, especialmente do grupo Mbya. Em suma, esse é um exercício que procura alcançar uma pequena parte do pensamento Guarani, cujo universo de idéias e princípios é tão amplo quanto o infinito que buscam e, por isso mesmo, tão difícil de ser compreendido.

Apesar da proposta inicial de uma abordagem transdisciplinar (Geografia e Antropologia), no decorrer da pesquisa, fui direcionando-a de forma a envolver outras vertentes do conhecimento. Tendo em vista que meus principais interlocutores, e sujeitos desta abordagem, são os índios Guarani, para quem (assim como acontece com a maioria dos povos indígenas) o saber não compartimentado os leva a ver o mundo e o ambiente natural indissociadamente, enquanto totalidade, preferi orientar este trabalho simplesmente como início de um diálogo. Um diálogo entre alguns autores e índios Guarani que pensam e sabem, igual ou diferentemente, sobre o mundo/espço, intermediados e recortados, porém, pelo meu envolvimento e possibilidade. Uma aproximação de olhares e de palavras distantes, para compor um diálogo que antes me parecia impossível, intraduzível e limitado e, agora, parece-me sem fim.



Foto 4. Guarani do litoral do Brasil gravando discursos de lideranças espirituais em Misiones (Argentina) para levar para sua aldeia, 1997.

M B A E K U A A ' V A E E A P A L A V R A

*Mbaekuaa'vae*⁵ é aquele que possui a sabedoria e diz pela iluminação (*omoixakã*). Os Guarani-mbya assim se referem também aos “irmãos mais velhos”, aqueles que primeiro desceram ao mundo para povoá-lo e “encontraram seus verdadeiros lugares” (LADEIRA, 1992, p. 153). E assim fizeram seguindo a orientação do criador de todas as coisas, *Nhanderu tenonde gua* (Nosso pai, o primeiro), aquele que possui a “sabedoria e o poder criador (*kuaa ra ra*)” (CADOGAN, 1959, p. 25). E são eles, *Mba-ekuaa'vae kuéry* (aqueles que sabem) que, no mundo atual, conduzem o grupo na procura de lugares para viverem, seguindo a mesma orientação divina, pois “eles não partem ou ficam por si mesmos” (LADEIRA, 1992, p. 156).

Por que eles sabem? Porque, seguindo os princípios definidos no lugar de origem de sua alma, conservam na terra a comunicação com os “verdadeiros pais das almas” (*nhee ru ete*). Para manterem o dom ou tornarem-se capazes de receber a sabedoria reveladora, é preciso estar em sintonia entre os dois mundos e, para tanto, manter o corpo e a alma íntegros, livres das imperfeições e tentações do mundo terreno. E, sobretudo, não perder as referências e a consciência do que são as normas, do que são as transgressões e do que são as variantes decorrentes das circunstâncias do momento. Desse saber advém a capacidade de sonhar (*exarau*), de simbolicamente prever os acontecimentos (*exaã*) e de olhar (*maẽ*) no interior das coisas (seres e fatos).

Em uma abordagem sobre a língua e a importância da palavra entre os Guarani, Bartomeu Melià expressa que “a arte da palavra é a arte da vida”. Assim como alma e palavra possuem o mesmo significado, o portador de uma alma (*nhee*) estrutura sua vida para ser “suporte e fundamento de palavras verdadeiras” (MELIÀ, 1995, p. 31-35). De fato, conforme os textos míticos colhidos por Cadogan, antes de conceber a terra, Nhanderu, por meio de sua sabedoria criadora, gerou o fundamento da futura linguagem humana (*ayvu rapyta*) e, em seguida, o fundamento do amor ao próximo. Em seguida, criou um só “hino sagrado” (*mbae a'ã rapyta peteĩ*) (CADOGAN, 1959, p. 18-19). Somente depois da criação desses fundamentos, criou os autênticos pais das almas (*nhee ru ete*) para transmitir esses princípios revelados no canto sagrado aos futuros participantes desse cântico e habitantes da terra a ser gerada: *nhandevy regua* (aos que seriam os Guarani-mbya). Desse modo, palavra/humanidade/cosmos/eternidade são indissociáveis. Conforme aponta Melià

⁵ Para alguns grupos familiares, *mbaekuaa'vae* é o termo com que se referem aos “feiticeiros”, sendo *ava arandu* o nome mais adequado àqueles que têm o dom da sabedoria: *tamói* (avô genérico), *tuvixa*, *yvyraija*, *oporaive* (dirigentes espirituais). As mulheres que possuem o mesmo potencial e função são chamadas de *Kunhã Karai*. “ [...] *Mba'ekuaá*, la ciencia utilizada por Ñane Ramõi conjuntamente con los demás elementos del culto en la creación del universo, tiene por símbolo la *mbaraká* o maraca, la sonajera ritual” (CADOGAN, 1962, p. 48).

(1995, p. 33): “[...] la creación del mundo y del hombre son vistos como palabras dichas y participadas [...]. El que ha llegado a la plenitud y la perfección, ya no muere porque tampoco muere su palabra”.

A construção do mundo teria acontecido, portanto, depois da criação dos princípios definidores das relações entre os seres, para que todos pudessem, por meio do amor e da reciprocidade, nela viver e conviver em sentido pleno.

Minhas irmãs, meus parentes, nosso pai verdadeiro (Nhanderu Ete)! É verdade que todas as coisas aqui no mundo estão muito difíceis para nós. A nossa palavra sempre que sai da nossa boca é nosso pai que libera, nosso pai que libera a nossa fala para nós todos e para todos os que estão aqui no mundo dentre os nossos parentes. Deixa que Nhanderu Ete veja que nós conversamos, que nós estamos alegres com nossos parentes que estamos vendo e conhecendo. É para isso que estou falando”. (Trecho do discurso de recepção de visitantes Mbya vindos do Brasil, proferido pelo líder espiritual das aldeias de Iguazu – Misiones, Argentina, 1997)⁶.

O ato de dizer as mensagens/ensinamentos recebidos é associado ao ato de ensinar (*nhemongueta*). Assim, as “verdadeiras palavras”, *ayvu porã etei*, e a autenticidade que as torna eternas, quando transmitidas (*ayvu monhendú*) e atualizadas através das gerações, e nos diversos lugares vividos, vão compondo o sistema da tradição (transmissão oral de conhecimentos e valores) Guaraní. Desse modo, a não interrupção da sequência *nhemboe* (aprender, estudar, refletir) e *nhemongueta* (ensinar, aconselhar) é fundamental para a manutenção desse sistema. Embora o *ayvu porã* seja uma forma particular de falar e faça menção a conceitos especiais contidos nas mensagens divinas reveladas, às quais nem todos têm acesso, ela é interpretada na linguagem corrente (*ayvu*) para que todos possam compreendê-la.

Por outro lado, os Guaraní têm a consciência de que aprender é um ato espontâneo e de que não se pode obrigar ninguém a receber os ensinamentos divinos. A disposição e o empenho já são características de cada portador de uma alma. Há aqueles que se consideram fracos, “que nunca alcançarão a sabedoria” (nem receberão cantos nem palavras) e que, no dia-a-dia, afastam-se dos ensinamentos. Mas é a dinâmica do cotidiano, do “seguir ou não as regras” e, sobretudo, da consciência dos atos praticados na terra pelos Guaraní que movem e atualizam o pensamento dos *Mbaekuaa'vae*.

Os conceitos *mbaekuaa* e *mbaraete* envolvem as qualidades desejadas que devem possuir os dirigentes espirituais (*oporaive*, *yvyraija*). É ainda a disposição e a vontade pessoal de refletir sobre as coisas do mundo que os tornam aptos a receber ensinamentos e revelações e,

⁶ Alguns dos discursos proferidos em aldeias mbya na Argentina e no Paraguai, que receberam visitantes vindos de aldeias do Brasil, foram editados no vídeo “Jaguata Pyau: a terra onde pisamos”, produzido pelo CTI, 1998.

transmitindo-as pelas palavras, constituírem-se no elo entre o saber e o fazer, entre a teoria e a prática, a orientação e a obediência delimitadas no “mundo do criador”. Esse é um papel social fundamental, necessário em todas as comunidades. Trata-se da consciência, da lucidez sobre o modo de vida exercido e o bem-estar no *tekoa* (aldeia).

[...] Nós que já somos adultos já sabemos o que é mau e o que é bom. Todo dia, quando nós abrimos nossos olhos, e nos levantamos, agradecemos a Nhanderu por mais um dia que está chegando. Já somos velhos, por isso sabemos agradecer a ele, ele que gerou a humanidade. Nós Nhandéva, que somos os únicos filhos de Nhanderu, nós fomos gerados, homens e mulheres. E isto nossos avós falavam para nós. E todas as coisas que nossos avós faziam, não faziam diretamente, pois primeiro se comunicavam com Nhanderu. Para ele olhar os caminhos, para tirar todo o mal. Foi assim que vocês também vieram para esta terra e vocês verão as coisas bonitas que nossos avós antigos deixaram. Por isso estou falando para vocês terem coragem e força. Foi Nhanderu que deu a vocês a coragem para chegarem até aqui, para nós nos comunicarmos, para nós brincarmos e falarmos. E que isso continue para nós, que já somos adultos, e que a força e a coragem que está em nós passe para nossas filhas, e nossos filhos, e netas e netos. Isso que nós estamos fazendo é pela vontade de Nhanderu. Eu não tenho muitas palavras, mas a presença de vocês me faz muito feliz. Eu usei estas palavras todas porque estou muito contente. Que esta palavra nos traga mais força. Eu estou muito feliz, muito feliz mesmo e muito obrigado”. (Trecho do discurso de recepção de visitantes Mbya do Brasil, proferido pelo dirigente político da aldeia Tamanduá – Misiones, Argentina, 1997).



Foto 5. Encontro de lideranças Guarani do litoral do Brasil e de Misiones. Aldeia em Misiones – Argentina, 1997.



Foto 6. Encontro de lideranças Guarani do litoral do Brasil e de Misiones.
Aldeia em Misiones – Argentina, 1997.

As expressões *py'a guaxu* (coração grande, coragem para enfrentar) e *py'a porã* (compreensão, paciência), associadas aos conceitos de *mbaraete* (força verdadeira) e *mbaekuaa* (sabedoria divina revelada) formam o conjunto de qualidades que devem possuir aqueles que têm a responsabilidade da orientação espiritual e ética da comunidade e de indicar os “lugares autênticos” onde devem viver. O conteúdo semântico desses termos revela sua inserção em um sistema mais amplo de idéias e de sentimentos, orientador das relações internas da sociedade Guarani. Em termos gerais, significam mais do que a coragem e a grandiosidade de coração, a tolerância e a generosidade – é a solidariedade, que se contrapõe aos *ojegüi ae* (o que está por si mesmo), aqueles que procuram obter proveitos pessoais, contrários aos interesses coletivos.

Talvez o desafio maior para os *Mbaekuaa'vae* consista em conciliar a tolerância em relação aos anseios da comunidade, mostrando-se solidário a ela em suas demandas de absorver bens e serviços do universo dos brancos, com a orientação e os conselhos para seguirem o “sistema” Guarani, contrário a muitas dessas expectativas e intervenções do mundo exterior.

Nem todos com quem conversei são *mbaekuaa'vae*. E mesmo entre estes há diferentes níveis e papéis. Mas creio que são também esses desníveis que propiciam, entre eles e com eles, discussões sobre o que é “ser humanos na terra”⁷

⁷ Expressão retirada do título do livro de Berque, *Être humains sur la terre*, 1996.

CONVERSA SOBRE GEOGRAFIA

Há muitas formas de iniciar uma abordagem sobre o uso do espaço em sociedades ou grupos humanos em que não existe apenas uma expressão para designar conceito tão amplo. Quando me detive em captar o sentido do “espaço geográfico”, entre os Guarani, eles me ofereceram, como instrumento de diálogo e de análise, experiências e práticas que, embora intermediadas por aspectos simbólicos, materializavam-se no uso contínuo e direto dos elementos que compõem o meio natural.

Não existem termos para designar ou para explicar o que é Geografia. Mas alguns índios que vivem em situação de contato, sobretudo adultos jovens, assim como se apropriaram de algumas terminologias empregadas nos discursos do mundo dos brancos, sabem que Geografia faz parte do conjunto de disciplinas ministradas nas escolas formais e que também é incorporada no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, do Ministério da Educação (BRASIL, 1998).

Uma discussão promovida entre alguns jovens, em uma aldeia guarani-mbya situada no Vale do Ribeira (extremo sul de São Paulo), sobre o quê, em um sentido mais amplo, poderiam falar sobre essa palavra, mostra o esforço de selecionar aspectos descritivos dos ambientes e dos lugares que, todavia, usam uma perspectiva de espaço e tempo complementares.

Geografia [...] essa palavra, para nós, Geografia, no nosso ensinamento, não existe. Eu não sei exatamente como é o estudo da Geografia [...] é complicado [...] a Geografia indígena?

Discutiram um pouco, em voz baixa e em guarani, sobre as várias maneiras de se falar sobre a vida na e da terra. Talvez eles estivessem tentando dar uma resposta personalizada, isto é, dizer o que “eu” queria escutar. Afirmei que sabia que não existia uma palavra em guarani com esse significado, e que me interessava sobre o que eles pensavam sobre esse termo – que eles já haviam escutado e sabiam existir na escola do branco – e que seria trabalhado com eles, para formação, no futuro, de uma escola na aldeia. Depois, foram explicando, alternadamente, em português:

No meu entender, Geografia não é somente estudar só uma coisa. É estudar muito assim, sobre [...] por exemplo: a aldeia de Bracui (RJ), quantos hectares tem, como é que é a aldeia, quantos habitantes, quantas casas e assim por diante. Tudo isso fica na Geografia. E também onde é o rio, qual aldeia tem rio, qual aldeia não tem rio, qual aldeia tem mais mata, então, é tudo isso, no meu entender é isso.

[...] Com doze anos de trabalho (refere-se ao trabalho de liderança intermediando relações entre as instituições da sociedade nacional – nas áreas de saúde, educação, etc. – e a comunidade indígena), eu nunca pensei sobre a Geografia.

[...] Para mim, as crianças devem aprender o que é o sol nascente, o sol poente, assim como o leste, o oeste... tudo isso também, para mim, do que eu vejo, faz parte da Geografia. Aprender sobre isso também, as crianças [...] sobre o mundo dos *Mbya*.

[...] E o dia, e a noite e as estações do ano. Para nós, existem somente duas estações: tem *ara pyau* e *ara yma*. O dia em *ara yma* é diferente do dia em *ara pyau*... a época de plantio. Porque antes os Guarani não tinham o dia da semana, como hoje. Os Guarani não conheciam a semana, o dia da semana [...] mas eles sempre conheciam a época exata do tempo de plantio. Tem um bichinho, quando um bichinho canta, aí já sabem que o tempo de plantio chegou e, assim, *ara pyau mirim* é o começo do plantio. Quando a cigarra (*tokoiro*) canta é sinal que chegou *ara pyau*, chegou a época de plantio. Porque no sul, quando a cigarra canta, já não tem mais perigo da geada. Então, isso também faz parte da Geografia. *Ara pyau mirim* é o comecinho do ano novo Guarani. É o tempo que começa a florir.

[...] E os caminhos também. Só que antes, antigamente, hoje não, antigamente eles tinham uma trilha própria no meio das matas e às vezes levava muitos dias, às vezes dois ou três dias, e tinham de ficar nas matas para chegar na outra aldeia. Têm algumas aldeias que ficam mais perto, então leva somente um dia de caminhada. Então, isso também faz parte da Geografia: saber onde e quantas águas têm, quantos rios vai ter de passar, quanto tempo demora e onde fica o lugar. Porque tinha uma parada certa também, onde o índio Guarani sempre ficava quando ele vai. E aí já tem um lugar certo onde eles dormiam. Aí todo mundo que vai aí, fica naquele lugar que o pessoal primeiro ficou. Aí eles vão lá, param e ficam no mesmo lugar que os outros ficaram. Então isso também faz parte da Geografia. Conhecer os caminhos, quantos rios têm [...] então, é assim.

[...] *Oeja'vaekue* (o que Nhanderu nos deixou) é a nossa natureza e cultura, e a Geografia também está dentro dela.

Mesmo sem participarem de nenhum programa de educação escolar e, muito menos, específico para a sua sociedade, os Guarani interpretam a Geografia como ciência descritiva do espaço físico e do tempo cíclico vivenciados. É o que, talvez, queiram dizer ao indagar “Geografia indígena?”. Em outra comunidade, situada no município de São Paulo, onde existe uma escola formal de Ensino Fundamental, a idealização de um de seus representantes sobre o ensino da Geografia para as crianças é construir um material especial e exclusivo sobre a terra, as aldeias e suas atividades. Todas as explicações dos fenômenos naturais, como se verá adiante, também afetam ou se relacionam ao seu modo de vida, na maioria das vezes de forma exclusiva (um vento especial, um relâmpago sem chuva, os diferentes tipos de chuva). Essa inter-

pretação da Geografia, enquanto ambiente encontrado e recriado, é que funda seu pensamento sobre as terras que ocupam e de que precisam, sobre as quais associamos a noção de território.

A Geografia tem sido trabalhada com alguns dos povos indígenas com os quais são desenvolvidos programas para elaboração de material didático. O texto abaixo compõe uma cartilha (não conhecida dos Guarani) que, conforme explica em sua Introdução, é resultado de dois cursos de formação de professores pertencentes a povos indígenas do Acre, realizados em 1991 e 1992 (CPI/Acre, 1992), nos quais o tema geografia foi trabalhado com os participantes por meio de desenhos, reflexões, depoimentos, etc. A partir daí, seu “saber geográfico” foi sistematizado por meio de produções coletivas ou individuais. Também aqui a descrição do ambiente em que vivem predomina, embora alguns paralelos com a geografia do mundo dos brancos sejam feitos, talvez em razão da função didática do programa, objetivando explicar o seu próprio mundo e sua condição.

O texto transcrito a seguir é uma produção coletiva.

Geografia, o que é?
 Geografia é onde o rio está.
 Onde o município está.
 É para onde vem o sol.
 É para onde vai o sol.
 Este rio para onde vai?

Geografia é a divisão das águas.
 É igarapé, igapó, lago, açude, mar.
 É a medição da terra, a demarcação.
 É Fotografia, desenho, cor, é um mapa.

Geografia é mata, floresta, cipó, mariri.
 É um estudo para descobrir o tempo:
 Sol, quentura, verão, friagem, vento, inverno.
 É chuva, nuvem, casa, gente, relâmpago, trovão.
 É peixe, folha, lua, estrela, é a energia da floresta,
 dos animais: da paca, tatu, macaco-preto, onça, veado,
 jacaré, jaboti, capivara, capelão, tamanduá-bandeira.
 Geografia é o homem que transforma muitas coisas:
 a mata numa cidade, a terra num roçado, a folha em remédio,
 a madeira em barco, a macaxeira em farinha.
 É o seringal, a colocação, a estrada de seringa.
 É a economia da borracha, o dinheiro da floresta.
 É o índio seringueiro, caçador, pescador e professor.

Geografia é o entendimento da aldeia e do mundo.
 Do nosso mundo e do mundo do branco.

CAPÍTULO 1 - PRELIMINAR

É a cidade, o Brasil e os outros países.
Geografia é a história do mundo.
O mundo é a terra, a terra é a aldeia, o rio,
o rio que cai num outro rio, que cai num outro rio,
que cai no mar. Geografia é o depois do mar.
O mar que agüenta a terra, o homem e sua casa.

Geografia é aquilo que precisamos para viver:
precisamos da terra para plantar nosso alimento,
precisamos do rio para viajar de canoa, pescar, banhar.
Precisamos da mata, do sol, da lua, das estrelas,
Das nuvens, das chuvas e do ar para viver.

É estudando a geografia que podemos saber do tamanho
da nossa terra, nossa riqueza, nossa cultura,
do que ainda pertence ao nosso povo,
e que o branco, o nawá, não vai tomar mais.

CAPÍTULO 2

CONTEXTO FUNDIÁRIO E AMBIENTAL



O território atualmente ocupado pelos Mbya, Nhandéva (Xiripa) e Kaiova, grupos Guarani que se encontram hoje no Brasil, compreende partes do Brasil, do Paraguai, da Argentina e do Uruguai.

No Mato Grosso do Sul, concentram-se cerca de 22 áreas Kaiova e Nhandéva reconhecidas pelo governo federal (reservadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ou demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), e homologadas por Decreto Presidencial)⁸, além de quase uma centena de terras tradicionais reivindicadas pelas comunidades que delas foram expulsas, evidenciando uma crítica situação fundiária.

Nas regiões Sul e Sudeste do Brasil (do Estado do Rio Grande do Sul-RS ao Espírito Santo-ES) encontram-se, atualmente, cerca de 100 aldeias Mbya e

⁸ O Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, define as normas para regularização das terras indígenas. Os procedimentos administrativos vigentes constituem-se em: realização de trabalhos de identificação e delimitação por Grupo Técnico (GT) constituído pela Funai e coordenado por antropólogo(a); aprovação de relatório do GT pela Funai e publicação no Diário Oficial da União (DOU); período para contestação de terceiros; aprovação do Ministério da Justiça (MJ) e emissão de portaria declaratória dos limites publicada no DOU; demarcação física; homologação pela Presidência da República e registro no Serviço de Patrimônio da União (SPU).

Nhandéva, além de outros locais de parada provisória e/ou sistemática. Na faixa litorânea desses Estados, em regiões montanhosas – Serra do Mar (São Paulo-SP), Serra da Bocaina (Rio de Janeiro-RJ), Serra do Tabuleiro (Santa Catarina-SC) - junto à mata atlântica, encontram-se cerca de 60 Terras Guarani, das quais somente 19 - de superfícies que variam de 1,7 a 4.372,26 hectares - somando um total de 20.006,46 hectares, foram homologadas pela Presidência da República até o ano de 2005. Apesar de insuficientes, nem mesmo as terras Guarani homologadas estão livres e desimpedidas para seu uso exclusivo. (Ver Anexo A- Quadro Terras Guarani - Sul e Sudeste do Brasil). No interior dos Estados do Sul, dentre as 21 Terras Indígenas (regularizadas ou em processo de regularização) onde também vivem famílias Guarani, 14 são ocupadas predominantemente pelos índios Kaingang (RS, SC e PR) e Xokleng (SC).

Apesar da exigüidade das terras que ocupam, não tem sido fácil para esses índios obter o reconhecimento formal das mesmas nem o seu uso exclusivo. Os processos judiciais envolvendo comunidades Guarani, em todos os Estados, iniciam sua história a partir da realização dos procedimentos para a regularização de suas áreas⁹. Para os Guarani, a demarcação significa a retalhação de seu território e o seu próprio confinamento, porém estão conscientes de que, no mundo atual, esta é a única alternativa (LADEIRA, 1997).

⁹ Na década de 1980 diversas ações judiciais pleiteando as áreas de ocupação Guarani ocorreram nas aldeias situadas em São Paulo (Ribeirão Silveira, Boa Vista, Barragem, Krukutu, Jaraguá). A partir dos anos 1990, ações foram propostas contra comunidades Guarani no Rio Grande do Sul (Guarita, Barra do Ouro) e SP (Itaoca) com disputas acirradas (aldeia da Ilha do Cardoso e Jaraguá) e nas recém demarcadas áreas Guarani no Rio de Janeiro (Parati Mirim, Araponga e Bracui). A partir de 2000, ações judiciais incidiram em aldeias no RS (Capivari), em Santa Catarina (Mbiguaçu, Morro dos Cavalos, Massiambu, Cambirela, Araça'i), no Paraná (Ocoy) e São Paulo (Pindoty, Peguaoty, Paranaipoã, Renascer). Os processos iniciados na década de 1980 foram finalmente julgados com sentenças favoráveis aos Guarani reconhecendo seus direitos territoriais. Os demais processos continuam tramitando. Além das aldeias citadas uma história de litígios, aliada à diversas formas de exclusão e expulsão, marcam a história indígena no interior dos estados da região Sul e Sudeste.



Foto 7. Área em litígio interdita à comunidade Guarani, litoral de São Paulo, 1999.



Foto 8. Fórum de São Sebastião-SP, caciques em dia de audiência, 1988.

A regularização das áreas ocupadas pelos Guarani-mbya no litoral teve sua origem por meio de ações e de projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a partir de 1979. No início do trabalho com os Guarani, a prioridade era promover o reconhecimento oficial e a demarcação das aldeias situadas no litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro, ameaçadas pela especulação imobiliária e turística, intensificada com a construção da rodovia Rio-Santos e de estradas adjacentes. Posteriormente, pressões ambientais decorrentes de projetos de desenvolvimento, valorização imobiliária, duplicação da rodovia BR 101 no litoral sudeste e sul, provocaram ações do CTI, no Paraná e em Santa Catarina.

A rápida transformação da malha fundiária do litoral brasileiro acarretou, a partir do início dos anos de 1980, vários litígios envolvendo as comunidades indígenas, em um primeiro momento as de São Paulo e, posteriormente, as do Rio de Janeiro e dos Estados do sul. Esse tema já foi abordado anteriormente (em Azanha e Ladeira, 1988), quando se observou que essa forma de disputa é aceita e solicitada pelas comunidades, por constituir-se em um confronto teórico que envolve vários atores e contextos (políticos, ambientais, históricos, jurídicos), eximindo os Guarani da responsabilidade única do fato. Desse modo, “a luta pela terra”, que, por meio do confronto físico e da briga pessoal, fere os princípios éticos dos Guarani, encontrou nas formas da perseverança, da tolerância e da diplomacia, aliadas à argumentação discursiva e às ações judiciais, o caminho para manterem sua autonomia e permanecerem nas terras que ocupam.

Conscientes de sua condição atual de minoria, e mantendo viva a memória do contato antigo e sistemático, em que a espoliação de suas terras é marcada por registros de violência física, os Guarani reconhecem que devem ser “melhores na terra”. Assumir essa condição, por meio do uso da diplomacia, faz parte de uma estratégia, criada ao longo de sua história, que lhes permitem ser diferentes, manter sua autonomia e o direito à terra, preservando seu sistema de autoridade. O sentimento de “superioridade” é, pois, fundado na capacidade que possuem de conciliar as diferentes formas de convivência decorrentes do contato (não estão em questão, aqui, as formas de dominação e o etnocentrismo desempenhado no interior das próprias sociedades autóctones).

Não raro, os pesquisadores e os indigenistas que conseguem interagir com os Guarani percebem a condescendência com que são tratados, como precisam ser ensinados e cativados, porque aos brancos a sabedoria não é revelada. Entretanto, a convicção no valor de sua própria sabedoria e de seus princípios éticos não afasta o temor com relação aos brancos que, por “fraqueza” ou porque “não sabem”, exercem seus poderes contra as comunidades indígenas com intolerância e violência, em tantas ocasiões.

Embora os procedimentos administrativos oficiais vigentes não dêem conta da complexidade da situação, e os impasses, via de regra, revertam na paralisação dos processos de regularização das Terras Indígenas ou no desfecho insatisfatório para os índios e/ou seus confrontantes, os índios Guarani vêm conquistando direitos territoriais, fazendo valer o preceito constitucional contido no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, cabendo à União a sua proteção e demarcação.



OCUPAÇÃO EM ÁREAS DE MANANCIAIS DA REPRESA BILLINGS SÃO PAULO, SP

ALDEIA GUARANI MORRO DA SAUDADE (BARRAGEM)
TEKOA TENONDE PORÃ

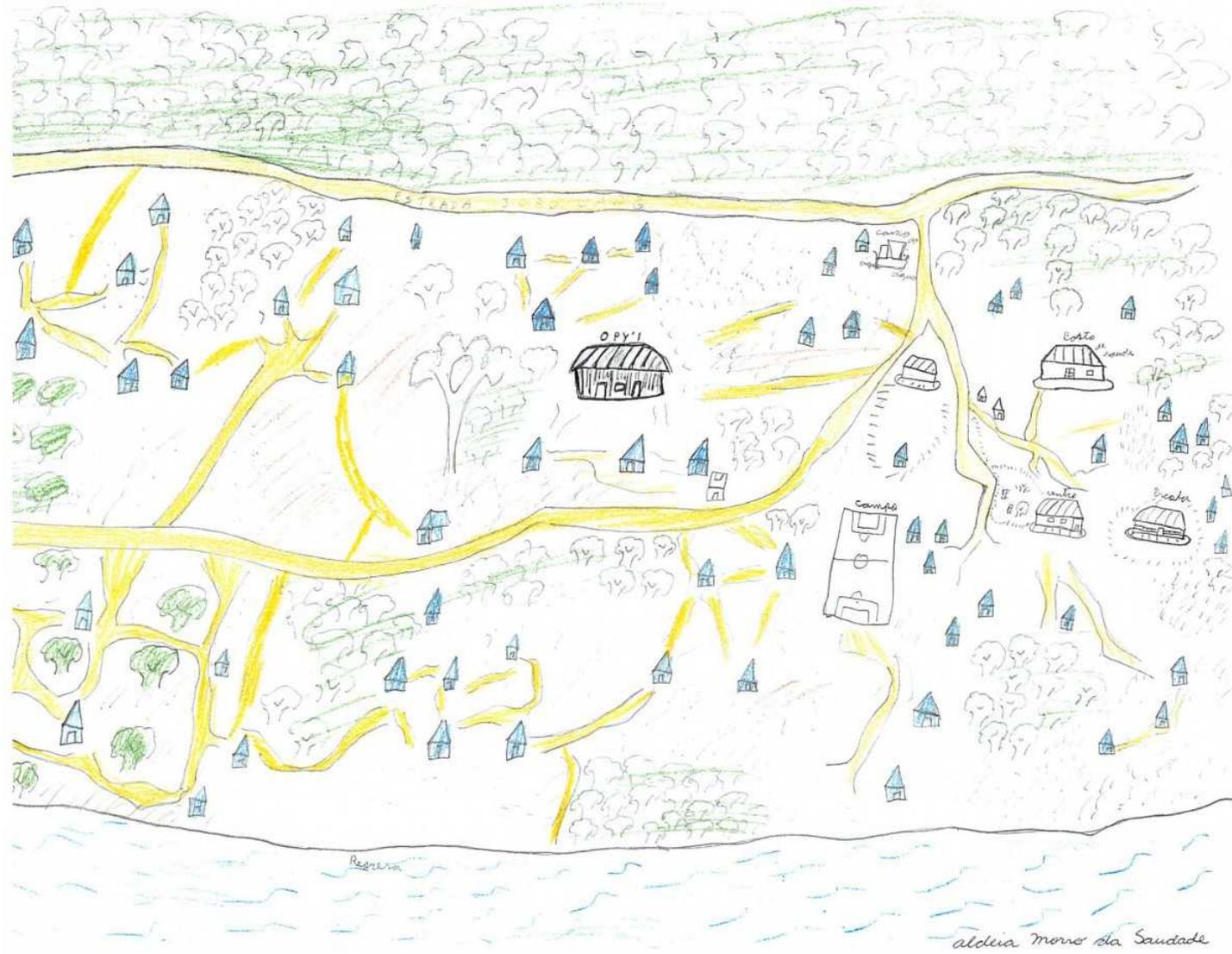
out/2000



Fotos: "BASE"SA Aerofoto - escala 1: 6.000 - maio/2000

Mapa 2. Aerofoto da aldeia guarani Morro da Saudade (Barragem/Tekoa Tenonde Porã). Outubro de 2000.

CAPÍTULO 2 - CONTEXTO FUNDIÁRIO E AMBIENTE



A abrangência da interpretação jurídica e antropológica do conceito de terras tradicionalmente ocupadas, que, após a Constituição Federal de 1988, ampliou os critérios para a definição de ocupação tradicional, relacionando-a ao modo da ocupação do grupo indígena, vem colaborando não só para a garantia dos direitos dos Guarani de permanecerem em suas áreas, ou de buscarem terras adequadas ao seu padrão de existência, como também para o início de uma maior compreensão da espacialidade e da cosmovisão Guarani vividas muito além dos limites de suas pequenas aldeias. Entretanto, apesar de algumas conquistas recentes, por constituírem uma população diferenciada etnicamente, e minoritária nos diversos contextos regionais, as pressões e as tentativas de controle de suas dinâmicas sociais e territoriais são constantes.

Em decorrência do modelo de desenvolvimento, os chamados projetos sociais também entram em cena: saneamento e abastecimento de água, usinas nucleares, sistemas de transmissão de energia elétrica, barragens, a duplicação da rodovia BR 101, gasoduto Bolívia-Brasil, entre outros, todos pleiteando o uso dos recursos naturais das áreas de ocupação guarani, sobretudo os hídricos, ou incidindo sobre elas. Além do não reconhecimento das terras guarani, esses projetos ignoram, entre outros, o Decreto nº 1.141, que dispõe sobre a proteção ambiental nas áreas indígenas e no seu entorno (Anexo C – Legislações indigenistas: Brasil, Argentina e Paraguai).

Embora esse cenário se desenrole em uma esfera de menor interesse político dentro da problemática – Terras Indígenas, meio ambiente, projetos de desenvolvimento e políticas públicas – que tem como principal foco das atenções a Amazônia, é no reduto Mata Atlântica / povos indígenas nas regiões Sul e Sudeste que surgem os impasses mais críticos, os debates teóricos mais antagônicos e os projetos de desenvolvimento econômico equacionados de forma mais injusta e lesiva aos povos indígenas. Porque, se a população indígena do país corresponde a 0,2% da população total, e as Terras Indígenas destinadas a cerca de 200 grupos indígenas compõem perto de 11% do território nacional, 40% da população indígena do país, presente nas regiões Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste possuem somente 1,3 % de áreas identificadas pela Funai (OLIVEIRA, 1996). O “Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil” (INESC, 1994) demonstra que os povos indígenas dessas regiões vivem as situações mais críticas. Contribui para essa situação o fato de restar somente cerca de 8% da Mata Atlântica original.

Como relembra Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1999), a história de desenvolvimento e o processo de ocupação do campo, no Brasil, é marcada, desde sua origem, por conflitos sociais. Essa realidade é visível no continente americano como um todo, tendo também marcado profundamente, desde antes da formação dos Estados nacionais, a história de contato entre colonizadores e nações indígenas (que ocupavam os espaços territoriais segundo seus próprios parâmetros).

O território capitalista brasileiro foi produto da conquista e destruição do território indígena. Espaço e tempo do universo cultural índio foram sendo moldados ao espaço e tempo do capital [...]. Talvez, estivesse aí o início da primeira luta entre desiguais. A luta do capital em processo de expansão, desenvolvimento, em busca de acumulação, ainda que primitiva, e a luta dos ‘filhos do sol’ em busca da manutenção do seu espaço de vida no território invadido. [...] A marca contraditória do país que se desenhava podia ser buscada na luta pelos espaços e tempos distintos e pelos territórios destruídos/construídos (OLIVEIRA, 1999, p. 11).

Embora direitos indígenas estejam assegurados nas constituições brasileiras a partir de 1934, o seu desrespeito é constante.

Programas governamentais de desenvolvimento, grandes obras (estradas e barragens), titulação de terras com certidões negativas (que dizem não existir índios nas terras) são emitidas pelos órgãos públicos e por particulares. Grileiros agem impunemente, procurando tomar terras indígenas (OLIVEIRA, 1999, p. 58).

Por seu lado, as sociedades indígenas no Brasil vêm participando de movimentos locais a favor de seus direitos e organizando-se em âmbito regional, nacional e internacional.

CONCEITOS, PRECONCEITOS E DIFERENTES INTERESSES

Duas concepções correntes entre ambientalistas e indigenistas, a respeito da relação dos índios com a natureza, contrapõem-se e são veiculadas na mídia, de acordo com o foco em questão.

Uma delas se funda na idéia de harmonia e de respeito existente no convívio dos índios com a natureza, que inspirou várias organizações e movimentos ecológicos. Entretanto, como aponta Philippe Descola (1998, p. 24), “a ‘mãe terra’ ou a ‘floresta sagrada’ tornam-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, mas seria bem difícil encontrar seu equivalente exato na maior parte dos povos a quem se atribui esse tipo de noção[...]” pois, muitas vezes,

[...] a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais – complexas e difíceis de formular no código simplificador de nossa economia política da natureza - do que um desejo de obter o apoio de organizações internacionais influentes, graças a um discurso facilmente reconhecível e com a finalidade de conduzir lutas de reivindicação territorial. De selvagens, espera-se que tenham a linguagem de filhos

da natureza. Como eles deixariam de fazê-lo se, por aí, podem precaver-se da espoliação fundiária? (DESCOLA, 1998, p. 24).

A outra concepção recorrente em movimentos conservacionistas é a de que técnicas e práticas de subsistência de populações tribais são destrutivas, desequilibradoras e incompatíveis de serem realizadas em áreas transformadas em “protegidas”, mesmo naquelas que foram secularmente usadas por essas populações, que passam a ter o seu uso interdito (DESCOLA, 1998, p. 25).

Alguns equívocos, decorrentes dessas concepções, têm levado a generalizações e ideologizações que dificultam a compreensão sobre a relação das sociedades indígenas e o seu meio ambiente e a busca de alternativas concretas de preservação ambiental.

Entre eles, a idéia de que a floresta ou o ambiente, virgem de qualquer ação humana, é condição de equilíbrio e harmonia dos ecossistemas. De acordo com Descola, porém, a idéia de uma floresta amazônica intocada foi contestada pelos estudos de ecologia e de etnoecologia¹⁰, desenvolvidos nos últimos trinta anos, os quais demonstraram, ao mesmo tempo, tanto a fragilidade dos ecossistemas amazônicos quanto a diversidade e extensão dos saberes e técnicas indígenas de uso e adaptação do ambiente. Assim, a natureza amazônica seria “muito pouco natural, podendo ser considerada, ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora” (DESCOLA, 2000, p. 150).

Tal ação pode ser observada na [...] abundância dos solos antropogênicos e sua associação com florestas de palmeiras ou de árvores frutíferas silvestres que sugerem que a distribuição dos tipos de florestas e de vegetação na região resulta, em parte, de vários milênios de ocupação por populações, cuja presença recorrente nos mesmos sítios transformou profundamente a paisagem vegetal.

Ainda segundo o autor, as conseqüências dessa antropização são significativas, “sobretudo no que diz respeito à taxa de biodiversidade, mais elevada nas porções de florestas antropogênicas do que nas porções de florestas não modificadas pelo homem” (DESCOLA, 2000, p.150).

Outro equívoco reside na idéia de se estender a todas as sociedades o modelo idealizado no dualismo moderno que separa natureza e sociedade. Como alerta Descola, apesar de alguns interesses táticos comuns, as relações com a natureza, por parte das minorias tribais e dos movimentos ecologistas, são totalmente distintas. A relação das sociedades dominantes com o meio ambiente é uma relação de tutela e implica reconhecê-la como entidade autônoma que merece proteção e respeito por ter sido desrespeitada

¹⁰ O autor refere-se à Balée. *Indigenous transformations of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil*. L’Homme, 1993.

e maltratada e ser passível de continuar a ser. Assim, a aproximação com a natureza aconteceria por meio de normas que definem deveres aos homens e direitos aos “seres da natureza”, como aponta Descola, estendendo-lhes os direitos definidos nos princípios jurídicos que regem as pessoas. Ao contrário, a maioria das sociedades indígenas, encarando os seres da natureza como “pessoas morais e sociais”, não se preocupam em estender-lhes a “sua” proteção. Isso implica uma relação de permuta que embasa o sentimento, o significado e a finalidade de matar um animal, ou de derrubar uma árvore. “Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares” (DESCOLA, 1998, p. 25). O próprio conceito de natureza, que usamos quando inferimos juízos nas relações das sociedades tribais com o seu ambiente, pode ser questionado. De acordo com Descola, não haveria lugar para a natureza em uma cosmologia que confere a animais e plantas atributos, comportamentos e códigos morais da humanidade. “O que aqui chamamos de natureza não é um objeto que deve ser socializado, mas o sujeito de uma relação social” (DESCOLA, 2000, p. 152-153).

As práticas de gestão e ordenamento territorial definidas pelas políticas públicas, envolvendo porções de terras e de matas ocupadas por grupos étnicos ou comunidades minoritárias, implicam, de um modo geral, a submissão de concepções espaciais, normas de organização, ocupação e sociabilidade próprias desses grupos às convenções e aos padrões políticos e econômicos dominantes, responsáveis pela reprodução de um sistema nitidamente injusto e autoritário. Como exemplos do nosso sistema de ocupação territorial, temos as ocupações desordenadas e mal distribuídas nos grandes centros urbanos e em áreas que necessitam de proteção ambiental, as apropriações indevidas de terra nas áreas rurais, situação visível em todo o país, sobretudo nas regiões mais “desenvolvidas”.

De um modo geral, não se considera que diferentes significados, perspectivas e cosmologias podem se sobrepor a uma mesma porção terrestre e ser conflitantes, conciliáveis ou coexistirem paralelamente. Também parece não ser relevante o fato de que a simples sujeição de um sistema a outro pode colocar em risco a conservação de padrões culturais, técnicas e conhecimentos diversos relativos ao ambiente e ao uso da terra.

Atualmente, a região costeira com remanescentes de Mata Atlântica é palco de disputas entre latifundiários, pequenos proprietários, posseiros, índios, Unidades de Conservação, todos amparados em direitos legais ou constitucionais, com apoios organizados, entendimentos e experiências diversificadas sobre o ambiente, a natureza e o espaço (LADEIRA, 2000). É nesse contexto que o conceito de tradicionalidade, como instrumento para embasar fundamentos jurídicos, deve ser compreendido e analisado, levando-se em conta as consequências de suas diferentes interpretações e distorções. Embora em constante processo de redefinição teórica, de um modo geral, “tradicional” (populações tradicionais, ocupação tradicional, utilização tradicional)

passa a ser difundido como uma categoria que legitima o direito e um atributo que define condição (LADEIRA,1997).

Desde o período colonial, os índios, enquanto população autóctone, transmitiram suas técnicas, tais como as de plantio de gêneros que passaram a constituir a base alimentar da população brasileira, as de construção e confecção de artefatos, além de costumes que se manifestaram nas formas de organização comunitária e de produção (ARRUDA, 1999). Assim, as tentativas de definição de “população tradicional”, vinculando esta a uma relação de dependência direta com a natureza, apontam características comuns às atribuídas aos índios. Além da transmissão de conhecimentos e técnicas por via oral, através das gerações, Diegues (1996, p. 86) menciona:

[...] conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais; importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas; dependência com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis, a partir dos quais se constrói um modo de vida.

Por outro lado, a imposição, via poderes administrativos, de se tratar como categoria “população tradicional”, formada por famílias e comunidades com modos de produção diversificados – pescadores, seringueiros, lavradores – confundidas, às vezes, com características culturais vinculadas à origem (lugar) – caiçaras, quilombolas, ribeirinhos – decorre da criação de novas categorias para as áreas naturais protegidas e, como forma de maior controle das atividades dessas comunidades, envolvendo os chamados recursos naturais. Como afirma Diegues, não existe uma auto-identificação das comunidades com a designação “populações tradicionais”, e quando assim se auto-referem o fazem em razão de uma pressão externa, como oposição à expropriação da terra, e não de uma forma conceitual.

Via de regra, procede-se a uma inversão de um modelo de conservação já sedimentado e autogerenciado, impondo-se às ditas populações tradicionais se adequarem à conservação dos ecossistemas a partir de outros (nossos) parâmetros e modelos. Assim, as dificuldades de implantação de planos de gestão em áreas que se transformaram em Unidades de Conservação, onde vivem comunidades tradicionais, apesar de alguns esforços para se reverter o quadro, decorrem, provavelmente, de uma questão metodológica: o seu planejamento não considera o zoneamento e as formas de manejo já existentes como referência inicial para a realização do zoneamento em seu todo. Tentar suprir a falta de reconhecimento da presença de outras vivências e conhecimentos, por meio do fomento de reuniões “participativas” em que, via de regra, as decisões são participadas aos representantes das comunidades, não resolve o problema.

Um representante kaxinawa (aldeia Praia de Parakanã, à beira do rio Tarauacá, Acre), presente na oficina (promovida pelo CTI, em Carolina-MA, março de 2001) para discussão acerca da situação ambiental das Terras Waiãpi e Krikati, apresentou seu ponto de vista sobre a questão do controle dos usos dos recursos naturais nas Áreas Protegidas. Referindo-se às Terras Indígenas, sugeriu que a primeira etapa seria impedir, de fato, o acesso e o uso dos recursos naturais por parte dos brancos. A segunda seria o controle interno por parte das comunidades indígenas, a partir das suas próprias formas de organização, porque, de um modo geral, "lideranças são criadas e usadas pelos brancos por falta de fortalecimento e maior organização". Segundo o líder Kaxinawa, a consciência e o controle interno se justificam, pois os índios sabem que suas áreas que já estão demarcadas ou definidas, dificilmente serão ampliadas, estão circundadas por fazendas e áreas degradadas, sendo fator de crescimento somente a população. Portanto, como indica, é necessário um planejamento interno constante dos usos dos "recursos naturais". (Soma-se a essas considerações a observação de que as alternativas de subsistência para as comunidades indígenas também devem ser construídas internamente, a partir do zoneamento e das práticas tradicionais de manejo existentes, para que efetivamente sejam assimiladas pela coletividade indígena).

Como as pressões maiores nas Áreas Protegidas advêm do modo de ocupação envolvente e mais fortemente do modelo de desenvolvimento e consumo da sociedade dominante, essas pressões acabam influenciando no ambiente como um todo, no interior e no entorno dessas Áreas, promovendo a intensificação e/ou a diversificação dos tipos de usos, de forma concentrada em uma mesma área ou região. Assim, é preciso considerar as condicionantes derivadas do modelo da ocupação existente fora da unidade, para o plano de manejo dos espaços internos, ao mesmo tempo em que a reorganização dos espaços externos deveria também se referenciar nas formas de uso das comunidades tradicionais e indígenas e nas características ambientais, evitando-se maiores danos ao ambiente e às comunidades.

Referindo-se à crítica situação territorial do Brasil, Milton Santos (2000, p. 21) afirma que:

[...] a escolha dos bons lugares já foi entregue às empresas. As grandes empresas escolhem os lugares que lhes interessam, deixam o resto para as outras [...]. E o Estado não deseja participar do processo de disciplinamento do território. Bom, há nessa desordem a oportunidade intelectual e política de nos deixar ver como o território revela o drama da nação, porque ele é, eu creio, muito mais visível através do território do que por intermédio de qualquer outra instância da sociedade.

O que deve, pois, ser discutido é o modelo de desenvolvimento pretendido. Ainda segundo Milton Santos (2000, p. 20),

[...] o fato é que os agravos à natureza são sobretudo originários do modelo de civilização que adotamos. Será este irreversível? É esta a discussão que se impõe, para evitar ao mesmo tempo as ofensas à Terra e aos homens.

Restando somente cerca de 8% da Mata Atlântica original, em razão do modelo de civilização que levou ao extermínio povos indígenas inteiros e ao confinamento das comunidades atuais, parece claro que as alternativas de reprodução cultural dos índios Guarani só podem acontecer por meio da Mata Atlântica. Apesar da sua visão de mundo e de suas próprias categorias ambientais (como se verá adiante) não serem as mesmas dos parâmetros oficiais, observadas nas diretrizes de criação de unidades de conservação, o interesse dos Guarani na conservação das matas é um interesse vital, pois este é ainda o único espaço para, enquanto sociedade, viverem seu modo de vida segundo sua cosmologia. Ao contrário, a produção econômica, base de sustentação da sociedade nacional em seu conjunto, em que pese as diferenças sociais e sua diversidade cultural, classifica seus espaços (públicos e privados) em: cidade (onde os problemas ambientais são insolúveis, uma vez que não se coloca em questão a alteração do modelo de consumo); campos produtivos (também às custas de desmatamentos); floresta (fonte de recursos e pesquisas).

Nesse contexto, é natural que as áreas ocupadas pelos índios contemplem áreas de matas preservadas que atualmente compõem as Unidades de Conservação. Não existe, todavia, um padrão formal no relacionamento entre os órgãos de meio ambiente e as comunidades guarani. A administração de cada Unidade tem, ou não tem, tratado a questão de forma independente (Anexo B – Terras Indígenas e Unidades de Conservação - sul e sudeste do Brasil).

Roberto Resende (2000), em “As Regras do Jogo”, demonstra que as inovações do Direito Ambiental, fundamentando-se na defesa de bens coletivos, chocam-se com o modelo tradicional com base no Direito Individual, especialmente no que diz respeito aos direitos de propriedade e como estes são entendidos no Brasil.

A Constituição Federal coloca no mesmo nível os direitos de propriedade privada e livre iniciativa com a garantia a uma existência digna para todos, à função social da propriedade e o direito ao meio ambiente saudável equilibrado. Entretanto, a implementação prática destes conceitos ainda não é tão pacífica, a começar da própria elaboração, e depois da aplicação das leis (RESENDE, 2000, p. 41).

Organismos internacionais, como a *World Wild Foundation (WWF)*, União Internacional pela Conservação da Natureza (UICN), e a Organização das Nações Unidas (ONU),

reconhecem os direitos dos povos indígenas à terra e o seu papel fundamental na conservação das florestas. No entanto, como observa Pierrette Birraux-Ziegler¹¹ (apud BARBOSA, 2000, p. 200-201), os Estados se mostram, em geral, mais preocupados com a opinião dos organismos internacionais do que com o que declaram os povos autóctones. Assim, segundo Birraux-Ziegler “os povos autóctones vão, então, eles mesmos procurar, em nível internacional, um reconhecimento que eles não conseguem obter em seu próprio país”. Para Birraux-Ziegler, seria necessária a definição de novas metodologias baseadas em questões de ordem filosófica e política. As contradições inerentes às dicotomias arraigadas aos discursos e posturas conservacionistas e desenvolvimentistas (natureza x cultura, preservação x desenvolvimento), como aponta a autora, mostram que ambos trouxeram drásticas consequências e injustiças aos povos autóctones. Esse fato pode ser constatado tanto pela destruição da maior parte de seus territórios, em nome de um modelo de desenvolvimento econômico, quanto pela criação de áreas protegidas em florestas conservadas, das quais algumas políticas pretendem excluí-los.

Nos últimos anos, tensões envolvendo comunidades indígenas, indigenistas e conservacionistas têm se acentuado no Brasil, sobretudo depois de a Constituição Federal de 1988, que define princípios de direito aos índios e de preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar (artigo 231) e de proteção ambiental (artigo 225), ter sido promulgada. Aurélio Rios aponta que, de acordo com a Constituição Brasileira, os direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam (considerando-se as especificidades do grupo indígena) não podem ser limitados por leis ordinárias que estabelecem áreas de proteção ambiental (RIOS, 1997, p. 49). O autor lembra que

De fato, de acordo com a Constituição Brasileira, qualquer alteração nos planos de gestão de áreas de proteção restritivas deve ser prevista por lei (art. 225, seção III). Entretanto, esta medida não se aplica às terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, às quais têm tratamento especial nas leis internacionais e na Constituição Brasileira (RIOS, 1997, p. 50, tradução nossa).

Referindo-se especificamente à aldeia Guarani-mbya na Ilha do Cardoso, Rios afirma que “soa equivocado acusar o povo Mbya de degradar os recursos naturais do Parque Estadual Ilha do Cardoso sem nenhuma comprovação desse fato” e aponta que, segundo comissão especial definida pela Secretaria de Meio Ambiente de São Paulo, a presença Guarani no Parque não pode ser considerada incompatível com sua conservação (RIOS, 1997, p. 50, tradução nossa).

¹¹ Birraux-Ziegler, Pierrette. *Culture, Nature, Nationalisme et Internationalisme: l'exemple des Peuples du Bassin Amazonien*, v. 44, n. 1/2 da "Civilisations", Bruxelles, 1997.

CAPÍTULO 3

NHANDÉVA*: “OS QUE SOMOS NÓS”



DENOMINAÇÕES E LOCALIZAÇÃO DO POVO GUARANI

O debate teórico sobre a classificação dos índios Guarani, em subgrupos ou parcialidades, parece ter se acentuado na mesma proporção que se evidencia a imposição de limites de terras para esse grupo indígena por parte dos órgãos de governo. Em consequência, os laudos antropológicos procuram justificar a presença indígena no local por meio da designação ou identificação da comunidade, ou de seu pertencimento a uma parcialidade que possua vínculos históricos com o lugar. Sem alongar esse debate (mas observando que ele vem sendo mais eficazmente utilizado para desconstituir direitos do que para legitimá-los), vemos que a denominação e a subdivisão em grupos dos povos falantes do idioma guarani foram tratadas pelos cronistas a partir do século XVI, e, posteriormente, pelos historiadores, sob o ponto de vista da ocupação territorial colonizadores/índios. A partir do século XX, as classificações dos grupos indígenas começaram a despertar o interesse dos etnógrafos em suas análises lingüísticas, de parentesco e de rituais. Recentemente, as classificações e subdivisões do povo Guarani passam a ser a tônica nas questões que envolvem direitos territoriais. Todavia, parece que os Guarani não se auto-identificam

* *Nhande* = nós, nosso (inclusivo)

Ore = nós, nosso (exclusivo)

com essas denominações, embora passem a adotá-las, sobretudo nas suas relações com os brancos.

Nos séculos XVI e XVII, os cronistas denominavam “guaranis” aos grupos de mesma língua que se encontravam desde a costa atlântica até o Paraguai. De modo geral, pequenas comunidades designadas pelo nome do local ou do rio às margens do qual habitavam, ou pelo de seu líder político, compunham a “nação Guarani”.

Susnik (1965), baseando-se em documentos do século XVI, afirma que, à época da chegada dos espanhóis, os Guarani, no Paraguai, formavam aldeias ou pequenos grupos definidos por linhagens.

Las pequeñas uniones aldeanas con asientos diseminados dentro de un ‘guara-provincia’ con límites que permitían la explotación rotativa de la tierra según las necesidades propias del tipo de cultivo, deben considerarse una expresión más característica de la unidad socio-política guaraní (SUSNIK, 1965, p.156-157).

Segundo a autora, na primeira fase colonial, essas unidades eram designadas pelos espanhóis pelo nome dos seus caciques, em virtude do interesse em especificar “*las casas pueblos*” e respectivos chefes que deviam serviços aos espanhóis, por “*amistad y parentesco*” (SUSNIK, 1965).

A autora refere-se ao “cunhadismo” com o qual se inicia o processo de mestiçagem, que teria contribuído significativamente para a desintegração das unidades guarani. Essa prática, que permitia aos europeus obterem uma esposa indígena, incluía-os no sistema de parentesco classificatório dos índios, estabelecendo-se laços de consaguinidade e afinidade que formavam uma rede, aparentando o estranho ao grupo todo. Para Darcy Ribeiro, o cunhadismo foi a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro fazendo surgir a “numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil” (RIBEIRO, 1995, p. 82). Segundo o autor, o próprio processo de colonização teria sido desenvolvido por meio do cunhadismo.

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos pesados de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soíns (RIBEIRO, 1991, p. 82).

As unidades familiares, mencionadas por Susnik, formavam aldeias (*tekoa*) que, por sua vez, consistiam as unidades político-sociais Guarani, assentadas em terras cultiváveis. Estas passam a ser também designadas pelo nome dos rios e riachos que as circundavam.

De acordo com Melià (1991, p. 15):

En los siglos XVI y XVII, los españoles, a medida que avanzaban en sus viajes de exploración y en sus expediciones de conquista – y los misioneros en su ‘conquista espiritual’ – encontraron a los Guaraní formando conjuntos territoriales más o menos extensos, que llamaron ‘provincias’, reconocidas por sus nombres propios: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape [...]. Estas provincias abarcaban un vasto territorio que iba de la costa atlántica al sur de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del río Paraguay, y desde el sur del río Paranapanema y del Gran Pantanal, o lago de los Jarayes, hasta las Islas del Delta junto a Buenos Aires.

Esses conjuntos territoriais, que os europeus chamavam de províncias, eram designados pelos Guarani por *guára*. Susnik, Graciela Chamorro e Clovis Brighenti abordaram os *guára*, do ponto de vista ecológico, político e social.

Los antiguos Guaranies conceptuaban su espacio vital bajo el término *guára*, con suficiente posibilidad de rotación de campos cultivados y de abundante caza; cada *guára* tenía sus límites determinados por ríos, riachos y selvas tupidas (SUSNIK, 1982, p. 25).

Segundo Susnik, as exigências de adaptação e adequação que sobrevieram converteram o antigo conceito de espaço vital em “espaço de sobrevivência”, fracionando o *guára* em pequenas unidades familiares, com todas as suas consequências de penúrias e “una profunda crisis psicocultural, no obstante la evasión guaraní mediante sus danzas sagradas” (SUSNIK, 1982, p. 26).

Para Brighenti (2001, p. 22):

Os diversos *Guára* e suas nucleações nem sempre formavam alianças ou mantinham estreitos laços de hospitalidade. Alguns eram mais próximos politicamente, outros, no entanto, mantinham total independência e isolamento que nem mesmo a resistência contra os conquistadores os fazia unir-se. Em determinados momentos do século XVI, muito provavelmente devido à ausência de união entre ambos, muitos foram logo dominados sem maiores resistências. Cada *Guára* manifestava um sentimento exclusivista, preocupando-se exclusivamente com sua região. Alguns, no entanto, estavam integrados culturalmente, outros se constituíam em nucleações mais heterogêneas, no entanto, mantinham permanente contato e havia consciência do *Guára*.

De acordo com Brighenti (2001, p. 24) “dada a unidade lingüística dos diferentes dialetos que compunham os vários *Guára*, além da estreita relação na organização sociopolítica e nas manifestações culturais, receberam o nome genérico Guarani, que perpetua até os dias atuais”.

Referenciar geograficamente os povoados Guarani era fundamental no processo de conhecimento e conquista das novas terras e, para isso, era preciso pacificar e obter alianças. Assim, conforme as frentes de colonização se expandiam, os núcleos Guarani foram sendo nomeados, o que deve ter influído nos primeiros esboços classificatórios. Entretanto, a desintegração dos núcleos - decorrente dos impactos, do processo de hispanização e dos deslocamentos guarani, naturais, ou estratégicos, para escapar dos ataques de outras tribos (Mbayás, Payaguás, Guanás, etc.) e dos espanhóis - dificultou a identificação dos lugares e núcleos originais. Em fins do século XVI, os “encomenderos” vão tentar reunir os núcleos Guarani dispersos, integrando-os a outros (SUSNIK, 1965; CABEZA DE VACA, 1999).

O termo guarani, empregado pelos exploradores para designar a nação indígena falante da mesma língua, conforme “Descripción anónima com varias noticias del Río de la Plata [...]”, datado de 1575 (ROULET, 1993, p.14), quer dizer na língua desses índios, “gente guerrera”. Em Montoya, *Guariñi* é traduzido por “Guerra”, e *Guariñi hára*, por “guerreiro” (MONTROYA, 1876, p. 130).

Segundo Roulet (1993, p. 14), o termo guarani, que consta de documentos datados de 1528, seria uma autodenominação que teria perdido o sentido depois de séculos de colonização que “*habían operado un profundo cambio en la identidad misma de los Guarani [...]*”. Outros autores consideram o nome guarani uma denominação genérica.

En el siglo XVIII, Azara afirmó que la designación se derivaba de ‘Guarani-epitá’, nombre del lugar donde se habría desarrollado la batalla de Lambaré, el primer encuentro armado entre los indígenas y los españoles comandados por Ayolas. El término significaría ‘lugar donde se dejó la pelea o batalla’. ‘Como había entonces otros muchos pueblos de esta misma lengua y nación, se puede presumir llamasen a éstos los de la batalla o guaraní, que es lo mismo, y que de aquí viene el nombre de guaraní que se há dado à la nación entera, porque antes de la batalla eran conocidos por el de carios (AZARA apud ROULET, 1993, p.14).

Em seus “Comentários”, que se iniciam com o capítulo intitulado “A pé, de Santa Catarina ao Paraguai”, Cabeza de Vaca (1999) refere-se a “povoados de índios guaranis”, onde parava com seus homens e guias indígenas durante expedição

empreendida, a partir de 1541, da Ilha de Santa Catarina até Assunção. “Essa nação dos guaranis fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província”. Autodenominação ou denominação dos povos que em ampla extensão de terra falavam a mesma língua, alguns povoados caracterizados como de índios rebeldes e guerreiros, e outros como pacíficos e submissos, os termos “guarani” e “carijó” (ou cario) foram empregados pelos cronistas e historiadores sem detalhar diferenças dialetais ou culturais.

Roulet (1993, p. 49), que discorre sobre a distribuição geográfica das parcialidades guarani, segundo documentos históricos e designações de Susnik, elaborou o “Mapa étnico del Paraguay al tiempo de la conquista” (ROULET, 1993, p. 39) na qual apresenta a distribuição dessas parcialidades ao longo dos rios. Também são ilustrativos o mapa da rota da expedição de Ulrich Schmidel, realizada entre 1552 e 1553, que seguiu o caminho (do interior ao litoral) contrário ao percurso de Cabeza de Vaca, em 1542 e o “mapa etno-histórico do Brasil”, adaptado do mapa de Curt Nimuendaju (1944), que fornece um panorama da ocupação/espacialização dos grupos Tupi-guarani no Brasil.

Se as denominações dos grupos de língua guarani foram realizadas no século XVI, em um primeiro momento pelo nome dos seus caciques, e, na seqüência, pelo nome dos rios às margens dos quais localizavam suas unidades sociopolíticas, a partir do século XVIII, os grupos que não foram reduzidos pelas missões jesuíticas vão ser denominados genericamente por Ka’aygua (monteses, habitantes das matas). Pelos seus inimigos Mbayá, os Guarani eram chamados, no século XVIII, também genericamente de “comedores de milho” (SUSNIK, 1965, p. 200).

Assim, nos séculos XVIII e XIX, os grupos Guarani que não se submeteram aos *encomenderos* espanhóis nem às missões jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas matas subtropicais da região do Guaira paraguaio e dos Sete Povos, aparecem na literatura com o nome genérico de Caingúá, Caaigúá, Ka’ayguá ou Kaigúá. Kaygua provém de *ka’aguygua*, que significa “habitante da matas”. Segundo Cadogan (1952, p. 233), *ka’aguygua* seria um nome depreciativo atribuído aos Mbya. Hélène Clastres (1978, p. 10), entretanto, afirma que os grupos Guarani atuais “mbiá, xiripá e paim”, que escaparam dos colonos e dos jesuítas, conservando sua autonomia e estabeleceram-se em locais inacessíveis, descendem dos Caaigúás = gente da floresta (LADEIRA, 1992).

Se atualmente é possível verificar a ocupação territorial, coincidente ou não, dos grupos Guarani, o que nos impele a classificar e definir parcialidades, o mesmo não acontecia durante a colonização. Como já observamos (LADEIRA, 1990, p. 40-41), os “povoados”, que poderiam já abrigar diferenças étnicas, eram considerados como sendo parte de uma só “nação”, e as imprecisões devem-se à natureza da ocupação das diversas etnias que viviam nas vastas matas

do continente sul-americano, ainda inexploradas pelos colonizadores. Também deve ser considerado o interesse de portugueses e espanhóis em ampliar o território de seus aliados e, em consequência, seu próprio domínio territorial – denominando carijós aos habitantes da costa atlântica, entre o Rio Grande do Sul e Cananéia (SP), e, indiscriminadamente carijós e guaranis aos povoados onde paravam na rota do Peabiru“, o caminho cujo percurso se iniciou” (SCHMIDEL, 1998, p. 19).

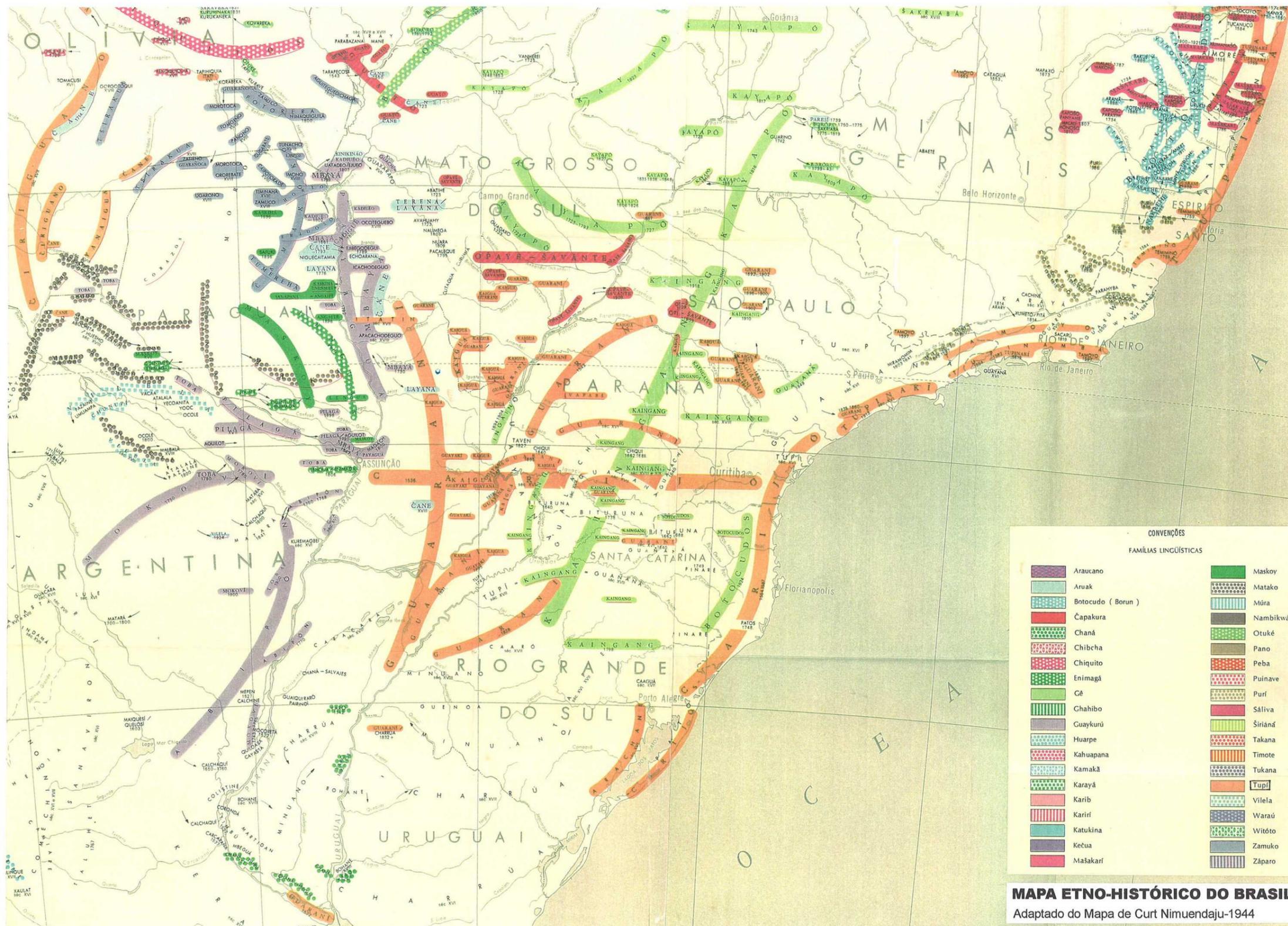
Somente a partir do início do século XX, os estudos etnográficos realizados por Bertoni, Nimuendaju, Métraux, Cadogan, Schaden, entre outros, apontam as classificações dos grupos Guarani em função de especificidades lingüísticas, organização social, costumes e rituais. A divisão dos grupos passa a ser observada também na disposição dos lugares e das regiões que ocupam atualmente, compreendidos em um amplo espaço geográfico.

Os impasses metodológicos, todavia, não permitem, hoje, precisar todas as subdivisões grupais existentes no período colonial, pois não havia, na época, etnografia suficiente sobre as unidades guarani, muitas delas dizimadas. As tentativas de definições de ordem classificatória podem gerar maiores imprecisões, quando se pretende estabelecer pontes com os subgrupos da atualidade, sem considerar as lacunas nas informações da historiografia, nem o processo de interação entre subdivisões tribais. John Monteiro aponta o problema da seguinte forma

no que diz respeito a etnologia, o conhecimento dos Guarani as vésperas da conquista e durante os primeiros séculos de colonização apresenta um instigante problema de método, uma vez que a reconstituição dos aspectos sociais, políticos e religiosos dessas populações tem sido elaborada tanto a partir de um registro documental (fragmentário e tendencioso, diga-se de passagem), quanto a partir de inferências provenientes dos estudos etnográficos realizados neste século (MONTEIRO, 1992, p. 475-476).

Apesar do reconhecimento da contribuição de Métraux, Pierre Clastres, Hélène Clastres, Susnik e Melià, que procuraram articular fontes históricas e observações etnográficas, Monteiro (1992, p. 476) acrescenta que “[...] a distância entre os Guarani ‘históricos’ e os ‘etnográficos’ é grande a ponto de desautorizar a projeção de atributos destes naqueles”. Pois, segundo explica o autor, os séculos de contato teriam trazido transformações irreversíveis, entre as quais “a dramática diminuição demográfica, a circunscrição territorial [...]” (1992, p. 476).

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBY



Mapa 3. Mapa etno-histórico do Brasil. Adaptação e recorte do Mapa de Curt Nimuendaju 1944. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

NOMEANDO AS ALDEIAS

As comunidades Guarani ainda nomeiam suas aldeias, na língua portuguesa, preferencialmente pelos nomes dos rios que as banham, ou, se estão distante dos rios principais, pelo nome de elementos físicos do lugar – serra, rochas ou pelo nome do bairro, que, em grande parte, também deriva de um atributo geográfico afirmado pela toponímia. Em algumas aldeias guarani-mbya, observa-se que as nomeações que correspondem a um atributo físico (toponímia) podem ser alteradas ou acrescidas de um nome em guarani que corresponda a um estado de espírito, como em aldeia de Parati Mirim (bairro, rio do mesmo nome de origem tupi) / *Tekoa porã marãey* (aldeia do bem-eterno), aldeia do Kru- kutu (bairro Curucutu) / *Tekoa Pyau* (aldeia nova, ou que renasce), cachoeira dos Inácios / *Tekoa Marangatu* (aldeia da virtude, da justiça), etc. Outras são nomeadas pela comunidade de acordo com espécies vegetais predominantes: *Pindoty* (palmeiral), *Jejyty* (palmital), *Pe- guaoty* (plantação de caeté), etc., e esses nomes, que poderiam ser traduzidos diretamente, passam a ser de uso corrente entre brancos e índios. Via de regra, os Guarani são associados aos nomes das aldeias designadas pelo nome de características geográficas, sobretudo dos rios: “índios Guarani do Rio Silveira, da Ilha da Cotinga, do Rio Branco, do Rio das Cobras”, etc.

Para Claval (1999, p.189), nomear os lugares - “todos os lugares habitados e um grande número de sítios característicos na superfície da Terra têm nomes” – é parte do processo de apropriação do espaço, onde orientar-se ou “situar os lugares num espaço de referência mais amplo e mais abstrato” é o primeiro passo.

Batizar as costas e as baías das regiões litorâneas foi a primeira tarefa dos descobridores. Um verdadeiro tapete de nomes recobre a terra que se torna assim objeto de discurso. O batismo do espaço e de todos os pontos importantes não é feito somente para ajudar uns e outros a se referenciar. Trata-se de uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço (CLAVAL, 1999, p. 189).

No que se refere à institucionalização do espaço, ainda segundo esse autor,

os grupos humanos aprendem, pois, a explorar o espaço e a encerrá-lo em sistemas de representações que permitem pensá-lo. Batizando os lugares e os meios, eles os transformam em objeto de discurso. Impondo-lhes suas marcas e instituindo-os, fazem deles uma categoria social (CLAVAL, 1999, p. 218).

OS GUARANI CONTEMPORÂNEOS

Os Guarani que vivem atualmente no Brasil são classificados pela literatura etnográfica em três grupos: Kaiova, Nhandéva ou Xiripa e Mbya. Na região

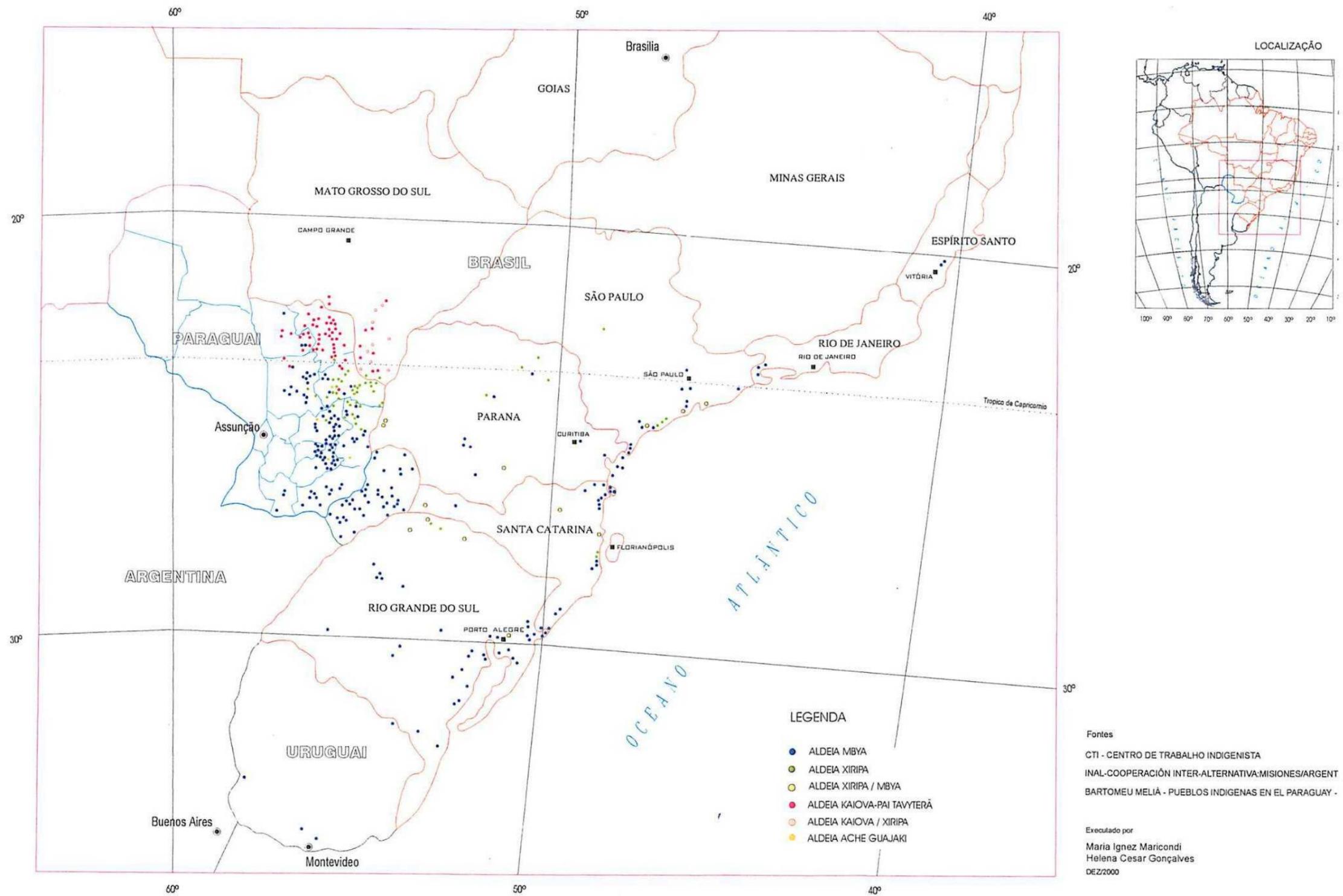
oriental do Paraguai, onde se concentram os grupos Guarani correspondentes aos encontrados no Brasil, os Kaiova e os Nhandéva / Xiripa são conhecidos, respectivamente, por Pai / Tavyterã e Ava-Xiripa. Essa classificação, utilizada no Brasil sobretudo a partir de Schaden, nos anos 50 (1974, p. 2), baseia-se em diferenças dialetais, de costumes e de práticas rituais. Embora genérica, é aceita, atualmente, mais em função das diferenças explicitadas e vivenciadas pelos próprios Guarani, do que pela identificação deles com essas denominações. Aryon Dall'Igna Rodrigues (MELATTI, 1987, p. 36) aponta kaiova, nhandéva e mbya como dialetos do idioma guarani, que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi.

À exceção dos Kaiova, que se autodenominam como tal, os Mbya e Nhandéva se auto-referenciam, com exclusividade, como os autênticos Guarani. No Mato Grosso do Sul, os Nhandéva são conhecidos somente como Guarani, distinguindo-os dos Kaiova. O termo especificador – Mbya, Nhandéva ou Xiripa – pode ser agregado e adotado para reiterar, aos “outros” (sobretudo aos brancos), a sua condição de autenticidade e “pureza” Guarani. (Outros grupos Guarani – Guajaki, Tapiete e os conhecidos por Guarayos, Chiriguano e Izozeños são encontrados no Paraguai e na Bolívia.)

As aldeias Pai-Tavyterã/Kaiova concentram-se na região oriental do Paraguai e na região sul do Mato Grosso do Sul. Apesar de maior concentração nessa região, nas décadas de 1980 e 1990, conhecemos dois grupos familiares que, em movimentos distintos, chegaram ao litoral passando a viver junto ou próximo de aldeias Mbya, um deles no Espírito Santo e depois em São Paulo, e o outro no Rio de Janeiro.

Os Nhandéva/Xiripa, no Paraguai, concentram-se na região compreendida entre os rios Jejui Guazu, Corrientes e Acaray (PERASSO, 1987, p. 9); e, no Brasil, vivem em aldeias situadas no Mato Grosso do Sul, no interior dos Estados de São Paulo, do Paraná e do Rio Grande do Sul e no litoral de São Paulo e de Santa Catarina.

Os Mbya estão presentes em várias aldeias na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e norte do Uruguai. No Brasil, encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos Estados do Sul – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul – e em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo em várias aldeias junto à Mata Atlântica do litoral. Também na região Norte do país, encontram-se famílias Mbya originárias de um mesmo grande grupo e que vieram ao Brasil após a Guerra do Paraguai; separam-se em grupos familiares e, atualmente, vivem no Pará (município de Jacundá), em Tocantins, em uma das áreas Karajá de Xambioá, além de poucas famílias dispersas na região Centro-Oeste.



TERRITÓRIO GUARANI

Mapa 4. Território Guarani.

Considerando-se o fato de que o território guarani extrapola fronteiras nacionais, os dados numéricos sobre a população guarani não passam de estimativas. No Brasil avalia-se que os Guarani somam cerca de 45.000 pessoas (23.000 Kaiova, 12.000 Nhandéva e 10.000 Mbya)¹². No Paraguai, a população Guarani é calculada em cerca de 46.000 (13.430 Ava Guarani/Nhandéva, 14.324 Mbya, 13.132 PaĩTavyterã/Kaiova, 2.155 Guaraios, 1.984 Tapieté e 1.190 Aché)¹³. Na Argentina, a população guarani é quase exclusivamente Mbya e concentra-se na província de Misiones em torno de 4.500 pessoas (Dirección General de Asuntos Guaranis da Provincia de Misiones). Em várias regiões, os subgrupos assim classificados convivem ou misturaram-se.

Há unanimidade entre os autores quanto às dificuldades de quantificar os Guarani (Sardi, Melià, Brighenti, entre outros). Na realidade, entendendo que o território desse povo indígena compreende todas essas regiões, e isso implica em uma dinâmica social em que a mobilidade é inerente (como veremos adiante), tecnicamente é quase impossível contar os indivíduos, a não ser que em todas as aldeias, em todos os países e regiões, em um mesmo dia, concomitantemente, fosse realizado o censo da população, identificando os indivíduos de cada subgrupo, o que seria impossível. Ainda assim, há outras variantes, entre as quais: problemas de acesso a algumas aldeias ou moradias, dificuldades de obtenção de informações nas comunidades, além da aversão dos Guarani aos recenseadores, pois entendem, com razão, que a contagem trata-se de uma forma de controle do Estado, conforme apontado por Melià (1997), no Paraguai, e Brighenti (2001), na Argentina. Desse modo, levantamentos demográficos realizados isoladamente em algumas aldeias, ou mesmo informações numéricas desconectadas no tempo, prestam-se mais a desinformações e projeções infundadas do que benefícios aos Guarani.

Através de genealogias realizadas ao longo dos anos, pude entender a formação de grupos familiares e como suas relações de afinidade e consangüinidade influem na composição dos grupos locais, atraindo e cedendo membros, e na própria espacialidade Guarani. Essa rede que se estende por todo o seu território, pode ser observada já a partir de levantamentos em aldeias mais populosas, ou em um complexo de aldeias em uma mesma região.

No litoral, a população Guarani é, salvo exceções, composta pelos Mbya e Nhandéva. Segundo alguns registros (documentos do arquivo do Estado), parece que, até as primeiras décadas do século XX, os Nhandéva constituíam a maioria da população Guarani no litoral de São Paulo. Levantamentos realizados a partir das décadas de 1960 e 1970 e a crescente visibilidade das aldeias, na atualidade, comprovam que os Mbya passaram a predominar numericamente em toda a faixa litorânea do Rio Grande do Sul ao

¹² Dados levantados entre 2005/2006. A Fundação Nacional da Saude (Funasa) é, atualmente, o órgão que detém maior controle e informações numéricas sobre populações de Terras Indígenas no Brasil.

¹³ Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos. *Pueblos Indígenas del Paraguay – resultados finales: 2º Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas*. Asunción, 2002.

Espírito Santo. Vale realçar que algumas aldeias apresentam contingente populacional composto por descendentes de casamentos mistos entre Nhandéva e Mbya (assim como no Mato Grosso do Sul, entre os Nhandéva e Kaiova).

A organização social e as atividades desempenhadas em cada aldeia dependem sobretudo da orientação religiosa, que, de um modo geral, quando há famílias de subgrupos diferentes, absorve os modos, representações e experiências diversos, criando um perfil próprio. Há também aldeias onde os indivíduos que pertencem a uma subdivisão distinta da maioria passam a respeitar as regras (sociais, políticas) e a adotar costumes e rituais do grupo local dominante. (Muitos casos ilustram as relações entre subgrupos diferentes que compartilham o mesmo espaço, mas que não vem ao caso citar aqui).

A origem (geográfica e familiar) e a orientação religiosa também apontam diferenças, inclusive de expressões lingüísticas, dentro de uma mesma aldeia ou dentro de um mesmo grupo local, o que pode acarretar discriminação ou valorização, favorecendo ou inviabilizando casamentos e reciprocidades. A identificação de famílias pertencentes a uma mesma parcialidade não é, portanto, homogênea. Também o contexto regional (político, econômico e ambiental) onde se insere a aldeia e a relação de contato com a sociedade envolvente, estabelecida pela chefia política e religiosa, contribui para definir, em cada comunidade, um modo peculiar de comportamento.

Nas classificações dos grupos Guarani da atualidade, Schaden (1974, p. 2-4) refere-se a apodos comumente dados por uns aos outros. Como exemplo, “Txiripá í” é como os Mbya chamam os Nhandéva que, por sua vez, chamam os Mbya de “Tambéaópé” (“chiripá largo”, veste característica de algodão) ou “Txeirou ou Ñaneirú” (meus ou nossos amigos). Ainda segundo Schaden, os Kaiova seriam designados como “Tembekúá” pelos Nhandéva da fronteira do Paraguai em razão da perfuração do lábio inferior dos homens, realizada em ritual de iniciação. Já Perasso (1987) afirma que “Tembekúá” é como os Xiripa chamam aos seus vizinhos Mbya, no Paraguai. Os Mbya diferenciam os Nhandéva que vivem no litoral sul de São Paulo em dois subgrupos – Xiripa/Guarani e Tupi-Guarani - de acordo com as origens familiares e dos lugares. Àqueles que se dizem descendentes dos Tupinambá, os Mbya que vivem no litoral chamam, freqüentemente, de Tupi-guarani.

Com relação à existência de autodenominações indicativas de pertencimento ou exclusão de um “grupo”, há mais especulações. Ao recolher material lingüístico entre os Guarani da zona de Amambai (desde o Ypané no Paraguai até a fronteira brasileira), conhecidos como “Cayuá” ou “Kaiová”, Cadogan comenta que seus informantes diziam ignorar esses nomes, que lhes apraziam a designação de Paĩ – “*título empleado por los dioses y habitantes del paraíso al dirigir-se la palabra*” -, que aceitavam também o nome Ka’aygua, pela relação com a erva mate *ka’a*, mas que o nome mais adequado a eles era Tavyterã – “*habitantes de la ciudad del centro (de la tierra)*” (CADOGAN, 1962, p. 44).

Quanto aos Mbya, Cadogan adota o nome “Jeguakáva Tenondé Porangue i”, nome pelo qual os Mbya designam a si próprios em seus rituais religiosos (1952, p. 234). *Jeguakáva*, em linguagem comum, significa adorno (de plumas para a cabeça); *Jeguakáva*, no vocabulário religioso, é o nome utilizado para designar o homem, a humanidade masculina; Jeguakáva Tenondé Poranguei são os primeiros homens escolhidos que receberam o adorno de plumas. O correspondente feminino dessa denominação, ainda segundo Cadogan, é *Jachukava* = adorno de flores (CADOGAN, 1959 apud LADEIRA, 1992). Entre as investigações feitas por Cadogan a respeito de Jachuká aparece

Jachukáva = nombre sagrado de la mujer en mbyá-guaraní; Jachuká Chy Eté (verdadera madre Jachuká) = diosa del Sol (madre universal!!; Jachuká vyapu (trueno o tronar de Jachuká = canto sagrado o ritual de la mujer (CADOGAN, 1962, p. 49).

Segundo Perasso (1987, p. 9), “los Chiripa se autodenominam Ava-Kue (masculino), Kuña-Ngue (femenino) o simplemente Ava-Guarani, Guarani o Ka’aguygua”. Já para Bartolomé (1991, p. 31), os “Ava-Chiripa” se autodenominam Ava-Katu-Ete, “los auténticos o verdaderos hombres”.

Ainda que se tratando de um mesmo grupo local, nem sempre, porém, os apodos, apelidos e as representações correspondem a uma autodenominação genérica e consensual, uma vez que a noção de uma identidade étnica é forjada, em razão das relações interétnicas e do contexto de sua ocorrência. Para aprofundar como os Guarani constroem a noção de identidade, no seio do mesmo grupo classificado pela etnografia, seria necessário analisar como se apresentam e se identificam uns aos outros e como se dá a integração entre as famílias, a partir dos laços de casamento nos mesmos e nos diferentes grupos locais.

Não é objetivo deste trabalho aprofundar a questão da classificação dos grupos Guarani. Procuo apenas apontar alguns aspectos que definem os Guarani classificados na atualidade como Mbya, considerando que em algumas situações há uma intersecção com padrões culturais dos Xiripa (Nhandéva).

EM TORNO DE UMA UNIDADE GUARANI-MBYA

Neste trabalho, tenho me referido aos Mbya justapondo ao nome Guarani o termo *mbya*. O motivo dessa escolha, sem nenhuma intenção de questionar outras formas de nomear, é para realçar a (pre)dominância da auto-referência, (devida, talvez, a uma identificação com as relações históricas do contato), quando se apresentam,

explícita e exclusivamente, enquanto autênticos Guarani. Assim, ainda que usando em alguns momentos somente o nome Mbya, emprego, generalizadamente, “Guarani-mbya”, tanto para aqueles que se apresentam como *Mbya* e/ou “Mbya-guarani”, como para aqueles que usam somente o termo “guarani” e que se referem coletivamente a si mesmos e àqueles com que mais se aproximam como *Nhandéva*, não valorizando o significado de *mbya* como demonstrativo de grupo.

As formas de apresentação podem refletir diferenças (de origem familiar e de lugares) internas em uma mesma aldeia. Às vezes, elas são evidenciadas nos esforços de determinados grupos familiares em manter seu ethos, buscando estabelecer alianças de casamento entre “iguais”, a fim de manterem um padrão ético comum e mais reservado às inovações e pressões de fora. De um modo geral, aqueles (classificados como *Mbya*) que se designam por *Nhandéva* ou Guarani assimilam mais facilmente novos hábitos e abrem maiores possibilidades de intercâmbio com a sociedade envolvente. Entretanto, essas conjecturas devem levar em conta os processos históricos dinâmicos pelos quais passa a sociedade Guarani em seu conjunto. Alguns resumem o significado das classificações dizendo que “foram os brancos que inventaram o Guarani”. Os Mbya dizem não guardar memória de guerras intertribais nem antropofagia e identificam seus “iguais”, do passado, pela lembrança do uso comum do mesmo tipo de *tambeao* (veste de algodão que os antigos teciam), além de outros hábitos. Eles se reconhecem coletivamente como *nhandéva ekuéry* (todos os que somos nós).

Segundo Schaden (1974, p. 3), “Mbuá (gente) é a autodenominação mais usada pelos Guarani, conhecidos na bibliografia genericamente como Kaingua [...]”. Em trabalho anterior (LADEIRA, 1990-1992, p. 23-24), atendo-me ao significado contido no termo, de gente distante e desconhecida. Conforme meu interlocutor Guarani explicou há muitos anos, *mbya* seria “estrangeiro, estranho, aquele que vem de fora, de longe” e que, todavia, identifica o mesmo povo. *Mbya* foi traduzido ainda como “muita gente num só lugar” (DOOLEY, 1982, p. 112). Parece que o sentido duplo do termo *mbya* - de coletivo e impessoal – sendo plural e independente do conhecimento pessoal, identifica, não obstante, um mesmo povo, pois exclui os brancos e todos os outros.

As especificidades lingüísticas e de rituais dos Mbya são nítidas, das quais as incorporações de elementos dos Xiripa são identificadas claramente por eles próprios. Em linhas gerais,

[...] a despeito dos diversos tipos de pressões e interferências que os Guarani em geral vêm sofrendo no decorrer de séculos e da grande dispersão de suas aldeias, os *Mbya* se reconhecem plenamente enquanto grupo diferenciado. Dessa forma, apesar da ocorrência de miscigenação entre os grupos Guarani, os Mbya mantêm uma unidade religiosa e lingüística bem determinada, que lhes permite reconhecer seus iguais mesmo vivendo em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas e

envolvidos por distintas sociedades nacionais (Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai) (LADEIRA, 1992, p. 22).

Esse reconhecimento entre “iguais” se traduz em um sentimento que supera possíveis alianças e cisões internas e fortalece a necessidade de inclusão, como transparece nas falas seguintes.

Nós somos uma única família original – nosso corpo e o nosso jeito é o mesmo, a nossa língua e a nossa fala é a mesma. Estamos contentes com a visita de vocês. Os antigos foram para o Brasil e os parentes que vieram do Brasil são os que restaram e são os verdadeiros. Foi muito difícil para vocês chegarem até aqui. Da mesma forma, um dia podemos visitar a aldeia de vocês (Trecho de discurso do dirigente político da aldeia Pastoreo – Itapua, Paraguai, 1997).

É por isso que nós estamos fazendo um esforço para ter um só pensamento, em todo o mundo, no Paraguai, no Brasil, sempre com a mesma luta e força. Todos nós queremos ter saúde, a mesma alegria, a força que vocês têm; nós queremos ter a mesma coragem. Porque nós somos parentes, somos irmãos, temos o mesmo sangue, o sangue que corre em nós é o mesmo, então não temos diferença (Trecho de discurso do dirigente político da aldeia Marangatu, Misiones, Argentina, 1997).



Foto 9. Crianças da mesma família, aldeia no Vale do Ribeira – SP, 2000.



Foto 10. Crianças em aldeia Guarani-mbya no Rio de Janeiro, 1988.



Foto 11. Crianças em aldeia Guarani-mbya, Itapua, Paraguai, 1997.

Enquanto povo, identificam-se por destinos e deveres comuns. Entre eles, o de se separarem (em grupos familiares) para povoar e manter o mundo terreno, conforme preceito mítico, na versão de um jovem líder espiritual.

Quando Nhanderu Tenonde (nosso pai primeiro) construiu esse mundo, ele disse: meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso vão ter que se separar e deverão caminhar... Eles andaram para o bem. E se separaram, cada um com suas companheiras, cada um com suas famílias (Depoimento de Davi da Silva, retirado de LADEIRA, 1992, p. 153).

Por seu lado, essa “separação” atende e fomenta uma dinâmica decorrente de fatores históricos e imbricada em outras esferas do modo de vida. Outro preceito mítico que à primeira vista parece se opor ao anterior, mas que o complementa e alimenta o sentimento de unidade, é o que define um modo de comunicação e de solidariedade.

Nosso pai primeiro diz: ‘Meus filhos, vocês têm que passar por todas as provas. Onde, onde meus filhos tiverem acento junto aos seus fogos (*tatáypyre*), seus pensamentos devem estar voltados uns aos outros, em todos os lugares (*mbyarekoa*)’ (Depoimento retirado de Davi da Silva, LADEIRA, 1992, p. 75).

São os *Mbya*, dentre os grupos Guarani, que dão continuidade ao processo de migração à costa atlântica, o que promove uma aproximação entre grupos familiares, em virtude de uma vivência similar.

Além do motivo comum – a busca da terra sem mal (*yvy marãey*), da terra perfeita (*yvyju miri*), o paraíso, onde para se chegar é preciso atravessar a ‘grande água’ - , o modo como os grupos familiares traçam sua história através das caminhadas, recriando e recuperando sua tradição num ‘novo’ lugar, faz com que sejam portadores de uma experiência de vida e de sobrevivência também comuns (LADEIRA, 1992).

As famílias *Mbya* que estão em processo de recuperação e formação de aldeias vivem e atualizam um ideal partilhado com os antepassados, o que pressupõe também com estes uma experiência comum e integradora.

Todos os que vieram para essas terras não vão esquecer tão fácil. Vou guardar para o resto da minha vida, onde nossos avós pisaram, plantaram e procuraram passar para Nhanderu retã (o lugar de

Nhanderu). Nós acreditamos em Nhanderu para que ele ilumine mais nossos pensamentos, para que sigamos o mesmo caminho de nossos avós antigos (Trecho de depoimento de um jovem do litoral do Brasil, em visita às aldeias do Paraguai e Argentina, 1997).

Bom, eu também vou falar um pouco. Nós não estamos andando à toa. Viemos de longe, por isso estou muito alegre, alegre demais, pois estou na aldeia dos meus parentes. E estou contente com isso. E quando nós voltarmos para nossas aldeias, nossos parentes que vão ficar, que fiquem com força e coragem. Estou falando, eu, que sou humano, também tenho dificuldades para alcançar a sabedoria. Mesmo assim, por onde nós estivermos, nós que somos todos iguais, falamos a mesma língua e saberemos enxergar. E por isso mesmo que nós teremos força. Eu falo na palavra dos humanos (Trecho de depoimento de liderança de aldeia do Brasil, em visita às aldeias do Paraguai e Argentina).

Os desafios das comunidades já estabelecidas no litoral para manterem sua agricultura tradicional, devido à escassez de terras férteis das áreas de encostas que ocupam, implicam a manutenção de um intercâmbio efetivo de espécies vegetais e sementes tradicionais com as comunidades que vivem em áreas do interior. Uma vez que a reciprocidade entre aldeias se dá em função dos vínculos de parentesco, os casamentos entre membros de aldeias de várias regiões é uma condição. Desse modo, trocar e repartir contribui também para o sentido de unidade.

Assim como o sistema de reciprocidade e as vivências (histórias de vida) comuns são integradoras entre os *Mbya*, os fatores de diferenciação deles com os outros subgrupos guarani residem nas expressões lingüísticas, nos elementos da cultura material (adornos, artefatos de uso ritual) e nos rituais, em que a música e os cantos são inerentes e específicos. Após desenvolver pesquisa para verificar a vigência de um sistema musical entre os Guarani-mbya, Kilza Setti observa que os deslocamentos dos Mbya entre as aldeias não significam rupturas com estas. "Ao contrário, esses espaços consolidam a ordem cultural e garantem a circulação dos cantos e práticas musicais sagradas" (SETTI, 1994/1995, p. 81).

A rede de parentesco e sua dinâmica e os movimentos à costa leste serão retomados na abordagem sobre a configuração do território Guarani-mbya. Esses aspectos foram mencionados aqui para definir e atualizar a noção de povo.

Depoimentos pessoais de vários chefes de famílias que lideraram movimentos migratórios revelam aspectos comuns dessa experiência. A tônica desses discursos sempre recai na situação de enfrentamento do momento (no caso específico do exemplo apresentado a seguir, a questão da imposição da educação escolar por meio da insistência, por parte de instituições de governo, para construção de uma escola dentro da aldeia). Mas as experiências, tanto as advindas do contato como as de reconstrução

dos lugares para viver, são semelhantes nos depoimentos colhidos em diferentes tempos (nas últimas duas décadas) e aldeias.

O depoimento seguinte, gravado sob a forma de entrevista, realizada entre um filho e seu pai - um chefe de família que, conforme afirma, está de passagem em uma aldeia no Vale do Ribeira – demonstra uma vertente migratória em que as razões de ordem externa se mesclam a motivos internos, nesses caminhos de “passagem”.

P: Quero perguntar para você, onde você nasceu, onde foi criado?

R: Eu nasci no Paraguai, em Nhambucu (...). Eu vivi em vários lugares. Não porque eu não gostava dos parentes, da família, não era isso. Eu já nasci procurando o que é meu, pois Nhanderu me mandou a esse mundo para encontrar o meu lugar. Não para servir o branco, nem para fazer a vontade do branco. Depois que eu cresci, depois que me criei, eu casei. Quando já estava crescendo na aldeia em que vivia, os brancos já me procuravam para eu freqüentar escola, igreja e ofereciam trabalho para mim. Então eu sempre fugia disso, eu não queria, porque eu sabia que o trabalho do Nhandeva etei era ficar na *opy*. Na casa de rezas eu tinha *mbaraka*, e o *takuapu*. Então este era o nosso trabalho. Depois que nós viemos para o mundo, devemos procurar o nosso próprio trabalho. Mas os brancos ofereciam outras coisas para nós, e, então, eu fugia para outras aldeias. Fui para a Argentina, depois fui para a fronteira, da fronteira fui até o Chile. De lá voltei para o Paraguai, mas não me acostumei mais. Porque o branco procurava minha família, meus filhos para entrarem na escola. Porque eles ofereciam a escola para mim? Porque a escola tira a metade da nossa vida, dos nossos costumes. E disso eu não gostava. Então, eu não deixei vocês entrarem na escola, meus filhos. Por isso eu sofri bastante, e passei para o Brasil. E no Brasil foi a mesma coisa. Vocês foram a causa desses problemas que eu enfrentei. Meu pai e minha mãe também não deixavam eu estudar. Porque é o nosso costume antigo. Mas, até hoje, os próprios brancos falam para seguir o pensamento deles, e para isso querem saber o nosso pensamento. Então, até nisso os próprios caciques caíram na palavra do branco. Quando é feita a escola na aldeia, os brancos oferecem dinheiro para o índio e os índios até se vendem para o branco. Então eu nunca quis e nunca vou querer o dinheiro. Essa coisa não é da nossa vida e não vai nos levar ao nosso lugar.

P: Pergunto onde você parou, em quantas aldeias e em que aldeias você ficou?

R: Eu lembro, eu sei, eu nasci em Nhambucu, eu conheci Guarani, eu conheci Karonay, eu conheci Tarumã, eu conheci Cerrito, eu conheci Encarnación. Em Misiones eu conheci Ajola, conheci Takurui, conheci San Ignacio, conheci Coratei, já conheci vários lugares (*eta enda*). Em Argentina, já conheci Kaaguasu, já sei onde eu morei.

P: Eu quero saber onde vocês moraram mesmo.

R: Em Manga Sierra eu fiquei um ano. Em dois anos passamos para este lado. De lá viemos para esse Brasil. Quando viemos para o Brasil, nós ficamos na aldeia dos parentes. Depois disso, em cada aldeia que ficamos eu não vi mato, não vi as coisas que nossos antigos gostavam e ficavam alegres com essas coisas. Não teve nenhum lugar. Então, por isso, eu mesmo fiquei na frente de vocês outra vez para tentar achar um lugar só nosso, para nós vivermos.

P: Quando vocês viviam lá em Rio Grande do Sul, vocês viviam só na aldeia?

R: É verdade, só na aldeia. Ficamos na aldeia Pacheca, mas não era nossa aldeia, então voltamos. Voltamos e ficamos em Rojako (?), depois passamos para Passo Grande, e depois passamos e ficamos na estrada, e viemos vindo para cá, pelos caminhos, para o Paraná.

P: No Paraná, em qual aldeia chegaram primeiro?

R: Foi em Jacutinga. Depois de Jacutinga, viemos para o Superagui. Depois viemos, viemos até Pindó. Depois disso, viemos aqui no Rio Branquinho. Quero ficar um pouco. Até que as coisas se acalmem, se ajeitem, eu vou parar um pouco. Porque nós procuramos o que é nosso e porque eu não quero perder o que é meu. E por isso estou assim, estou procurando para poder descansar bem. Porque os índios sempre estão esperando as coisas do branco. Mas se nós dependermos das coisas do branco, aí eu não vou mesmo achar o que eu quero, o que é nosso. Por isso eu estou me esforçando para achar o que é nosso.

P: Então, quando você chegou aqui no Rio Branquinho, você pensa em ficar aqui, viver aqui, ou você pensa sair outra vez?

R: Agora, eu não sei. Eu estou apenas aguardando se Nhanderu vai revelar a mensagem de que eu devo seguir [...] Então, estarei esperando. Então vou ficar aqui enquanto os brancos não sabem o que eu quero. Se eles souberem o que eu quero, então eu não fico. Se os brancos descobrirem, então vou embora. Eu não tenho uma data certa, muito ou pouco tempo, se fico um ano, meio ano, não sei.

No contexto atual dos povos indígenas do Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil, a noção do outro genérico prevalece, apesar ou em razão das formas diversificadas das relações estabelecidas com a sociedade dos brancos. Alguns autores abordam a questão sob ângulos diferentes ou complementares.

Analisando a idéia de valor, implícita nos discursos dos Guarani, Andrade observa que as contradições, derivadas da proximidade dos brancos e do relacionamento com estes, são trabalhadas pelos Guarani na composição de sua identidade, "pois a questão não é viver como guarani em um universo guarani, mas viver como guarani em um contexto em que os *juruas* (brancos) se impõem" (ANDRADE, 1999, p. 77).

De acordo com Ana María Gorosito Kramer (1982 apud LARRICQ, 1993, p. 95),

[...] el discurso del aborigen sobre su identidad y el conflicto latente que encierra la situación de convivencia cotidiana con la población blanca, no se organiza en un plano de distinción donde el elemento de contraste es el ocupante (blanco); en realidad, su núcleo más importante es el de una reflexión sobre sí mismo – ser o no ser Mbya – sobre el transfondo de la sociedad blanca como un todo.

Os Guarani-mbya referem-se aos brancos como *jurua*. Não se sabe ao certo desde quando empregam esse termo, porém, hoje, ele tem uso corrente e parece destituído de seu sentido original. *Jurua* quer dizer, literalmente, “boca com cabelo”, uma referência à barba e ao bigode dos europeus portugueses e espanhóis conquistadores. De todo modo, o nome *jurua* foi criado a partir do contato com os brancos colonizadores e passou, com o tempo, a ser uma referência utilizada genericamente a todos os não-índios (LADEIRA, 1990).

Os termos formais utilizados para designar os brancos são *etavakuére* e *yvyipokuére*. “Nós, Guarani, que vivemos aqui (Misiones), os nossos principais problemas são por causa dos brancos que não deixam a gente viver em paz. Os mais antigos sempre falavam dos *etava ekuéry*” (Trecho de depoimento do dirigente da aldeia Marangatu, recebendo os visitantes de aldeias no Brasil, 1997).

Etavakuére quer dizer “aqueles que são maioria, que são muitos no mundo”. *Yvyipokuére* corresponde àqueles que foram gerados no próprio mundo, no mundo terreno e, portanto, “não têm uma alma proveniente da morada de Nhanderu Tenonde (Nosso Pai Primeiro), nem podem transitar nessa morada” (LADEIRA, 1992). Essas expressões, embora não sejam utilizadas na linguagem corrente, são freqüentes nos discursos proféticos, como dizem, na “linguagem dos antigos”.

Apesar da tolerância e diplomacia observadas nas relações com a sociedade envolvente (conseqüência, talvez, de sua histórica e intensa experiência de contato, a qual os levou a conciliar estrategicamente resguardo de seus costumes e aparente respeito aos costumes e religiões alheias), verifica-se a recorrência discursiva e explícita, nos seus discursos internos, em atribuir aos brancos a sua precária condição e situação fundiária.

Nesta aldeia, estamos com um problema para ter a demarcação. Aqui é uma região turística. As próprias pessoas não sabem como vão realizar a demarcação. Estão pensando nesse caso. Porque nós índios temos direito de ficar nesse lugar, então eles não têm como nos retirar daqui para levar para o outro lugar [...]. Aqui os brancos estão brigando entre si para ficar com o lugar. Mesmo assim todos estão querendo levar os índios para outro lugar, para não misturar os turistas com os índios (Cacique de aldeia em Iguazu - Misiones, Argentina, 1997).

Por aqui, nós Guarani, que vivemos aqui, o principal problema é pelos brancos, que não deixam a gente viver em paz. Os mais antigos sempre falavam dos *etava ekuéry* (brancos). Nossos rios, que eram tão bonitos, foram eles que tiraram de nós. Tiraram tudo de nós. Por isso que nós que vivemos assim, aqui nessa aldeia, assim no mundo, é isso que nos deixa tristes. Para combater isso é que nós estamos nos reunindo com os outros caciques, para lutar contra isso. Então, com o mesmo pensamento, com a mesma palavra, nós estamos unidos. Então nós chamamos de 'Conselho de Caciques', isto é, assim na língua dos brancos. Na palavra dos nossos avós antigos, agora é difícil encontrar um nome para chamar conselho de cacique, o que nós chamamos é *Nhanderu kuéry nhemboaty*. Quando nós nos reunimos, sempre falamos para combater o que os brancos fazem. Em cada reunião nossa, nós pedimos para os brancos que eles devolvam o que nos tiraram, as terras, os matos, pelo menos que eles devolvam um pouco do que nos levaram. Eles podiam devolver. Se eles devolverem alguma coisa do que nos levaram, *xe ramói* (guia espiritual) poderá construir sua casinha, sua casa de reza (*opy*), e todos vão ter liberdade para plantar. Nós que somos Guarani, nós que somos iguais, nós nascemos para viver no mato, sempre vamos viver para usar o que é nosso. É por causa disso que nós todos estamos fazendo força para lutar para ter de volta o que nós perdemos. E o que nós estamos pedindo para o governo, foi o próprio governo que nos tirou, tirou toda a nossa terra e os nossos rios. O nosso lugar, onde nós plantávamos e vivíamos, levaram. É por isso que não temos mais lugar para plantar. Antigamente, nós que somos Mbya, que somos irmãos, antigamente, para as visitas que chegavam, tinha de tudo para receber com o nosso próprio alimento, antigamente, para agradar nossos irmãos (Trecho de discurso de recepção do dirigente político da aldeia Marangatu - Misiones, Argentina, 1997).

A discussão sobre atribuição de identidade indígena apresenta aspectos relativos às situações de contato de difícil avaliação. Procurando alternativas metodológicas para sair dos impasses, João Pacheco de Oliveira propõe retomar a conceituação antropológica de grupo étnico, sintetizando Max Weber, para quem

[...] os fatores que compõem o fenômeno étnico, como descendência comum, (lugar de origem, consangüinidade ou raça), visão de mundo, língua própria ou religião, não explicam por si só a formação das comunidades étnicas, cuja unidade de ação só pode resultar de uma unidade em termos de vontade política (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994, p. 119).

O autor retoma também a afirmação de Barth, de que um grupo étnico só pode ser definido segundo critérios de pertencimento e de exclusão por ele mesmo elaborado.

Ou seja, que um grupo étnico deve existir enquanto um conjunto de categorias nativas, utilizadas pelos próprios atores sociais. O que chama a atenção de Barth (1969) não é a definição de uma identidade étnica, mas a busca de fatores (positivos e negativos, os estigmas estando entre esses últimos) que levam ao fenômeno da manipulação da identidade étnica. Se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito dentro de um dado contexto situacional, não faz sentido supor que as autotransmissões e as classificações por outrem devam coincidir” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994, p. 120).

A partir de análises realizadas por outros autores, Pacheco de Oliveira (1994, p.120) aponta que

classificações realizadas por diferentes sujeitos sociais podem variar não apenas no valor atribuído aos termos, mas também no próprio recorte desses elementos e na definição da natureza dos níveis de inclusão.

Nessa perspectiva, conclui-se que as pesquisas etnográficas são peças fundamentais para a compreensão das identidades. No entanto, padrões e matrizes fixas (de parentesco, rituais, etc.) não devem se constituir em peças demarcadoras de identidade étnica. De acordo com Pacheco, além das categorias e práticas nativas pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente, devem-se observar as ações sociais nas quais ele se atualiza (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994, p.121).

Não faz, pois, sentido elaborar análises comparativas para avaliação de identidades “perdidas” ou de graus de aculturação, a partir de matrizes culturais definidas pelas etnografias passadas, desconsiderando-se as constantes reordenações e as compartilhamentos de espaços e territórios que envolvem grupos humanos diversificados. Em uma discussão mais ampla, relativa à ordem planetária, “a questão é a de quem ou o que controla e define a identidade de indivíduos, grupos, nações e culturas. Trata-se de uma formulação tanto política como intelectual, pois envolve a reavaliação crítica da prática do globalismo” (BRIGHT; GEYER, 1987).

CAPÍTULO 3 - NHANDÉVA: "OS QUE SOMOS NÓ

PARTE II

TERRA



Foto 12. Aldeia no litoral sul de São Paulo, 2001.

CAPÍTULO 4

YVY RUPA, ONDE SE ASSENTA O MUNDO OU TERRITÓRIO, ESPAÇO GEOGRÁFICO DO MUNDO



ASPECTOS DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL TUPI-GUARANI

HISTÓRIA E CONTROVÉRSIAS

As apropriações territoriais dos grupos autóctones, antes da conquista da América, não se limitavam a garantir o potencial ecológico da vida comunal. Para obter o que Susnik chama de “segurança vivencial”, era necessário exercer o domínio territorial, submetendo os grupos periféricos, o que promovia hostilidades interétnicas: “las tribus con conciencia de su superioridad étnica o cultural – etnocentrismo abierto – se imponen con violencia guerrera o con una violencia expansivo – ‘colonizadora’ del tipo arawak” (SUSNIK, 1990, p. 7).

Expansão, segundo Noelli (1996, p. 10-11), é o termo mais indicado para definir os deslocamentos Tupi, antes de 1500, porque “estudos arqueológicos verificaram que os Tupi mantinham a posse de seus domínios por longos períodos, expandindo-se para novos territórios sem abandonar os antigos”. Avaliando que os deslocamentos Tupi

eram decorrentes de causas internas - crescimento demográfico, razões sociopolíticas, manejo agroflorestal – o autor considera o termo migração, genericamente empregado, inadequado como referência a esses deslocamentos. Para ele, migrações seriam movimentos realizados após a conquista, em razão das pressões dela derivadas e que indicariam a saída de um lugar, o abandono da “região de origem”. Os argumentos de Noelli, a favor da prevalência do conceito de expansão sobre o de migração, são rebatidos por Viveiros de Castro, que alerta que a análise dos movimentos Tupi, do ponto de vista lingüístico, poderia também se apoiar em uma perspectiva de migração:

[...] em um cenário de migração, poder-se-ia perfeitamente imaginar que os (proto) Tupinambá passaram pelo Paraguai e Sul do Brasil em direção ao litoral leste-nordeste, tendo sido sucedidos pelos guarani naquela primeira região. A anterioridade cronológica da língua tupinambá não permite descartar a hipótese de que os falantes desta língua fossem uma primeira vaga migratória (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 58).

Esse debate se insere em uma discussão maior, que diz respeito às hipóteses sobre o centro de origem e dispersão Tupi, propostas por Noelli (1996, p. 11-18), a partir da contribuição de dados arqueológicos e lingüísticos que se contrapõem a interpretações exclusivamente históricas.

A contestação das fontes baseadas nas interpretações históricas e etnográficas, à luz dos novos elementos de análise (arqueológicos, lingüísticos), não são, porém, suficientes para definir precisamente o “centro de origem Tupi”, nem sua dispersão territorial pode ser elucidada a partir da oposição entre os conceitos de expansão e de migração, ou da exclusão de um desses movimentos, pois, tratando-se de estudos sobre hipóteses, diversas são as perspectivas das fontes de contribuições¹⁴.

¹⁴ Nos limites deste trabalho, cabe registrar o trabalho comparativo que fundamenta as hipóteses de filiação genética entre as línguas do grupo Macro-Tupi e, dentro dele, de filiação Tupi-Guarani realizado pelo lingüista Aryon Dall’Igna Rodrigues. Valendo-se dos dados sistematizados por Aryon Rodrigues, o lingüista Greg Urban sintetizou as posições em debate no campo da lingüística acerca da distribuição das línguas e da dispersão dos povos falantes de línguas de filiação comum, as quais, em linhas gerais, convergem com respeito a dispersão dos povos Macro-Tupi que teria se iniciado entre 3 e 5 mil anos atrás, provavelmente nas áreas das cabeceiras dos rios Madeira, Tapajós e Xingu, enquanto os Tupi-Guarani teriam começado e se diferenciado dos outros Macro-Tupi em alguma área entre o Madeira e o Xingu, com o deslocamento dos Kokama e dos Omágua ao norte, em direção ao Amazonas, dos Guaiaki para o sul, na região do atual Paraguai, e dos Xirionó para o sudoeste, nas encostas dos Andes. Uma outra fase de dispersão dos falantes Tupi incluiria o movimento dos Oyampi para a outra margem do Amazonas, nas Guianas, dos Pauserna e Kawahib para oeste, dos Kajabi e Kamayurá pelo Xingu e, atravessando este rio e o Tocantins no mesmo rumo os Tapirapé e os Tenetehara, e dos Xetá para o extremo sul do Brasil. Sobre o movimento mais recente de dispersão, que teria ocorrido já durante o último milênio, há dados que indicam que “várias línguas seriam, então uma única língua, reunidas sob o nome ‘Tupi-Guarani’, que não

Susnik (1990, p. 6) aborda as grandes migrações tribais, no âmbito sul-americano, como próprios fenômenos de expansão colonizadora, ou “povoadora” (SUSNIK, 1990, p. 40), ao referir-se aos antigos Guarani que “avassalavam” ou “guaranizavam a periferia étnica”. Considera ainda as migrações e os grandes deslocamentos tribais como fenômenos subsistenciais/ecoculturais.

La dispersión potencial de los Tupi - Guaranies, Arawak, Caribes y Panos – com su tendencia ocupacional de tierras fértiles, circunstanció un reordenamiento de la posesión de determinados ambientes ecológicos: la orientación cultural determinaba la elección preferencial del hábitat, este teniendo que conjugar la potencialidad de rozas, cazaderos o pesqueros; no se ‘conquistaban’ las zonas con el fin del control sociopolítico de los protopobladores, pero se ocupaban y luego defendían con violencia guerrera las zonas más satisfactorias para disponer de los potenciales recursos naturales dentro de la respectiva ideología cultural (SUSNIK, 1990, p. 6).

Ainda segundo a autora, quando, no século XVI, tem início a conquista hispânica na América do Sul, diversos grupos étnicos exploravam os recursos naturais segundo padrões específicos, ou incorporando elementos culturais distintos, porém com adequada adaptação ecológica.

Los territorios ‘tribales’ no eran estáticos ya que siempre había movilidad migratoria y la presión expansiva de grupos étnicos belicosos, existiendo ya prehistoricamente determinadas zonas com gran potencial eco-cultural y también muchas zonas de simples refugio (SUSNIK, 1994, p. 5).

Calcula-se que os Guarani passaram a ocupar as matas subtropicais do alto Paraná, do Paraguai e do médio Uruguai, há cerca de 2.000 anos, quando, conforme Melià (1991, p.14), “los movimientos de migración, originados en la cuenca amazónica, se habrán intensificado, motivados tal vez por un notable aumento demográfico”.

À chegada dos europeus, Hélène Clastres assim define o território Tupi-Guarani:

No século XVI, os tupis-guaranis distribuía-se por uma área geográfica muito vasta. Os tupis ocupavam a parte média e

deve ser confundido com a família mais ampla”. Essa língua era falada pelos Chiriguano e Guarayo na Bolívia, pelos Tapieté e Guarani no território do atual Paraguai, pelos Kaingwa na região entre o Paraguai, a Argentina e o Brasil e pelos Tupinambá, Tupiniquins e Potiguara na costa atlântica (URBAN, 1992, p. 91-92)

inferior da bacia do Amazonas e dos principais afluentes da margem direita. Dominavam uma grande extensão do litoral atlântico, da embocadura do Amazonas até Cananéia. Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo Rio Tietê, a oeste pelo Rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os chiriguanos, junto às fronteiras do Império Inca (CLASTRES, H, 1978, p. 8).

Rubén Saguier (1980, p.9) observa que:

[...] el núcleo guaraní propiamente dicho se centraba entre los ríos Paraná y Paraguay, con ciertas prolongaciones; vale decir, los guaraní habitaban en la actual región oriental del Paraguay, el estado de Mato Grosso y parte de la costa atlántica, en Brasil y a provincia de Misiones en Argentina, con algunas fijaciones en territorio boliviano por el noroeste y Uruguay por el sureste.

No âmbito dos diversos movimentos genericamente designados de migrações, Hélène Clastres (1978, p. 60) destaca os “movimentos messiânicos”, acatando a hipótese de Métraux (1927), de que migrações religiosas ou proféticas, em busca da “terra sem mal”, tenham se realizado antes da vinda dos europeus. Recentemente, novos autores procuram refutar os argumentos de Métraux, que baseara-se nas análises de Nimuendaju (tal como Noelli, em seu artigo “A invenção da busca da terra sem mal”, no qual se refere a Nimuendaju como criador, e a Métraux como o difusor do mito -1999, p.125). Entretanto, uma leitura atenta desses autores revela que os “seguidores” (como se refere Noelli) de Nimuendaju e de Métraux, entre os quais estão Hélène e Pierre Clastres, também não consideram a causa religiosa como fator exclusivo dos deslocamentos e movimentos dos Tupi-Guarani, antes e depois da conquista. Em seu comentado livro *Terra sem Mal: o Profetismo Tupi-Guarani*, Hélène Clastres associa o crescimento demográfico à expansão geográfica e a “fatores de ordem religiosa” como motivos de migrações, sem excluir outros motivos.

Pelo que dizem as fontes acima citadas¹⁵, a razão que atraia os tupis ao litoral era a reputação de fertilidade e abundância dessa

¹⁵ A autora refere-se a Métraux. *Religions et magie indiennes*; Gabriel Soares de Souza. Tratado descritivo do Brasil em 1587; Gandavo. História da Província de Santa Cruz; Y. d’Evreux. *Voyages*; Claude d’Abbeville. *Histoire de la mission des pères capucins*.

‘província’. Isso pode ser interpretado de duas maneiras diferentes, que aliás não se excluem em absoluto: razões ecológicas e econômicas induziram os índios a procurar novos ‘habitats’ mais apropriados, talvez (mas haveria que demonstrá-lo), para atender às suas necessidades. Razões de ordem mítica também puderam associar as ricas terras (ou assim supostas) do litoral à Terra sem Mal. Pois, de onde podia derivar essa ‘fama’ de fertilidade excepcional? De um saber real, talvez; mas (também talvez) seu eco fosse apenas mítico. Quaisquer que fossem as razões das antigas migrações, retenhamos pelo menos que foram sem a menor dúvida complexas e que *a priori* não é possível descartar as de ordem religiosa (CLASTRES, H., 1978, p. 59).

Apoiada na tese de Pierre Clastres (1974), sugere que o profetismo Tupi-Guarani pode ter surgido como a “contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam” nessas sociedades, independentemente da chegada dos europeus (CLASTRES, H., 1978, p. 59).

De toda forma, as situações de contato, a partir da conquista do continente sul-americano, promovem novas hostilidades e alianças étnicas e tribais, influenciando na espacialidade dos povos indígenas e promovendo novas adaptações, cada vez mais complexas.

Para João Pacheco de Oliveira (1998a), a situação colonial é o fato histórico que “instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”. A imposição de uma “base territorial” fixa às sociedades, cujos “princípios ordenadores” não estariam necessariamente vinculados a essa condição, com identidades estruturadas e diferenciadas por outros suportes (representações culturais, parentesco), promovendo interferências profundas nas suas instituições. De acordo com Pacheco, a noção de territorialização, decorrente dessa nova gestão política do território que surge com o Estado, implica:

- 1) na criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de mecanismos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) na reelaboração da cultura e da relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998b, p. 54-55).



Foto 13. Dia de jogo da Copa do Mundo, aldeia no Rio de Janeiro, 1998.

CONCEITO DE TERRITÓRIO INDÍGENA

Considerando que o conceito de território não é próprio das sociedades indígenas, e que as delimitações territoriais são historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e controle político do Estado, conclui-se que os territórios e as Terras Indígenas são espaços dominados que, inevitavelmente, forçam os índios a firmar um pacto eterno de dependência com o Estado. A dinâmica expropriação<=>concessão de terras e limites, por meio da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos), é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas.

A relação das sociedades indígenas com o espaço físico e os chamados recursos naturais vêm, desde o período colonial, passando por transformações que se operam

no âmbito das sucessivas e múltiplas formas de convivência com a sociedade nacional, desde o início de seu processo de formação. E, a partir do período colonial, o jogo e o contexto político-econômico da sociedade nacional vão determinar, geograficamente, as formas de ocupação, impondo limites e condições, enfim, administrando o território do Estado como um todo. Assim, relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (a partir do século XVII) passam a se operar a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa para os índios, seja ela qual for. E será esse o mecanismo adotado pelo Estado para conferir ou reconhecer a identidade étnica de um grupo indígena.

Ao longo da sua história, os Guarani vêm passando por incontáveis situações nas quais seus direitos não são considerados, sobretudo quando se encontram fora das pequenas áreas formalmente a eles delegadas. Praticamente até 1983, a orientação de funcionários da Funai era a de que os Guarani que viviam em aldeias do litoral fora do Posto Indígena (PI) de Peruibe (SP), que abrigava os Nhandéva, deveriam nele se estabelecer ou, então, “retornar” ao PI Mangueirinha (PR), de onde, supostamente, teriam vindo todos os Mbya. De tal modo foi imposta a idéia de que a fixação na terra garante aos índios legitimidade étnica que, até os dias de hoje, muitos grupos familiares Guarani são chamados de “nômades, estrangeiros e aculturados”. Assim, não sendo reconhecida a identidade indígena, também não seria preciso reconhecer seus direitos, nem propiciar o amparo legal devido.

Em Marabá (Pará), as famílias Guarani que viviam em um trecho da área Gavião, próximo da sua divisa, ou no interior da área Guajajara (no Maranhão), não eram computadas no rol dos grupos indígenas de responsabilidade das administrações regionais da Funai, até que, em 1996, conseguiram regularizar uma área e formar uma aldeia exclusiva em Jacundá (PA). Também os Guarani que vivem em Xambioá (TO) são praticamente ignorados, enquanto grupo étnico, na região. Os Guarani que formam suas aldeias na Mata Atlântica do litoral são considerados como “invasores argentinos e paraguaios” por “atrapalharem” os planos de gestão ambiental criados pelas políticas públicas atuais.

Os enfoques sobre território indígena se inserem nos diversos contextos nacionais (político, histórico, econômico e social). Como observa Raffestin, abordando as formas de discriminação,

[...] numa sociedade multirracial ou multiétnica, há, potencialmente, todo um conjunto de dispositivos possíveis para que um grupo aumente seus trunfos, em detrimento de outros grupos [...]. Uma primeira discriminação pode ser de natureza espacial. O grupo A (majoritário) pode impor ao grupo B (minoritário) uma localização determinada, uma certa região do território, um bairro específico na cidade, etc. Na prática, a discriminação espacial tende a interditar, aos membros do grupo B, o acesso a outras partes do território, de uma forma total ou parcial. Podem-se imaginar numerosas variantes: em

caráter individual, os membros do grupo B podem ter acesso a todo o território, mas um deslocamento coletivo é impossível; estão assim, de uma certa forma, estacionados, podendo mesmo ser interditados os deslocamentos individuais, salvo em certas condições. Trata-se portanto de isolar o grupo B, para melhor controlá-lo e dominá-lo. Melhor dizendo, as relações do grupo B com o espaço são determinadas pelo grupo A. Essas relações não são autônomas e as coisas se passam como se fronteiras invisíveis fossem traçadas em torno do grupo B. O raio de ação do grupo B é limitado, o que implica, em geral, que ele é mantido ali desde que se dedique a atividades consideradas possíveis no território em que se instalou e de onde não pode sair, ou só dificilmente poderá fazê-lo. Trata-se, portanto, de uma relação dissimétrica com o espaço; relação imposta do exterior pelo grupo A, que disso tira todas as espécies de vantagens, uma vez que limita a concorrência do grupo B na maior parte do território. Pode-se também imaginar, por diversas razões, que o grupo B imponha a si mesmo uma localização precisa, de maneira a conter a empresa do grupo A, para resistir a uma eventual perseguição (RAFFESTIN, 1993, p. 132).

Raffestin (1993, p. 143) também diferencia espaço de território, entendendo que este é produzido a partir de espaço. “Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo pela representação), o ator ‘territorializa o espaço’”. Em suas palavras, “o espaço é a prisão original, o território é a prisão que os homens constroem para si”. O autor estabelece o espaço como sendo um valor de uso, utilidade (“para um marxista, o espaço não tem valor de troca”), que preexiste a qualquer ação. O território, enquanto produção, em razão das relações que envolve, “se inscreve num campo de poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

Essas considerações, embora não se concentrando nos modos de apreensão territorial indígena, evidenciam algumas questões crônicas pendentes nas relações sociais e étnicas. Conforme observa Jean Gottmann[□], “os povos civilizados parecem ter aspirado à universalidade desde muito cedo, porém sempre dividiram cuidadosamente o espaço afim de se distinguir de seus vizinhos”. Raffestin (1993, p. 150) destaca que toda sociedade necessita “organizar o campo operatório de sua ação”, e que “toda prática espacial, mesmo embrionária, induzida por um sistema de ações e de comportamentos, se traduz por uma produção territorial que faz intervir tessitura, nó e rede”.

Os grupos indígenas - sobretudo os do Centro-Oeste, Sul, Sudeste e Nordeste -, cujas Terras insuficientes os levam a compartilhar territórios com outras sociedades, acabam se inserindo em uma rede maior de relações. Por seu lado, os índios Guarani-mbya, que se enquadram nesse contexto, estabeleceram suas próprias redes a partir de

[□] GOTTMANN. *The Significance of Territory*. 1973. p. 1, apud RAFFESTIN, 1993, p. 150.

sistemas de ações que envolvem seus *tekoa* (aldeias), superando distâncias geográficas e administrações oficiais.

De acordo com Moraes (2000, p. 38),

as construções e destruições realizadas passam a fazer parte daquela parcela de espaço, qualificando-a para as apropriações e usos futuros. Neste sentido, o território aparece para a sociedade, a cada momento, como um resultado e uma possibilidade, como condição e meio de reprodução da vida social.

Definindo o território a partir do seu uso social e qualificando uma “porção da Terra” como um território a partir da sua apropriação, o autor afirma ser impossível formular o conceito de território “sem o recurso a um grupo social que ocupa e explora aquele espaço, o território – neste sentido – inexistindo enquanto realidade apenas natural” (MORAES, 2000, p. 38).

Não há sociedade sem espaço para lhe servir de suporte. Assim se refere Claval (1999, p. 207), ao afirmar que a instituição da sociedade, embora tomando formas variadas, é inseparável da instituição do espaço. Por sua vez,

a institucionalização social do espaço leva a traçar limites. Estes separam o selvagem, o natural, o humanizado e o habitado, a floresta e a chameca, o campo e a cidade, o sagrado e o profano. Eles são tanto fortes como frágeis. Fazem nascer as complementariedades que lembram as alternâncias (CLAVAL, 1999, p. 211).

De um modo geral, a Antropologia vem trabalhando o conceito de território indígena enquanto espaço físico onde uma determinada sociedade desenvolve relações sociais, políticas e econômicas, segundo suas bases culturais, isto é, o espaço suficiente para o desenvolvimento de todas as relações e vivências definidas pelas tradições e cosmologias.

Por seu lado, no processo de confinamento/dominação dos povos indígenas, para desenvolver sua própria ocupação expansionista, as sociedades nacionais dominantes produzem algumas categorias para definir as áreas destinadas aos índios.

A categoria de Terra Indígena, abrangendo as “terras ocupadas pelos índios”, de acordo com a Constituição Federal, as “áreas reservadas” (destinadas à posse e ocupação dos índios, sem confundirem-se com as de “posse imemorial”), e as “terras de domínio indígena” (de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena), não inclui a noção de territorialidade. Todavia, uma vez que “área” revela o seu valor fragmentário, e reserva o conteúdo de confinamento, foi produzida a categoria de Terra Indígena, cuja semântica associa-a ao significado mais amplo de território, com todas as suas suposições e implicações (Lei nº 6.001- dezembro de 1973, Título III “Das Terras dos Índios”).

Contudo, a imposição de limites remete à diferença de natureza dos conceitos de terra e de território indígena, muitas vezes confundidos, intencionalmente, ou pela ambigüidade dos termos, ou por implicações aparentemente comuns. De acordo com Dominique Gallois, Terra refere-se ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto território remete à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base espacial (GALLOIS, 1997).

Como esclarece João Pacheco de Oliveira (1998a, p.18-20), Terra Indígena é uma categoria jurídica, definida pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973), “incorporada às práticas administrativas da Funai”, que deve criá-las e protegê-las por meio do ato de demarcação. Ao assumir e concretizar essa função, o Estado, por meio da Funai, via de regra, prioriza aspectos técnicos e administrativos em detrimento das demandas e da participação efetiva das comunidades indígenas no processo de definição de limites. O ato demarcatório, em si, implica uma nova relação dos índios com a terra que ocupam e o alijamento das comunidades, do processo como um todo, também contribui para inviabilizar a proteção pretendida e definida pela legislação indigenista. Por não se imporem como agentes e co-autores da demarcação, a responsabilidade pelo exercício do controle e da fiscalização dificilmente é incorporada pelos índios. (Por outro lado, quando, ao verem suas áreas serem restringidas pelas invasões que se operam irreversivelmente ao longo do tempo, pela inoperância dos mesmos mecanismos político-administrativos do Estado, os índios tomam suas próprias atitudes, estas são reprimidas).

Dominique Gallois (1997), envolvida no processo de demarcação da Terra Indígena Waiãpi, observou que a responsabilidade assumida pelos Waiãpi de demarcarem eles próprios sua área, trouxe-lhes a experiência de construção/apropriação de limites étnicos e territoriais –“nós, waiãpi”/jane ywy” (nossa terra), que, e porque em construção, não têm, necessariamente, limites definitivos. No caso dos Waiãpi, que demarcaram 603.000 ha de floresta tropical, para uso exclusivo, expulsando garimpeiros e demais invasores, a autodemarcação, embora inaugurando e legitimando limites, é um projeto de futuro que, mesmo produzindo (ou sendo produzido por) uma identidade étnica diferenciadora forjada, prevê a continuidade de sua rede de sociabilidade interna e de seu modo de ser (GALLOIS, 1997), mesmo que isso implique a “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998a, p. 55). Segundo Gallois, a proteção das Terras Indígenas só se efetiva com a participação e o controle dos povos indígenas no processo de demarcação.

Para algumas Terras Indígenas da Amazônia, que passaram a corresponder ao território atual do grupo indígena, a associação entre terra e território, embora propiciadora de um maior controle do Estado sobre o grupo indígena, pode não ser tão nefasta. No entanto, nas regiões Sudeste/Sul, as terras de um mesmo grupo indígena situam-se em diferentes localidades não contínuas e entremeadas das mais variadas formas de ocupação humana. Portanto, a vinculação do significado de território aos limites da terra demarcada desloca-a de seu próprio contexto territorial. Essa ilusão

induzida, de a terra se consistir no território indígena, leva a sociedade nacional a crer na necessidade de ainda maior confinamento das populações indígenas no interior das terras demarcadas e ao desconhecimento eficaz da existência de outras territorialidades. No âmbito das políticas públicas, as Terras Indígenas - sobretudo no Sul, Sudeste, Nordeste e no Mato Grosso do Sul - são tratadas como “ilhas” isoladas, como fragmentos de um “antigo território”, desfigurado, asfixiado e retalhado pelos mesmos agentes e fatores que produziram essas categorias.

Com relação à sociedade Guarani, a redução do conceito de território aos limites das terras demarcadas, além de totalmente imprópria, produz maiores conflitos e questionamentos.

OCUPAÇÃO TRADICIONAL E O DIREITO À TERRA

O direito indigenista não foi criado pelos índios, mas lhes foi imposto pelos brasileiros não-índios e se define como um conjunto de regras pelas quais a sociedade brasileira enquadrou os povos indígenas dentro do seu sistema jurídico (DALLARI, 1984, p. 4).

A regulamentação dos direitos dos índios e das terras por eles ocupadas, produzida no período colonial, trouxe consigo as incoerências inerentes ao ato de legislar sobre o que não se regia e ao de reger o que já tinha “governo” próprio.

As contradições são claras em toda a história da imposição do Direito aos índios, quando observa-se, em todos os períodos, que as leis, assim como todos os atos de governo delas decorrentes, têm como sujeito as ações da sociedade nacional em relação à pessoa e aos bens dos índios, que ficam restritos ao papel de objeto.

RECONHECER E REPRIMIR

De acordo com João Mendes Junior (1912, p. 31), os índios sempre exigiam o seu “governo autônomo”. Como eram ingovernáveis, era preciso submetê-los, e as ambivalências transparecem nos próprios textos de lei, em que a concessão de um “direito” é dado concomitante à sua negação. Entre as leis relativas à autonomia dos índios no período colonial, mencionadas por Mendes Junior, está a Provisão de 9 de março de 1718, na qual El-Rei reconhece que:

[...] estes homens (os índios) são livres e isentos de minha jurisdição, que os não póde obrigar a sahirem de suas terras para tomarem um modo de vida de que elles se não agradam, o que, se não é rigoroso

captivo, em certo modo o parece pelo que offende a liberdade; contudo, se são bravos, que andam nus, que não reconhecem rei, nem governador, não vivem com modo e fôrma de republica, atropellam as leis da natureza, neste caso podem ser obrigados por força e medo a que desçam do sertão para as aldêas, se o não quizerem fazer por vontade, por ser assim conforme a opinião dos doutores que escreveram na materia (MENDES JUNIOR, 1912, p. 30).

Desse modo, ao mesmo tempo em que o princípio fundamental da autonomia dos índios é reconhecido, abriram-se pretextos às caçadas e à escravização dos índios (MENDES JUNIOR, 1912).

Atribuindo-se a incômoda dispersão dos índios ao desrespeito à sua liberdade e aos maus tratos da escravidão, o Alvará Régio de 1º de abril de 1680, “para conservar os Gentios, em aldêas”, determina o seguinte:

1º - Que os índios descidos do sertão sejam senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se fazer molestia;

2º - Que aos que descerem do sertão sejam designados lugares convenientes para nelles lavrarem e cultivarem, sem que possam ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade;

3º - Que esses índios nem serão obrigados a pagar fôro ou tributo das ditas terras, ainda que sejam de sesmarias, a pessoas particulares, porque na concessão de sesmarias se reserva sempre o prejuizo de terceiro, e muito mais se entende. E quero se entenda ser resevado o prejuizo e direito dos índios, PRIMÁRIOS E NATURAES SENHORES DELLAS (MENDES JUNIOR, 1912, p. 34-35).

De acordo com Mendes Junior, por meio do Alvará Régio de 1680, ficou estabelecido o princípio de que os direitos dos índios é “congênito e primário”. Assim, “não há portanto posse a legitimar, há domínio a reconhecer e direito originário e preliminarmente reservado” (MENDES JUNIOR, 1912, p. 59).

O Alvará de 1680, explicitando e reconhecendo o princípio dos direitos originários dos índios, referendou as leis de terras posteriores, está consolidado na Constituição Federal de 1988 e vem fundamentando várias análises de juristas e antropólogos sobre a história e a prática do direito indigenista.

Entretanto, é preciso considerar que, desde o início da colonização, a “dispersão” dos índios, além de mantê-los ingovernáveis, consistia em um empecilho à expansão dos colonizadores. Estes dissociavam a praxis do texto legal, por pura desobediência, justificada pelas vantagens da conquista das terras e da exploração dos recursos naturais, à própria coroa, ou pelas “ambigüidades” do próprio objeto da lei.

O início do processo de aldeamento, mesmo que prevendo áreas consideráveis para o sustento das comunidades, já visava à atração e ao confinamento dos índios e à apropriação (confisco) das suas terras “no sertão”, então por eles “abandonadas”.

Por meio do confinamento (aldeamento, reduções, etc.), têm início as políticas e ações forjando os índios a uma integração não desejada, nem planejada e de efeitos destrutivos. (Ainda hoje constata-se que as áreas demarcadas passam a ser alvo de programas econômicos e educativos fora dos padrões do grupo étnico e inviável de serem por eles gerenciados, aumentando a sua dependência).

Embora o Direito seja necessário à ordenação das relações entre as sociedades e os Estados, convém lembrar que - além de impor seu próprio Direito, o Estado não reconhece o conjunto das normas sociais, os princípios éticos e as regras de conduta das sociedades indígenas como Direito. Por essa razão, não existe, no Brasil, nenhum pacto ou acordo formal, nem mesmo para questões localizadas ou de interesse comum, entre sociedades ou comunidades indígenas e o Governo. Essa relação assimétrica vem contribuindo para o descompromisso das partes (tanto por parte da sociedade nacional, quanto das sociedades indígenas) enquanto sujeitos, em relação aos acordos ou fatos.

Segundo Carlos F. Marés de Souza Filho, “o Estado e seu Direito negam a possibilidade de convivência, num mesmo território, de sistemas jurídicos diversos acreditando que o Direito Estatal é único e onipresente” (1994, p. 154). O autor ainda menciona que as várias nações indígenas (cerca de 180 grupos étnicos distintos), em estágios diferentes de contato com a sociedade nacional, possuem, cada qual, seu sistema de normas que incluem as próprias relações com os brancos. O maior equívoco, em relação às análises do Direito Indígena, está em desconsiderar as profundas diferenças sociais e culturais dos povos indígenas.

Essa negação à diversidade, além de preconceituosa e discriminadora, funda-se no princípio de integração dos povos indígenas, que permeia toda a história do direito indigenista. Embora a Constituição Federal e mesmo o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 1973) tenham abolido o princípio integracionista, inclusive na sua definição de índio e de Terras Indígenas, este princípio ainda prevalece no ideário da sociedade nacional, na medida em que esta acredita que os conflitos são devidos ao tratamento jurídico diferenciado dado aos índios (ou até, no caso dos índios em contato sistemático, que estes só existem na diferenciação do tratamento jurídico), e que uma vez extinto o problema, isto é, desde que os índios sejam integrados e/ou desapareçam, será apagada a marca viva de uma culpa não administrada e intolerada.

A integração, portanto, resolveria os impasses e incompatibilidades com que se depara o Direito Estatal. Entre outros pontos, Marés explicita a contradição: “como enquadrar a idéia de território indígena aos limites individualistas do di-

reito de propriedade? Como conter o conceito de povo nas restritas concepções de personalidade jurídica privada?[...]” (MARÉS FILHO, 1994, p. 156).

Uma das diferenças fundamentais entre o Direito Indígena e o Direito do Estado é que o primeiro tem como pressuposto proteger os interesses coletivos, ao passo que o segundo protege os interesses individuais e a propriedade privada. Outra diferença, de acordo com Marés (1994, p.156), é que:

O direito de cada nação indígena é ‘estável’, porque nascido de uma praxis de consenso social, não conhece instância de modificação formal, modifica-se na própria praxis; o Direito estatal, tendo o legislativo como instância formal de modificação, está em constante alteração.

A instabilidade do Direito, aliada à sua aplicação deficiente, provoca nos índios, além do descrédito nas instituições da sociedade nacional, desconfiança e insegurança nas suas relações com esta.

A CONSTITUIÇÃO DE 1988

Desde 1988, a Constituição da República dedica um capítulo para os índios, reconhecendo seus costumes, suas línguas; já o braço executor do Estado nega esses direitos, invade suas terras, desrespeita seus costumes, omite suas línguas, e o Judiciário ou se cala ou simplesmente não é obedecido (MARÉS FILHO, 1994, p. 156).

O reconhecimento dos direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam é o preceito constitucional de maior importância, pois legitima os direitos anteriores à formação do Estado e reconhece que a ocupação territorial indígena é primeira.

De acordo com o artigo 231 da Constituição Federal do Brasil, “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Conforme reitera o artigo 25 do Estatuto do Índio, Lei nº 6.001 de dezembro de 1973, o direito dos índios sobre as terras que ocupam independe do ato administrativo de demarcação que se torna um dever do Estado em virtude do reconhecimento de um direito preexistente.

Artigo 231 da Constituição Federal:

§1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Segundo o professor Dr. José Afonso da Silva (1993, p. 47), as condições do parágrafo 1º são “todas necessárias, e nenhuma suficiente sozinha”. Assim,

[...] não se vai tentar definir o que é habitação permanente, modo de utilização, atividade produtiva, ou qualquer das condições ou termos que as compõe, segundo a visão civilizada, a visão do modo de produção capitalista ou socialista, a visão do bem-estar do nosso gosto, mas segundo o modo de ser deles, da cultura deles.

Conforme explica, “terras tradicionalmente ocupadas não revela aí uma relação temporal”. Referindo-se ao Alvará de 1º de abril de 1680, lembra que este já reconhecia aos índios tanto as terras onde estavam quanto as do sertão. Assim, “terras ocupadas tradicionalmente” não significa ocupação imemorial, isto é, aquelas de ocupação contínua e estável, desde tempos imemoriáveis.

Tradicionalmente refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam, etc. Daí dizer-se que tudo se realiza segundo seus usos, costumes e tradições (SILVA, 1993, p. 47-48).¹⁶

Desse modo, de acordo com a Constituição Federal de 1988, o reconhecimento dos direitos indígenas sobre suas terras estaria subordinado ao conceito de ocupação tradicional. Demonstrar que uma determinada ocupação territorial indígena é tradicional é condicionante para a aplicação do artigo 231 da Constituição Federal, que “reconhece aos índios os direitos originários sobre as terras que

¹⁶ Citado em Ladeira, 1994. p. 97.

tradicionalmente ocupam (cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo e dos rios nelas existentes), competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Em outras palavras, a partir do entendimento da tradicionalidade da ocupação indígena, os direitos indígenas fundamentais estariam garantidos.

Ainda quanto ao significado da expressão “terras que tradicionalmente ocupam” (art. 231 da C.F.), Dalmo Dallari (1994) aponta algumas questões:

Qual o tempo que deve decorrer para que se possa dizer que existe uma tradição? Aplicada aos costumes indígenas, essa expressão quer dizer muitos anos, ou alguns anos são suficientes? As comunidades indígenas são sedentárias, são nômades, são habituadas a abandonar um território e depois voltar a ele? Qual o critério seguido pelos índios para a contagem do tempo? O índio está consciente da noção de tempo da sociedade não-índia e da importância dada ao tempo prolongado pelos aplicadores do direito dessa sociedade? O índio é capaz de simular um fato tradicional? (DALLARI, 1994, p. 110).

Na verdade, Dallari discute como a aplicação dos conceitos de tradicional e de ocupação pode ou não ser coerente com as características do grupo, e se existem para o grupo conceitos similares, quando indaga:

[...] como se caracteriza, de fato, a ocupação indígena? Quando é que se pode dizer que uma comunidade indígena está ocupando uma terra e quais os elementos que podem esclarecer a antiguidade da ocupação? A forma de ocupar uma área é a mesma para todos os grupos indígenas? Existe ocupação permanente, temporária e intermitente? Que dados ou sinais comprovam uma ocupação antiga ou recente? Só existe ocupação quando o índio está fisicamente presente num lugar, com a intenção de ali permanecer sempre, realizando trabalhos ou utilizando os recursos naturais? (DALLARI, 1994, p. 111).

A partir dessas observações, Dallari (1994, p. 110) adverte que:

[...] além da dificuldade que possa decorrer da noção geral de ‘tradição’ e de seus derivados, existe um significado específico quando se trata de aplicar tais conceitos a práticas indígenas e de retirar daí os elementos que irão embasar a interpretação jurídica num caso concreto.

CONFLITOS CONCEITUAIS

Com relação aos índios Guarani, as condições definidoras de “terras tradicionalmente ocupadas”, segundo o artigo 231 da Constituição Federal, em seu parágrafo 1º, ajustam-se ao que consideramos seu território como um todo e não somente às áreas atuais onde constituem suas aldeias. (A distinção entre terra e território já foi abordada em capítulo anterior, no que se refere à especificidade das áreas Guarani na atualidade). A ocupação dos Guarani em seu território (o uso do espaço) se realiza segundo um modo tradicional, por meio de dinâmicas próprias e seculares e da manutenção da reciprocidade entre aldeias e famílias que habitam, permanentemente, o mesmo espaço geográfico (LADEIRA, 1997).

Os Guarani-mbya ocupam e necessitam conservar, de modo tradicional, uma extensão territorial sobre a qual não detêm o uso exclusivo. Assim, também pelo fato de não deterem o uso e a posse exclusiva de todo o território que ocupam, torna-se inviável para eles manter suas aldeias e seus usos e práticas em lugares fixos, alheios à dinâmica e ao modelo da ocupação envolvente.

Conscientes da falta de opções, os Guarani insistem em preservar suas pequenas áreas onde foram confinados e que estão longe de garantir o sustento da comunidade, por meio de atividades produtivas, de conter os recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e de garantir a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, conforme afirma o parágrafo 1º do art. 231 da Constituição (LADEIRA, 1997).

Por outro lado, a ocupação de terceiros no interior das áreas Guarani constitui um entrave para a efetiva regularização fundiária, de difícil solução por meio da disputa de direitos. Nos processos judiciais, o conceito de tradicionalidade é, contraditoriamente, aplicado para contestar os direitos dos índios Guarani à utilização de um espaço que tentam preservar, segundo seu próprio sistema de ocupação territorial, implicando mobilidade e autonomia, mas que não vem sendo entendido como tal.

Paradoxalmente, em todos os litígios e ações judiciais, questiona-se a tradicionalidade da ocupação Guarani, sem se questionar a identidade indígena da comunidade. E sendo reconhecidamente um grupo étnico diferenciado, que possui um vínculo com o local onde vive, como poderia estabelecer uma relação de “tradicionalidade” de acordo com a sua identidade étnica e cultural em um outro local, determinado por critérios alheios? (LADEIRA, 1997).

Métodos para avaliação dos graus de integração de grupos indígenas e de perda de identidade étnica foram amplamente utilizados em vários processos judiciais e demarcatórios de áreas indígenas, nas décadas de 1970 e 1980, contrariando os interesses indígenas. Essa estratégia, utilizada em um passado recente, de questionar a identidade indígena para atribuir ou desconstituir direitos, foi subs-

tituída, no presente, pela estratégia do não reconhecimento da tradicionalidade da ocupação, o que tem gerado novos impasses na busca de soluções dos conflitos fundiários.

Para os Guarani (como será abordado adiante), o valor da terra não se mede com negociações. Neste sentido, as proposições envolvendo a compra de terras, que têm emergido a partir de iniciativas criadas no Rio Grande do Sul, como uma das soluções para evitar conflitos e disponibilizar terras aos Guarani, fazem parte de um jogo de direitos que envolve o reconhecimento da propriedade privada, do qual os Guarani não participam. Já as Constituições Nacionais da Argentina e do Paraguai incluem os índios no próprio sistema do Direito Privado de Propriedade. Desse modo, reconhecem a ocupação tradicional indígena como anterior à formação do Estado, ao mesmo tempo em que concedem aos índios a propriedade comunitária das terras que ocupam e das que lhes podem ser destinadas, de acordo com a legislação sobre Terras Indígenas daqueles países (Anexo C – Legislações indigenistas do Brasil, Paraguai e da Argentina)¹⁷.

No cenário atual, cada vez mais, os impasses se acentuam nas identificações das terras Guarani, uma vez que as normas administrativas do Governo Federal não contemplam as enormes diferenças do contexto fundiário nacional, nem as especificidades territoriais das sociedades indígenas. Adquirir terras de particulares e criar reservas indígenas, segundo o Estatuto do Índio, significa destituí-las do caráter de terras tradicionalmente ocupadas e, portanto, do reconhecimento da propriedade privada, de títulos e de outras categorias incidentes. Segundo os pareceres de especialistas, abrir-se-iam precedentes ou maiores problemas seriam gerados, haja vista a quantidade de aldeias Guarani, nos vários Estados, e a “indisponibilidade” de recursos para regularizá-las. (Deve ser lembrado que nem mesmo as indenizações de benfeitorias foram realizadas pela União em áreas guarani já demarcadas e homologadas, que continuam com ocupantes não índios).

De todo modo, devido à diversidade de situações nas várias regiões abrangidas pelo território Guarani, cada caso deveria ser encaminhado, de modo a conciliar interesses e assegurar terras aos Guarani, desde que atenda os requisitos e as necessidades das comunidades e seus critérios próprios de reconhecimento, pertencimento e identificação de terras (áreas).

É preciso considerar que os Guarani têm ocupado seu território e suas áreas por meio de dinâmicas tradicionais, “segundo seus usos e costumes”, de acordo com as reais possibilidades de exercê-los. A sua tradicionalidade, não sendo to-

¹⁷ A Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que trata dos povos indígenas e tribais foi ratificada pelos três países: Paraguai, Brasil e Argentina. Em 13 de setembro de 2007 foi proclamada pela Assembleia Geral da ONU a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

talmente traduzível, é explicitada também, e mais visivelmente, pela negação em assimilar o modelo econômico de produção do branco, apesar de todas as dificuldades em que se encontram.

TERRITÓRIO / MUNDO GUARANI-MBYA

As análises sobre o conceito de território indígena (tradicional, original, atual), assim como o de identidade étnica, podem apresentar alguns impasses metodológicos, às vezes insuperáveis. Um desses ocorre quando tendemos a equacionar formas de apreensão do espaço geográfico de outras sociedades, construindo novas categorias com base nos nossos conceitos e valores. A diferença de concepções é clara ao constarmos a ausência de termos equivalentes na língua indígena, ou a existência de uma terminologia específica, ou ainda quando em discussões na própria língua indígena a expressão não é traduzida, como natureza, espaço, território, animais, entre tantas outras por não terem correspondentes¹⁸.

Em trabalho anterior, fundado em versões dos próprios Guarani-mbya sobre os mitos de origem e construção do mundo e da sociedade Mbya, foi-me possível compreender, em parte, como concebem seu “mundo” (terra). Assim, no plano terrestre, o mundo Mbya é formado pela dimensão do seu território onde situam-se suas aldeias (*tekoa*), fragmentos da terra que, através de sua distribuição ordenada no mapa original, representam os suportes e estruturas desse mundo (LADEIRA, 1992).

Penso que, para os Guarani, a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Assim, se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e por valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades.

Para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo, ou está nela contida.

¹⁸ Diversos nomes e conceitos não têm correspondentes na língua indígena e quando são incorporados o são por meio de corruptelas às quais são acrescentados novos significados. Quase sempre há uma generalização, segundo uma classificação peculiar. Por exemplo: *kamião* para todos os veículos; *kuatia* para papéis, documentos, cadernos, livros; *vaka* para gado em geral; *kalxon* para calças, bermudas, etc.

A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelos Mbya se insere num contexto histórico (mítico) cíclico e, portanto, infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya (LADEIRA, 1992, p. 59).

Talvez, por isso, a imposição de limites territoriais é uma necessidade da sociedade nacional que não é assimilada pelos Guarani, haja vista sua peculiar forma de ocupação.

ORGANIZAR-SE NO ESPAÇO TERRESTRE

Em seu artigo “O espaço como uma categoria de análise”, Wanderley Messias da Costa observa, a partir das teorias de Kant, Hartmann e outros, que o espaço é “simultânea e contraditoriamente intuição e realidade”. Hartmann (1960 p. 93 apud COSTA, 1982, p. 47-48) define o espaço real como

[...] el espacio en que existen las cosas reales y las relaciones entre estas cosas, en que se desenvuelven los sucesos reales físicos, en que transcurre también la vida humana, en la medida en que su curso es el natural de las cosas y está sujeto a condiciones naturales, y tanto la vida individual cuanto la colectiva e histórica. El espacio real es exactamente tanto espacio cósmico como espacio vital, campo en que entran en juego el hacer o deshacer del hombre. Es el espacio de lo existente, la forma y la condición categorial del mundo.

Nesses termos, o espaço não existe como absoluto. O espaço é relativo e, como resume Costa, “é a condição geral da existência de todas as coisas”. Enfim, “o problema da totalidade é proposto em termos da existência de um único espaço. Não existiriam, assim, espaços, mas tão somente partes do espaço, pois o real é um só” (COSTA, 1982, p. 48).

Considerando a superfície da terra como o “suporte territorial das atividades do homem” (COSTA, 1982, p. 50), e que a própria visão científica está ligada à cultura (TUAN, 1980, p. 6), assim também as explorações e atividades humanas são dirigidas por valores culturais. A superfície terrestre e suas formas de vida são percebidas de maneiras variadas (dois grupos sociais não possuem a mesma avaliação do ambiente). Neste sentido, “como categoria da intuição, o espaço pode ser percebido e representado, assumindo tantas formas quantas forem as mediações culturais dos sujeitos”. Intuição e realidade, “a percepção do espaço é sempre uma percepção cultural do espaço” (COSTA, 1982, p. 49-53).

Para Milton Santos, o território só se torna um conceito utilizável para a análise social quando o consideramos a partir de seu uso, incluindo todos os atores (SANTOS, 2000, p. 22).

O importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual.

Essa definição expressa uma noção de totalidade do território, que implicaria absorver perspectivas e formas de usos diferentes em uma mesma base. A não compreensão (ou não apreensão) das diferenças culturais nos usos de um território, ou a ausência de um diálogo permanente que, de acordo com Milton Santos, é condição do conceito de território, induz a uma noção de coincidência ou sobreposição territorial – fundada somente em uma perspectiva cultural dos usos (criando-se uma idéia de territórios culturais?) - contrariando a noção de totalidade que abrange todas as partes, isto é, todas as formas de uso de uma mesma base territorial. A exclusão das chamadas minorias do ordenamento do território do Estado fomenta, por meio de diferentes, porém análogas, formas de marginalização, uma perspectiva, ou ilusão, de levitação de diferentes bases terrestres.

Os Guarani-mbya conservam um território - que compreende partes do Brasil, do Uruguai, da Argentina e do Paraguai – formado por incontáveis pontos de passagem e parada, e por aldeias que se interagem por meio das dinâmicas sociais e políticas e das redes de parentesco que implicam permanente mobilidade. (Famílias Guarani que vivem fora desse território, na região Norte do Brasil, sem estabelecer vínculos de parentesco e de reciprocidade com as demais aldeias no Sul e no Sudeste, também reconhecem a mesma região da América do Sul como território Guarani, uma vez que seus antepassados ali nasceram e viveram).

Assim, quando dizemos que os Guarani mantêm a configuração de um território tradicional significa que, para eles, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e das trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e no dividir espaços, etc. O domínio sobre o seu território, por sua vez, afirma-se no fato de que suas relações de reciprocidade não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos e próximos. Elas ocorrem no âmbito do mundo onde configuram seu território, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e exprimem o sentido da espacialidade Guarani (LADEIRA, 1997).

A manutenção e o descobrimento pelos Mbya de seus lugares, nessa ampla extensão geográfica, perdura, pois, até os dias de hoje, produzindo novos mo-

dos de relacionamentos. Neste sentido, o território Guarani, enquanto um espaço de uso e de construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras. Por meio de seu modo de vida, os Guarani mantêm uma dinâmica sociocultural que se desenvolve em toda a sua dimensão territorial.

A configuração atual de um território Guarani-mbya não é, pois, determinada por limites geográficos, mas pelas relações entre aldeias, ainda hoje estabelecidas nas regiões tradicionais de ocupação. Portanto, se não ocupam seu território de forma contígua, nem exclusiva, este fato deve-se à expansão das sociedades nacionais, e não à perda de tradição desses índios com seu território. Ao contrário, os Guarani conservam uma relação simbólica e prática com o que chamam de mundo original. Conscientes da falta de opções, insistem em preservar suas pequenas áreas, onde foram confinados, as quais estão longe de seu ideal de existência. Sua presença discreta, entretanto, passa a ser cada vez mais visível, na mesma proporção do crescimento dos centros urbanos e da diminuição da Mata Atlântica (LADEIRA, 1989).

Segundo um velho chefe de família, que viveu em aldeias de várias regiões,

[...] sempre, sempre foi assim: caminhando e encontrando as aldeias e os parentes, e parando, e trabalhando, e formando outra aldeia. E antigamente, é como hoje, existia muitas aldeias, até muito mais, que a gente ia andando e encontrando. E tem aldeia que não existe mais, e agora tem outras. Mas, antes, tinha mais gente, mais aldeias e parentes nos caminhos.

Pode não haver nessa observação uma relação direta entre a experiência e a noção de distância, ou da dimensão total do espaço de inserção das aldeias. O que é nítida é a certeza de uma continuidade terrestre que sustenta o mundo. Que transparece também no depoimento de um jovem em viagem à Misiones na Argentina.

Foi Deus que iluminou essa viagem. Não pensei um dia estar presente nesses países. Antigamente, nossos avós falavam sobre a terra onde passaram. E eles diziam que havia muitas aldeias espalhadas no Paraguai, na Argentina. Não tinha estradas, só picadas que os índios abriam. Não havia tantas dificuldades porque não tinha branco, nem colônias, só os índios, e eles sabiam para onde ir. Estou muito alegre, e todos os que estão comigo também, por poder ver onde pisaram nossos avós. Nossos avós antigos sempre diziam que no mundo inteiro haveria uma aldeia *Mbya*. E o que eles falaram é verdade (Jovem líder espiritual de aldeia do litoral do Brasil em viagem a Misiones, Argentina, 1997).



Mapa 5. NHANDERENONDE - À nossa frente.

M O V E R - S E

As definições sobre o território Tupi-Guarani provêm da grande dispersão dessa família lingüística, de tal forma que o fator movimento está imbricado na definição de território Guarani, e é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios e à mobilidade decorrente da dinâmica social desse grupo. A questão da mobilidade Guarani permeia todas as discussões que envolvem a regularização das terras e atividades de subsistência. Também para os Guarani, mas a partir de outros critérios, os movimentos fazem parte de sua noção de mundo, estando presentes desde a sua construção. Considero que os deslocamentos (movimentos) Guarani podem ser de naturezas e motivos diversos, mas não são antagônicos; podem ser complementares, e suas causas podem estar interligadas.

Antes de comentar as naturezas dos deslocamentos Guarani-mbya, quero me referir à questão do nomadismo atribuído usualmente a eles, reiterando os esclarecimentos de Alcida Ramos, em artigo que aborda as diferentes causas dos deslocamentos espaciais dos Yanomami (pressões externas sobre o modo de vida, migrações, etc.). A autora adverte que os movimentos espaciais não devem ser confundidos com a noção de nomadismo arraigada “no imaginário branco sobre o primitivo exótico” (RAMOS, 1996, p. 19). Em outras palavras,

[...] a noção de nomadismo, corrente no senso comum, intriga por seu caráter insidioso e persistente no vocabulário antropológico. Talvez originário do tempo em que as primeiras cidades-estados, Suméria e Caldéia, se esconderam atrás de muralhas e deixaram de fora os bárbaros nômades, esse conceito tem sido um dos baluartes usados para marcar a diferença entre civilizados e primitivos e reforçar um forte valor ocidental que é o modo de vida sedentário. Podemos dizer que o nomadismo é um conceito que entrou de contrabando na linguagem e pensamento antropológico (RAMOS, 1996, p. 20).

Para reforçar esse conteúdo, Alcida Ramos remete-se ao significado do termo, (extraído do dicionário Aurélio): “Diz-se das tribos ou povos errantes, sem habitação fixa, que deslocam-se constantemente em busca de alimentos, pastagens, etc.; indivíduo que leva vida errante; vagabundo” (RAMOS, 1996, p. 20). Para a autora, é um equívoco do senso comum atribuir sinais de nomadismo a todas as formas de mobilidade espacial dos índios. De todo modo, parece ser o “caráter insidioso” do termo que incomoda e interfere nas análises sobre territorialidades.

Com relação aos Guarani, cujos deslocamentos ocorrem em um território comum e não equivalente aos das sociedades nacionais (Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai), esse “caráter insidioso” já aderiu ao equívoco persistente da

atribuição de nomadismo, que talvez justifique o objetivo de lhes negar o direito à terra. Apesar das fontes históricas considerarem a costa atlântica (*parakupe* = costas do mar) como território ocupado pelos Guarani já na época da conquista, a presença guarani no litoral é insistentemente tratada como recente, argumento apoiado no fato de as aldeias abrigarem pessoas ou famílias Guarani procedentes de outras regiões. Assim, os Guarani são considerados estrangeiros não pelo fato de serem Guarani (e por pertencerem a outra “nação”), mas com o fim de deslocá-los de suas bases terrestres onde, e de acordo com as circunstâncias históricas e políticas, sempre incidirão interesses particulares da sociedade nacional. Após serem despossados de suas terras, principalmente nas regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste, em virtude do modelo de desenvolvimento nacional, restaram aos índios porções fragmentadas, degradadas e pouco férteis.

De todo modo, por terem vinculado à agricultura representações sociais e simbólicas que impõem uma estabilidade relacionada ao cumprimento dos ciclos, o nomadismo não se lhes aplica porque estaria supondo uma alteração do modo de vida e de produção, além da existência de condições concretas para tal, o que não é o caso.

Em termos mais específicos do que o senso comum, Sahlins, referindo-se aos povos pastores da “faixa transcontinental seca da Ásia e África”, dentre os quais se encontram tribos de pastores nômades, afirma que “o nomadismo é a mais extensiva das economias tribais” (SAHLINS, 1970, p. 56) e considera o nomadismo pastoril o “contrário ecológico da agricultura de floresta” (SAHLINS, 1970, p. 54). Para ele, “os pastores nômades são criadores inteiramente especializados e completamente devotados ao cuidado de seus numerosos animais e à vida nômade que isso acarreta”.

[...] as migrações não são na realidade sem objetivo ou sem fronteira. Tribos nômades possuem seu território: pastagens específicas e mananciais que florescem em vários períodos e entre as quais viajam o povo e seus animais em um ciclo anual regular (SAHLINS, 1970, p. 56).

Nessa perspectiva, o espaço físico apropriado para se exercer o nomadismo constitui sua própria fronteira.

Quanto à questão dos deslocamentos Guarani-mbya, temos que, se a sociedade Guarani se reproduz em suas aldeias, sob seu próprio sistema de organização social, é natural a mobilidade entre indivíduos de diferentes aldeias em função das relações de parentesco, de rituais, o que implica também relações políticas e afetivas. Desse modo, mobilidade e reciprocidade caminham juntas. Portanto, é a mobilidade que permite a apreensão do espaço físico e do espaço

social e é a base também dos intercâmbios: sementes, plantas, matérias-primas, rituais, mutirões, etc.

Nas diversas regiões geográficas, as aldeias Guarani formam complexos sociais, mantendo as regras de reciprocidade, alianças ou intervenções políticas e religiosas, apoio mútuo nas questões fundiárias e de subsistência. Assim como a proximidade geográfica das aldeias possibilita um maior intercâmbio econômico, político e social, também a ocupação Guarani nos diversos complexos geográficos é determinada por relações sociais e de parentesco anteriores e/ou circunstanciais. Nesses complexos sociais e políticos, podemos observar a sistematização de algumas práticas relativas à reciprocidade.

A própria dinâmica de reciprocidade implica deslocamentos, sobretudo de jovens à procura de casamentos que definirão, por sua vez, as futuras alianças. Essa busca não é aleatória e, em geral, é determinada por alianças anteriores, e o fator proximidade entre aldeias não é o critério exclusivo, nem o mais privilegiado, podendo se observar relações de afinidade em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas. Se, por um lado, a escolha do parceiro não se restringe à proximidade física, por outro ela é fator que promove a aproximação de famílias, formando complexos sociais e políticos em uma mesma região. O controle social interno, em termos da composição da população, está aliado às dinâmicas definidas pelos casamentos e pela reciprocidade entre afins. Esta situação, verificada em várias regiões, é ilustrada adiante no Mapa 4, que se refere às aldeias formadas no Vale do Ribeira e estuário lagunar Iguape-Paranaguá.

Observa-se também a mesma disposição em um conjunto de aldeias, separadas em virtude da ocupação envolvente, no Paraguai e na Argentina, demonstrando a peculiar e sintomática forma de ordenação espacial dos Guarani-mbya (Anexo D 1: Paraguai - Localização das aldeias Guarani-mbya e Anexo D 2: Argentina - Localização das aldeias Guarani-mbya).

A formação desses complexos de aldeias interligadas por relações de parentesco são fundamentais, à medida que uma aldeia pode buscar apoio em outras, redefinindo relações e disputas políticas. Neste sentido, ainda que as alianças não sejam sempre harmoniosas, estrategicamente elas são fundamentais, constituindo uma rede própria de amparo e de proteção contra uma série de dificuldades advindas dos enfrentamentos com a sociedade envolvente.

Entretanto, embora as aldeias Mbya sejam, em sua maioria, formadas por poucas famílias, (observando o preceito mítico de separarem-se, mantendo assim sua dinâmica), há exceções, e o exemplo atual mais significativo é o da aldeia Morro da Saudade, situada na região sul do município de São Paulo, com apenas 26 ha de área demarcada. Naquela aldeia, em razão do grande número de famílias de procedência e de origens diversas, atraídas e estabelecidas por

diversos fatores (localização estratégica ao acesso às demais aldeias no litoral, programas governamentais e outros), os jovens passaram a encontrar possibilidades de casamento no interior da própria aldeia, sem ferir as regras de consanguinidade. Assim, houve um acelerado crescimento demográfico (no ano 2000, a população era em torno de 600 pessoas), haja vista o percentual elevado de crianças que nasceram de casamentos realizados entre jovens dessa mesma aldeia. Ainda não se sabe como a comunidade está se organizando e equacionando suas demandas a partir dessa nova dinâmica populacional interna.

A dinâmica de mobilidade entre aldeias ocorre em função de casamentos, mortes, visitas de parentes, atritos políticos, etc. Entretanto, apesar da proximidade possibilitar o estreitamento das relações entre as aldeias, os Guarani possuem regras, costumes e tradições dos quais participam todo o conjunto de sua sociedade. Neste sentido, a despeito desses complexos regionais, os Guarani se pensam enquanto sociedade que se organiza social, política e economicamente dentro de uma configuração espacial que envolve todas as partes do seu mundo, onde é preciso movimentar-se para conservá-lo.

Este é o nosso objetivo, de todos os caciques, quando nós nos reunimos e lembramos dos nossos parentes que estão em todos os lugares, e juntos trabalhamos para isso, e falamos sobre o trabalho de seguir as mesmas palavras no Paraguai, na Argentina e no Brasil, e com as lideranças destes países, sempre será assim, e isso é muito bom. Porque nós, caciques, sempre estamos nos reunindo e, a partir de hoje, não teremos mais fronteiras. Nós, Guarani, iremos a qualquer aldeia (Discurso de liderança da aldeia Fortin Mborore, Argentina, 1997).

Outra vertente dos deslocamentos dos Guarani-mbya são os movimentos migratórios em direção ao leste. Esses movimentos, dirigidos por líderes espirituais que indicam os caminhos, os pontos de parada, os lugares para formarem os *tekoa* (aldeias), ocorrem, via de regra, no âmbito do território Guarani.

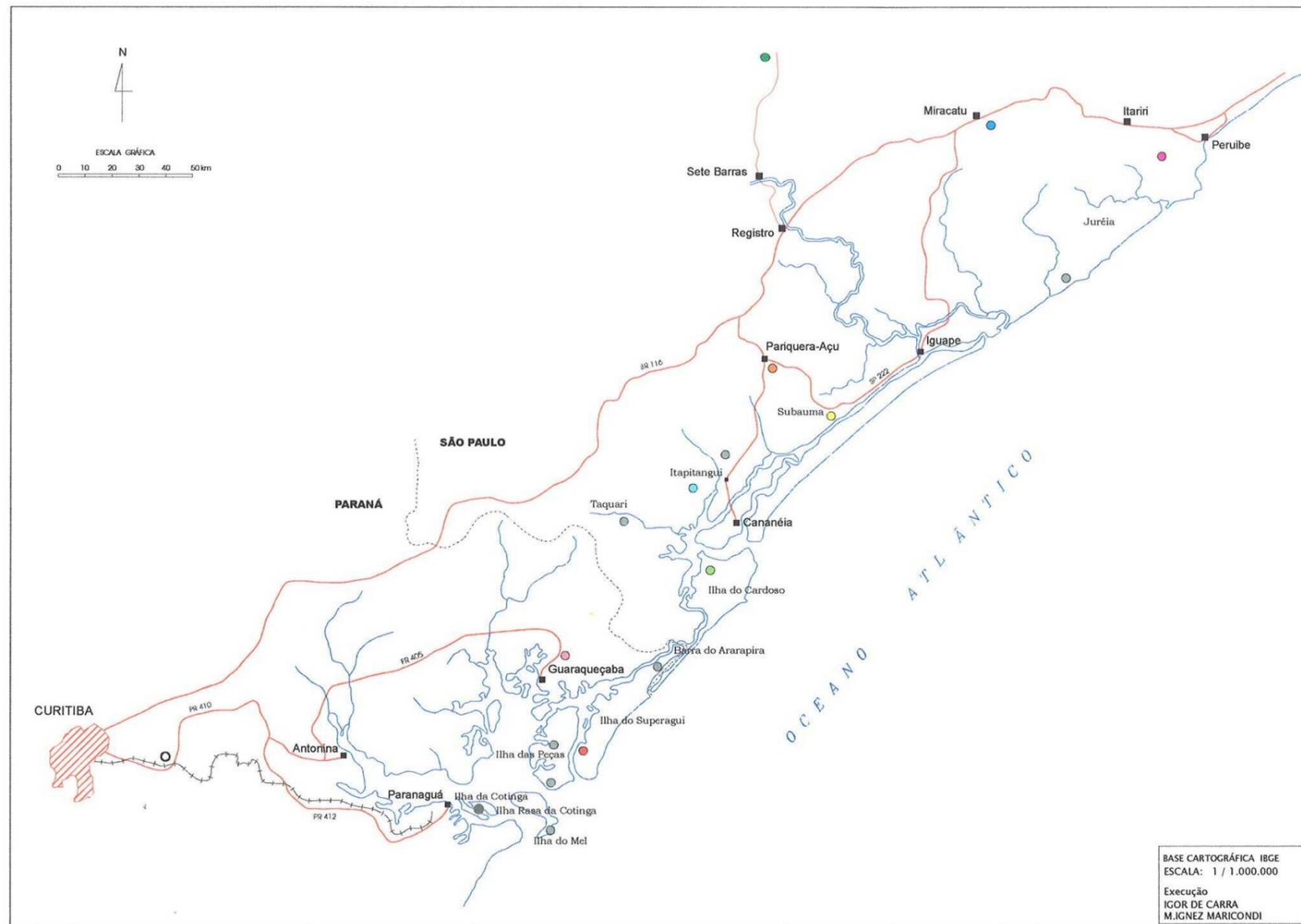
Então, do começo do mundo, vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do começo do mundo e andaram pela beirada do oceano, para encontrar o fim do mundo (*yvy apy*). Eles andaram sobre as águas e ficaram no meio das águas, nas ilhas. Eles andaram para o bem [...]. Eles andaram e atravessaram as águas, parando sempre no meio do oceano. Então, deixaram as ilhas para nós, filhos caçulas, para vivermos nesses lugares. [...] Quando eles vieram, eles passaram onde hoje se chama Argentina, Uruguai e Paraguai. Depois vieram

para este mundo (Brasil) [...] e foram fundando os lugares para depois serem cidades (*tetã*). Passaram em Kuriyty (Curitiba) e pararam algum tempo. Ali se separaram. Alguns desceram pelo mato, à procura de seu lugar. E encontraram Opavãpy ou Iparavãpy (Paranaguá). E de novo se separaram naquele lugar. E de lá foram para as ilhas (*yva pau* = espaço no céu, ou *yy pau* = espaço nas águas), no meio do oceano (depoimento de Davi da Silva, LADEIRA, 1992, p. 153).

Esse trecho de um relato mítico, que incorporou rotas de movimentos migratórios realizados por grupos familiares, dirigidos por líderes espirituais que se destacaram (incluindo o grupo cujos descendentes de uma importante líder espiritual feminina vivem no Espírito Santo), privilegia as Ilhas marítimas das bacias, próximas ao continente (e, portanto acessíveis), como locais de passagem à *Yvy Marãey* (conhecida na literatura como a Terra sem Mal dos Guarani).

As migrações realizadas pelos Mbya em direção ao litoral sul e sudeste acrescentam novos dados sobre seus pontos de parada e de passagem e sobre a formação de novas aldeias. Observa-se, no entanto, que a atração de grupos migratórios, por lugares a serem percorridos e eleitos, dá-se em razão de um conhecimento territorial anterior (memória, relatos míticos e de antepassados), que vislumbra antigos laços de parentesco e solidariedade. Do mesmo modo, um grupo familiar, ao definir um lugar para formar sua aldeia, acaba atraindo ou buscando parentes distantes, para compor socialmente o *tekoa*, e possibilitando a organização das atividades, compondo uma unidade de produção e consumo por meio do exercício da chefia. Com o passar do tempo, pode acontecer que, aqueles que são atraídos por relações de parentesco, embora, muitas vezes, não se fixando na mesma aldeia, vão formar uma outra dentro do mesmo complexo regional.

Neste sentido, pode-se dizer que os movimentos dos Guarani se operam em um *continuum* em que as relações sociais antigas e novas interagem-se, integrando o passado e o futuro como condição do presente.



ALDEIAS GUARANI - MBYA E RELAÇÕES DE PARENTESCO
COMPLEXO LAGUNAR ESTUARINO IGUAPE (SP) PARANAGUÁ (PR)
E VALE DO RIBEIRA

PERÍODO: 1990 - 2001

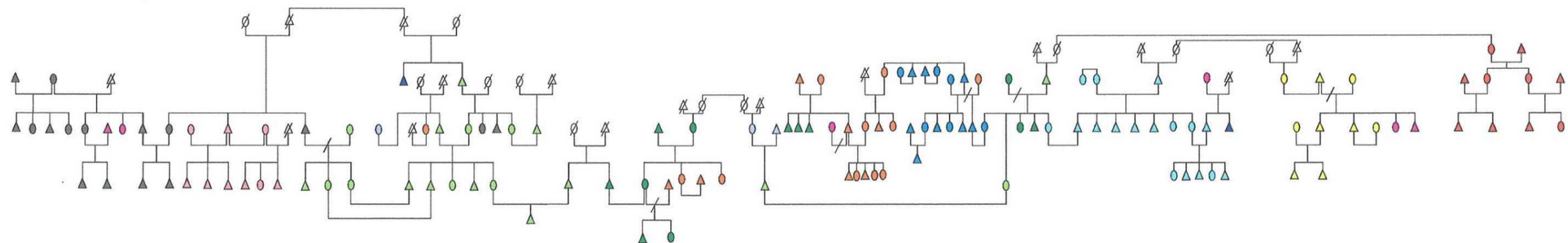
- Piraquara (Curitiba PR).....
 - Ilha da Cotinga (Paranaguá PR).....
 - Cerco Grande (Guaraqueçaba PR).....
 - Ilha do Cardoso (Cananéia SP).....
 - Sete Barras (Sete Barras SP).....
 - Pindoty (Parquera - Açú SP).....
 - Miracatu (Miracatu SP).....
 - Rio Branco (Cananéia SP).....
 - Subauma (Cananéia SP).....
 - Morro Das Pacas (Guaraqueçaba PR).....
 - Capoeirão (Itariri SP).....
 - Aldeias Desocupadas.....
- Ilha do Mel - PR, Peças - PR, Pescada - PR, Barra do Arapira - PR
Taquari - SP, Itapitangui - SP, Pacurity -SP

- SC
- RS
- RJ
- Paraguai
- Argentina

- △..... MULHER / HOMEM
- ∅ ∆..... MORTOS
- ┌..... CASAMENTO
- └..... IRMÃOS
- ┘..... SEPARADOS

OBS.: Estão representadas algumas relações de parentesco que ligam as aldeias nesse complexo. Há outras possibilidades.

BASE CARTOGRÁFICA IBGE
ESCALA: 1 / 1.000.000
Execução
IGOR DE CARRA
M.IGNEZ MARICONDI



Mapa 6. Aldeias Guarani-mbya e relações de parentesco – complexo lagunar estuarino Iguape-SP,– Paranaguá-PR e Vale do Ribeira.

O “EXERCÍCIO” DO TERRITÓRIO

O território Guarani-mbya apresenta, atualmente, as seguintes características e condições que impõem a recuperação e a renovação de formas para seu uso e apreensão:

- o território ocupado pelos Guarani-mbya compreende regiões de vários Estados nacionais (Brasil, Uruguai, Paraguai, Argentina) e, como tal, diferentes contextos regionais, econômicos e ambientais, além de instâncias diversas de poder, de políticas agrárias e de legislações fundiárias específicas;
- é um território geográfico amplo, não contínuo, compartilhado por distintas sociedades e conservado por meio do intercâmbio, da manutenção e formação de aldeias em locais estratégicos, com referenciais simbólicos e práticos. A ocupação das aldeias e a apreensão de um amplo território acontecem por meio das dinâmicas sociais e políticas e de movimentos migratórios;
- as áreas Guarani são pequenas, não contêm porções contínuas suficientes de mata para seu uso exclusivo, e suas delimitações são definidas em função da ocupação do entorno e do modelo dessa ocupação;
- as atividades de manejo e os intercâmbios de espécies naturais e os culturais podem extrapolar os limites das áreas e acontecem no âmbito de aldeias situadas em um mesmo complexo geográfico/ambiental e mesmo entre aldeias localizadas em regiões distintas e distantes.

O fato dos Mbya exercerem seu direito de ocupação em áreas de Mata Atlântica, dentro das possibilidades reais e atuais, mas segundo critérios culturais fundados em preceitos míticos não compreendidos pela sociedade nacional, provoca (nos encarregados da administração pública) uma insegurança natural àquilo que é desconhecido. Este temor leva a uma projeção pessimista de que a "concessão" feita aos Guarani para viverem em áreas protegidas possa atrair outras famílias, aumentando, descontroladamente, a população e a degradação da floresta. Assim, tão pacífica e diplomática quanto persistente e efetiva, a ocupação livre e autônoma dos Mbya de suas áreas é, em certo sentido, incontrolável pelos agentes da sociedade nacional e pelas políticas públicas que visam a um ordenamento espacial, ambiental e político alheio aos objetivos, às concepções geográficas e à cosmologia Guarani. Incompreensível é, para os Guarani, o fato de que, não cuidando dos próprios espaços onde vivem – não organizando, não controlando, destruindo e afetando com seu modelo de produção a própria qualidade de vida da maioria da população – a sociedade dominante venha lhes impor regras de como devem (ou melhor, não devem viver os Guarani), nas porções de terra (as matas) que lhes foram reservadas para viver/morar socialmente (comer, procriar, produzir, rezar, sonhar).

Lidar com a definição de limites das áreas Guarani é, ao mesmo tempo, angustiante e instigante. As delimitações, de alguma forma, sempre têm como condicionante as ocupações do entorno. Isso implica, além da exigüidade das áreas que confinam as comunidades Guarani e da conseqüente escassez de recursos naturais que afetam a sua qualidade de vida, o comprometimento das suas categorias geográficas e ambientais, na medida em que a configuração de seus espaços/limites passa a ser definida por critérios alheios e preestabelecidos por outros interesses e horizontes.

Os elementos que compõem o meio natural das aldeias - águas, solos, montanhas, vales e algumas espécies vegetais - são privilegiados pelos Guarani também em função da sua localização. Além de suas características intrínsecas, o local de inserção e a disposição de determinados elementos em relação ao conjunto são os indicadores mais precisos da conveniência do lugar para formação ou permanência de uma aldeia: uma fonte de água banhada pelo sol nascente, a palmeira jerivá (*pin-do etei*) no alto de um monte, os próprios montes de onde se vê o mar, os recortes da terra pelos rios.

Durante o Processo de Identificação da Área Indígena do Aguapeú, iniciado em dezembro de 1992 (do qual participei como coordenadora do grupo de trabalho), a comunidade insistiu para que os divisores naturais - os rios Aguapeú, Bixoro e Mineiro - fossem mantidos, retificando uma proposta anterior de área que excluía ocupações antigas de não-índios. Apesar das dificuldades (sobretudo orçamentárias para pagamento das indenizações dos ocupantes não-índios) que retardariam a finalização do processo (que até o momento não se concluiu), os Guarani não desistiram de que fossem mantidos os rios como divisores. A princípio, parecia que tal atitude se relacionava à dimensão da área que, seguindo pelas divisas dos rios, seria muito maior. Entretanto, a preocupação maior dos Guarani era manter “as formas da terra”, isto é, que a área de sua aldeia não fosse tão desfigurada. Diante da deformação de partes do mundo - e em um sentido mais amplo, do próprio mundo (decorrentes das demarcações, cercas, estradas, limites impostos pela sociedade dominante), o contorno dos rios e o da terra pelos rios garantem, além da presença desse recurso, o desenho natural da aldeia.

Em um mundo desfigurado pelas ações humanas (nos últimos 30 anos, o processo de desfiguração do litoral, como um todo, é intenso), a seletividade Guarani também se vê tolhida, e as alternativas têm que se concentrar nas poucas áreas “disponíveis” de Mata Atlântica.

A situação complica quando os elementos naturais definidores, para os Guarani-mbya, da escolha e da “permanência do e no lugar” são agredidos na sua consistência e, portanto, na sua essência. É o caso dos rios, principalmente os divisores, que os projetos governamentais de saneamentos e abastecimento elegem como fonte de

captação, ou para lançamento de esgoto, a fim de (por meio da transformação da natureza) dar conta da desordenada ocupação humana.

Sem entrar no mérito da discussão técnica e política de tais projetos que, via de regra, desrespeitam os direitos e as diferenças culturais, alguns trechos do discurso do cacique da aldeia (carta enviada pela comunidade Guarani do Aguapeú ao governador do Estado de São Paulo, em 1998), sobre o projeto de esgoto para uma região de Mongaguá, indicam os parâmetros dos Guarani na avaliação do uso do rio.

[...] Nós índios sabemos que o rio pertence à aldeia, e é esse rio (Rio Aguapeú), que divide a nossa Terra da cidade, que é o guardião da aldeia, protegendo a comunidade. Na nossa cultura, no nosso costume, é o rio que não deixa passar o mal, a doença, nem aquelas pessoas que querem nos prejudicar. Então, para nós, o rio é sagrado. Não se pode estragar, nem mexer, nem vender o que o dinheiro não paga. Somente Nhanderu (o nosso pai celestial) é que sabe o que vai fazer com o próprio rio.

Nesse, como praticamente em todos os projetos que afetam as Terras Indígenas, as negociações são propostas pelas empresas empreendedoras já como a parte inicial do “diálogo”. Na verdade, o diálogo não interessa, na medida em que as negociações são impostas nas fases de implantação dos projetos que, segundo as empresas (e os governos), são irreversíveis. Espera-se, assim, chegar a uma instância de decisões definidas por concessões desiguais das partes. Porque a implantação dos projetos (abastecimento, saneamento, rodovias, imobiliários, etc.), que atingem as pequenas áreas indígenas nas regiões Sudeste e Sul, quase sempre tem gerado um impasse cujo desfecho, mesmo na instância jurídica, tem considerado o peso político que, sobretudo com relação aos projetos governamentais, a decisão acarreta (LADEIRA, 2000b).

Incontáveis são as situações em que os Guarani se vêem surpreendidos por ações que afetam o seu território. E, em todas elas, as condições de enfrentamento são desiguais. Não se pode dizer, entretanto, que as suas estratégias para conviver com essa realidade não se atualizam. Nos últimos 20 anos, as recorrentes disputas sobre as áreas que ocupam, vêm forçando os Guarani a um enfrentamento que, todavia, sabem delegar a terceiros (seus aliados). Além do fato de que brigar por terra fere os princípios éticos de como viver e conviver no mundo, não querem se responsabilizar pela aceitação (que, de fato, quando ocorre é sempre parcial) dos termos de um ajuste que formalmente acontece no âmbito das regras, das instâncias de poderes e da lógica da sociedade dominante. De todo modo, observa-se que alguns conceitos, divulgados internamente, por meio dos discursos de seus líderes, vêm sendo incorporados de modo a se adaptar ao conjunto de normas de relacionamento estabelecido com os brancos.

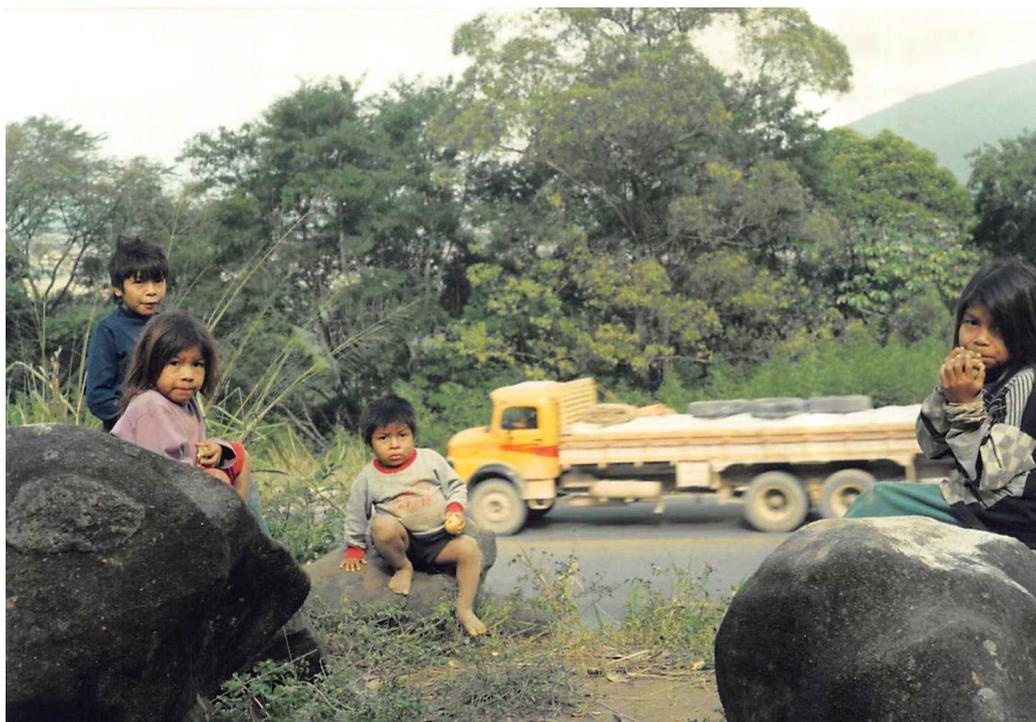


Foto 14. Aldeia Morro dos Cavalos, atravessada pela Rodovia BR 101, 1996.

ASPECTOS FÍSICOS E AMBIENTAIS

La arqueología guaraní, sobre todo, a través de los hallazgos de cerámica y localización de antiguas aldeas, ofrece dos tipos de evidencias: los Guaraní son pueblos cuyo radio de acción abarca una amplia geografía, con migraciones eventuales a regiones muy distantes y con desplazamientos frecuentes dentro de una misma región [...] Los Guaraní escogieran climas húmedos, con una temperatura media entre 18 y 22 grados C., se localizaron preferentemente a orillas de ríos y lagunas, en lugares que no exceden los 400 metros sobre el nivel del mar, habitando bosques y selvas típicas de la región subtropical (MELIÀ, 1991, p. 64).

Os Rios Paraná, Uruguai e Paraguai, juntos, formam parte do sistema fluvial do Rio da Prata, o segundo maior sistema da América do Sul, só inferior ao Rio Amazonas. Florestas densas estendiam-se entre os Rios Paraná e Uruguai (Floresta Paranaense). Próximo das cabeceiras de seus afluentes, os Guaraní estabeleciam suas unidades (*tekoa* e seus *guára*). As florestas das regiões subtropicais, compreendidas no espaço geográfico ocupado pelos Guaraní, foram sendo consideradas, genericamente,

como de domínio da Mata Atlântica. Entretanto, as definições de Mata Atlântica não são consensuais entre os especialistas, como adverte Ibsen de Gusmão Câmara (1991, p.17):

Para alguns, a denominação deve restringir-se às florestas densas que ocorrem ao longo do litoral, do Nordeste ao Rio Grande do Sul, sob a influência das condições climatológicas peculiares decorrentes da proximidade do mar. Outros admitem que ela abranja também as florestas caducifólias e semicaducifólias, existentes em maior extensão nas Regiões Sudeste e Sul. Uma terceira versão, menos amplamente aceita, inclui ainda as florestas mistas de pinheiros e lauráceas, que se concentram em sua quase totalidade na Região Sul.

O autor menciona ainda as divergências sobre as denominações dadas às diversas formações vegetais das florestas atlânticas do continente sul-americano. Sem pretender, porém, entrar no mérito dos argumentos dos vários autores sobre as formações vegetais que compõem a Mata Atlântica, Ibsen Câmara (1991, p.18) ressalta que

[...] à época do descobrimento do Brasil, uma cobertura florestal praticamente contínua, ainda que muito diversificada em sua constituição fitofisionômica e florística, estendia-se ao longo da costa, do Rio Grande do Norte ao Rio Grande do Sul, com amplas extensões na Argentina e no Paraguai. Essa imensa floresta heterogênea, que ocupava uma superfície superior a 1.000.000 de quilômetros quadrados, somente no Brasil (cerca de 12% da superfície do País), embora hoje muito reduzida e fragmentada, justifica uma denominação comum que a considere na sua totalidade. Desta forma, em contraposição ao nome de Floresta Amazônica, esta também muito heterogênea e diversificada, mas com designação geralmente aceita sem contestação, é razoável estender-se a todos os remanescentes atuais das outrora vastas florestas atlânticas a denominação tradicional de Mata Atlântica, terminologia consagrada na própria Constituição Federal, embora se reconheça que seria mais correta a designação de Província Atlântica.

Oliveira Costa (1997) aponta que, à época do descobrimento, a Mata Atlântica era a segunda maior formação de floresta tropical da América do Sul e desenvolvia-se em toda a costa nordeste, sudeste e sul do Brasil, “cobrindo terrenos de formação antiquíssima”, com uma faixa de largura variável que, em direção ao interior, abrangia formações florestais da Argentina e do Paraguai.

Esta ampla distribuição geográfica, sobre solos diferenciados, aliada a uma série de formações montanhosas litorâneas, cria condições ambientais de diferentes temperaturas, insolação, nichos específicos e adaptações decorrentes de distintas eras geológicas que fazem dela uma das florestas de maior diversidade biológica de todo o planeta (COSTA, 1997, p. 9).

A Constituição de 1988, em seu artigo 225, § 4º, previu a preservação do meio ambiente e dos recursos naturais das florestas brasileiras, incluindo a Mata Atlântica e a Serra do Mar. Mas somente por meio do Decreto Federal nº 750, de 1993, a definição legal de Mata Atlântica no Brasil é consolidada, visando a otimizar medidas de proteção. Nessa definição, foram consideradas as delimitações estabelecidas pelo Mapa de Vegetação do Brasil, IBGE, 1988, conforme art. 3º, decreto 750.

A exploração predatória das florestas nos primeiros séculos de colonização e a destruição intensiva a partir do século XIX, com o processo de industrialização e urbanização e investimentos agropecuários nas regiões de domínio da Mata Atlântica, promoveram a extinção de espécies vegetais e animais e dizimou a maior parte das sociedades indígenas, sua cultura e seu conhecimento. A destruição intensiva e conjugada de florestas e índios nas Regiões Sul e Sudeste tornou novamente visível e incômoda à sociedade nacional e às regiões já por ela dominadas a presença Guarani e seu modo de ocupação territorial.

Os Guarani-mbya consideram as matas (*Kagüy*) existentes no seu território, que são designadas por Mata Atlântica, a condição de exercerem seu modo de vida. O “horizonte” de terra guarani, com determinadas formações vegetais e aptidão para a agricultura de seus cultivos é, segundo Melià, muito bem definido e constitutivo do modo de ser guarani. Esse ideal de terra guarani, que no mundo atual contrasta com a maioria das áreas que ocupam, é o que move a sua busca.

Nimueñaju (1987), que atuou pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e viveu entre os Guarani no interior de São Paulo no início do século XX, foi o primeiro a abordar o sentido dos movimentos migratórios dos grupos Guarani que, no final do século XIX e início do XX, dirigiam-se ao litoral atlântico, procurando se fixar na Serra do Mar. A serra do Mar, cujo conteúdo mítico a configura como o “dique do mar” (AZANHA; LADEIRA, 1988 p. 21), parece ser privilegiada pelos Guarani, que vivem no litoral, entre outras razões, por reunir espécies que, como eles, poderão sobreviver, protegendo-se de novas catástrofes e inundações. Segundo versões míticas, foi por meio do terremoto que abalou a primeira terra (que era toda plana), antes da geração da humanidade, que as formas da terra foram criadas, com vales e montanhas (LADEIRA, 1992).

As ilhas costeiras, como já mencionadas, também representam possibilidade de sobrevivência a esse “mundo imperfeito” (*yvy vai*), por “facilitar” o acesso à *yvy marãey*. Vivendo ou não um tempo mítico e procurando condições de subsistência neste mundo, é importante notar que os Guarani no litoral não buscam alternativas nem alimentares, nem econômicas, nos recursos do mar (como já notado por autores no início do século XX), só compreensíveis em razão de uma relação cultural de expressivo conteúdo mítico. De acordo com Melià (1987, p. 81),

el mapa cultural guaraní se superpone a un mapa ecológico, que si no es de todo homogéneo, tampoco quiebra ciertas constantes ambientales [...]. Esta tierra, sin embargo, no es un factor inflexible ni inmutable. Si bien la tierra impone condiciones, es el Guaraní quién hace su tierra. La tierra guaraní vive con los Guaraní que en ella viven.

Pode-se dizer que os Guarani procuram viver e formar aldeias, elegendo lugares com os quais se reconhecem, onde podem reproduzir os elementos e as condições que lhes permitam pertencer. Em outras palavras, pode-se dizer que não são os lugares que lhes pertencem, mas eles que pertencem aos lugares.



Foto 15. Vista da montanha, aldeia no Rio de Janeiro, 1989.



Foto 16. Trabalho artesanal, aldeia no Rio de Janeiro, 1989.

FUNDAMENTOS DA TERRA

Os índios Guarani-mbya do litoral procuram fundar suas aldeias com base nos preceitos míticos que fundamentam a sua relação com a Mata Atlântica. No plano simbólico, consideram que, em alguns pontos do litoral, originou-se a construção do mundo Mbya pelo “criador”. Esses lugares, procurados ainda hoje pelos Mbya, apresentam, através de elementos da flora e da fauna típicos da Mata Atlântica, de formações rochosas e mesmo de ruínas de edificações antigas, indícios que confirmam essa tradição. Formar aldeias nesses lugares eleitos significa estar mais perto do mundo celestial, pois, para muitos, é a partir desses locais que o acesso a *yvy marãey*, a terra da eternidade, é facilitado - objetivo histórico perpetuado pelos Mbya por meio de seus mitos (LADEIRA, 1997).

O sentido da localização das aldeias situadas no litoral sudeste e sul do Brasil já foi foco de estudos anteriores (LADEIRA, 1990; 1992; 1996). O recorte sobre esse complexo geográfico visava a atender a demanda de estudos antropológicos que considerassem também o litoral como parte integrante do território Guarani. Para tanto, foi preciso retomar os escritos do século XVI sobre o litoral do Paraná e de São Paulo, fartos de menções sobre a presença indígena, observar o vazio das fontes históricas, que nos sé-

culos seguintes se concentraram no interior, e captar o sentido da persistência dos Guarani em se fixar na costa atlântica, que Nimuendaju tão bem descreveu ao acompanhar ou tentar fixar no interior de São Paulo grupos migratórios que se dirigiam ao litoral, no início do século XX. Também foi preciso sistematizar os dados colhidos em aldeias Mbya do litoral, sobre os mitos de origem. A partir daí, pude observar a importância da Mata Atlântica, onde se encontram espécies “originais”, as regiões montanhosas como a Serra do Mar e outras que comprovam seus conhecimentos de base mítica sobre a origem das formas da terra e o seu significado estratégico, assim como o das ilhas com relação ao acesso à *yvuju mirim*, à *yvy marãey*. Neste estudo, portanto, tento não privilegiar noções exclusivas à ocupação Mbya na costa atlântica, já abordadas em outros trabalhos. Procuo destacar algumas categorias e noções mais gerais, expostas por meus interlocutores com vivências em diversas regiões, e contemplar a noção de seu espaço geográfico e de seu mundo como um todo.

Teorias e tensões filosóficas do mundo ocidental têm fornecido instrumentos para interpretar parte da cosmologia de povos autóctones, criando novas categorias e novos suportes de análise. Novos conceitos são produzidos em função de uma realidade percebida por meio desses suportes e, assim, reconceituada e construída.

Entre as expressões com que os Guarani-mbya traduzem seus conceitos e categorias espaciais, tanto as de uso corrente no âmbito do cotidiano quanto às relativas ao espaço mítico (sagrado), destaco as mais constantemente utilizadas nos seus depoimentos e discursos.

Yvy: é o termo genérico para designar o mundo terrestre, a Terra e a terra (solo), e, com frequência, vem acompanhado de outras especificações.

Yvy tenondegua: é a primeira terra, ou o mundo em sua origem. É o mundo antes da renovação pelo dilúvio, já povoado pelos seres originais.

Yvy pyau: é o mundo novo, depois do evento do dilúvio, o mundo reedificado em suas relações.

Yvy vai: a terra imperfeita, o mundo terreno, o mundo onde se vive.

Yvy mbyte: é o centro da terra, centro do espaço geográfico ocupado pelos Guarani (localiza-se entre as aldeias do interior, na região do Paraguai e de Mato Grosso do Sul).

Yvy apy: é a borda da terra, a extremidade e o fim da terra e do mundo (*yvy vai*). É o litoral atlântico onde se encontram as aldeias. *Parakupe* é a mesma região, são as costas do mar, é o que fica atrás do mar.

Yvy rupa: é o próprio lugar/suporte da terra, onde a terra se assenta. *Tupa (rupa)*: lugar, lugar fixo, suporte, onde se “permanece” - *amba rupa*, *opy rupa*, *oo rupa* (lugar do “altar”, da casa de rezas, da casa de morar) *Tupa* significa também cama e lugar da sepultura. *Enda (tenda, renda)*: é o lugar de se “estar” (é também banco, cadeira, me- sa). *Xe renda*: é o meu lugar.

Yvyju porã: é a Terra dourada, onde nasce o sol (*Kuaray*), a terra sadia e boa.

Yyyju mirim: é a Terra dourada, onde nasce o sol (*Kuaray*), a terra da pureza, da inocência (“a terra como uma criança”, *yvy kyriim*), sem maldade.

Yvy marãey: a Terra da eternidade, onde nada tem fim, nada se acaba ou estraga, tudo se renova periodicamente.

Nhanderu retã: o lugar, a “cidade” de Nhanderu (nosso pai). É *Nhanderu Yvy* a Terra de Nhanderu. É o próprio *Nhanderu amba*, onde as almas dos Nhanderu se reúnem.

Essas últimas quatro expressões designam um mesmo lugar que fica além do oceano, sobre *yvy vai*, ao qual a alma retorna após a morte, mas que se procura alcançar durante a vida.

Paũ: espaço, lugar entre.

Yy paũ: espaço (de terra) na água, ilha.

Para Paũ: ilhas, espaço (de terra) no mar.

Yva paũ: espaço no céu (entre o céu e a terra), na direção de Nhanderu retã, “como uma ilha no céu”.

Ara Paũ: *ara* é o dia, é um espaço de tempo em que fica a claridade. *Pytũ* é a noite, a escuridão.

Arai: é nuvem, *Arai Paũ* é o espaço das nuvens (entre *yvy marãey* e *yvy vai*).

Yvy katu: é terra naturalmente limpa, sem pedras, boa para plantar.

Yvy porã: terra boa, sadia, apropriada para formar o *tekoa* (aldeia).

Tekoa: lugar onde nós vivemos, “espaço da aldeia”.

Tata ypy: é o lugar onde acendemos nossos fogos. É onde paramos, é a nossa base, no *tekoa*.

Amba: onde *Nhanderu Kuéry* (todos os Nhanderu) se reúnem na *opy* (casa de rezas). O lugar do *amba* é descoberto no meio das matas.

Apyka: objeto em forma de uma pequena canoa (feito de cedro) que vem de *Nhanderu retã*, transportando os Nhanderu à *opy*, ou levando os dirigentes espirituais à *Nhanderu retã yvy marãey*).

Kagüy: mata.

Poru: usar

Kagüy poru ey: mata intocada e intocável, que não pode ser usada.

Kagüy ete: mata verdadeira, autêntica.

Kagüy porã: mata original, sadia.

As condições e os elementos naturais e simbólicos, privilegiados para a permanência das famílias, constituem-se na existência de áreas contínuas de mata, de espécies e formações florísticas manejadas que denotam indícios de antiga ocupação guarani, de pequenas fontes de água banhadas pelo sol nascente, plantas e animais silvestres “originais” (*oejava’ekue*, espécies apropriadas aos Mbya, deixadas por Nhanderu). De todo modo, a confirmação do lugar deve acontecer por meio da sua revelação em sonhos.

Entre tantas espécies e elementos que fazem parte do acervo guarani, há alguns considerados como indicativos de lugar, para a formação de aldeias Mbya. Entre eles, *pindo etei* e *táva*.

Pindo

Pindo etei (jerivá – *Syagrus romanzoffiana*), traduzido pelos Mbya como “palmeiras verdadeiras e eternas”, indicam, conforme as suas disposições, os locais propícios para a formação de aldeias, devido ao seu sentido simbólico e prático relativo à construção de casas. Essas palmeiras “eternas” são totalmente aproveitadas pelos Guarani (frutos, caule, fibras e folhas), portanto, são fontes de alimento, remédio, abrigo, artefatos e ainda servem para fazer fogo. Além de vinculada à subsistência, essa palmeira, cuja espécie é encontrada em todas as regiões do território Guarani, tem sua importância também na configuração espacial do “mundo Mbya”. Cada parcialidade guarani tem uma concepção e símbolos próprios que fundamentam seu cosmos a partir de seu centro.

Para los Mbya la tierra se engendra en la base del bastón ritual del verdadero Padre Ñamandu. Y en el centro de esta tierra que se está formando, se yergue una palmera verde-azul; otras palmeras se levantan marcando a manera de puntos cardinales, la morada de los seres divinos y el lugar donde se origina el espacio tiempo primitivo (MELIÀ, 1991, p. 67).



Foto 17. *Pindo* (jerivá), aldeia no estuário lagunar, Paraná, 1998.

Os textos míticos reunidos por Cadogan (1959, p. 29), entre os Guarani Mbya do Paraguai, referem-se a *pindovy* (palmeira verde-azul) como fundamento do mundo:

El verdadero Padre Ñamandu, el primero, habiendo concebido su futura morada terrenal,[...] y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que en la extremidad de su vara fuera engendrándose la tierra.

Creó una palmera eterna en el futuro centro de la tierra; creó otra en la morada de Karái (Oriente); creó una palmera eterna en la morada de Tupã (Poniente); en el origen de los vientos buenos creó una palmera eterna; en los orígenes del tiempo-espacio primigenio creó una palmera eterna; Cinco palmeras eternas creó; a las palmeras eternas está assegurada (atada) la morada terrenal.

Essa condição é partilhada pelos Mbya da atualidade, por meio de versões dos mitos de criação do mundo. Algumas dessas “palmeiras eternas” – *pindo etei* (autêntica) ou *pindo ovy* (verde-azul) – são marcas da criação da Terra por Nhanderu Nhamandu e podem coincidir com os “suportes do mundo”. A sua descoberta significa a excelência do lugar, onde o acesso a Nhanderu retã e a “comunicação” com Nhanderu é mais propício. Atualmente, quando não há a presença de *pindo* nos lugares onde se inserem as aldeias, escolhem locais, alguns especiais, para plantarem suas mudas.

Zibel Costa (1989), fundamentando-se na versão de Cadogan (1959), sobre o mito do dilúvio, associa essa palmeira ao próprio significado de habitação. Em versão colhida na atualidade (LADEIRA, 1992, p. 80), a palmeira (*pindo etei*) simboliza a salvação. Maria Dorothea Post Darella (1999) analisa as qualidades dessa árvore e sua importância no universo cultural e mítico guarani, a partir de referências bibliográficas.

Táva

Táva é o termo como os Mbya designam algumas ruínas de antigas edificações que consideram especiais e que remetem à sua memória coletiva, reconhecidas por eles como locais de antigas aldeias onde viveram seus antepassados. Referem-se às ruínas das construções de pedras das missões jesuíticas (ou de antigas edificações que consideram similares), que se instalavam no seio das aldeias Guarani, e ao trabalho braçal de seus antepassados, que construíram “casas que nunca se acabam”. As ruínas comprovam a perenidade dessas obras, pois parecem não significar que estejam destruídas, mas sim inacabadas. Portanto, tanto aquelas que foram restauradas (como San Cosme y Damian) como as demais ruínas preservadas possuem o mesmo sentido: foram deixadas de “herança” por Nhanderu Mirim, para serem encontradas e

reedificadas. (Ampliando o significado de *táva*, estendem analogias a determinadas formações rochosas para identificação de seus antigos lugares).

Onde há lugar que tem o que a gente chama *táva*, casa de pedra, todo lugar que tem casa de pedra, é onde o Guarani morava. Isso nós viemos descobrindo até chegar aqui. Em Caieiras Velhas tinha uma casa de pedra, é do antigo e há séculos que ele faz a casa de pedra. Santa Cruz também tinha e por isso minha avó vinha lá do Rio Grande do Sul, vinha conhecendo e vinha descobrindo onde que o Guarani morava. Para minha avó, quando ela estava rezando, Ñanderu mostrava a visão e aí ela já sabia, falava pra nós onde tinha a *táva*, onde os Guarani moravam, e por isso onde tem *táva* é onde nós queremos ficar. É pela palavra de Deus que Ñanderu Tupã falava para ela: - Aqui é um lugar onde você pode ficar, plantar, fazer a casa, fazer Opy (CICCARONE, 1996, p. 36).

A importância maior das *táva* é que elas comprovam que desses locais, antigos guias espirituais (*yvyraija*) conseguiram alcançar *ara pau* e atingir *yvyju mirim* ou *yvy marãey*, tornando-se imortais e ajudando a reger a vida na terra, enquanto Nhanderu Mirim.

Caminhando entre as Ruínas de Trinidad, no Paraguai (em janeiro de 1997), a líder espiritual (que vive na aldeia Boa Esperança-ES, Brasil) faz um discurso emocionado, revelando, em parte, como a experiência dos antepassados nas missões jesuítas foi assimilada por grande parte dos Mbya.

Esse é o trabalho dos antigos verdadeiros, dos índios Guarani. Onde os nossos avós Nhanderu Mirim ouviram a palavra de Nhanderu Tenondegua (Nosso pai primeiro) e ensinaram as crianças e os adultos, para seguirem no caminho certo. Este é o trabalho verdadeiro, e não pensei que um dia eu ia pisar nesse lugar. Esse é o lugar onde nossos avós antigos ficavam, antes de partir para o outro mundo (*yvyju mirim*). O branco tentou destruir, mas Nhanderu não permitiu.

[...] Nosso pai verdadeiro fez esta *táva*, este foi o trabalho de nossos parentes Guarani antigos. Trabalho que nunca vai acabar, esta *táva*, ainda que os brancos venham visitar todos os dias. Este foi o nosso pai verdadeiro que fez, e porque não tem pessoas (*nhandéva*) que chorem por ela, é por isso que os brancos falam que foram eles que deixaram antigamente. É isso que eles falam.

[...] Eu estou muito feliz porque viemos até aqui para ver a *táva*. Estou muito alegre, meus parentes, quero que a minha imagem fique registrada. Todos meus parentes, todos trabalharam para levantar essa *táva*. Foi nosso pai que trabalhou, então, este trabalho nunca vai acabar. Voltei para este lugar, está muito bom, está certo que eles me

trouxeram para este lugar, mais uma vez estou andando neste lugar, estou vendo as *táva* que vocês deixaram.

[...] Meu pai, é verdade que vocês estão no lugar que não falta nada. Nosso pai disse que se tiver pessoa com o dom de Nhanderu Mirim, vai fazer o restante do nosso trabalho. É verdade que hoje está muito difícil para se realizar, porque não tem mais pessoas para isso. Por isso mesmo que os brancos falam que isto foi abandonado, mas isto foi um trabalho de Nhanderu Mirim e, por isso mesmo, aqueles que acreditam mesmo em Nhanderu, que chorem. Então, é isto que traz de volta a vontade de viver. Este foi o trabalho que eles fizeram.

[...] Neste lugar havia muitas almas do céu, neste lugar, nesta torre, havia um chefe dos trabalhadores. E ele subia para se concentrar, para receber a luz de Nhanderu, e por isso mesmo que Nhanderu falou: 'deixe que eles continuem este trabalho'. Para isso que eles trabalharam. Esta é a torre onde o chefe se concentrava para receber a luz divina e passar o conselho para seus parentes. Eu estou muito feliz, aqui é onde ele recebia a luz de Nhanderu e passava a palavra para seus irmãos e parentes. É um lugar sagrado demais para mim, estou muito feliz porque esta torre servia para ele olhar para todas as aldeias daqui do mundo, por isso mesmo eu estou feliz demais. E as minhas lágrimas serão vistas por Nhanderu [...] é muita emoção para mim. Os meus irmãos foram para o céu, é verdade que eles não estão mais sofrendo [...]. Aqueles que trabalharam, eles estão nos vendo, e não estão longe de onde nós estamos. E que isso melhore o nosso pensamento e, na volta para nossa aldeia, é para nós contarmos para os que ficaram as coisas bonitas que vimos. Este trabalho que nunca vai acabar, Nhanderu mostrou para nossos antigos irmãos, é verdade, ele ensinou os nossos irmãos para eles continuarem trabalhando, mas está muito difícil agora. Não há mais pessoas fortes para conduzir os seus parentes para o bem.

[...] No tempo que eu era criança, minha mãe e meus parentes, nós andávamos por aqui. Não pensei de um dia voltar para este lugar. Mas estou muito feliz. Está muito bom para mim. E todos nós estamos vendo e todos nós vamos nos alegrar. E também no nosso pensamento, que fique esta força no coração de cada um de nós. Nós que somos pessoas mais velhas acreditamos que as nossas lágrimas que caem não são para o mundo ver. Eu estou muito emocionada, meus irmãos, mas isto é para Nhanderu ver. Não estou chorando para o mundo ver e também não estou falando para o mundo ouvir, meus irmãos, mas estou falando para vocês, meus parentes. E para nós lembrarmos, e para nossos filhos e nossos netos e netas. É para nós contarmos para eles deste trabalho maravilhoso que nós estamos vendo. Agradeço muito.

Os Guarani-mbya incorporaram o *kesuíta* como um antepassado mítico, que algumas teorias associam à figura de Nhanderu Mirim. Nhanderu Mirim era o dirigente espiritual que, após estruturar e iniciar a sua obra, teria ido embora pelo caminho de *Kuaray* (em direção do sol nascente), alcançando Nhanderu retã e a eter-

nidade de *yvy marãey*. A figura de Nhanderu Mirim corresponde a todos os dirigentes espirituais que conseguiram chegar em *yvy marãey*.

Os Mbya são considerados por Schaden e Cadogan como a parcialidade que menos influência teria tido das Missões. Contudo, para Aldo Litaiff (1999, p. 74), o sincretismo existente entre a figura do jesuíta e os heróis mitológicos coloca em dúvida essa afirmação. O autor relembra que os Guaraní foram contatados pelos jesuítas em um período de grandes crises derivadas da expansão ibérica sobre a região da Plata, a colonização e a escravidão, o que provoca “o começo do fim do antigo mundo guarani”. Segundo o autor

[...] esses índios viam os jesuítas como chefes carismáticos que, como seus próprios chefes, os chamãs, também possuíam poderes mágicos, a generosidade e uma grande eloquência (LITAIFF, 1999, p. 73, tradução nossa)¹⁹.

Nas visitas realizadas às Missões de San Cosme y Damian e de Trinidad, no Paraguai, os Mbya presentes recusaram, com veemência, qualquer analogia entre a história oficial das reduções e dos padres jesuítas e a de seus antepassados. No interior da Igreja das Ruínas San Cosme e Damian, no Paraguai, que se encontra restaurada, uma líder espiritual que vive em aldeia do litoral conta à sua filha a versão que guardou na memória:

[...] A estrutura (*rapyta*) dessa *táva* foi feita pelas pessoas que estavam iluminadas por Nhanderu. Essas paredes e tábuas foram feitas para ficar, para os que ficarem no mundo. O que sobrou hoje estava no lugar em que foi deixado [...]. Essas madeiras, essas pedras não foram feitas aqui no mundo. Foram trazidas de *jaxy reta* (mundo da lua) e de Kuaray reta (mundo do sol), antigamente, pelos *yvyraijá* (os dirigentes eleitos). Lá, ficou o pó da madeira, o pó das pedras, eu vi tudo. Eu era criança naquele tempo, mas lembro ainda para contar tudo como foi [...]. Então, esta madeira veio da terra da lua. Dela trouxeram pedra. Naquela época, nós estávamos por aqui, então os brancos, que já eram muitos, estavam construindo também [...]. A terra da lua é longe, então a gente via as luzes em fila na terra da lua. Eu vivia com a minha mãe, naquele tempo, ela tinha 40 anos e já apareciam os cabelos brancos, como você que tem 40 anos e também já aparecem os cabelos brancos [...] Então, foram embora, todos juntos, de São Cosme, de Trinidad, de Kexu (?), e deixaram três ruínas. Só ficaram para esperar a ordem para irem embora para o céu [...].

¹⁹ Em “Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya–Guaraní du littoral du Brésil”, 1999, Aldo Litaiff procede a uma análise elaborada dos principais mitos divulgados pela literatura especializada, relacionando-os à atualidade.

Embora incorporando elementos musicais e rituais do período das missões, os Mbya compuseram, em forma de mosaico, uma versão própria dessa experiência que parece não ter sido compartilhada igualmente ou na mesma intensidade pelo grupo. A sua versão histórica, que deve também ter integrado experiências vividas pelos outros grupos com os quais se relacionam, vem sendo enriquecida em cada uma das *táva* que encontram nas diversas regiões e divulgada e absorvida de forma aparentemente consensual entre os Mbya. Creio que mais do que uma analogia ou confusão com os jesuítas, o *kesuíta* poderia ter sido incorporado entre os Nhanderu Mirim, que são todos aqueles que conseguiram alcançar, em vida (com o corpo), *yvy marãey*. Entre as funções de Nhanderu Mirim, está a de indicar os locais onde é possível realizar o mesmo feito e fato. Neste sentido, as *táva* atestam, ao mesmo tempo, os locais dos antigos *guára* e de um projeto de edificação (em todos os sentidos) que foi assimilado diferentemente, e cujos resquícios marcam e comprovam “desaparecimentos” sintomáticos dos antigos dirigentes espirituais (que alcançaram *yvy marãey*). E, hoje, servem de referência para o reconhecimento de seus “verdadeiros lugares”, como dizem os Mbya, para estabelecerem seus *tekoa*.

Não se pode dizer que os Mbya, enquanto grupo indígena, passaram incólumes à experiência das Missões. Todavia, não é possível precisar a intensidade e o alcance desta a partir dos relatos atuais.



Foto 18. *Táva* (ruínas) em aldeia do Rio de Janeiro, 1993.



Foto 19. Visita às ruínas de Trinidad–Paraguai, 1997.

YVY MARÃEY, NHANDERU RETÃ – A TERRA DA ETERNIDADE, O LUGAR DE NHANDERU

*“jaguata mavy, tape mirípe, nhavave avã, jaexa avã, pararovai, yvykuijure, javya avã”*²⁰

quando caminhamos o caminho de Nhanderu Mirim, vamos procurando, para passar além do oceano na terra dourada e nos alegraremos.

“Jaa rei mburu, para ovái jajerojy jawy, ja’u i ãgua takuary porã jaa eterei katu, para ovái, jai i ãgua takuary porã”.

²⁰ Cantigas gravadas na aldeia do Jaraguá, das quais cito algumas que fazem alusões a caminhos. Fazem parte do acervo das cantigas Guarani-mbya, que é extenso e praticamente igual, ou similar, cultivado em aldeias do Brasil, da Argentina e do Paraguai, com eventuais adaptações, sendo de autoria coletiva e transmitida de forma tradicional às novas gerações. Observa-se que às compiladas por Gamba (1984) também se assemelham às apresentadas por Schaden (1974, p. 158), por Ladeira (1992, p. 167) no vídeo “A terra onde pisamos” (CTI, 1997) e no CD Ñande Reko Arandu (MEMÓRIA VIVA GUARANI, 1998).

*I porã ete rei ty ra'e Takuare'endy vera. jeije!...
jeije!...*

Vamos entonces allende al mar, doblando las rodillas en la danza, inclinando la cabeza, para tomar mosto sagrado de caña dulce. Dicen que es muy hermoso. El cañaveral resplandeciente, Jeije!... Jeije!... (GAMBA, 1984, p. 135).

“Então, foi isso que contaram para nós, e isso veio das palavras de Nhanderu. Então, ele disse que aqui tem um caminho que vai por debaixo da terra [...]” (Depoimento de liderança espiritual do litoral).

Em algum lugar da *tava*, existe uma passagem, um caminho que levou Nhanderu Mirim à *yvyju mirim*, como se observa nas falas dos líderes espirituais que visitaram as ruínas de San Cosme y Damian e Trinidad no Paraguai.

Eu estou muito feliz por estar aqui, por ter encontrado o lugar onde os antigos avós passaram. Porque eles saíram daqui, daqui eles passaram para o outro mundo. Daqui eles atravessaram o oceano [...]. E eles alcançaram, porque nós somos os únicos filhos que ficaram no Brasil, em *yvy apy*. E voltamos aqui para este lugar, só para ver o trabalho dos antigos que atravessaram para Nhanderu retã e o lugar que eles deixaram. E de seus lugares, das ‘ilhas’ (*yva pau*), eles, Nhanderu Mirim, estão nos vendo. E isso me deixa muito feliz. Longe de *yvy vai* (do mundo), estão vendo as dificuldades. Nossos avós antigos andaram até a beirada do oceano, para dali atravessar. Os que não conseguiram vivem hoje no mundo (*yvy vai*). Mas para alguns de nós, que vimos este lugar sagrado, não será difícil receber a iluminação para encontrar o caminho para atravessar o oceano. Mas aqueles que se esforçarem vão conseguir. E com os meus parentes que estão aqui no Paraguai, estou feliz com eles e eles, também estão felizes com nossa visita [...]. E alguns de nós pudemos ver o lugar sagrado de onde nossos avós passaram. Este é o lugar que nós chamamos de *táva*, onde os donos vivem felizes [...]. E por isso, nós temos que olhar para o oceano. Por isso estou falando, daqui do Paraguai, para meus parentes que ficaram. Para eles ouvirem. Por que nós já vamos voltar para Brasil, e agora vai ser muito difícil voltar aqui de novo, não sabemos o dia. Mas Nhanderu vai olhar para todos nós, e é com essa intenção que faço esta viagem. Muito obrigado.

O mito não é uma crença que possa ser facilmente verificada ou negada pela evidência dos sentidos. Outrora, os europeus acreditaram na realidade de lugares como o paraíso terrestre. Os repetidos fracassos em localizá-los não desencorajavam os exploradores, que empreendiam novos esforços. Esses lugares tinham de existir, pois eram elementos-chave nos complexos sistemas de crença (YI-FU TUAN, 1977, p. 96).

Em outras palavras, a destruição de uma crença de ordem mítica intervém na própria visão de mundo. Sobre as diversas crenças no Paraíso Terrestre, Yi-Fu Tuan observa que, em não se questionando a veracidade de sua existência, o problema era como e onde encontrá-lo.

O autor distingue dois tipos “principais” de espaço mítico. Um deles é o espaço mítico como

[...] uma área imprecisa de conhecimento deficiente, envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático [...], é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. [...] Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade (YI-FU TUAN, 1977, p. 97).

É o mundo imaginável, mas como extensão conceitual do sentido de pertencer ao mundo, e é esse tipo de “espaço mítico” que situa e ampara o indivíduo no mundo.

O outro tipo de espaço mítico, mencionado por Yi-Fu Tuan, é o que se define como o “componente espacial de uma visão de mundo, a conceitualização de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas” (YI-FU TUAN, 1977, p. 97). Esse espaço mítico, que o autor considera estar articulado de forma mais consciente com a cosmologia, implicando, portanto, em uma visão coletiva de mundo, impõe e pressupõe uma ordenação nas relações entre a sociedade e o ambiente. Nas sociedades complexas, de um modo geral, “as cosmologias estão associadas às sociedades grandes, estáveis e sedentárias” (YI-FU TUAN, 1977, p. 99), e creio eu que, cada vez mais, assim estarão, na medida em que as novas tecnologias propiciam uma apreensão ilusória ou virtual das formas de vida existentes na terra.

O princípio ordenador da vida na Terra reproduz o princípio do “espaço mítico” *Yvy Marãey*, que transcende o tempo. Ainda que este se constitua na negação dos valores morais terrenos (como propôs Hélène Clastres), para alcançá-lo definitivamente, é preciso conquistá-lo, cumprindo as regras sociais impostas aos humanos, no mundo.

Traduzido pela literatura etno-histórica como a “terra sem mal”, *yvy marãey* foi interpretada por vários autores tanto no sentido de busca de uma terra de abundância, como no sentido semântico de uma “terra intocada” (MONTROYA apud MELIÀ, 1981).

O conteúdo talvez mais significativo de *Yvy Marãey* resida, para mim, na condição de eternidade contida na própria semântica da expressão (*yvy* = terra, *marãey* = que não acaba, não estraga, não adocece). A abordagem desse tema, a partir dessa tradução feita em conversas com alguns Mbya, esclareceu-me questões de ordem semântica e, sobretudo, etnográfica. *Yvy marãey*, a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Essa virtude não reside no aspecto quantitativo, mas

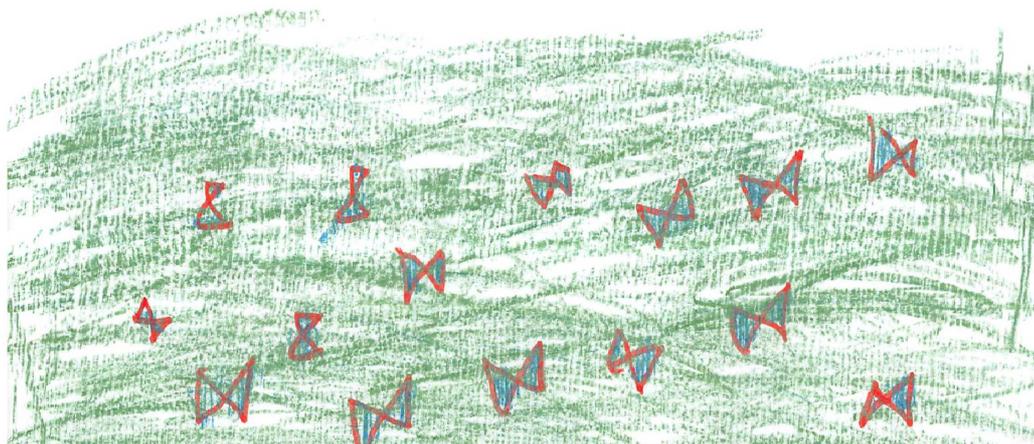
na qualidade de perenidade de seus elementos. Esse pensamento define os modos de relação com o ambiente, do uso da natureza e da agricultura, em que a noção de abundância está associada à possibilidade da renovação dos ciclos, e não ao armazenamento e comprometimento das espécies naturais (LADEIRA, 1992, p. 96).

O significado de *yvy marãey*, apontado por Montoya e analisado por Melià como solo intacto, virgem, indestrutível, também poderia ser interpretado a partir das palavras de um chefe de família, em conversa com seus filhos adultos, nas quais observa que em *yvy marãey* não é preciso plantar “embaixo da terra” (penetrando na terra).

Quando eu era criança, os avós me ensinavam, contavam histórias de Nhanderu retã, e quando eu ouvi, eu aprendi que esse mundo, *yvy vai*, é diferente de Nhanderu retã. Porque aqui nós temos que plantar a semente embaixo da terra para nascer. Lá, todas as plantas nascem e se espalham sozinhas em cima da terra, e todas as coisas são *marãey*, nunca se acabam. E quando colhem a batata doce (*jety ju*), já nasce outra no lugar. E todas as plantações são assim. E o vento é *marãey*, e a água é *marãey* (Depoimento retirado de LADEIRA, 1999, p. 86).

É *yvy marãey* e seus sinais, caminhos de acesso e de parada, que vão definir os elementos naturais, a geografia e o ambiente ideais, já vivenciados, a serem reconstruídos. A sua busca pelos Mbya contemporâneos mantém o elo entre o terreno ao simbólico e os diferentes planos espaciais – terrestres e celestes.

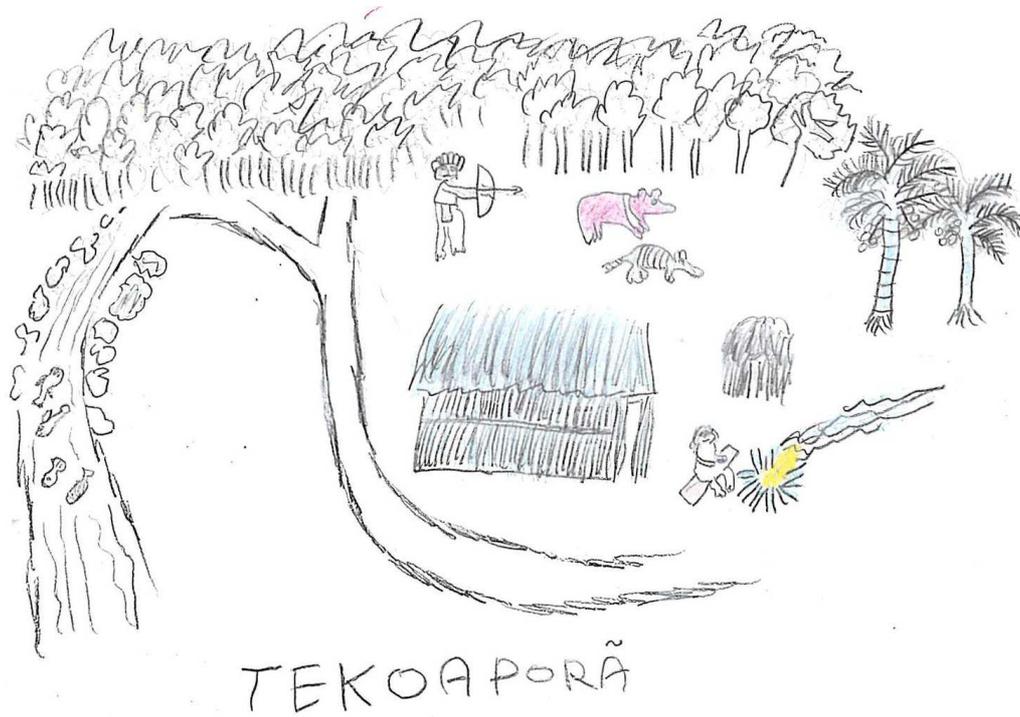
A continuidade da busca das condições para alcançar *yvy marãey* significa, talvez, o desejo de perpetuar o próprio ideal de transcender este mundo e alcançar o lugar onde tudo se originou, e, portanto, a eternidade em condição humana e, assim, a conservação do modo de ser guarani (LADEIRA, 1999).



CAPÍTULO 4 - YVY RUPA, ONDE SE ASSENTA O MUN

PARTE III

VIDA

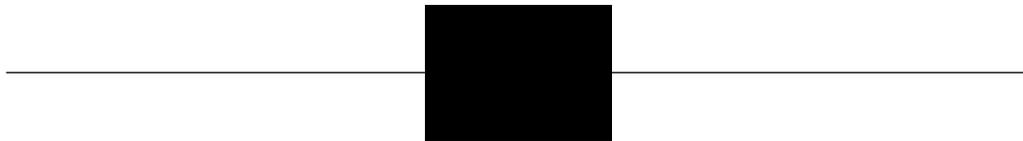


JOÃO

Figura 1. Desenho de uma aldeia ideal (*tekoa porã*) de jovem Guarani de uma aldeia do litoral de São Paulo.

CAPÍTULO 5

ESTAR NO MUNDO / AMBIENTE



Estar no mundo não é uma casualidade para os Guarani. É uma determinação originada em Nhanderu retã de onde, ao serem enviadas à terra, as almas já trazem um modo de ser/estar no mundo, atualizado pelas palavras. Assim, os princípios e as regras que definem a cultura são perfeitos como o lugar da sua concepção e, portanto, não são questionados, mesmo quando transgredidos. Cada um, no mundo imperfeito (*yvy vai*), deve desenvolvê-los, conservando as estruturas da terra e cuidando das relações no mundo, como condição de estar.

ÉTICA

ÉTICA E CIÊNCIA

A noção tradicional de ecúmeno (do grego oikos – habitação), como a parte da Terra habitada pela humanidade, de acordo com Augustin Berque, estaria ultrapassada, uma vez que a humanidade teria conquistado todo o planeta e estendido suas atividades em toda a sua superfície e além dela, não restando porções virgens de ações humanas. Hoje, o ecúmeno é a própria Terra. Mas

não a terra como simples corpo físico, é terra que pressupõe a humanidade (BERQUE, 1996). Para Berque (1996, p. 78), quanto mais a presença humana sobre a terra se manifesta, mais o ecúmeno, enquanto condição da humanidade, se realiza. Como afirma, o ecúmeno é uma realidade “relacional”, uma vez que *“c’est la relation de la l’humanité à l’étendue terrestre”*²¹, ou, em outras palavras, *“l’écoumène, c’est la terre en tant que nous l’habitons. Plus encore: en tant que lieu de notre être”*²² (BERQUE, 1996, p. 12). Essa noção abrange, ao mesmo tempo, aspectos de ordem ecológica e de ordem simbólica que o autor define como *écosymbolique*. Nesses termos,

[...] a Terra não é só o meio ambiente indispensável para nossa vida biológica, como ela assim é para todas as espécies vivas da biosfera. Ela é, como ecúmeno, a condição que nos permite ser humanos (BERQUE, 1996, p. 12, tradução nossa).

A dimensão ecumenal impõe uma dimensão ética, ou melhor, uma ética ecumenal, que o autor diferencia de uma ética do meio ambiente que considera uma *“chimère qui soit repose sur des incohérences ou des confusions, soit mène à des posi-tions immorales, donc insoutenables éthiquement”*²³. Para Berque, não é analisando separadamente as condutas humanas, como parte da ética, e as ciências da natureza, como parte da ecologia, e justapondo os conceitos produzidos pelos diferentes especialistas, que se poderá fundar (ou adicionar) uma ética na relação da humanidade com a superfície (étendue) terrestre. A questão está em buscar como se institui a dimensão da ética dentro da própria relação da humanidade com a Terra (BERQUE, 1996, p. 79). Ao contrário da ciência, que procura apreender o objeto “em si” (objetivo e abstrato), no ecúmeno, tudo se reporta à existência humana: *“les choses n’existent qu’en tant que l’être humain leur donne sens par sa propre existence”*²⁴ (BERQUE, 1996, p. 81). Assim, o ecúmeno, enquanto “entidade relacional”, pressupõe que as coisas só existem desde que as percebamos e as interpretemos, o que, de todo modo, inclui a análise científica. Berque enfatiza que a relação ecumenal é uma relação ética - *“éthiquement habite l’Homme”* – para esclarecer, por fim, que só se pode fundar uma ética sobre a ciência (ecologia) na medida em que ela deixe seu próprio domínio (“em si”) e se submeta às exigências da vida social:

²¹ “é a relação da humanidade com a dimensão terrestre”.

²² “o ecúmeno é a terra enquanto nós a habitamos, ou melhor, enquanto lugar de nosso ser”

²³ “quimera que se assenta em incoerências ou confusões, ou conduz à posições imorais, portanto insustentáveis eticamente”

²⁴ “as coisas não existem até que o ser humano lhes dê sentido por meio da sua própria existência”

Néanmoins, ignorant cette différence ontologique entre l'objet de la science et la réalité de l'écoumène, nous – tant les scientifiques que les autres – sommes portés à croire au contraire que la science, en tant que telle, permet des prescriptions d'ordre éthique. Cette confusion fort commune peut entraîner des aberrations immorales, telles que l'eugénisme de l'Allemagne nazie ou que le fascisme écologique (BERQUE, 1996, p. 82)²⁵.

A discussão sobre ciência e ética vem sendo retomada e ampliada em razão dos avanços tecnológicos e, de toda forma, inferindo na relação ecumenal delineada por Berque. Sendo o ecúmeno espaço-tempo, e não somente espaço, é que se institui a dimensão da ética.

ÉTICA E ESTÉTICA

O sentido da relação de uma sociedade com a superfície terrestre, que Berque designa como *médiance*, retomando o conceito que Watsuji Tetsurô, em 1935, definiu como *fûdosei*, funda-se na condição espaço-temporal do mundo ambiente, da qual o ecúmeno participa (enquanto “*l'ensemble des milieux huma- ins*” (Berque, 1996, p. 83). Neste sentido, para Berque (1996, p. 87), certos fe- nômenos “*ne existent pas en soi, mais seulement en tant qu'une médiance et une époqualité singulières les instituent*”. Como exemplo, a noção de paisagem não exis- te em todas as épocas e em todos os meios humanos, tendo surgido na China, por volta do século IV, e na Europa da Renascença, não sendo, pois, um fenô- meno universal, mas próprio de certas “*médiances*”. O termo paisagem e todos os seus derivados não existem na maior parte das línguas, surgindo na língua francesa somente a partir do século XVI.

Si nous pensons que le paysage existe partout et toujours, c'est simplement parce que nous sommes pris dans la mondéité de notre époque et de notre milieu, et que, par une projection subjective, nous confondons le paysage (qui est un entité trajective) avec cette entité objective qu'est l'environnement. L'environnement a l'universalité de l'objet: il existe toujours et partout, pour les sociétés humaines comme pour les sociétés animales ou végétales; mais ce n'est pas le cas du paysage. Que le paysage est une entité trajective

²⁵ Não obstante, ignorando esta diferença ontológica entre o objeto da ciência e a realidade do ecúme- no, nós – **cientistas** ou não – somos levados a crer, ao contrário, que a ciência, enquanto tal, permi- te-se a prescrições de ordem ética. Este equívoco muito comum pode acarretar aberrações imorais tal qual o eugenismo da Alemanha nazista ou mesmo o fascismo ecológico.

signifie qu'il n'existe qu'en tant qu'on est disposé à le voir (BERQUE, 1996 p. 87)²⁶.

Em resumo

Le paysage, en réalité, c'est un effet du monde; c'est à dire quelque chose qui se manifeste en fonction d'une médiance et d'une époqualité; il relève de la mondéité, non pas de l'universalité de l'objet (BERQUE, 1996, p. 89)²⁷.

Para Berque, as sociedades que não possuem o conceito de paisagem, “*sociétés cosmophaniques*” (*manifestation directe par l'environnement des raisons d'être d'un monde*), possuem, ao contrário, um senso estético mais global, compreendido na sua cosmo- logia (“as razões de ser do mundo”), vivendo e exercendo sua cosmicidade, o que a Europa deixou de viver “quando a modernidade separou a arte, a ciência e a religião”. Qualificar de non paysagère as sociedades anteriores à invenção do conceito, ou pre- tender que todas vejam paisagem em seu meio ambiente, deriva de uma visão etno- cêntrica (BERQUE, 1994, 1996). A invenção da paisagem instaura, em algumas sociedades, uma nova estetização do ambiente-natureza, que, embora decorrente de seu distanciamento, é identificadora (Um debate esclarecedor a respeito da paisagem é promovido pelos autores que compõem “*Cinq propositions pour une théorie du paysa- ge*”) (BERQUE, 1994).

Um exemplo desse desencontro de percepções sobre o ambiente, advindas dos conceitos de paisagem e de cosmicidade, é explícito no filme “A Paisagem e o Sagrado”, da série “Ao sul da paisagem” (direção de Paschoal Samora, 2000), sobre o alagamento da aldeia Guarani Jacutinga (no Paraná) para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipú. Em meio às imagens das águas, ao ser indagado sobre como era, antes da inundação, a paisagem do lugar, o índio Guarani, procurando responder, diz: - “antigamente, nós plantávamos, nós caçávamos [...]”.

Podemos, talvez, afirmar que o senso estético dos Guarani (assim como de outros grupos humanos) envolve todos os sentidos, não projetados em um campo visu-

²⁶ “Se nós pensamos que a paisagem existe em toda parte e sempre, é simplesmente porque nós estamos tomados pela *mondéité* de nossa época e nosso meio, e que, devido a uma projeção subjetiva, nós confundimos a paisagem (que é uma entidade *trajective*) com esta entidade objetiva que é o meio ambiente. O meio ambiente possui a universalidade do objeto: ele existe em toda a parte e sempre, para as sociedades humanas, para as sociedades dos animais ou dos vegetais; mas este não é o caso da paisagem. A paisagem, sendo uma entidade *trajetiva*, significa que ela não existe enquanto não se esteja disposto a vê-la”.

²⁷ “A paisagem, na realidade, é um efeito do mundo; quer dizer uma coisa que se manifesta em função de uma *médiance* e de uma *épocalité*; ela emerge da *mondéité*, e não da universalidade do objeto”.

al delimitado, e proporciona sensações de prazer e de bem-estar relacionadas à sua cosmicidade e fundadas em uma ética em que a concepção de sanidade, real ou virtual, é a referência. O conceito de sadio, segundo os parâmetros Guarani, é o que qualifica o ambiente e confere o prazer estético, como se observa nos relatos, nas lembranças de lugares com odores, nas texturas e na sociabilidade, ou nas projeções sobre *yvy marãey*:

Eu não sei como é *yvy marãey*, mas vou falar um pouco como estou imaginando... Uma terra boa, *yvy porã*, com um vento bom, com árvores. Eu gosto de imaginar, *aexaã* [...]. Eu vejo que Nhanderu retã é um lugar bonito, não há tristeza, sempre se vive feliz, *javya*, e a água é sadia, *yy porãve* [...] Nhanderu retã é bem bonito, tudo é dourado, é o lugar onde nasce o sol, *Kuaray Ru Ete*. Em *yvy marãey*, todos se levantam bem e se cumprimentam com alegria... Lá não existe doença, sempre tudo é sadio, porque tudo é *marãey* (Depoimento retirado de LADEIRA, 1999, p. 84).

Assim, as qualidades boas e belas são intrínsecas e designadas pelo mesmo termo – *porã* -, que, em resumo, define o que é sadio. Para ser *porã*, é preciso, pois, ser autêntico (*ete*), perene (*marãey*), bom/belo. O seu contrário são as coisas imperfeitas (*vai*), que se estragam (*marã*), e doentes (*axy*).

De todo modo, de acordo com Berque (1996, p. 106), é a projeção de valores humanos sobre o meio ambiente que o torna um meio humano.

ÉTICA E VALOR

Os Guarani estão constantemente atribuindo juízos de valor, inclusive sobre sua própria conduta. *Teko* significa, segundo Montoya, “*ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito*” (1876, p. 363). Esse termo, constantemente pronunciado nas aldeias, pode traduzir o ser/estar derivado de uma condição de momento: *teko avy* - “ter relações sexuais ilícitas, pecar contra uma pessoa” (DOOLEY, 1982, p. 177), estar errado, em delito; *teko vai* – mau comportamento, desobediência; *teko axy* – doença, padecimento; *teko marã* – vida má, estragada; *teko aku* – crise, estado quente, tenso; *teko porã* – estado bom, pleno; *teko maranga-tu* – estado virtuoso, justo; *teko yma* – costume antigo. Montoya, em seu *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani* (1876, p. 363-366), menciona inúmeras qualidades que, justapostas ao *teko*, completam seu sentido, conferindo-lhe significados. Também Assis (2000, p. 142), incluindo na tradução de *teko* “conduta” e “procedimento”, apresenta outras associações.

Além de um estado ou condição de ser, o conceito de *teko* representa ou abrange todos os princípios éticos, morais, que definem as normas do comportamento gua-

rani. *Nhandereko* é traduzido pelos Guarani como “nosso sistema, nossa lei, nossos costumes e tradições”. *Teko* é, pois, a referência padrão para atribuírem valor às suas relações, incluindo as normas de convivência e sociabilidade e o modo de produção e de consumo que, por sua vez, definem um modo de uso do espaço. O *teko*, enquanto um sistema, decorre de uma visão de mundo em que a cosmologia funda uma religião que implica o desempenho sistemático de práticas rituais. O *teko* é uma referência que compreende, ou reúne, ética e lei. A ética guarani, enquanto referência coletiva e comunitária, parece sobrepor-se ao domínio das práticas religiosas. Assim, embora a religião dê também substância a esta, a ética pode servir por si mesma como parâmetro “legal”.

De acordo com Antonio Carlos Herbert Moraes (2000, p. 33-34),

[...] toda sociedade para se reproduzir cria formas, mais ou menos duráveis, na superfície terrestre, daí sua condição de processo universal. Formas que obedecem a um dado ordenamento sociopolítico do grupo que as constrói, que respondem funcionalmente a uma sociabilidade vigente, a qual inclusive regula o uso do espaço e dos recursos nele contidos, definindo os seus modos próprios de apropriação da natureza. Daí o caráter pleno e exclusivo de processo social, impulsionado pelas ações e decisões emanadas do movimento das sociedades. Tais formas - que expressam uma quantidade de valor (trabalho morto) incorporado ao solo substantivam na paisagem (congelam em certo sentido) relações sociais específicas.

[...] a variabilidade dos lugares a cada momento é dada pelo dinamismo natural, pelos usos pretéritos, pelas heranças espaciais e pelas também variáveis finalidades e necessidades sociais. Assim, as sociedades têm de responder e reagir a diferentes quadros ambientais a cada conjuntura, o que faz das características do espaço um elemento a ser considerado na explicação das próprias ações sociais (MORAES, 2000, p. 34).

Essas observações inserem-se em uma discussão maior do autor, sobre a atribuição de valor ou a valorização do espaço e sua relação com a formação territorial, na qual cabe à Geografia desvendar as mediações entre as condições espaciais e os processos sociais:

O fato de o espaço influir no curso dos processos sociais não significa que tal dimensão possa determiná-los; ela atua fortemente em suas alocações e localizações. Neste sentido, as condições espaciais podem emergir como limites ou estímulos para certas atividades humanas e, em situações muito singulares, como condicionantes locais absolutos para outras.

[...] os lugares se diferenciam não apenas pelas características naturais, mas também pelas intervenções humanas ali realizadas e pelas relações com seus entornos e com outros lugares. Tais diferenças corográficas e situacionais interagem com os processos sociais referentes ao uso e ordenamento espacial, fazendo com que a mesma lógica objetive arranjos específicos que respondam às singularidades locais. Logo, a relação sociedade/espço não pode ter sua explicação remetida apenas à lógica societária prevalecente numa época, pois esta tem que reagir a diferentes situações, gerando novas particularidades (MORAES, 2000, p. 31).

O sentido de valor que os Guarani-mbya atribuem aos lugares onde vivem se funda em todas as suas relações reproduzidas e recriadas no seu território/mundo, pressupondo uma continuidade histórica identificadora - convivência e reciprocidade, atividades de subsistência, rituais, etc. Para tanto, além do exercício de seus padrões e processos e das variáveis atuais que envolvem as relações de contato, inferem valor ao lugar onde reconhecem a existência de certas características naturais ou construídas pelos seus antepassados e manifestadas no ambiente - formações florísticas, ocorrência de aves e mamíferos, ruínas antigas – que consideram, como já foi mencionado, como heranças deixadas por Nhanderu ete (*oejava ekue*) neste mundo (*yvy vai*), ou por seus “avós antigos”. Todavia, em conformidade com o *teko*, parece que não atribuem o mesmo tipo de valor a um espaço produzido por tecnologias alheias que não foram incorporadas por eles, ainda que lhes sejam destinadas – casas, postos de saúde, escolas, benfeitorias (estradas, eletricidade, etc.) - mesmo que estes possam interferir nas suas formas de ordenamento espacial. Essa tendência pode ser observada na pretensão/descrição de uma terra apropriada, com água e mata (plantas e animais), por parte daqueles que, por serem chefes de família extensa, podem realisar as normas de sociabilidade, por meio de suas práticas tradicionais e exercer o *teko* como sistema.

Por seu lado, a desintegração das famílias extensas pode levar as famílias a outras formas de valorização do espaço em que predominem as benfeitorias, proporcionadas pelos modos de vida dos brancos, que propiciam uma segurança de sobrevivência (saúde, escola, emprego), temporária ou indefinidamente, quando ocorre o rompimento ou enfraquecimento dos laços de parentesco e reciprocidade ou surgem outras alianças.

De todo modo, enquanto conceito exclusivo, derivado de uma visão de mundo, o *teko* propõe um modo de vida que define vínculos ou desprendimento ao lugar.

“O elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico”, designado por Yi-Fu Tuan por “topofilia”, acontece para os Guarani quando conseguem concretizar, por meio da experiência, o ideal prescrito pelo *teko*. Para Yi-fu Tuan (1980, p. 5),

a visão de mundo é a experiência conceitualizada. Ela é parcialmente pessoal, em grande parte social. Ela é uma atitude ou um sistema de

crenças; a palavra sistema implica que as atitudes e crenças estão estruturadas, por mais arbitrárias que as ligações possam parecer, sob uma perspectiva impessoal (objetiva).

O ato criador parece legitimar, para os Guarani, a posse das coisas. Neste sentido, reconhecem que Nhamandu (*Nhanderu ete tenondegua* – nosso pai verdadeiro, o primeiro) é o dono da terra, pois foi ele que criou os seus suportes (*yvy rupa*) e colocou na terra. Só ele pode, pois, dispor da terra, destruí-la e reedificá-la. Reconhecendo Nhamandu como o criador/dono da terra, e tendo ele destinado as matas aos Guarani, “seus filhos caçulas”, reconhecem seu direito, anterior e primeiro, de usá-las (AZANHA; LADEIRA, 1988, p. 24).

O ato criador confere ao seu autor todo o direito sobre o uso das coisas. Portanto, só Nhamandu poderia dispor de seu trabalho e de sua obra (*Nhamandu rembiapo*). Sob o mesmo princípio, os Nhanderu deram um sistema e uma ética aos Guarani. Deram-lhes as almas, a terra e as criações. A cada um, podem dar palavras e cantos. Os Guarani reconhecem que essas coisas que receberam de Nhanderu lhes pertencem, mas não podem ser vendidas, o que colocaria em risco toda a estrutura do sistema de relações, entre os homens e entre estes e os Nhanderu.

A todas as suas criações (*kaaguy regua*) que existem nas matas, Nhanderu designou um dono (*ja*): *koxija* (dono da queixada), *mboreja* (dono da anta), *güyryaja* (dono das aves), *yvyryaja* (dono das árvores), etc. Nhanderu Mirim é o dono. É preciso pedir a ele, cada vez que forem usar, e respeitar os ciclos de reprodução. Assim, as criações verdadeiras (*etei*) têm seu uso especialmente controlado e ritualizado, pois de sua reprodução depende a conservação das matas e a manutenção do lugar. Pode-se dizer que existe uma seleção entre as espécies que compõem o acervo natural adequado, tradicional e idealizado para a manutenção do modo de vida Guarani, que precisa ser reproduzido. Os frutos pequenos dessas espécies não se devem comer, porque vão produzir as sementes que vão brotar de novo. “Não podia comer *guaimbe etei*. Deixava madurar, caía semente e daí produzia de novo. Mas hoje, já não tem mais. Melancia pequenininha (*xanjáu etei*) também não podia chupar. Deixava madurar, cair a semente e depois reproduzir”^{*}.

O palmito juçara (*jejy*) é um alimento “tradicional” * consumido com mel (*ei*). Quando o corte do palmito passa a ser controlado e proibido e adquire um valor de mercado para os próprios índios, ele deixa de ser consumido. O fato de um alimento apropriado a eles tornar-se um valor de mercado faz muitas vezes o dinheiro adquirido passar a ser utilizado com “supérfluos” (bebida, jogos, doces), como para confirmar o “erro” anterior. Para os Guarani, trata-se de uma questão ética e não só econômica, pois, o que foi criado por Nhanderu e produzido para ser

* Depoimento colhido na aldeia do Rio Silveira-SP, por Adriana Felipim, 2000.

* O palmito do *pindo etei* (“jerivá”) é o alimento tradicional que poderia ser “substituído” pelo *jejy*.

alimento (como também as roças), não se vende. José Roberto de Andrade (1999) transcreveu e analisou, do ponto de vista da lingüística, uma grande reunião realizada por uma comunidade Guarani, cujo tema era decidir se o corte do palmito seria ou não interrompido por todos. O que transparece nesse debate é que não existe uma consciência ecológica em si, que os leve a preservar o que virou recurso, mas sim um impasse e uma preocupação mais abrangente em encontrar soluções ou mecanismos coletivos para lidar com as transgressões ao sistema (*teko*) e com a culpa, quando pressões e necessidades de fora se impõem.

No oposto ideal (correto), os Guarani, ao reconhecerem as criações que foram deixadas para eles, jamais questionam seu direito de uso, desde que esteja de acordo com as regras e normas definidas pelo *teko*.

A gente pode usar o que Nhanderu deixou para nós vivermos (*oejava ekue*), para fazer casa, se alimentar e para fazer a roça [...]. E a gente sempre pede licença para Nhanderu, para saber o dia certo de usar. Mas agora, o *jurua* diz que tem que pedir licença pra ele, o Ibama tem que saber, o pessoal do Ambiente tem que saber [...]
(Depoimento colhido em aldeia do Vale do Ribeira, 2000).

Quando seus direitos são reconhecidos e formalizados pelos brancos (homologações de terra, decretos, sentenças judiciais), os Guarani alegram-se pela sintonia que isso acarreta com a sociedade dos brancos, mas não entendem, ou não admitem, como doação ou concessão destes, uma vez que não aceitam a propriedade privada sobre o que pertence à Nhanderu etc.

Portanto, entendem que a compra e a venda da terra, enquanto negociação, não lhes diz respeito:

A compra da terra não é um problema para nós. Isso é um problema que os brancos, entre eles, têm que resolver. Nós temos que nos preocupar é como nós devemos usar a terra que Nhanderu deixou para nós (liderança Mbya do Rio Grande do Sul, 1999).

Esse preceito foi observado também entre os Pãi Tavyterã:

A terra é um bem comum e o meio de produção principal, entregue aos homens pelo deus criador para uso conforme as leis divinas [...]. Só deus a possui [...]. Comprar terras, portanto, seria o mesmo que comprar o homem, o que significaria que eles perderiam o conceito moral de seres humanos e em consequência a transcendental determinação de ser homem (GRUNBERG; MELIÀ, 1976 apud AZANHA; LADEIRA, 1988).



Foto 20. Aldeia no Rio de Janeiro, 1995.

LUGARES

ELEMENTOS VITAIS: FOGO, ÁGUA, VENTO

Os elementos que alimentam a vida do mundo terrestre são os mesmos que podem destruí-la. Assim, para os Guarani, os grandes eventos que transformaram o mundo, aperfeiçoando as formas da terra (terremotos), renovando a sociedade (dilúvio), e aquele que poderá acabar novamente com esse mundo (um grande fogo), foram e serão realizados por esses agentes, por meio de uma “ordem” de Nhamandu Tenondegua, o primeiro criador. Na avaliação das condições da vida na terra, que determinará a sua permanência, Nhamandu inclui todas as ações da humanidade que prejudicam a vida das criações deixadas para seus filhos (Guarani) viverem. Assim, a continuidade desse mundo depende, segundo os Guarani, da vontade e de uma decisão de Nhamandu.

Os comentários sobre esses elementos, expostos a seguir, surgiram a partir de uma conversa informal e espontânea, em uma aldeia no Vale do Ribeira. Com

relação à água e ao vento, mostraram um pensamento ecológico, ora exclusivamente baseado no cotidiano, ora aliado à mitologia, sugerindo outros significados não aprofundados aqui. Com relação ao fogo, porém, a conversa já tomou outros rumos, pois partiu do próprio relato mítico; talvez, porque o uso desse elemento na terra pressupõe a sua posse e o seu controle, e por ser este um elemento fundador do modo de vida.

Fogo (*tata*)

Antigamente não existia o fogo. Então, Nhanderu fez assim. O fogo era do corvo (*uruvu*), que não queria deixar ninguém pegar. Então, Nhanderu combinou um plano com o sapo. Mandou ele ficar espiando e, quando o corvo estivesse distraído, o sapo pegaria a brasa e guardaria na boca. Nhanderu mandou o corvo (*uruvu*) fazer uma fogueira. Quando a fogueira estava ardendo, Nhanderu se jogou na fogueira, espalhando todas as brasas. O sapo pôde então pegar algumas brasas que guardou na boca. O corvo juntou as brasas e pensou que tinha juntado todas, mas não conseguiu levar todas para o céu. O sapo se escondeu e, depois que o corvo foi embora, tirou as brasas da boca e juntou mais madeira fazendo fogueira. A partir daí surgiu o fogo na terra. Depois que Nhanderu fez todas as coisas na terra, pensou aonde deveria ir morar e foi para seu lugar.

Quando Nhanderu foi embora, no lugar das cinzas da fogueira, nasceu o *pindo etei* (palmeira verdadeira - jerivá). Daí em diante, as pessoas aprenderam a fazer o fogo com as folhas da palmeira:

Primeiro faz um buraquinho numa madeira, como um pilãozinho, e coloca as folhas bem sequinhas no buraquinho. Depois pega duas varinhas pequeninas e, em cima do buraquinho com as folhas, raspa uma na outra. O calor das varinhas esquentam e transformam em fogo as folhas do *pindo* amassadas.

O calor da luz que Nhamandu traz em seu peito é tão forte que queimaria a própria terra. Então, não era para ser usada. Por isso, Nhanderu pediu para o sapo roubar a brasa do fogo do corvo, para que o fogo fosse feito aqui na terra.

[...] A luz de Nhamandu é tão forte, que pode até matar. Quando *koxi* (queixada) vem de Nhanderu reta, traz para a terra o calor de Nhamandu em seu corpo.

À origem do fogo precedem fatores de ordem divina referentes à edificação de uma nova terra. *Yvy tenonde*, a primeira terra, havia sido destruída pelo dilúvio* (*yy ovu*), e Nhanderu Nhamandu Tenondegua (nosso pai Nhamandu, o primeiro) consulta os *Nhee ru ete* (os verdadeiros pais das almas, gerados por Nhamandu: *Kuaray ru ete*, *Tupã ru ete*, *Karai ru ete*, *Jakaira ru ete*) sobre a criação da nova terra. Os seres que habitarão a nova terra serão, todavia, imagens dos primeiros habitantes. Por isso, *Kuaray ru ete* não se dispõe a criar na morada terrena, imperfeita, fadada a uma existência efêmera, porque, ele próprio, descarregando sua ira sobre aqueles que erram, a destruiria. Indagado por Nhamandu, *Jakaira ru ete* se dispõe a realizar a reconstrução da terra (mundo), mesmo que essa nova terra já contenha presságios de sofrimento para as gerações futuras (CADOGAN, 1959).

De acordo com Pierre Clastres (1990) que reuniu quatro versões sobre o mito do fogo, *Jakaira* promete o fogo assegurando àqueles que vivem na terra, excluídos do paraíso dos seres divinos, uma alimentação cozida, porque, embora reduzidos à condição de humanidade, “não saberiam levar na terra uma vida puramente animal” (CLASTRES, 1990, p. 102). Para Clastres, “a oposição cru/cozido parece assim corresponder ao seu simétrico inverso, a oposição divino/humano” (CLASTRES, 1990, p. 102). Todavia, creio que a intenção de *Jakaira* era possibilitar aos futuros habitantes da terra a vivência das condições de ser/estar humano e divino, por meio do aguyje (plenitude) que lhes permite receber as palavras dos Nhanderu. Assim, para viverem esses estados, *Jakaira* deu-lhes o fogo, o tabaco, o cachimbo e ainda a fumaça do tabaco, que, por seu poder revelador e curativo, corresponde à neblina vivificante e ao brilho da sua própria luz.

Eparciré sobre ella mi neblina vivificante; las llamas sagradas, la neblina he de esparcir sobre todos los seres verdaderos que circularán por los caminos de la imperfección. Yo crearé el tabaco y la pipa para que nuestros hijos puedan defenderse. Yo, la totalidad de los valles situados entre las selvas las iluminaré mansamente con mis relámpagos sin trueno (CADOGAN, 1959, p. 61-2).

Outra analogia que o mito do fogo (versão de Cadogan) sugere, para mim, é a de que, ao orientar o sapo a “vomitar as brasas bem longe para que seus filhos as peguem”, Nhanderu pretende que a posse do fogo, e o seu modo de uso lhes permita diferenciar-se dos demais seres, sendo um elemento de integração e comunicação: “onde meus filhos tiverem assento junto aos seus fogos (*tata ypyre*), seus pensamentos devem estar voltados uns aos outros, em todos os lugares” (LADEIRA, 1992, p. 75).

* Entre as análises das versões dos Guaraní acerca do dilúvio, destacam-se as de Cadogan (1959, p. 57), Batolomé (1979, p. 91) e Zibel Costa (1989).



Foto 21. Trazendo lenha, aldeia do Rio de Janeiro, 1995.



Figura 2. Desenho de criança Guarani. Fogo no interior de uma casa.



Foto 22. Fogo dentro de casa, aldeia no Vale do Ribeira, 2000.



Foto 23. Mina de água em aldeia de São Paulo, 2000.

ÁGUA (YY)

Sem água (yy), aqui no mundo ninguém vive. Então, o nosso pai que fez esse mundo já fez com água, porque, sem ela, nem os bichinhos nem as árvores, nada vive. E já existia *paraguaxu* (mar).

Nós, *Mbya kuéry*, não temos mais muita saúde porque é a água pura que traz boa saúde, e agora, por causa da contaminação, ela não é muito saudável. Quem vive da água dos rios saudios ainda tem muita saúde. Quem bebe água saudável é sadio, porque Tupã deixou a água para a saúde do corpo, para limpar todas as coisas de mal que estão no corpo.

(Agora os rios já vêm com doença, e as pessoas que tomam água dos rios ficam com dor de cabeça, tontura, porque jogam cachorro morto, até gente morta jogam, e isso faz mal). Tem muito rio, muito riozinho, só que, na nossa sabedoria, não é qualquer rio que serve. Onde tem rio, tem que ver se é bom para beber ou não. Porque acontecem muitas coisas. Às vezes, um bicho morre perto do rio. Então, na sabedoria dos índios, a gente escolhe onde tem nascente. Para nós, Nhanderu deixou uma nascente de água boa para beber que brota do seio da terra e é saudável. É essa a água que Nhanderu deixou para nós. Onde é água nascente é *yy pupui* (ou *yvu*). *Yy tu* é barulho da cachoeira, *yy akã* é a cabeceira do rio, *yy rape* é o caminho do rio.

Na nossa sabedoria, nós usamos a natureza, mas tem limite. O rio tem um limite para ser usado. As crianças já não têm limite. Fazem tudo o que querem, entram nos rios, mas elas têm a proteção de Nhanderu. Nhanderu protege as crianças porque elas não sabem dos perigos e, assim, ele não deixa as doenças atacarem. Com os adultos já é diferente, porque eles já deviam saber.

Para ter mais saúde, desde criança, é bom tomar banho gelado, de manhã cedo. Os velhos já não agüentam. Banhar de manhã cedo dá mais saúde e força.

Do meio do mar (*paraguassu*) é que sai o sal que nunca acabará no mundo. É do meio do mar que o sal se espalha em toda a superfície. Esse sal, que tem no meio do fundo do mar, foi Nhanderu quem deixou. (comentários que surgiram a partir de uma conversa informal e espontânea em aldeia no Vale do Ribeira).

VENTO (YVYTU)

O vento, de onde vem? O dono do vento é *kuruxuija*. *Kuruxuija* sempre segura o vento, é ele quem controla o ar e, sempre que é preciso, ele manda o ar para nós respirarmos. Ele fica na fronteira de *yvy marãey*. Se ele não mandasse o vento não conseguiríamos respirar. Ele fica sempre em pé e não se cansa, pois está lá para isso. Para controlar o ar. E controla todos os ventos para serem mandados à

terra. Domina todos os tipos de vento e de ar. *Kuruxuija* é o mandante do vento, se ele quiser, nem avião passa. No começo de *ara pyau* (tempos novos, verão), vem o vento forte. E cada vez mais vem o vento perfumado de flores. E isso é muito importante. *Kuruxuija* é filho de Tupã. Tupã deixou seu filho na divisa de *yvy marãey* (mundo celeste), e *yvy vai* (mundo terrestre) para comandar e cuidar do vento, controlando o ar na terra. Esse vento vem para todos, para as plantas, para todos os seres na terra.

LUGARES E CAMINHOS

Todos os seres que povoam a terra possuem, de acordo com os Guarani, os seus lugares no mundo. Os que foram concebidos em Nhanderu reta, e os que foram criados na terra. Assim acontece com todos os seres que povoam as matas, *kaagiyy regua*.

“E tudo também tem caminho, já que tudo tem seu lugar, tem que ter seu caminho; o caminho faz parte do lugar”. Conforme comentários feitos em uma aldeia do litoral do Paraná, se existem lugares, é preciso ter os caminhos (para chegar, sair e movimentar-se), porque nada é parado, nem as águas nem o vento. Assim, os lugares/caminhos do vento não podem ser ultrapassados. Os caminhos das águas não devem ser desviados, assim como as margens dos rios são parte dos rios. Quando os espaços (lugares e caminhos) desses elementos são invadidos, ficamos sujeitos às reações naturais da sua condição de origem. Alterar ou impedir o curso de um rio pode provocar enchentes. Correm perigo os aviões que cruzam os caminhos do vento, entre outras coisas.

Por exemplo: tem alguém que vai fazer uma cidade, então vai fechar o córrego. Então, quando chove, quando enche o rio, a natureza tem que ir no seu próprio lugar. Então ela carrega casa, carrega tudo o que vê na frente. Na nossa comunidade, não acontece esse sofrimento na terra. A gente não sofre assim enchente, porque a gente não fecha o rio, o caminho das águas, porque tudo vai correr no lugar certo. Então, quando acontecem as enchentes é porque a natureza quer ir no seu lugar certo, só isso, ela não está revoltada. Então isso tem que estar na cabeça de cada um de nós. Os brancos têm que saber isso também. Porque todos nós, seres humanos, temos que ver a natureza e temos que saber onde morar. A mesma coisa a natureza, ela já sabe onde vai ter que passar. Se você faz uma casa na beira d' água, quando chove [...]. Acontece porque você está morando na beira e está atrapalhando a natureza.

Nós temos que respeitar a natureza, o vento tem a altura certa. Se você constrói baixinho não vai atrapalhar; se você passar das alturas, por exemplo, um prédio, o vento alcança muito bem. E ele pode fazer um estrago, se ele quiser. Nós, os Guarani, a gente sabe disso, por isso a nossa casa é baixinha, pra não ser alcançada pelo vento. Pode acontecer uma ventania bem forte que não alcança. Meus avós ensinaram a altura certa para construir (Depoimento colhido em uma aldeia do litoral norte de São Paulo, 2000).

Essas observações encontram eco nas observações de um Guarani-mbya que cresceu em aldeias do Rio Grande do Sul, recém-chegado ao litoral do Paraná.

“Quando Nhanderu fez o mundo, ele fez também os caminhos. Às vezes, os caminhos se cruzam. O vento também tem caminho. Então vai ser perigoso fazer alguma coisa cruzando o caminho do vento – prédio, aviões [...]. Então, a gente tem de prestar atenção [...]. Gente tem caminho, *kai* (macaco) tem caminho e tem lugar (*etã*). Por exemplo: *tatu rape* é caminho de tatu. *Yakã* (rio) tem *tape* (caminho), *yvytu* (vento) tem caminho. Os pássaros, tudo que existe no mundo tem caminho. *Jaxi tata* (estrela) não são de fogo, tem um brilho parecido, mas é pequeno, são o caminho da anta (*mbore*). Um papel também tem caminho. E o *jurua* (branco) também tem caminho. Tem a BR 101, que é o caminho do *jurua* (risos)”.

DAS PESSOAS

“jajeói jaguata, tape porã meme,
jajavy eme tape porã”
(vamos caminhar no mesmo bonito caminho,
sigamos sempre no mesmo bom caminho)

“nhaneramói mombyrygue ou nhandera táypy
ou pytyi jevy ou pytyi jevy nhanderamói
mombyrygue ou nhaneamba i oguerojerei”
(nosso avô veio de muito longe, chegou (alcançou) nossa aldeia
nosso avô veio de muito longe, em volta de nosso altar (amba) ele
girou).

Os caminhos, para os Mbya, podem ser analisados sob várias vertentes de sua mobilidade. Estão em foco aqui as alusões relativas aos caminhos (no sentido linear do termo) que devem percorrer entre seus lugares.

Por onde nós andamos, por onde nós passamos, *Nhanderu Kuéry*, eles que colocaram essa terra onde nós pisamos, nossos pais verdadeiros, eles que vão saber. Porque eles que fizeram a terra, colocaram a terra, fizeram o mato e todas as nossas coisas, foram eles que fizeram (Depoimento de um dirigente espiritual de Misiones – Argentina, 1997).

Uma vez colocada a terra, Nhamandu (o primeiro criador) abre um caminho na selva e parte em direção ao poente. Como observa Bartolomé (1977, p. 43), este é o primeiro caminho/espaco aberto no mato. A partir daí, os Guaraní seguiriam o exemplo de Nhamandu, “*cortando superficialmente la vegetación y rodeando los árboles grandes*”. Mas quando Nhamandu parte de volta para seu lugar, ele afirma não ter completado o mundo. É seu filho Kuaray (sol) que, do ventre de sua mãe, indica a ela o caminho, mas não completamente. Depois que nasce, dará continuidade à criação “das coisas do mundo”, sempre cerceado pelas ações de seu irmão Jaxy (lua), gerado por ele mesmo, dos ossos de sua mãe.

O mito de origem de Kuaray (sol) e de Jaxy (lua), que descreve as aventuras e os feitos na terra pelos dois irmãos, foi apresentado em várias versões reduzidas (Nimuendaju, Bartolomé, Cadogan, Ladeira e outros). Clastres reuniu às versões de Cadogan (entre os Mbya) e de Nimuendaju (entre os Nhandeva) mais uma versão que colheu também entre os Mbya e a de Thevet, dos Tupinambá, no século XVI (CLASTRES, 1990, p. 60-101). Divulgado como “o mito dos gêmeos”, essa condição (de gêmeos), entretanto, não existe nas versões Guaraní. Recentemente, esse mito vem sendo mais conhecido por meio dos relatos dos próprios Guaraní. As versões colhidas entre os Nhandeva e os Mbya são muito similares no que diz respeito às normas de comportamento, femininas e masculinas, e às relações entre os seres primordiais (*mbae ypy*). Cada versão complementa e amplia as possibilidades de interpretações sobre a origem e a divisão dos seres, regras e condições da vida na terra. No entanto, saliento aqui, entre tantos aspectos: os caminhos, o sentido de orientação em direção ao nascimento de Kuaray (sol) e (mais adiante) a influência da lua nas atividades produtivas.

Os Mbya mencionam que realizam (reproduzem) na Terra os mesmos movimentos e caminhos que realizam seus *Nhanderu etc.* Além disso, todos os deslocamentos devem ser guiados por Nhanderu, o que garante a certeza de não se perderem no caminho e de chegarem ao lugar.

Na nossa tradição, para qualquer família sair, para visitar ou viver em outros lugares, tem que rezar, levar o pensamento para Nhanderu, para que ele mostre o lugar, para eles poderem estar saindo. Se Nhanderu não permitir, então, não saem só por vontade deles.

É Nhanderu que ilumina os caminhos das pessoas, para visitar os parentes ou formar aldeias (garantindo o espaço terrestre). Discorrendo sobre a importância da visitação, Ivori Garlet (1997, p. 163) expressa que ela “é cumprida quase como que uma determinação divina”, porque é referendada em uma prática realizada pelas divindades, como atesta o depoimento:

Nós temos obrigação de visitar os parentes, porque os Nhanderu, entre eles, também se visitam. Tupã é casado com a filha de Karai. Quando passa a chuva com relâmpagos e trovões é sinal de que Tupã está indo visitar o sogro Karai.

As recepções de visitantes para encontros coletivos são formalizadas seguindo orientação de cada aldeia, embora tenham um padrão comum. Após os cumprimentos individuais, são proferidos discursos pelos dirigentes da aldeia.

Eu também quero falar um pouco algumas palavras. É verdade, nossa mãe celestial, nossos pais antigos, que muitas coisas estão difíceis. As estradas, não é qualquer estrada que está livre para nós, para nós fazermos nossas viagens. Há muitos males que podem nos atingir em nossas viagens. (É difícil viajar tranquilo). As famílias que ficam na aldeia ficam preocupadas. Mas com a ajuda de *Nhanderu kuéry*, vocês fizeram essas viagens, e isso é bom para nós e para vocês também. É Tupã que protege. Então, é por vontade de Nhanderu que vocês vieram. Que esse acontecimento siga para frente, que aconteça de novo. Muito obrigado. No céu (*yva rupa*), Nhanderu ete, Kuaray ru ete, Tupã ru ete, todas as almas reunidas estão em paz. Também na terra desejamos que isso aconteça (Discurso de um dirigente espiritual do Paraguai, 1997).

Agradecemos a Tupã, que iluminou os caminhos para seus filhos caçulas. Os antigos não tiveram tantos problemas, porque eles sempre tinham o caminho livre para caminhar. Nós adultos sabemos que só acreditando em Nhanderu vamos conseguir (Discurso de um dirigente espiritual de Misiones, Argentina, 1997).

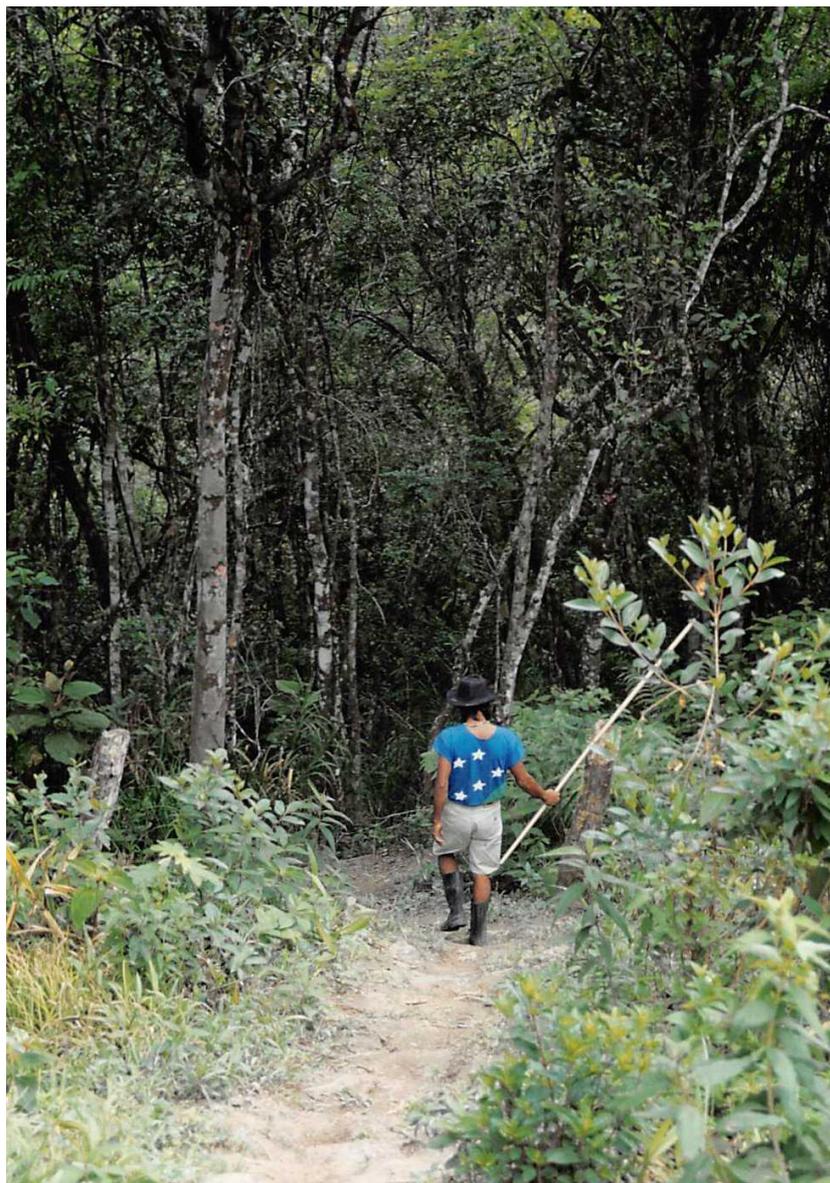


Foto 24. Caminho no interior de aldeia do litoral sul de São Paulo, 1999.

DAS ALMAS

No mundo Mbya, *yvy vai* (a terra imperfeita) é regida pelos “verdadeiros pais das almas” (*nhee ru ete*): Nhamandu, Kuaray, Tupã, Jakaira, Karai e as respectivas mães (*xy*) das almas. Esses Nhanderu controlam as forças do mundo a partir de cinco

regiões do firmamento (Nhanderu retã, *yvy marãey*), situado sobre a terra (LADEIRA, 1992). A cada região corresponde um *nhee ru ete*, de acordo com o desenhado ao lado.

Os Nhee Ru Ete enviam as almas aos seus filhos que nasceram na terra, por ocasião do ritual do *nheemongarai*²⁸. As almas (*nhee*) também movimentam-se, seguem o percurso até seu pai (*nhee ru*), aquele que as enviou. É o *apyka* (peça ritual feita de cedro, com forma de canoa) que reúne Nhanderu kuéry (todos os Nhanderu, os *nhee ru ete*) na *opy* (casa de rezas) e os transporta simbolicamente entre os dois mundos.

As almas podem realizar movimentos autônomos em ocasiões especiais. Assim, durante a vida de uma pessoa, sua alma pode sair e visitar outras almas de pessoas que estão vivas ou que já morreram. Por meio dos sonhos, as almas dos vivos também se comunicam entre si e com as almas dos que já viveram.

Quando a pessoa morre, sua alma retorna ao seu lugar de origem, em Nhanderu retã. Também pode haver o seu regresso com o corpo da pessoa, daquele que conseguiu alcançar o estado de plenitude entre o corpo e sua alma, e, sem passar pela prova da morte, alcança *yvy marãey* (“terra sem mal”), Nhanderu retã, o lugar de Nhanderu.

As almas deixam marcas de sua visita, por meio da transfiguração de objetos ou da alteração de seus lugares, sobretudo os de uso ritual, na *opy* (casa de rezas) e nos elementos da natureza. Durante os rituais coletivos na *opy*, especialmente por ocasião do *nheemongarai* (ritual de atribuição de nomes-almas), deve acontecer o encontro entre as almas dos vivos, dos que estão próximos ou distantes, e dos mortos. Dizem que é um momento de plena alegria. “As almas dos vivos também podem viajar”, isto é, transitar nas regiões celestes.

Quando morre uma pessoa, sua alma deve retornar ao seu lugar de origem, em Nhanderu retã. O *yvyraija* (líder espiritual), por meio de seus cantos, pede para Nhanderu levar a alma da pessoa, para que ela não fique transitando no mundo terreno. Segundo um líder religioso (aldeia do Rio de Janeiro), “é Tupã, através das trovoadas, quem transporta as almas das pessoas que morreram”. Quando Nhanderu vem buscar a alma, ela entra em plenitude. Se isso não acontece logo, ela entra em desespero e pode molestar os parentes. Nas palavras do mesmo senhor, “quando morre uma pessoa, o sopro, o som que sai da pessoa pela voz, as suas palavras, a sua alma vai embora, ficando o silêncio”.

Conforme supõe, quando a alma chega ao seu destino, que é o próprio lugar de sua origem, ela torna-se de novo visível “na forma de uma pessoa pequena, de uma criança, e todas as almas ficam iguais”.

²⁸ O tema da atribuição dos nomes-almas pelos *nhee ru ete* foi trabalhado anteriormente (LADEIRA, 1992).

Depois da morte, cada alma deve ficar junto ao seu pai (*nhee ru ete*), o que difere da vida na terra, quando as almas enviadas de distintas regiões convivem, comunitariamente, por meio dos corpos. De acordo com outro líder espiritual, as almas vêm de *ara ovy*, “a parte mais alta dos céus”, em Nhanderu retã, onde ficam as regiões comandadas pelos *nhee ru ete*: Nhamandu, Kuaray, Tupã, Jakaira, Karai. As almas das “pessoas fracas” – aquelas cujos pais cometeram incesto, ou não observaram os res-guardos – assim como as almas dos brancos, ficam, depois da morte da pessoa, em *arai xii*, em uma parte mais baixa dos céus. “Essas almas nunca vão alcançar Nhanderu retã. Elas vão ficar no meio do caminho, em *nhandekére*”.

As almas das pessoas que fazem o mal, que matam e roubam, nunca alcançam Nhanderu retã e ficam vagando pelo mundo. Podem então entrar em outra pessoa, na onça, ou em qualquer forma que inventar, numa nuvem, em qualquer coisa.

Quando a pessoa morre, é preciso esperar mais ou menos dois dias para ver se a alma volta de novo ao corpo, e a pessoa então ressuscita. É o *nhee ru ete* que decide sobre a hora da morte da pessoa, que pode ser avisada por meio de um sonho ou sentimento. Logo após a morte de alguém, a comunidade deve rezar muito para a alma atingir seu lugar destinado e não ficar vagando, sofrendo e fazendo sofrer aqueles que lhe foram mais próximos em vida.

Nhanderu recebe a nossa alma depois que a gente morre. Nhanderu recebe a alma com as duas mãos e daí Nhanderu fala, ele fala com a nossa alma. E aí, Nhanderu explica porque aconteceu isso. Porque nós vivendo nesta terra, *yvy vai*, nós temos feito muitos trabalhos fora do jeito que Nhanderu mandou pra nós. Assim, a gente não tem feito a vontade de Nhanderu. E assim a nossa alma vai se quebrantando, quebrantando, vai se retirando da gente um pouquinho, um pouquinho mais [...]. E por aí a gente vai sentindo, sentindo uma doença até chegar a hora da nossa morte. Porque nós mesmos estamos errando para Nhanderu. Então, é por isso que a nossa alma, depois que nós morremos, vai direto para Nhanderu e pergunta, e Nhanderu cala. Depois, Nhanderu fala para ela, um por um, o que a gente errou, nessa terra, para o nosso corpo. E daí a nossa alma fica muito triste. A nossa alma retorna a chorar por nosso corpo que está morto. A alma já não pode mais voltar ao corpo. Agora, se Nhanderu disser: ‘bom, volte lá novamente’; se ele perdoou, a alma retorna, e ali está o *yvyraija* cuidando. Nhanderu está falando para o *yvyraija* [...]. Ele espera o que Nhanderu fala pra ele, o *yvyraija*. Então, a gente retorna inteiro. E anda de novo, como sempre (Depoimento de chefe de família de aldeia do Rio de Janeiro, 1993).

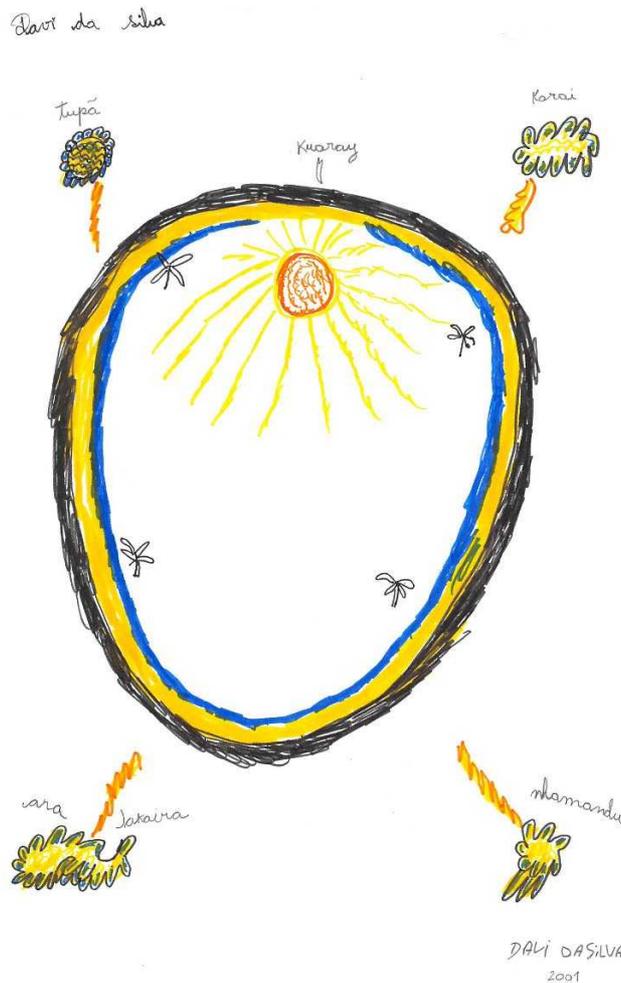


Figura 3. Desenho representativo da morada do *Nheeru ete*, os verdadeiros pais das almas.

DAS CRIAÇÕES DAS MATAS - KAAGUY REGUA

Então, nós sabemos que Nhanderu deixou a mata para nós: ‘esta mata é para meus filhos caçulas, onde eles viverão’. Nhanderu falou assim quando ele fez o mundo e, por isso, até agora, meus parentes, minhas avós e meus avôs, Nhanderu deixou os matos para nós. Ele fez o mel que nunca vai faltar (eu estou usando um pouco das palavras de Nhanderu). Ele fez os matos e todas as coisas para nós nos alimentarmos. Tudo isto foi feito por Nhanderu. Nós, antigamente, encontrávamos muitos bichinhos

no mato. Então, nosso pai verdadeiro deixou para nosso alimento. Nossos avós antigos saíam para os matos para fazer mundéu, laço para pegar esses bichinhos. Foi para isso que Nhanderu fez o mato. E para os brancos, ele já sabia como fazer com os brancos. Nhanderu não deu os matos para eles. Ele mostrou um campo bem grande, Nhanderu falou: ‘os brancos é que vão usar os campos’. E também mostrou para eles as vacas, o porco e o cavalo para eles. Ele deixou estes animais para os brancos, comparando com os animais do mato. Nhanderu fez isto, enganando os brancos (Depoimento de uma liderança espiritual de aldeia situada no Espírito Santo, em reunião em aldeia do Paraguai, Depto de Itapua, 1997).

Dentro da lógica guarani, as matas, que foram feitas para eles usarem, revitalizam-se sendo fonte de alimento e nutrindo seu modo de vida. Os depoimentos sobre a divisão mata para os Guarani e campo para os brancos são frequentes²⁹.

Los Mbya actuales justifican la presencia del blanco en versiones de la creación que lo incluyen como destinado por dios a la ocupación de los ‘campos’, mientras que el ‘monte’ sería el ámbito que la divinidad les atribuyó. Uno de los motivos por los cuales la tierra estaría amenazada, sería justamente la falta de respeto de los blancos hacia este mandato del creador. La destrucción y la ocupación de las zonas boscosas por la población blanca es vivida como una franca intrusión en el que se considera el hábitat mbya por derecho divino (LARRICQ, 1993, p. 96)

De acordo com Descola,

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros (DESCOLA, 1998, p. 28).

O que se impõe como referência aos seres que povoam o mundo é, segundo o autor, a “humanidade como condição” (e não o homem como espécie). Ainda segundo o autor, a condição inicial dos seres é cultural e não natural (1999, p. 29), como os mitos comprovam. E a aproximação dessa condição de origem, anterior à separação dos destinos dos seres no mundo, acontece por meio da tradição oral e dos rituais que aproximam as almas das espécies.

²⁹ Essa divisão espacial da terra (*yvy vai*) foi mencionada também por outros antropólogos, como Litaiff, Vietta, Garlet, Ciccarone, entre outros.



Os seres que vivem nas matas, cada qual tem seu lugar. Os Guarani se queixam de que os desmatamentos e a degradação ambiental, decorrentes do crescimento urbano, das propriedades privadas e da exploração indiscriminada dos recursos naturais, além de promoverem a extinção de várias espécies, interferiram nos espaços e nos costumes dos animais. A pressão da ocupação no entorno das matas e dos morros diminuiu os lugares dos animais, confinando-os em um espaço menor. Os Guarani entendem que a redução dos lugares e a interrupção dos caminhos dos animais, gradualmente, provocam a sua extinção, não só por falta de alimento para todos, mas por terem que mudar seus costumes e se tornarem presas fáceis, devido à sua maior concentração.

“Agora está difícil, porque os brancos passam de caminhão, carro, então, estão espantando os bichinhos. Então os bichinhos vão procurar lugar de mais silêncio, mais longe, onde a gente também tem dificuldade de ir”.

Nhanderu rembiapo é o trabalho de Nhanderu na terra. Ele criou árvores e plantas (*yvyra*), criou pássaros (*guyra*) e cada animal. Essas criações de Nhanderu foram deixadas na terra (*oejava ekue*) para uso dos Guarani. “Nhanderu deixou suas criações para povoarem os matos. *Kagüy regua* são as criações que vivem nas matas”³⁰.

Kaguy ete, matas autênticas, são as matas primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós, árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo Guarani. *Kaguy porã* são as matas saudáveis, onde vivem os animais originais, em sua diversidade. *Kaguy poru ey* são áreas de matas intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens e “estão nos morros muito altos”. Em *Kaguy poru ey* ficam e se protegem os “seres da natureza”. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seus caminhos avistam *Kaguy poru ey*, dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. *Itaja* (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (“os que insistem podem sofrer um grande mal”).

Kagüy yvĩ são as matas baixas, as capoeiras, onde escolhem áreas para as roças (*kokue*), encontram ou cultivam ervas e material para artesanato. *Kaguy rive* já não servem para usar, os animais não chegam e não encontram árvores (*yvyra*) ou plantas apropriadas. *Yapo* são locais de lama, barro.

³⁰ *Mbaeypy* (o que é do princípio) eram os seres primordiais, que depois adquiriram suas formas atuais e que ainda sobrevivem.

Os animais também escolhem seus lugares (*retã*). Assim, os macacos (*karaja*), a paca (*jaexa*) e a anta (*mbore*) preferem os morros (*yvyty*), mas se alimentam na baixada. A cutia (*acuti*) e o tatu também preferem os morros (*yvyty*), durante o dia, “para ficarem sossegados”, mas, à noite, descem suas trilhas para buscar alimento nas baixadas. De manhã, voltam para os morros.

Tatu é assim. E quando a gente vai na serra, só vê o rastro da noite. Tatu gosta de comer aquelas frutas amarguinhas que têm muito na baixada, chama bacuri. Dá em novembro, dezembro, quando já começa madurar a maioria dos frutos: bacuri, jabuticaba, caqui, cambuca. Cutia é da serra, é mais difícil na baixada, só vem pra tomar água no tempo do calor* .

A capivara (*capiva*) e o castor (*anguja guaxu*) só andam na baixada. O veado (*gua-xu*) prefere lugares secos, na baixada, ou em pequenos morros (*yvyty*).

Entre as diversas aves, mencionam, com mais frequência, a saracura (*araku*), o *ype kagüy* (pato do mato), o carão e o socó (garça branca), “que vivem na baixada”. Já o tucano (*tukã*), o *jaku*, o *jaku etei*, o nambu, a jacutinga gostam mais da serra.

Koxi (queixada) é especial, entre as criações de Nhanderu, pois é *Nhanderu mymba* (*mymba etei*), isto é, é como um “bichinho de estimação”. Ele “não tem um lugar certo de permanência, pois viaja muito de um lugar para o outro”. Segundo afirmam, *koxi* transita entre o mundo terrestre (*yvy vai*) e o mundo celeste (Nhanderu *retã*). Somente o *yvyraija* (dirigente espiritual) pode receber as notícias que *koxi* traz de Nhanderu *retã*. “Ele é protegido por Nhanderu, porque ele não é natural aqui da terra, ele é gerado em Nhanderu *retã*. Se Nhanderu não quiser mandar ele para a terra, ele não vem mais”.

A diversidade das espécies vegetais conhecidas e utilizadas pelos Guarani é imensa (e desconheço). Estão mencionadas algumas de uso mais difundido, cujas designações são traduzíveis. Entre os cipós, tem o imbé da serra, que serve de alimento, e o *imbé* da baixada, para fazer artesanato. E também o *ximbopé*, a embira branca (*yvra pire xi*) e a embira vermelha (*yvyra pire pytã*) que ficam nos morros e nas baixadas.

A gente abre um trilhozinho para pegar material lá em cima, na serra. E tem índio que faz um sinalzinho, olha aquele morro. Faz um sinalzinho e vai embora. Então, chega naquele morro e pega o que ele quer (taquara, etc). E volta pelo mesmo lugar. Tem índio que nem faz o sinal. É que nem uma caça, vai embora. Ele pega o material e volta pelo mesmo lugar. E tem índio que ele sai por aqui e volta por lá. Ele não volta pelo mesmo lugar que ele foi. E ninguém percebe que ele passou* .

* Depoimento colhido na aldeia do Rio Silveira-SP, por Adriana Felipim, 2000.



Figura 4. Desenho de jovem Guarani representando as queixadas (*koxi*) atravessando o caminho entre a morada dos homens e a morada das divindades.

A erva mate (*kaa*), presente no Paraguai e no interior dos Estados do Sul do Brasil, pode ser encontrada, de forma esparsa, em alguns pontos da Serra do Mar. Difícil de ocorrer na Mata Atlântica do litoral, é vista no caminho que une as aldeias do Rio Branco e Aguapeu às aldeias do Krukutu e da Barragem, em locais onde os Guarani acampam durante suas incursões.

O Cedro, *yary*, “prefere a serra”. Sua incidência é hoje mais rara no interior das áreas Guarani, sobretudo nas de menor superfície. Entre os diversos usos que fazem dessa árvore, muitos estão associados aos mitos de criação. Os Guarani dizem que o cedro é a árvore de Nhamandu, o criador (*yvyra* Nhamandu). O cedro representa a coluna que suporta a terra (*yvy rupa*). De sua madeira, faz-se a estrutura da *opy* (casa de rezas). Em outras épocas, de seu tronco, eram feitas as embarcações. É dele que fazem o *apyka* (o objeto ritual em forma de canoa, que conduz e concentra os Nhee- ru ete na *opy*), os cachimbos (*petyngua*), o *rave* (violino), o *popygua* (varinha de uso ritual que simboliza a “vara insígnia” de Nhanderu ete na criação do mundo). Do cedro (*yary*), usam as cascas em infusão, para banhos medicinais; com sua água (sei- va), os *yviraija* (dirigentes espirituais) benzem as pessoas durante o *nheemongarai* (cerimônia de atribuição de nomes-almas), e, quando não dispõem da árvore em suas aldeias, usam a substância produzida da infusão das cascas que trazem de outras aldeias. Esse fluido, usado ritualisticamente, sendo colocado na frente da pessoa, eterniza a alma, conferindo sua marca de perenidade.

Por ser do cedro que se faz o *popygua* (varinha de uso ritual), com o qual Nhanderu ia criando a terra, seria o cedro, segundo os Mbya, a vara insígnia de Nhanderu, representando seus próprios dedos. Assim é que os nomes dos dirigentes espirituais, que recebem revelações para dar continuidade às criações de Nhamandu, são chamados de *yviraija*, cuja tradução literal é o dono da varinha.

Maria Dorothea Post Darella (1999), em seu estudo sobre hierofanias concernentes à vegetação, mais especificamente sobre o *pindo* (palmeira jeriva) e o *yary* (cedro) – árvores cósmicas/sagradas na cosmovisão guarani, faz uma análise a partir das fontes bibliográficas e, referenciada em Mircea Eliade, relaciona-as aos mitos que envolvem essas duas espécies. A autora aborda a importância dessas árvores, tanto do ponto de vista simbólico, quanto de seu uso na cultura material guarani, e menciona a queixa dos Mbya com relação à “pouquíssima quantidade de cedros encontrados nas florestas e à dificuldade de alcançá-los e/ou usufruir os mesmos”.

De acordo com Mircea Eliade,

A transcendência está relacionada à atemporalidade. O mundo dos imortais é atemporal, mas este mundo, no qual vivem os seres humanos, requer renovação periódica [...]. Mas só se pode renovar o Mundo repetindo o que os imortais fizeram *in illo tempore*, reiterando a criação [...]. Essa necessidade de renovar periodicamente o Cosmos
– mundo em que se vive, único mundo realmente existente, nosso

mundo – é encontrada em todas as sociedades tradicionais (ELIADE apud DARELLA, 1999, p. 6).

Neste sentido, seria possível observar como se dá a atualização do significado de elementos míticos, conservados através da renovação periódica do cosmos e de seus elementos fundadores.

Como também observou Marcelo Larricq (1993, p. 90)

El monte también provee el sustento material para lo mítico y la justificación para sus prácticas asociadas. En tanto crezcan, los chicos se irán internando en la selva circundante, pero también en el conocimiento de los orígenes y características divinas de cada actividad. Casi toda la botánica y la zoología mbya (quizás podríamos decir guarani) forman parte de una extensa red de relaciones míticas que se actualizan en el trajinar del monte y en los ritos que lo garantizan como beneficioso. Alimentos, materias primas, experiencias místicas, todo puede ser proporcionado por el monte, en una calidad distintiva que se extiende a los cuerpos, las vidas y los pueblos de la parcialidad. De aquí que este ámbito combine fuerzas que tanto pueden ser positivas cuanto negativas, de acuerdo a la manera en que se las enfrente. Un cazador que viva en ‘mala forma’, por ejemplo, difícilmente atrape buenas presas; y en especial el kochi, animal sagrado por excelência, no sólo no caerá sino que, en caso de hacerlo, se soltará de la trampa huyendo.

Nas matas, também se encontram criações de Anhã. Anhã queria superar Nhanderu, por isso começou a criar, indiscriminadamente, nos campos, nas matas e na cidade. Essas criações não são apropriadas para os Guarani, isto é, não foram feitas para eles, embora povoem o seu mundo. (Diversas espécies da fauna e da flora, cobras, crustáceos, peixes marítimos, verduras e os bens de consumo dos brancos) (LADEIRA, 1992).

Em resumo, os morros onde tem *kagüy poru ey* (mata intocável) e *kagüy ete* (mato virgem) são a fonte do universo mítico e a reserva de alimento, onde se encontram frutos, mel, plantas, palhas, cipós, caça, medicina, nascentes de água, alimentos e espécies apropriadas para seu uso. Já a baixada é para se morar, fazer roça (“porque não vai derrubar madeira grossa como a que tem na serra”), criar animais, realizar os rituais coletivos. Para plantarem o milho guarani, os Mbya dizem ser em melhor as áreas de encostas, porque o *avaxi etei* (milho guarani) “prefere a beira de serra, não muito alto nem muito baixo”.

De acordo com os princípios Guarani, os lugares e os caminhos das criações de Nhanderu devem ser respeitados e priorizados na organização dos espaços de uso e na inserção da moradia.

A ORGANIZAÇÃO DOS ESPAÇOS NO LUGAR

TEKOA

Os lugares onde os Guarani formam seus assentamentos familiares são identificados como *tekoa*. Se o *teko* abrange os significados de “ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes”, e *-a* = (lugar),³¹ *tekoa* é, pois, o lugar onde existem as condições de se exercer o modo de ser/estar Guarani. O *tekoa* deve reunir condições físicas e ambientais que lhes permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social, fundamentado na religião e na agricultura de subsistência (LADEIRA, 1992).

Para que se desenvolvam relações de reciprocidade, e para que os Mbya possam exercer seu “modo de ser” e seus intercâmbios entre os diversos *tekoa*, é preciso que estes apresentem, em conjunto, algumas constantes ambientais e sociais.

“*Nhande rekoa* (nosso *tekoa*) deve ter *kagüy ete, kagüy poru ey*, água pura, terra para plantar, montes. Onde tem *amba*, a terra é boa para plantar”. O estado da mata indica se há variedade de animais e de pássaros. Para os Mbya, a existência da diversidade das espécies é significativa da sua qualidade e propriedade.

Os divisores naturais devem configurar o espaço de uso da comunidade, definindo a forma do *tekoa*. Entretanto, a fragmentação das áreas Guarani, cada vez mais definidas por limites artificiais, em função do reconhecimento público de outras ocupações (fazendas, loteamentos, estradas, projetos de desenvolvimento, Unidades de Conservação Ambiental), inviabiliza sua condição de ser um espaço efetivo de subsistência e de reprodução cultural. Apesar disso, verifica-se, em diversas aldeias, um modo peculiar de apreensão e construção do espaço - desenvolvido por meio do exercício social, político, religioso e do plantio de espécies tradicionais - que permitem ao grupo definir, ou não, “seus lugares” como *tekoa*.

O *tekoa* não tem seu sentido restrito às condições de um espaço físico. Há uma inter-relação entre aspectos sociais, espirituais e ambientais. Todavia, atualmente se observa que o fator mais definitivo é a composição social do(s) grupo(s) familiar e a força espiritual de seu dirigente. Mesmo situadas em lugares onde as condições ambientais são muito precárias, a aldeia pode ser considerada um *tekoa*, em razão da sua coesão social, do comportamento em relação ao mundo dos brancos e do empenho em seguir os princípios éticos e religiosos definidos no *teko*. Constituir ou viver o *tekoa* implica ainda contingências de tempo e de lugar.

³¹ Em Montoya e em Dooley.

Independentemente da região (Paraguai, Argentina, Brasil), das condições ambientais e da ocupação dos espaços internos das aldeias, prevalecem características comuns que denotam o mesmo modo de situar e recriar as condições para compor o *tekoa*.

O *tekoa* pode ser formado a partir de uma só família extensa, desde que tenha uma chefia política e espiritual. Independentemente do número de pessoas, é essa chefia que integra as unidades familiares. A organização espacial interna das aldeias é determinada pelas relações de afinidade e de consangüinidade.

No *tekoa*, “lugar onde vivem segundo seus costumes e leis”, não devem morar os brancos. (O casamento com branco quebra o sistema de reciprocidade guarani, tanto pelo descumprimento das obrigações familiares preestabelecidas antes do casamento, quanto por interromper o canal de reserva para novas alianças entre os grupos familiares dos noivos).

Os índios Zoé do Cuminapanema, povo tupi da Amazonia (família lingüística tupi-guarani), também associam o *-koha* com “modo de vida” e de “bem viver”, integrando condições ambientais, culturais, sociais e políticas. “O Zo’ é *rekoha* fornece os parâmetros para a ocupação territorial e para a regulação do acesso aos recursos, isto é, para a concretização do território Zo’ é”. Os Zoé foram contatados aproximadamente há 15 anos, somam cerca de 180 pessoas, e sua terra corresponde a 624.000 hectares contínuos (GALLOIS; HAVT, 1998).

Os Guarani foram contatados há 500 anos, sua população e seu território extrapolam fronteiras mais amplas e, até 2001, a maior área contínua Guarani-mbya homologada (e ainda não disponível para seu uso exclusivo) tem 4.372 hectares. Embora a distância entre os Mbya e os Zoé não possa ser traduzida somente pela diferença dos séculos de contato com os brancos, nem pela configuração territorial e disponibilidade atual de terras que corresponde a cada um dos grupos, o conceito de *tekoa* contém os mesmos fundamentos que associam convivência social, relação com o uso das espécies naturais e marcos territoriais. Ainda que as possibilidades de se viver o *tekoa* sejam diferenciadas entre as famílias guarani, o *tekoa* permanece como um parâmetro ideal e real para se viver na terra.

Como indica Melià (1991, p. 67) “la buena tierra guaraní es tan real porque su fundamento no es la naturaleza en sí, sino el acto religioso que le da principio y la conserva”. De acordo com Melià (1991, p. 68), a conservação do mundo depende da repetição das práticas rituais que simbolizam o ato fundador do mundo, realizado por Nhamandu (o primeiro criador). Cantar e rezar, com o bastão ritual, significa sustentar o mundo e fundá-lo continua e renovadamente.

A *opy*, como o lugar onde se realizam as rezas coletivas, ritualiza o *tekoa*.



Figura 6. Desenho-mapa da aldeia (tekoa) e seus caminhos. Vale do Ribeira, 1999.

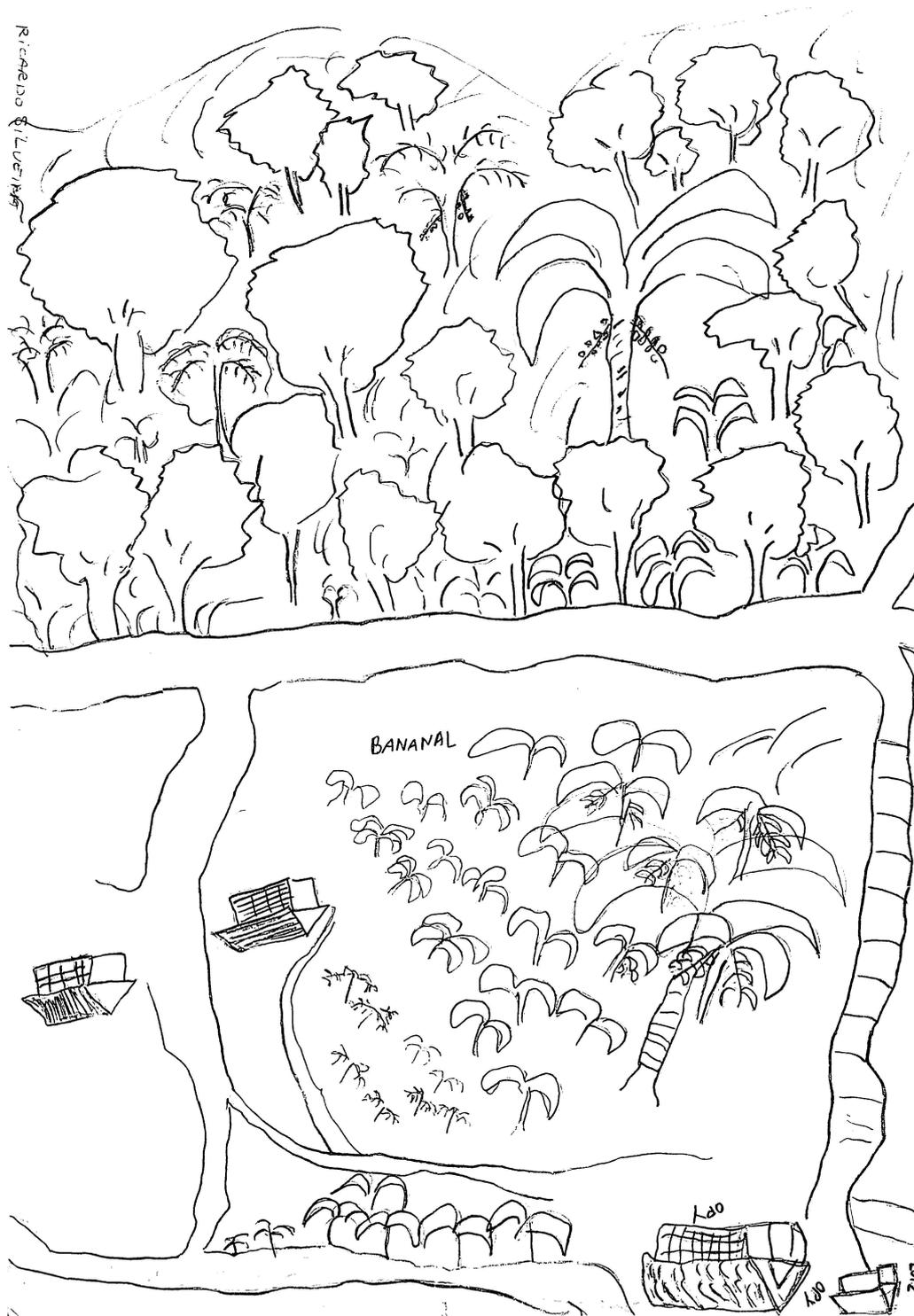


Figura 7. Desenho-mapa da aldeia. A *Opy* (casa de rezas) está representada no canto inferior direito. Vale do Ribeira, 2000.

AMBA / OPY

*nhanderu ete, nhandexy ete, ambaire
nhanemendua mavy, jajeói, nhanderopoyre
nharoporandu nhanderetei, nharoporandu
nhanderetei*

(nosso pai verdadeiro, nossa mãe verdadeira, no altar,
sempre lembramos, nós vamos na casa de rezas
e nós pedimos a força verdadeira, e nós pedimos [...]).

Cada *nheeru ete* (verdadeiro pai das almas: *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Kuaray*, *Nhanderu Karay* e *Nhanderu Jakaira*) tem seu *amba*, que é a sua própria morada, e fica na região de *Nhanderu retã*, (do mundo celeste) que cada um comanda.

Na terra (*yvy vai*), o *amba* é o lugar onde os *Nhanderu* se concentram e se manifestam por meio de revelações aos dirigentes espirituais (*yvyraija*). O *amba* fica no interior da *opy*, casa de rezas. Em cada *tekoa* (aldeia), é preciso haver um *yvyraija*, porque é a ele que *Nhanderu* vai revelar o lugar ideal para a construção da *opy*, isto é, do lugar que guardará o *amba*, onde vão se reunir os *Nhanderu*. É o *apyka* que conduz e reúne os *Nhanderu kuéry* no *amba*.

O *amba* é descoberto, sobretudo onde há *kagiüy poru ey* (mata intocada) ou *kagiüy ete* (mata nativa), por meio de um relâmpago (*vera*), pois o *amba* atrai *Nhanderu kuéry* (todos os *Nhanderu*), e *vera* é o sinal da sua presença. A existência do *amba* indica sempre terras férteis para a agricultura.

Os animais também têm seu *amba* no meio das matas verdadeiras (*kagiüy ete*), que também podem ser visíveis pelo relâmpago (*vera*). Mas, para ter *amba*, é preciso que, entre eles, também haja um dirigente, aquele que conduz o bando nos caminhos.

Koxi (queixada), que é concebido em *Nhanderu retã*, tem seu *amba* em *Nhanderu retã*.

Na terra, eu não sei onde é o *amba* do *koxi*. Os outros são daqui. Mas *koxi* tem *amba* em *Nhanderu retã*. Cada *ara pyau* (verão) ele vem pra terra, faz criação, e em *ara yma* (inverno) ele já vai embora. Em *Nhanderu retã* também tem *opy*, então é *amba*. *Koxi* tem *amba* em *Nhanderu retã*. *Koxi* anda sempre em bando. Em cada bando tem um chefe, um *yvyraija*, que vai na frente mostrando os caminhos, e dois ajudantes, guardiões iguais aos *xondaro*, um no meio, e um que vai por último, que ficam cuidando para nenhum se perder.

A *opy* é o centro social do *tekoa* (aldeia). É a casa grande que guarda o *amba* e reúne a comunidade. É considerada o centro da aldeia por sua definição de espaço comunal.

Nem sempre a *opy* “é verdadeira”. Segundo dizem, “às vezes são só fachadas, para enganar os brancos”. Segundo a tradição, a *opy* (casa de rezas) deveria ficar bem longe dos brancos, para poderem realizar seus rituais religiosos (curas, cantos e danças) reservadamente. Contudo, atualmente, em algumas aldeias, há uma *opy* (“fal-

sa” ou “verdadeira”) bem aparente, e se tornou um símbolo evidente da tradição que os Guarani reservam para alguns visitantes brancos.

De acordo com Zibel Costa (1989, p. 241), “a geometria do *Tekoha* não obedece a qualquer simetria, e, assim, o centro efetivo do grupamento normalmente não coincide com o centro geométrico da sua área restrita”. Considerando a relação de posição da casa/prça (*oo/oka*), o autor aponta que a casa guarani localiza-se na face ocidental da praça, o que demonstra uma orientação do espaço baseada no eixo solar leste-oeste: “a praça na extremidade leste e a casa na extremidade oeste”. Observando que nem sempre é possível verificar a existência de uma praça na face leste, todavia, sempre há uma abertura, ou frestas, nessa face, onde é possível a passagem da luz (COSTA, 1989). Essa orientação é, principalmente com relação à casa de rezas (*opy*), condição *sine qua non* de sua existência.

Conforme explicação de um dirigente espiritual,

a *opy*, é feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (Kuaray) coloca o seu raio. Nhanderuvixa, nossos dirigentes, vão rezar em frente o lugar onde o sol nasce.

Nhaneramói tenondeguái nharombaraetéma

jajerojy

nharombaraetéma

jajerojy

xondaroi xondáriai Karairêtãre, ejerojy,

ejerojy, Tupãret, ejerojy, ejerojy

(Nossos primeiros avós tinham força para flexionar-se *xondaro*, *xondária*, flexionem-se em direção ao lugar de Karai, flexionem-se em direção ao lugar de Tupã).

Os pontos cardeais estão associados, para os Guarani, com as regiões dos Nhanderu ete (ou Nhee ru ete). Essas forças que regem o mundo terreno (*yvy vai*) indicam como eles devem se orientar e localizar seus bens (casa, roça, objetos pessoais), de modo a estar em sintonia com o lugar e com os movimentos de seu nhee ru ete (o pai de sua alma).

Existe, todavia, um sentido orientador da vida cotidiana e dos movimentos migratórios. Esse sentido se funda no movimento de Nhamandu (Nhanderu tenondegua, o primeiro criador). Após ter colocado a terra e engendrado seu filho Kuaray (sol) para continuar a criação do mundo, Nhamandu partiu de volta para seu lugar (no mundo celeste). Partiu do Oeste para o Leste. Desse modo, *nhanderenonde* ou *nhanderovái*, “à nossa frente ou onde devemos voltar nosso rosto”, é a Região Leste, onde nasce o sol (Kuaray). Assim, para os Guarani, o eixo orientador genérico é o Oeste-Leste. *Nhanderovái* (nossas costas, o que está atrás de nós) corresponde ao Oeste.

Como já observara Nimuendaju, com relação aos movimentos migratórios guarani em direção ao Leste (costa atlântica), e outros aspectos relativos ao sentido dessa orientação,

Ñanderovai significa literalmente ‘em (*i*) nosso (*ñande*) rosto (*tova*)’. Tal designação para o leste vem, naturalmente, do fato que os

Guarani realizam todos os seus atos religiosos com o rosto voltado para o sol nascente; aliás, a posição ‘correta’ de uma pessoa ou de uma coisa, por exemplo uma casa, é sempre com a sua parte frontal para o leste. Conformemente, o oeste é chamado *ñande* (nossas) *cupé* (costas) *py* (em). A concepção dos antigos Tupi deve ter sido bastante semelhante à dos atuais Guarani, caso contrário, os portugueses e os europeus em geral não teriam sido chamados de *obaiguara*, ‘os que moram diante do rosto’ (NIMUENDAJU, 1987, p. 100).

Na *opy*, todos se voltam para o Leste. À frente, ficam os homens, o puxador do canto/reza (*oporaive*), com o violão de uso ritual. Atrás dele, posicionam-se os acompanhantes homens, com os *maraka* e, em seguida, as mulheres, com o *takuapu* (instrumento de percussão – bastão de bambu). As mulheres, quando não estão participando dos cantos e das danças, situam-se de todo modo ao fundo com as crianças e se encarregam de manter as brasas acesas dos cachimbos, a água sempre quente e de estimular a participação de todos³². Há ainda movimentos circulares em volta do *amba*, onde colocam o *apyka*. Na *opy*, homens e mulheres não se misturam.

Outro sentido explícito na semântica do termo *opy* é o de interioridade (*o*=casa – *py*=interior, dentro). É, pois, no seu interior que, vindos das várias regiões do mundo celeste, concentram-se os Nhanderu. É onde as almas das pessoas se comunicam e se integram. Onde as pessoas, por meio dos cantos e das danças sintonizam a alma e o corpo. Na *opy*, pode ser estabelecido, coletivamente, o elo entre os dois mundos: *yvy vai* e *yvy marãey*.

Na pesquisa que desenvolveu entre o Yucuna da Amazônia colombiana, Maria Clara van der Hammen observa que, em um contexto tradicional, as estruturas físicas, sociais e simbólicas da maloca (casa) estão estreitamente inter-relacionadas, uma vez que a maloca constitui a “unidad básica de interactuar con el ‘mundo’ y el territorio como referente espacial y físico sobre el qual se ejecutarán las acciones” (HAMMEN, 1992, p. 85).

Los Yucuna utilizan con frecuencia la expresión ‘mundo’ para significar tanto el paisaje como el medio ambiente y hablan del ‘mundo’ acuático, del ‘mundo’ terrestre, de los ‘mundos de los espíritus’, tanto del ‘mundo de arriba’ como el ‘mundo de abajo’; además hacen referencia al ‘mundo en que vivimos’ para diferenciarlo de otros ‘mundos’ y hacen énfasis en su ‘propio mundo’ o ‘próprio lugar de nacimiento’ y territorio tribal.

Segundo a autora, a maloca é o universo para os Yucuna que representam no teto os diferentes níveis do cosmos. Apesar de este espaço ser utilizado no cotidiano, de acordo com os princípios básicos de ordenamento do mundo, é durante os rituais que a maloca representa o universo.

³² Refiro-me, aqui, apenas à disposição dos lugares das pessoas e não aos aspectos descritivos dos rituais na *opy*.



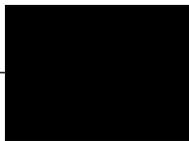
Foto 25. *Opy* (casa de rituais Guarani), aldeia do Vale do Ribeira, 1999.



Foto 26. *Opy* (casa de rituais Guarani), aldeia Tenonde Porá, São Paulo, 2000

CAPÍTULO 6

PRODUÇÃO DA VIDA



A VIDA EM CICLOS

Nós, na comunidade Guarani, também temos uma legislação tradicional indígena, criada através da nossa demanda de convivência. E a preocupação sempre vem, principalmente com as madeiras, as folhas de guaricanga para fazer as casas e também fazer as roças. E existe um calendário, um calendário que prevê o início do ano e o fim do ano, porque a identificação dos doze meses do ano é diferente do conhecimento de vocês. Então, tem as leis indígenas, e isso não só para fazer a casa, as roças, mas também o conhecimento de quando caçar, quando pescar [...] tem uma preocupação de como está se usando [...]. Para nós a terra é importante, a nossa segurança é que a gente possa ficar plantando e, para nós, o fato de sermos religiosos, e o ensinamento do pajé é que nós não devemos ter essas ambições, não devemos ter tantas coisas materiais. Então, quando uma comunidade planta, as famílias fazem a roça para que a colheita seja somente para uso, para consumo mesmo [...]. E o intercâmbio é importante, porque recuperando, em muitas aldeias do litoral, essa plantação do milho Guarani e também procurando trazer outras culturas que são interessantes que tenha hoje nas aldeias [...] a preocupação que se tem hoje é com a plantação tradicional que sempre tem que ter (Depoimento de representante de aldeia do litoral-SP, em seminário promovido pelo CTI, 1997).

O ciclo das atividades no *tekoa* é definido por dois tempos que equivalem a duas estações: *ara pyau* (tempos novos) e *ara yma* (tempos antigos). A esses tempos corres- pondem o calor (verão) e o frio (inverno). Algumas versões dos Guarani contempo- râneos dizem que, em cada tempo/estação (*ara pyau* e *ara yma*), a lua (*jaxy*) deve dar “seis” voltas³³.

Em cada volta, a lua (*jaxy*) estará assim:

jaxy ray ou *jaxy pyau* (lua nova) é a primeira lua, onde “*ray* significa pequeno, fi- lhotinho, novinho”;

jaxy endy mbyte (lua crescente) significa “lua de brilho pela metade”; *jaxy oua guaxu* (lua cheia), é quando a “lua está com a cara grande”; *jaxy nha pytũ* (lua minguante), é “quando a lua já não vem na noite”.

Em cada volta, *jaxy* (lua) vai aparecer com suas formas e isso vai acontecer em *ara pyau* (verão) e em *ara yma* (inverno).

Alguns Guarani dizem que *ara pyau* (verão) é mais longo (porque os dias são mais longos), porém, o início e o final de cada tempo do ciclo vai depender da região e seu clima. Desse modo, não há uma data exata para o início e para a du- ração de cada tempo/estação, pois são os “avisos” de cada mudança climática que vão determinar o seu próprio início e fim e, por conseguinte, quais atividades, ritmo e vida no *tekoa*.

ARA PYAU

Ara pyau (verão), “tempos novos”, começa com *yvytu* (ventania). “Nhanderu manda *yvytu* para dar início à *ara pyau*”. Assim começam seis voltas da lua.

Em *ara pyau* (verão), canta o sabiá (*avia*), o *xurukua*, também *urukurea* (coru- ja), *maino* (colibri). Cantam no começo de *ara pyau*. Depois do canto dos passa- rinhos, vem a chuva. *Ara pyau i*, *ara pyau mirim* é como chama o comecinho desse tempo.

Quando *tokoiro* (cigarra) canta, é um sinal de que já chegou a época de plantio em *ara pyau*. “Em Santa Catarina e no Paraná, quando se ouve o cântico da cigarra, não tem mais perigo de geada. Eu acho que por aqui não tem cigarra, parece que tem, mas eu não ouvi ainda”.

Antes dos primeiros plantios, realizam o benzimento (*nheemongarai*) das semen- tes: *avaxi karai*, *jety karai*, *kumanda karai* (benzimento do milho, batata doce, feijão guarani). Se vão plantar logo, fazem o ritual em *jaxy oua guaxu* (lua cheia).

³³ Os dados foram colhidos em várias aldeias, mas os comentários pessoais foram feitos em uma aldeia no Vale do Ribeira, por pessoas que viviam no litoral sul de SP, no interior de SC e no litoral do RJ.

No início de *ara pyau*, começa o tempo do plantio. “Os mais velhos, os mais idosos é que conhecem bem quando é a época do plantio”. Na primeira volta da lua, em *ara pyau*, antes de plantar qualquer coisa, é preciso plantar cabaça (*yakua*), para fazer chocalho, melancia (*xanjáu*) e *manduvi* (amendoim). Esses deviam ser os primeiros plantios em *jaxy nhapytũ* (lua minguante).

O tempo de *Jaxy oua guaxu* (lua cheia) é mais para o plantio de batata doce (*jety ju*) mandioca (*mandio*). O milho guarani (*avaxi etei*) deve ser plantado entre o final de *ouva guaxu* (lua cheia) e começo de *jaxy nhapytũ* (lua minguante). “Na tradição Guarani, deve ser plantado primeiro o milho (*avaxi etei*). Depois que ele nasce, junto do lugar, planta-se *kumanda* (feijão). Depois, na segunda volta da lua, é bom plantar *jety ju* (batata doce) de novo. Antigamente, na nossa tradição, depois já não plantava mais”.

Quando é *jaxy oua guaxu* (lua cheia) e *jaxy nhapytũ* (lua minguante), é a melhor época de plantar. Para carpir, tem que esperar outro *jaxy nhapytũ* (lua minguante) e, então, pode começar a carpir, a limpar a roça. Sempre é bom carpir em *jaxy nhapytũ* (lua minguante), ou no final de *jaxy ouva guaxu* (lua cheia). “Se limpar em *jaxy rendy* (lua crescente) ou *jaxy ray* (lua nova), o mato começa a pegar tudo de novo. Mesmo que carpe, não morre o mato”.

“Na tradição Guarani, depois que eu fiz minha roça, assim que eu plantei o milho, aí me preparo mesmo e vou longe, eu vou pescar, até chegar a hora da limpar da roça, eu vou pescar”.

No começo de *ara pyau*, em *jaxy ray* (lua nova), já não se pode caçar, mas já começa o tempo da pesca. Pescar sempre em *jaxy nhapytũ* ou *jaxy ray* (lua nova). Quando *ara pyau* começa, às vezes acontece a chuva, quando é *jaxy ray* (lua nova) ou *jaxy nhapytũ* (lua minguante). Quando vem essa chuva, os peixes voltam aos rios. Então, já é possível pescar. Quando começa *ara pyau*, o tempo da pesca dura quatro voltas da lua. Então, os peixes acabam e só voltam no começo de *ara yma* (inverno). Pode-se pescar em qualquer hora do dia. “Sempre eu ia cedo, mas para pegar bagre tem que ter a noite. No começo da noite, tem que estar pescando. Quando é noite alta, já diminui. Lambari só de dia”.

Quando os frutos já maduram, deve se esperar *jaxy nhapytũ* (lua minguante) para a colheita. Somente em *jaxy nhapytũ* (lua minguante) pode se colher as diversas mudas ou as sementes para um novo plantio. Para consumo pode se colher em qualquer fase da lua. “Mandioca ou milho, o que dá em cima ou embaixo da terra é o mesmo”.

Em qualquer fase da lua se pode realizar o *nheemongarai* (“benzimento”) dos alimentos colhidos na roça. “A escolha do dia é o pajé que sabe. Na sabedoria dos Guarani, é assim: se eu tenho bastante milho, mandioca, batata, então, na primeira

colheita, eu não posso pegar assim uma espiga e comer sem ter feito *nhemongarai*. Então, na pre-meira colheita, os pajés têm que benzer antes de se comer”. Com isso, transformam as plantas em alimento.

Em *ara pyau* (verão), quando chegam as tempestades fortes, realizam o *nheemon-garai*, ritual de atribuição dos nomes-almas às crianças, revelados pelos Nheeru ete (verdadeiros pais das almas) aos dirigentes espirituais. Esse ritual, realizado na casa de rezas (*opy*), pode ser feito junto com o batismo (ou benzimento) do milho e do *kaa* (mate).

Os Guarani identificam dois tipos de chuva. Quando há uma tempestade com trovões e relâmpagos, significa que Tupã está passeando sobre a terra: *Tupãkuéry o-guata*. Por isso, é a época propícia para receber revelações e se comunicar com os Nhanderu. A outra chuva, *oky*, não vem do movimento de Tupã. Em *ara pyau*, tempo das tempestades, Tupã passeia livremente. Já na época de *ara yma*, as tempestades só vêm se um pajé (*yvyraija*) necessitar de Tupã e chamá-lo.

Ara pyau (verão) termina com um trovão, mas não é qualquer trovão que é *yapua*. *Yapua* é um trovão com relâmpago, sem chuva, que encerra *ara pyau*. Esse aviso não tem um momento certo, pode acontecer em qualquer *jaxy* (lua).

ARA YMA

Ara yma (inverno), começa com um trovão, mas não é qualquer trovão que é *yapua*. É um sinal de *Nhanderu kuéry* de que eles estão se recolhendo, e significa que *ara pyau* terminou e *ara yma* vai começar. “No tempo de *ara yma* (frio), não canta nem o sabiá (*avia*) nem *xurukua* [...]” .

Quando começa *ara yma* (inverno) entra o frio, tem pouca chuva. “Na nossa tradição (*nhandereko*), só chove muito em *ara yma* se a nossa aldeia está precisando de água, e o pajé pede a chuva. Quando chove forte, pode ser para destruição de alguma cidade, para inundar ou acontecer enchente em alguma região”.

“Em *ara yma*, no nosso sistema de antigamente, é para ficar mais nas aldeias não andar muito, não viajar, é para ficar reformando a *opy* (casa de rezas), esperando a entrada de *ara pyau*, pois em *ara yma* “surge muita doença por causa do frio”. “Na nossa tradição, para a família sair de vez para viver em outro lugar, é preciso que Nhanderu mostre o lugar certo. Se Nhanderu não permitir, então não pode sair. E isso pode acontecer em qualquer época”.

Em *ara yma*, quando é *jaxy ray* (lua nova), não se pode construir, porque cria muito “caruncho” e apodrece a madeira. Pode caçar, pescar, remar, mas não pode cortar, porque invalida a madeira. Pode fazer artesanato, se já tiver material cortado, pode barrear a casa.

No tempo de *jaxy rendy mbyte* (lua crescente), também não se pode cortar. Não pode fazer armadilha em *jaxy rendy mbyte* (lua crescente). No final de *ara yma*, quando

é *jaxy rendy mbyte* (lua crescente), pode derrubar as árvores, onde se vai fazer a primeira roça no lugar. Porque quando se derruba em *jaxy rendy mbyte* (lua crescente), brota pouco, e depois da segunda vez que se derruba, em *jaxy rendy mbyte*, já não brota mais. No final de *ara yma*, é bom começar a preparar a terra para o plantio: queimar e derrubar pode ser feito em qualquer lua.

Quando é *jaxy nhapytũ* (lua minguante), em *ara yma*, pode cortar, pode construir. No começo de *ara yma*, o tempo é de pescar. Em *ara yma* as melhores luas para pescar são *jaxy nhapytũ* (lua minguante) e *jaxy ray* (lua nova). A pesca é boa durante as quatro voltas da lua. Depois os peixes vão todos para o mar. Depois só tem peixe quando chega *ara pyau*. “*Ara yma* não é bom para o plantio”.

Quando é *jaxy nhapytũ* (lua minguante), em *ara yma*, é tempo de fazer armadilha. A melhor época para a atividade de caça para consumo alimentar vai da metade ao fim de *ara yma*. “Nesse tempo, os bichinhos estão gordos e fortes”. Entre o final de *ara yma* e o comecinho de *ara pyau*, “na sabedoria dos Guarani, não é pra matar mais nenhum bichinho”. É o tempo de acasalar e ter filhotes. Para caçar, pode ser qualquer *jaxy*. Pode caçar em qualquer lua. Mas não se pode fazer armadilha em *jaxy rendy mbyte* (lua crescente). Quando não se tem armadilha, pode caçar com arco e flecha e com os cachorros.

No final de *ara yma*, sempre vem uma ventania (*yvytu vaekue*), anunciando os tempos novos. Nesse momento de passagem de um tempo/estação a outro, costumam realizar o *kaa nhemoingue*, o “batismo” das folhas de mate, ritual realizado na *opy* (casa de rezas). O anúncio da entrada de *ara pyau* (verão) indica que a frequência na casa de rezas (*opy*) se intensificará e, com isso, o uso da erva-mate, o que pede o ritual do *kaa nhemoingue*. Se nessa época houver, no *tekoa*, crianças ou adultos que precisem receber nomes, estes podem ser revelados, realizando-se conjuntamente o ritual do *nheemongarai*.

O artesanato pode sempre ser feito, desde que se tenha material preparado, porque em *jaxy ray* (lua nova) não pode nunca cortar taquara. As casas também podem ser construídas em qualquer tempo, *ara yma* e *ara pyau*, respeitando-se as fases da lua não apropriadas para o corte de plantas e madeiras.

Os rituais de iniciação dos meninos à idade adulta, que implicam a perfuração (com um espinho de ouriço) do lábio inferior para uso do *tembekua*, acontecem no começo de *ara yma*, em qualquer lua, já os casamentos podem ser realizados em qualquer época - *ara yma* e *ara pyau*.



Foto 27. Confeção de artesanato, aldeia Guarani de Santa Catarina, 2000.



Foto 28. Cestaria para venda, aldeia do litoral de São Paulo, 1989.

A ilustração seguinte, que deve ser vista como uma espiral, é um esquema simplificado e padronizado dos ciclos das atividades básicas realizadas no *tekoa*, em consonância com as fases da lua e os dois tempos: *ara pyau* e *ara yma*.

Legenda

Ara Pyau verão		
pássaros	sol	opy / casa de rezas
tempestade		nheemongarai / mudas/sementes
Ara Yma inverno		plantar
trovão		carpir
ventania		colheita para sementes
Jaxy ray / lua nova		colheita / produtos
Jaxy endy mbyte / lua crescente		nheemongarai / alimentos
Jaxy oia guaxu / lua cheia		nheemongarai / nomes
Jaxy nha pytu / lua minguante		construir
		derrubar
		cortar
		armadilha
		caçar
		pescar
		artesanato

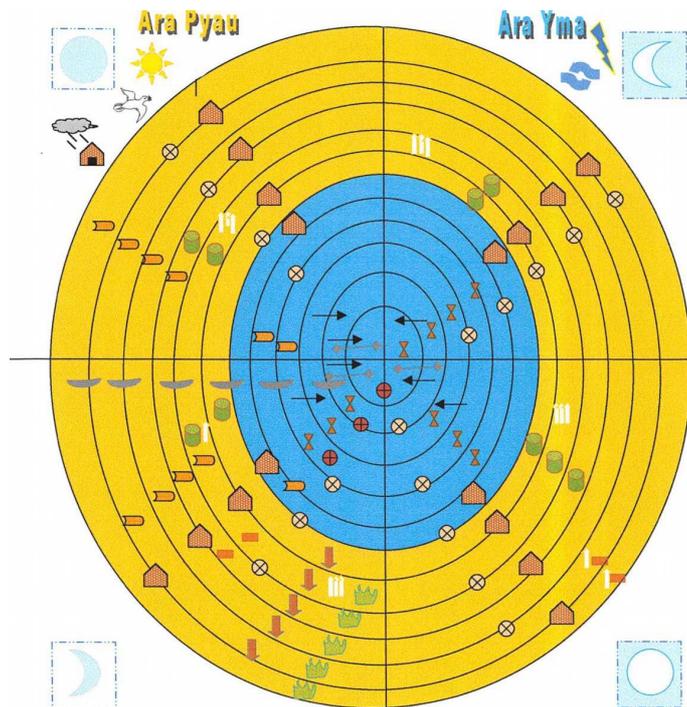


Figura 8. Calendário: a vida em ciclos. Elaboração: José Inê Ladeira Maria, 2000.

PLANTAR E RITUALIZAR

Distribuída por todo o mundo, a prática agrícola de derrubar e queimar é muito variada e em alguns lugares maravilhosamente complexa. De um modo geral, é uma seqüência sazonalmente regulada de procedimentos destinados a abrir e cultivar um pedaço de solo da floresta. Depois de uma ou duas estações de cultivo, esse pedaço é negligenciado durante anos, normalmente com a intenção de restaurar a fertilidade do solo através de sua reversão à floresta. Depois do que, a área pode ser aberta de novo para outro ciclo de cultivo e repouso. Como uma definição mínima, pode-se dizer que se trata de uma 'agricultura de derrubar e queimar' quando o costumeiro intervalo de repouso excede o período usual de cultivo [...]. 'Agricultura itinerante' é apropriada quando se refere ao uso em curto prazo de pedaços de floresta, mas não se deve entender por isso que o solo fique inevitavelmente exaurido no processo, e as pessoas perenemente forçadas a deslocar-se à procura de florestas mais verdes. Estudos recentes mostram que a 'coivara' não é necessariamente prejudicial para o solo ou incompatível com a vida estável na aldeia, particularmente em regiões úmidas e sem a presença de populações e pressões políticas características do colonialismo. A maioria dos 'agricultores itinerantes' é capaz e se contenta em voltar a usar pedaços próximos de floresta secundária revertida, sempre mais fácil de limpar que a floresta virgem (SAHLINS, 1970, p. 49).

A agricultura itinerante, conforme descrição de Sahlins, parece ser o modelo adotado e preferido pelos Guarani. Quando é inviável exercê-la, devido a condições agrárias, torna-se um dos motivos de insatisfação mais apontados pelos Guarani.

Nhanhoty (vamos plantar). Com esta expressão, os índios Guarani se referem ao ato coletivo de reproduzir os ciclos anuais da vida social, do trabalho, da organização dos espaços da aldeia e da permanência da família no lugar. Se a prática sistemática da agricultura não é a única condição definidora da identidade Guarani, ela é o eixo estruturante da sociedade e envolve as outras esferas da vida coletiva, sociais, simbólicas e rituais.

Entre os Guarani, a importância da agricultura não reside somente na quantidade e na qualidade da produção (embora estas sejam as metas), que podem oscilar a cada ano por diversas razões. Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos. Desse modo, a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização social e princípios éticos e simbólicos, fundamentados antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos do que na quantidade e disponibilidade de alimento para consumo.

Para os Mbya, sua produção destina-se, exclusivamente, ao consumo interno e não ao comércio, sobretudo quando se trata de seus cultivos tradicionais.

Quando amadurecer os frutos de tuas roças, darão de comer aos de tua tribo, sem exceção alguma. Para que se fartem todos é que os frutos chegam a amadurecer, e não para que sejam objetos de avareza. Dando de comer a teu próximo, virão os de cima que ama aos do assento de teus fogões (*tekoa/tataypy-rupa*) e eles adicionarão dias à tua vida, para que repetidas vezes possas voltar a semear (CADOGAN, 1948 apud AZANHA; LADEIRA, 1988).



Foto 29. Roça Guarani, aldeia Rio Branco de Cananéia, São Paulo, 1999.

A agricultura é atividade integradora no *tekoa*, supondo um estado de identificação de grupos familiares com o lugar, o que permite cumprir um calendário das atividades e os ciclos dos rituais. Pode-se dizer que condiciona e está condicionada à existência do *tekoa*.

De acordo com os padrões tradicionais Guarani, a família extensa é composta pelo casal, pelos filhos solteiros, pelas filhas, pelos genros e netos, comportando variantes na sua composição (decorrentes do contexto em que se desenvolve a dinâmica social do grupo local) e constituindo uma unidade de produção e de consumo. No entanto, apesar dos mutirões e das ajudas entre as famílias e dos serviços nas roças do sogro, as roças pertencem e são de responsabilidade da família elementar. A qualidade do relacionamento entre sogro e genros pode influir na divisão das áreas de roças, no trabalho e nos sistemas de reciprocidade e mobilidade. A preparação da terra para

o plantio é trabalho masculino, o plantio e a colheita, feminino e a limpeza das roças envolve a ambos.

A organização dos espaços para a atividade agrícola, em uma comunidade com mais de uma família extensa, depende da composição dos grupos familiares (famílias extensas e/ou nucleares) e de sua força de trabalho, o que determina também o lugar das residências. Como, em geral, são feitas no entorno dos núcleos residenciais, as localizações de áreas disponíveis para as roças podem, por sua vez, influir na disposição das residências dos grupos familiares. Quando há disponibilidade, outras áreas são abertas ao longo dos caminhos da aldeia. Também é possível observar aspectos relativos à organização espacial do *tekoa*, a partir da distribuição das áreas de roças de acordo com as alianças e cisões internas.

Há algumas variáveis ou condicionantes às quais a comunidade se adapta ou ajusta a atividade agrícola. Entre elas: oscilações climáticas regionais que atrasam ou adiantam o início do plantio; características do solo; eleição de áreas de roça, baseadas em critérios de organização espacial do *tekoa*, dada a composição social atual do grupo local; condicionamento dos locais de roça decorrentes de características físicas e naturais do ambiente, localização dos montes e nascentes; disponibilidade de terra, isto é, áreas suficientes e apropriadas para a agricultura; presença de uma chefia espiritual que estimule a prática dos rituais; grau de organização e coesão social interna; relações de parentesco e grau de reciprocidade com outras aldeias em outras regiões que facilitam os intercâmbios de sementes e mudas de cultivos tradicionais. Os fatores externos, como as pressões do entorno, a proximidade dos moradores não-índios e da cidade prejudicam não só as práticas agrícolas como o exercício das rezas e dos rituais.

O cultivo de variedades externas não está condicionado aos rituais Guarani, o que implica diferentes épocas para o seu plantio. O acesso às variedades depende do contexto social e das características ambientais do meio de inserção da aldeia.

Todas essas variantes se alternam nos tempos e nos lugares, sendo, pois, necessário observar como os Guarani-mbya realizam as atividades agrícolas em vários *tekoa*, em contextos distintos e similares, para a verificação da existência de um padrão comum.

Não é do alcance deste trabalho detalhar o modo de produção agrícola dos Guarani-mbya. Entretanto, essa atividade é realçada por ser fundamental na organização do espaço físico dos *tekoa* e pelo caráter cíclico que une o tempo à consolidação dos mesmos *tekoa*. A agricultura também poderia ser abordada no que diz respeito à organização e à divisão das atividades entre os membros da família e entre homens e mulheres. (Simplificadamente, de um modo geral, aos homens cabem o preparo da terra e o plantio dos grãos; às mulheres cabem o plantio dos tubérculos e a colheita).

Também é importante mencionar a existência de cultivos próprios dos Guarani, destacando as variedades de milho, em razão da importância deste cereal em relação à dinâmica da vida no *tekoa*. Esses cultivos, considerados verdadeiros ou autênticos, têm sua origem em Nhanderu retã e estão associados a mitos de criação e de renovação do

mundo (*yvy vai*). Cada um desses cultivos tem uma história, um sentido de uso especial, embora seja muito difícil encontrar todos em uma aldeia. Por outro lado, o fato dos *tekoa* não serem auto-suficientes em gêneros fomenta os intercâmbios.



Foto 30. *Avaxi etei* (variedades do milho guarani), aldeia no Vale do Ribeira, 1999



Foto 31. *Avaxi etei* (variedades do milho guarani), aldeia no Paraguai, 1997.

Por meio de levantamentos realizados em aldeias Guarani-mbya, situadas no Vale do Ribeira (São Paulo) e em Parati (Rio de Janeiro), Adriana Felipim (1999) elencou, entre outras plantas, sete variedades de batata-doce (*jety*) - *jety kara*, *jety ã*, *jety mandio*, *jety andai*, *jety rope*, *jety ju*, *jety pytã*; dois de mandioca (*mandio*) - *mandio xĩ*, *mandio karapei*; três de amendoim (*manduvi*) - *manduvi pytãguaxu*, *manduvi juke xĩ*, *manduvi miri* ou *manduvi xĩ*; duas de feijão (*kumanda*) - *kumanda xaĩ* (enrugado), *manduvi rope*. Entre as variedades do milho guarani (*avaxi etei*, *milho verdadeiro*), levantou as seguintes: *avaxi ovy* (verde azul), *avaxi pytã* (vermelho), *avaxi xĩ* (branco), *avaxi ã* (preto), *avaxi ju* (amarelo), *avaxi takua* (comprido, em forma de taquara), *avaxi tovei* ou *mitaĩ* (criancinha), *avaxi parakáu* ou *vaka* (mesclado), *avaxi pixinga* ou *pororo* (pipoca). As qualidades de milho variam conforme o tamanho da planta e da espiga e conforme a coloração dos grãos.

Em uma aldeia situada no município de São Paulo, onde a escassez de terra é excepcional (25 ha abriga 120 famílias), foram mencionadas, pelos índios, o plantio nesse ano agrícola, das seguintes variedades: *kumanda xaĩ* (variedade de feijão de corda, “enrugado”); *jety ju*, *jetyjui*, *jety mbkurayĩ* (variedades de batata-doce, sendo a última “bem pequenina, com a polpa branca de um lado e roxa de outro”); *avaxi etei* (milho verdadeiro, autêntico) - *avaxi parai* (“enfeitado”, é misturado), *avaxi ju*, *avaxi pytã*, *avaxi xĩ*, *karapei* (baixinho), *mitaĩ* (criancinha, que produz em 3 meses).

Os cultivos tradicionais merecem um cuidado maior na observação das regras e dos períodos de plantio e colheita, porque, ao contrário dos outros cultivos de variedades dos brancos, que chamam de *tupi*, interagem-se com outras esferas no ciclo de reprodução e renovação da vida, e sua produtividade é condicionante da realização dos rituais. Não devem, pois, misturarem-se, precisando ser plantados em locais e períodos diferentes. Como observou Ivori Garlet (1998, p. 100), para manter a pureza das espécies do milho tradicional, evitando seu cruzamento, é preciso que “as parcelas cultivadas não só estejam distanciadas entre si, mas que sejam separadas por faixas de mata, evitando, dessa forma, a polinização de uma variedade sobre a outra”.

Os experimentos envolvendo mistura de sementes e não isolamento são comuns, quando há extrema escassez de sementes e de terras, e revelam um conhecimento apurado e sofisticado das espécies.

As roças feitas com sementes tradicionais, (*avaxi etei*, *kumanda etei*, etc.) não produzem quantidade suficiente para atender a toda demanda alimentar das comunidades. Entretanto, somente elas possibilitam a preparação e o cumprimento dos rituais coletivos (o *nheemongarai*, o *tembiu aguyje*) garantindo, além da renovação dos ciclos, a reciprocidade.

Em *ara pyau*, antes de plantar qualquer coisa, é preciso plantar cabaça (*yakua*), para fazer chocalho, e melancia (*xanjáu*) e *manduvi* (amendoim). Esses deviam ser os primeiros plantios. Essa planta,

yakua, devia ser plantada primeiro, porque, antigamente, o Guarani não tinha vasilhas (industrializadas) para guardar as sementes, nem os alimentos, nem para puxar água, então, usava mais o *yakua*. É no *yakua* que se leva o mel (*ei*) para se comer com *mbojape*, pãozinho de milho, depois do *nheemongarai* (Depoimento colhido em aldeia do Vale do Ribeira).

Além disso, é do *yakua* (cabaça) que são feitos os *mbaraka*, instrumentos musicais de uso masculino, fundamental na comunicação entre o *yvyraija* (líder espiritual) e Nhanderu.

O calendário agrícola e os ciclos da lua condicionam o planejamento das demais atividades sociais e de subsistência da aldeia (visitas entre aldeias, confecção e venda do artesanato, caça). De toda a forma, é após a colheita do milho tradicional Guarani (*avaxi etei*) que realizam a cerimônia do batismo do milho e das crianças (*nheemongarai*).

A cultura do milho é fundamental para todos os grupos Guarani, diferenciando-se os rituais e os cultos. Entre os Xiripa, de acordo com Bartolomé, há um ciclo de cerimônias para cada etapa do cultivo, desde antes da queimada até se fazer a primeira bebida fermentada, *kaguy* (1991, p. 35), da qual depende o seu principal ritual “*Ñ'emboe Ka'agüy*” (reza da selva) (1991, p. 123). Os Kaiova realizam o *avaxikyry*, a festa do milho novo. Graciela Chamorro afirma que, “no milho, os Kaiova encontram a metáfora de si mesmos e das divindades”, associando o crescimento da planta ao processo de maturação masculina (1998, p. 175). Os Mbya, no dia seguinte ao *nheemongarai*, revitalizados (pela “benção” e confirmação dos nomes), realizam o *tembiu aguyje* (alimento sublime, transformado), em que comemoram a colheita das plantas maduras convertidas então, em alimento. É a ocasião em que, em cada *tekoa*, se há fartura dos frutos, é possível reunir as famílias e fazer, oferecer e consumir uma culinária própria com alimentos novos e abençoados: *mbojape*, *mbyta*, *mbaipy*, *kaguijy* (pãozinho de milho socado, pãozinho de milho ralado, espécie de polenta, bebida fermentada de milho).

O *nheemongarai* deve coincidir com a época dos “tempos novos” (*ara pyau*), caracterizados pelos fortes temporais que ocorrem no verão. Assim, na associação entre a colheita do milho e a cerimônia do seu “benzimento” e da atribuição dos nomes-almas (*nheemongarai*), impõe o calendário agrícola fator que define o tempo de permanência das famílias nas aldeias (LADEIRA, 1992).

Na metade do verão, acontece o *nimongarai*, que não pode acontecer no inverno, acontece antes do inverno, no meio do verão. Nessa época, Nhanderu começa a visitar muito a terra, por isso é bom para pedir pra ele. Quando é inverno, os deuses fecham as portas, e só se pede quando é uma necessidade. É bom

de plantar em junho, julho e em dezembro já está tudo sequinho para fazer mbojape, pra distribuir depois da cerimônia do *nimongarai* (Depoimento colhido por Adriana Felipim, na aldeia do Rio Silveira, 2000).

Alguns fatores devem garantir a realização do *nheemongarai*, ritual que determina e é o emblema da renovação dos ciclos de vida e produção no *tekoa*: o nascimento de crianças, a proximidade dos *Nheeru kuéry pave* (os pais das almas reunidos), que se fazem mais presentes na *opy*, nesse período; plantar, na “época certa”, as variedades do *avaxi etei* (milho guarani), o que os leva a mais de uma tentativa para garantir a colheita antes das tempestades mais fortes, que acontecem em *ara pyau* (verão). Durante o ritual do *nheemongarai*, os *Nheeru ete* (os pais das almas) revelam ao dirigente espiritual (*yvyraija*) da cerimônia, o *mitã ramói* (o que “nomeia” a criança), o nome-alma que corresponde a cada criança. Também é feita a confirmação e a benção aos que já possuem seu nome-alma. *Nhêe*, a alma, é revelada em forma de nome, que define as características da pessoa. O nome é a própria condição da pessoa, indica a origem de sua alma e o papel que se vislumbra que desempenhe na família e na comunidade (LADEIRA, 1992).

Segundo o mito (dos “gêmeos”), Nhamandu (Nhanderu tenondegua, o primeiro) foi fazer sua roça. Depois de derrubar e queimar, plantou o milho (*avaxi*). Mas, conforme ele ia plantando, já nasciam e cresciam as espigas. Voltando para casa, disse à mulher que fosse colher o milho para que pudessem comer *mbaipy*, feito com farinha nova. A mulher duvidou de Nhamandu, não acreditando que, mal ele acabara de plantar, já houvesse frutos para colher. Aborrecida, disse a Nhamandu que o filho que carregava no ventre não era dele. “É por isso, por culpa da mulher que, desde então, é preciso esperar e cuidar da roça para poder colher”.

Nhamandu, que fizera a terra e nela vivia, foi embora para seu lugar, levando seus adornos e pertences rituais. Mas, antes de partir, Nhamandu disse à mulher que se ela o alcançasse por si própria, ele a perdoaria. Ele viera do poente para essa terra e foi embora pelo oriente. A mulher, então, seguiu sua direção, levando no ventre seu filho Kuaray (sol), que, após seu nascimento, continuaria o trabalho de seu pai na criação do mundo.

Aqueles que percorrem o caminho deixado por Nhamandu deverão, como ele, ou a mulher, “levar e plantar as sementes do milho verdadeiro (*avaxi etei*)”, disseminando-as pelos lugares que passarem. Assim, as sementes deixadas por Nhamandu aos que seriam seus “filhos caçulas” devem ser levadas e plantadas em cada lugar.



Foto 32. Distribuindo sementes do milho guarani, aldeia do Vale do Ribeira, 1999.

Kunhã Karai, um dia, se levantou e disse assim: ‘hoje eu vou caminhar um pouco. Hoje eu sonhei que Nhanderu veio e falou pra mim que era preciso deixar as sementes de cada planta, em cada lugar’. Então, ela começou a vir pra cá, a pé. Ela veio em Parati, Araponga, Ubatuba, Jukery, Silveira, até chegar de novo no Espírito Santo. E lá ela morreu. As pessoas que acompanhavam ela vinham contando das aldeias (Contam que ela veio fundar as aldeias para o

seu povo que estava sendo exterminado pelos brancos) (Aldeia do Rio Silveira, São Paulo, 2000)³⁴.

Observa-se, nessa analogia a esse mito de origem, que, para fundar e legitimar as aldeias, garantindo seus lugares na terra, é preciso plantar, produzir sementes e distribuí-las.

A realidade atual de confinamento e indisponibilidade de terra/mato força os Guarani a adaptarem as áreas de ocupação atual ao modelo conceitual de uma terra adequada, cujos parâmetros são suficientemente maleáveis (e só suficientemente) para dar conta da realidade presente. Neste sentido, as cultivares Guarani - agrícolas e frutíferas - são decisivas para a recriação e composição dos espaços onde formam aldeias. Por outro lado, vejo que o prestígio das lideranças religiosas, do potencial da força de trabalho, também interferem na estabilidade, no ânimo e na produtividade da vida.

A constante busca de alternativas para manterem um padrão cultural Guarani, em condições tão adversas, leva-os, muitas vezes, a encontrarem soluções criativas e originais, com o uso de elementos que, deslocando de sua condição de “exterior”, vão incorporando como formas de vida. As tensões e os ajustes derivados dos impactos sobre suas terras são evidentes nos depoimentos seguintes:

Nós não queremos perder o idioma, não queremos perder as plantas. Agora, caça já está tudo comido, o branco já comeu tudo, em todas as aldeias. Peixe, também, eu acho que só no mar que tem algum. Então, como estão falando, os índios não querem perder a semente e estão pedindo a semente. Eu sempre estou pedindo a semente de feijão, milho, milho do branco, feijão do branco... Eu estou vendo que só esse milho que nós temos, do nosso, não vai dar para nós passarmos uns seis, sete meses, passar comendo só aquilo, então eu queria semente do branco, arroz, amendoim, feijão. Na minha aldeia, eu não quero ensinar a criança só comer a comida do branco, eu não quero. E eu quero que eles aprendam a ler, mas não aprender a dançar baile e aprender a jogar bola, isso eu não quero. Eu quero ver se a criança aprende a plantar bastante batata-doce, mandioca, ver se aprende a carpir, roçar capoeira. Então é isso aí que eu quero (Cacique de aldeia em Parati-RJ, em seminário promovido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI, 1997).

Eu quero me apresentar, apresentar minha aldeia, que é 5 ha de terra, e já vai fazer cinco anos que eu estou morando lá, e não foi demarcada ainda. E assim mesmo, eu tenho as sementes do Mbya Guarani, dos antigos, que os meus avós deixaram, e que até hoje eu tenho sempre, e não quero perder, porque não era para perder. A semente sempre tem que ter, porque o

³⁴ Trata-se de uma das versões sobre o movimento migratório da líder religiosa Maria Carvalho, Tataxi. Depoimentos de seus filhos e netos sobre esses movimentos foram registrados por Celeste Ciccarone (2000).

nosso Deus deixou para nós, lá no mato, quando não tinha nenhum dos brancos. O Deus deixou nós no mato e também a semente deixou para nós. Então, não devemos perder a semente que o Deus deu para nós. Nessa terrinha pequenina, nós somos em nove famílias com cinquenta e seis pessoas. A terra já não sobra mais nada para plantar, mas, assim mesmo, qualquer pouquinho de terra, um pedacinho, nós estamos plantando. Por isso que nós temos, eu quero ter semente dos Guarani: *avaxi etei*, *avaxi eteii*, *avaxi mitaĩ*, *avaxi jui* e também *manduui*, *kumanda* [...]”aqui, plantando e colhendo. Então, daqui para adiante, pode ser que o Deus ajudando, nós ganhamos mais um pedacinho de terra para poder plantar um pouquinho mais, para poder sustentar os filhos que nós temos. Porque, primeiramente, quando nós morávamos no mato, tinha reserva grande, então, ali nós plantávamos e vivíamos só naquilo... tenho tudo aqui (refere-se às plantações) e não posso perder, porque o Deus deixou nós no mato e deu também a semente para nós plantarmos nessa terra que nós temos (Cacique de aldeia em Palhoça-SC, durante seminário realizado pelo CTI em 1997).

O *Awatxi Ete* sofreu mais, nem saiu da flor da terra, mesmo assim, as roça de *awatxi* crioulo cresceram mais ou menos. A produção não é o que esperávamos. Assim mesmo, deixamos para secar para o batismo do *Nemongaraĩ* das crianças, no mês de dezembro, mas infelizmente veio o trator da Funai e passou por cima das três roças. *Awatxi*, ele era verde ainda [...]. A colheita não era muito, mas dava para criança comer, fazer *Kagwidjy*, a nossa bebida sagrada. E, mesmo assim, sem chuva do céu, vamos *Nhamã ety*, vamos plantar de novo. Bom, essa próxima lua, *Awatxi* e *Komãda*, no final deste mês de setembro (Trechos do relatório de atividades, escrito pela Comunidade da aldeia Boa Esperança-ES, ao CTI).



Foto 33. Sabugo de milho guarani, 2000

CAÇAR

Às vezes, o *jurua* vai na aldeia para proibir de caçar, de pescar. Hoje em dia, a comunidade já não tem mais interesse em caçar, em aprender a fazer mundéu, armadilha [...] só os mais velhos fazem *monde* para pegar tatu. Mas quando um pega, a comunidade toda quer comer. Quando todos vêem alguém trazendo o tatu, todos têm vontade. Tudo isso eu penso que não está certo, mas deixo eles fazerem como quiserem, porque quero o bem da comunidade [...] e só poucas vezes caçamos. Quando caçamos os animais, temos que repartir com todos e aproveitar tudo, não desperdiçar nada. Senão, o dono dos animais (*mbai* - um homem pequenininho, anda só com uma espécie de tanguinha e uma bolsinha de caça, come passarinhos e bichinhos [...]) não dá mais a caça. *Koxi* (queixada), *mbore* (anta), tem que dividir. Hoje, as mulheres e os homens brigam para dividir e, assim, o dono não vai dar mais a caça. Antigamente, não havia briga por causa da caça. Repartiam na casa de rezas *opy* e comiam com pãozinho de *avaxi etei* (milho guarani). Depois guardavam os ossos na cestinha e colocavam no altar (*amba*). Às vezes, o *koxi* chega perto da casa, se oferecendo, é *Nhanderu* que oferece, pois ele se entende com *mbai*, o dono dos animais, e pede um ou dois para os índios. Hoje em dia, quase não há mais, nem tatu [...] parece que o dono (*mbai*) está escondendo. E o *jurua* também está assustando. Tatu, *jaixa* (paca), *mbore* (anta), *koxi* (queixada), todos têm um dono. *Koxi mirim*, *mymba mirim porã*, o dono é *Nhanderu mirim*. É o alimento de *Nhanderu mirim*, um alimento que não tem mal. Eu vou contar o tempo certo para caçar os animais, pois para matar os animais tem a época certa. A época certa para fazer mundéu, armadilha, caçar para o alimento, é no meio de *ara yma*.



Foto 34. Crianças com carrinho com mudas de palmito, 2000

O discurso de um líder espiritual, que vive em uma aldeia no Rio de Janeiro (proferido em uma reunião realizada em aldeia do Vale do Ribeira), tinha como objetivo reiterar aos jovens a necessidade de seguir os ensinamentos sobre como se comportar perante as criações das matas (*kaguy regua*), para garantir a sua reprodução. No que se refere aos períodos adequados à atividade da caça, sua fala foi traduzida de acordo com o calendário oficial.

A época melhor para caçar é de maio em diante. Porque nessa época todos os bichinhos, os passarinhos já procriaram, já cresceram os filhotinhos. É de maio até julho que é bom, antes deles acasalarem de novo. Então, é a melhor época. É quando os filhotes já mamaram tudo, já estão crescidos. No mês de outubro, novembro, até o final de janeiro, procriam os filhotes. Nessa época, deixam os filhotinhos novos, deixam na toca para buscar alimento, então, se matar os pais, os filhotinhos também acabam morrendo. Depois têm as palavras que os antigos falavam, que a gente deve pegar só quando precisa. Só quando precisa.

Esta explicação se refere a alguns princípios comuns observados e adaptados, e eventualmente transgredidos, em cada comunidade em seus diferentes contextos.

As expressões com que se referem à atividade da caça variam de acordo com a situação do momento. *A-eka* (*a* -1ª pessoa, *eka*=procurar); *a-jopy* (*-jopy*=pegar); *ajuka* (*-juka*=matar).

A finalidade da caça não se restringe exclusivamente ao consumo alimentar. Alguns animais são usados, em ocasiões específicas, para o preparo de remédios, associados ou não a espécies vegetais. De todo modo, mesmo no período de caça, são mantidos os resguardos, assim como se evita comer a carne (*ro'kue*= que era carne, *xo'o*) de algumas espécies em vários momentos e fases da vida, respeitando-se as distinções alimentares entre homens e mulheres. De qualquer forma, só ingerem a carne muito bem cozida ou moqueada.

Segundo contam, antigamente, a caçada da anta significava a possibilidade de uma confraternização entre as famílias de várias aldeias, com a realização de uma comemoração para a divisão da caça. Utilizam da anta: a carne para o alimento, os dentes para os colares, a pele para forração. Antes, “quando havia mais mato e mais anta”, esses animais eram usados para o treinamento dos meninos na arte de caçar com arco e flecha, para aprenderem a ser um bom caçador. Os animais menores (tatu, quati, cotia e as aves terrestres) não possibilitam as reuniões para divisão da carne, e o seu consumo se restringe ao núcleo resi-

dencial. Entre as aves, mencionam a jacutinga, o jacu, o nambu (só os mais velhos, os que não podem mais ter filhos podem comer, porque esta ave abandona os filhotes no ninho, e esse comportamento pode passar para os que consomem sua carne), *urui* (galinha silvestre), *maino* (colibri dão para as criancinhas, para aprenderem a controlar a fome, comer pouco), macuco, saracura. Dentre as aves e pássaros - *tukã* (tucano), coruja (*urukorea*), sabiás, periquitos (*kairyrỹ*), papagaios (*parakáu*) - nem todos são para matar e comer e são apreciados por outros aspectos (canto, dança, cores).

Antigamente, a gente usava flecha, arco e flecha. Para poder caçar, tem que sair procurando. Meu pai sabe caçar com arco e flecha. Eu já não sei mais. Vou fazer um arco. Não encontrei madeira boa por aqui. Se eu não achar, vou para o Paraná trazer. Antigamente, na tradição Guarani, pra fazer o arco e flecha, para o uso mesmo, eles não faziam de qualquer madeira. Então, antigamente, para uso nosso mesmo, fazia de guajuvira e de alecrim. Então, essas duas madeiras são a principal origem do arco e flecha que antigamente se usava pra caçar. E hoje não, o pessoal faz de brejaúva, de outros tipos de madeira, só que não fica muito resistente. Os dois, arco e flecha, se faz com o mesmo material (Conversa realizada em aldeia do Vale do Ribeira, 1999).

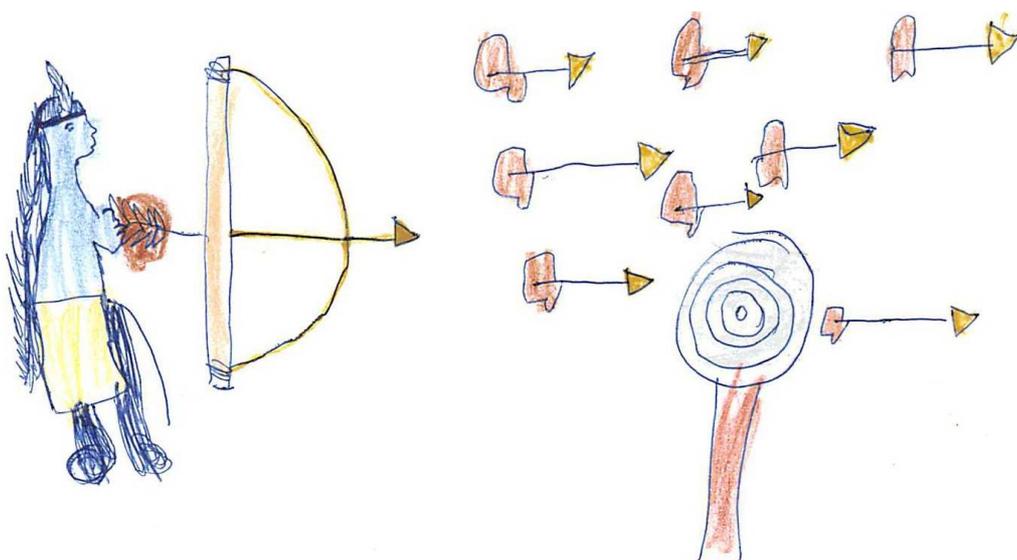


Figura 9. Desenho de criança Guarani “tiro ao alvo”, 1995.



Foto 35. Mundéu (armadilha), aldeia do litoral sul de São Paulo, 2000.

Embora sendo fonte de alimento, a caça não é prática corriqueira entre os Guarani. Essa atividade envolve outros significados práticos e simbólicos que só terão continuidade com a sobrevivência das espécies. Fazem excursões para caçar e armam os mundéus nas mesmas trilhas que percorrem para coleta de ervas medicinais, matérias-primas para o artesanato e frutos silvestres. Abrem pequenos locais de acampamento nas matas, usado por pequenos grupos ou famílias, intercaladamente.

A importância da queixada (*koxi*), no universo cultural guarani, já foi mencionada anteriormente. Os Koxi andam sempre em bando. Em cada bando, tem um dirigente, e sua espacialidade não se limita ao mundo terreno. Eles transitam também

Nhanderu retã. Como alimento também são privilegiados. “Tupã criou *koxi* para alimentar os ‘eleitos’. *Koxi* atravessa *yy eẽ* (a grande água) para ir a *Tupã retã*. O corpo do *koxi* traz o calor e a luz de Nhanderu retã. Este calor é igual ao calor que os Mbya etei adquirem durante as rezas (*tataendy rapyta*). Por isso, quando *koxi* é morto, o caçador deve esperar um tempo para seu corpo esfriar, e ele não ser contagiado pelo calor do *koxi*. Sua carne não tem sal, por isso Nhanderu diz: - *xeray apyre kuéry* (todos os meus filhos caçulas) podem se alimentar dela” (LADEIRA, 1992, p. 105). Nas palavras de um dirigente espiritual do Vale do Ribeira, “*koxi* vem de Nhanderu retã, *de yvy marãey*, de onde traz o calor e a energia de Nhanderu. Essa energia é tão forte que preparar a sua carne ainda quente, para comer, pode ser fatal. Por isso, é preciso esperar para ela esfriar bem”.

A carne do *koxi*, devido ao baixo teor de sal, é considerada um alimento especial para os Guarani. Usam os dentes e a pele de *koxi* para confecção de artesanato e sua gordura como remédio em massagens e ingestão. Para Nhanderu dar o *koxi* ao caçador, é preciso, além das rezas, que ele tenha um bom comportamento. A exemplo de Nhanderu, os Mbya, eventualmente, pegam filhotes crescidos para cuidar por um período de tempo.

Antes de sair para caçar, sempre é preciso fazer uma reza, pedindo licença a Nhanderu e ao dono dos animais. E, na volta, também é preciso fazer um ritual de agradecimento, antes de dividir e preparar a carne, transformando-a em alimento.



Foto 36. *Koxi* (queixada), aldeia do litoral sul de São Paulo, 2000.

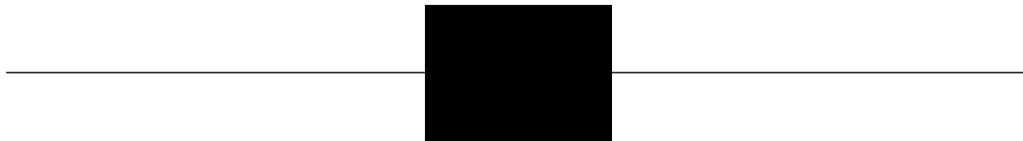


Foto 37. Artesanato em caixeta, aldeia do estuário lagunar, Iguape-Paranaguá, 2000.



Foto 38. Artesanato em caixeta, aldeia do estuário lagunar, Iguape-Paranaguá, 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Este trabalho propôs uma reflexão por meio do diálogo entre saberes e conhecimentos diferentes. Neste sentido, algumas questões referentes às concepções e às experiências dos Guarani são aqui reiteradas.

O modo de vida Guarani-mbya define uma dinâmica de ocupação territorial totalmente imbricada nas redes de parentesco, e esta associação é a base de sustentação da sociedade. A mobilidade é, pois, inerente a esse sistema, assim como as relações de parentesco podem ser referências aos movimentos migratórios.

O sistema de reciprocidade, envolvendo famílias de diferentes aldeias, acaba definindo o desenho do mundo *mbya*. Não basta as aldeias estarem distribuídas, é preciso haver reciprocidade entre os grupos familiares. Uma unidade familiar que se isola indefinidamente perde o vínculo com o território. É preciso, pois, estabelecer vínculos de parentesco e reciprocidade para manter o elo territorial. (Há famílias Guarani-mbya dispersas no Pará, no Mato Grosso, no Maranhão, no Tocantins, na Bahia e em São Paulo, que romperam com o sistema de reciprocidade guarani, misturando-se com outros grupos étnicos. A retomada de alguns contatos e de algumas relações entre esses indígenas Guarani com os do Sul e do Sudeste do continente é ainda incipiente ou prematura para se prever a agregação dessas outras partes ao território tradicionalmente usado).

O ciclo das atividades (subsistência e rituais), envolvendo a utilização e o manejo dos elementos e seres da natureza, define a dinâmica e o desenho do *tekoa*, a permanência e, conseqüentemente, a configuração do território, em razão dos novos elos de reciprocidade que se estabelecem a cada ano.

O espaço físico das áreas onde vivem ou procuram viver deve conter as formas e os recortes naturais, incluindo as matas e as nascentes dos rios que as banham, sendo esta a configuração ideal na definição dos locais de uso, independentemente das demarcações.

Nem todas as criações que estão na terra são originais, mas as que são *etei* têm o consumo restrito, pois são as geradoras da continuidade, isto é, são matrizes reprodutoras dos gêneros necessários para existirem no mundo Guarani-mbya. Para isso, conservam-se as sementes, as mudas e o uso das espécies animais é condicionado às ocasiões especiais da vida, que, por sua vez, implicam também renovação e continuidade.

O lugar onde devem formar o *tekoa porã* deve ser encontrado nesta terra (*yvy vai*). O *tekoa porã* espelha (reflete) *yvy marãey* com a qual possui vínculos, mas não é a mesma terra. O lugar deve ser buscado ou criado aqui, constituindo-se em *tekoa*, onde possam exercer o modo de vida guarani, e se constituir no elo e na possibilidade de acesso à *yvy marãey*.

Os dirigentes espirituais (*yvyraija*) atribuem nomes-almas às pessoas, nos lugares que consagram, aos quais passam a ser permanentemente associados. Por sua vez, para emergirem os novos *yvyraija*, é preciso instituir o lugar como *tekoa*. Para a realização de seu modo de vida e, por conseguinte, do *tekoa*, é necessário contar com a presença dos *mbaekuaa'vae*, sobretudo dos que são *yvyraija*, materializando uma base física real e identificadora.

Ainda que os cenários e o contexto se modifiquem (mudanças dos lugares, no tempo), assim como as condições de existência, os Guarani-mbya vivem sua territorialidade, segundo um sistema que procuram embasar nos preceitos míticos, sobretudo nos referentes ao comportamento social a ser desempenhado no interior da sua sociedade (manter a comunicação, regras de parentesco, reciprocidade, se “espalharem” pelo mundo [...]).

Por se tratar de um grupo indígena que possui uma história antiga de contato sistemático com a sociedade nacional, as formas de convivência com os outros vêm sendo incorporadas na sua definição de mundo, assim como suas regras próprias de convivência no interior da sociedade Guarani passam por constantes avaliações. São essas avaliações e reflexões, referenciadas nos seus princípios éticos, visão de mundo e modo de vida (*teko*), que promovem, ao mesmo tempo, a atualização e a reprodução de sua identidade cultural.

Os princípios de desenvolvimento que implicam em ordenamento territorial não deveriam considerar a natureza e a sua dinâmica só como recursos. Neste sentido, o

conhecimento, o manejo e o modo de ocupação das comunidades indígenas devem ser as referências iniciais para se ordenar as ocupações nas regiões e no entorno de suas áreas.

Segundo os Guarani, “os *jurua* (brancos), às vezes, querem fazer o melhor, mas, sem saber, estão destruindo”. Já os Guarani têm que saber o que vai acontecer com a destruição, mas estão só vendo, pois sua “voz é ainda muito pequena”. Por trás de seus temores, existem princípios éticos e religiosos relacionados à criação do mundo. Para os Guarani Mbya, os empreendimentos realizados pelos brancos significam a deformação dos elementos do mundo original. “Nhanderu (nosso pai) criou esse mundo (as matas) para os Guarani viverem”. Portanto, “modificar o percurso ou a vazão de um rio, ou interferir no lugar onde estão os *amba* das criações de Nhanderu são artificios com os quais os Guarani Mbya, devido aos princípios religiosos e morais que fundamentam a sua vivência, não podem ser coniventes” (LADEIRA, 2000).

Os Guarani percebem o ambiente enquanto totalidade. Desse modo, entendem todas as agressões à natureza como definitivas e extensivas ao mundo como um todo. As transformações ocorridas nas últimas três décadas, que vêm se acelerando nos últimos anos, são vistas como um processo de destruição do mundo, sobretudo dos lugares onde podem viver enquanto índios Guarani, em especial a Mata Atlântica. Assim, a degradação ambiental e os projetos de desenvolvimento são entendidos como parte de um projeto global de degeneração ou de transformação da natureza, cuja avaliação parcial não corresponde à visão de totalidade dos Guarani. (Além das barreiras culturais, a avaliação da degeneração do ambiente é inviabilizada pela negação, às sociedades indígenas e às comunidades afetadas, da informação e do controle dos processos e mecanismos de desenvolvimento da sociedade nacional) (LADEIRA, 2000).

Em geral, o modelo de desenvolvimento adotado pela nossa civilização gera recursos e benefícios que não atingem as comunidades indígenas, trazendo, ao contrário, prejuízos irreversíveis. Assim são os projetos de saneamento que prevêem lançamento de esgoto tratado nos rios que banham aldeias, a construção de represas que afetam os ciclos dos rios e da fauna, a construção de estradas e rodovias, cortando as áreas e os caminhos indígenas, projetos de eletrificação no entorno de suas áreas. Esse desenvolvimento, a cujos benefícios os índios têm acesso relativo, pois não compensam os danos, geram, por sua vez, necessidades e dependências que implicam infra-estruturas com que as comunidades não têm condições de arcar. Restam aos índios, com suas águas então comprometidas, o consumo de águas impróprias ou a adaptação a sistemas de manutenção sempre ineficientes, a diminuição da fauna e da flora nativa. Da mesma forma, a energia elétrica que chega próximo das aldeias é distribuída de forma precária no seu interior, por meio dos próprios meios das comunidades. Todos esses benefícios

da modernidade constituem fatores de pressões e impõem novas formas de usos e de consumo que geram novas e maiores dependências (LADEIRA, 2000).

Marginalizados das discussões sobre o modelo de desenvolvimento e suas implicações, julgam as conseqüências sobre o meio ambiente sob parâmetros simbólicos/religiosos.

Sem condições de intervir no planejamento ou nas ações corretivas da falta de planejamento, os Guarani assistem, com preocupações, ao crescimento desordenado e às ocupações irregulares das regiões onde se inserem suas aldeias. Tanto essas ocupações incontroladas, que acabam exigindo projetos de infra-estrutura, como os grandes projetos com maiores projeções, significam para os Guarani, que não condicionam sua existência nas diminutas áreas demarcadas, a desfiguração do mundo e a retalhação de seu território. Como diz um jovem chefe Guarani Mbya:

Antes, nós não nos preocupávamos com a destruição. Porque antes nós não tínhamos divisa e toda a região era Mbya, e não havia destruição. E agora, com a chegada do progresso, nós estamos preocupados com a destruição e fomos obrigados a ter divisas (Trecho de carta ao governador de São Paulo, em LADEIRA, 1997b).

Incontáveis são as situações em que os Guarani são surpreendidos por ações que afetam o seu território. E, em quase todas, as condições de enfrentamento são extremamente desiguais. Não se pode dizer, entretanto, que as suas estratégias para conviver com essa realidade não se atualizam. Nos últimos 20 anos, as recorrentes disputas sobre as áreas que ocupam vêm forçando os Guarani a um confronto que, todavia, preferem delegar a terceiros (seus aliados – ONGs, Funai, MPF). Além da briga pela terra, ferir os princípios éticos de como viver e conviver no mundo, não querem se responsabilizar pela aceitação (que, de fato, quando ocorre é sempre parcial) dos termos de acordos que formalmente acontecem no âmbito das regras, das instâncias de poderes e da lógica do dominador. De todo modo, observa-se que alguns conceitos, divulgados no âmbito do discurso interno, vêm se integrando ou se adaptando ao conjunto das normas de relacionamento com os brancos (LADEIRA, 1997b).

Na última década, as demandas, por parte dos Guarani, para demarcação de áreas redescobertas ou retomadas (antigas aldeias ou acampamentos), acentuaram-se, refletindo o empenho em assegurar, diante das condições cada vez mais adversas, a base territorial de sustentação de sua sociedade. Isso indica ainda como a indisponibilidade de terras afeta o modo de viver e gerenciar sua espacialidade.

Embora os povos indígenas com contato permanente venham atualizando suas formas de relacionamento e estratégias, em um passo acelerado, para sobreviverem enquanto minorias, as instituições da sociedade nacional não se atualizaram nem removeram o preconceito e o etnocentrismo que implícita ou explicitamente aderiram à sua postura e às suas práticas.

A partir da abordagem sobre o espaço geográfico, foi possível observar que os Guarani-mbya usam o seu território segundo um sistema que impõe regras conciliatórias de convivência com os outros, por meio das quais, entretanto, reforçam sua identidade. E que conservam uma dinâmica de ocupação territorial peculiar que lhes permite manter sua autonomia.

Este estudo procurou demonstrar que, a despeito da constrangedora situação fundiária em que vivem, em razão da exigüidade de terras que lhes são disponíveis, os Guarani-mbya, de um modo geral, conservam um padrão singular de uso do espaço que prioriza a extensão de um território geográfico, isto é, manter a amplitude de seu mundo terrestre. Essa concepção territorial que privilegia o todo, necessária à manutenção de seu sistema social, é explícita quando, a despeito da preocupação atual em ampliar e garantir as áreas já reconhecidas formalmente, prevalece entre os Guarani-mbya o desejo e a necessidade da liberdade de ir e de vir e de poder escolher, ou ao menos de decidir, segundo seus critérios e suas orientações, onde e quando ficar.

Tendo em vista que os Guarani-mbya apreendem o mundo em sua totalidade, onde todos os níveis de sua existência estão associados (incluindo as contradições e as transgressões), é o seu território, aparentemente descontínuo e indefinido (pela própria razão de ser um território compartilhado), a base que sustenta seu modo de vida e dinamiza as relações dentro e fora de sua sociedade.

Considerando que o território ocupado pelos Guarani-mbya não é geograficamente contínuo nem exclusivo, o que substancia o território e lhe confere limites e significados é o modo de vida exercido em cada unidade/tekoa, ou a criação de condições locais para esse exercício. Como foi apontado, em todos os planos da existência guarani, está implícito um *continuum*, que apropria uma dinâmica em que constâncias e inconstâncias articulam-se, o qual pode ser observado em vários *tekoa*.

A história guarani é construída, memorizada e interpretada constantemente e coletivamente, por meio de movimentos variados no tempo e no espaço, consolidada nos lugares que constroem. Lugares procurados, descobertos, de passagens, de ficar, abandonados, recuperados, conservados. Lugares que constituem a base física onde “acendem seus fogos” (*tata ypy*) e que se compõem também da distância entre eles, curta ou longa, e do caminho a percorrer.

Penso, assim, que o que retém o mundo terreno (*yvy vai*), o que o fixa no espaço e o configura como território, é o que se move dentro dele. Se esse é um preceito genérico (universal), no caso dos Mbya, ele não é inconsciente. Esse mover, cuidar do território, é praticado com perseverança, mesmo sob as condições mais adversas, por todos os seres e espécies que interagem no mundo Mbya nas diversas esferas (simbólicas, terrestres, celestes), entre os quais os próprios Mbya se inserem como parte ativa e condutora de um projeto comum de recriação e conservação.



Foto 39. Aldeia Guarani no Litoral do Rio de Janeiro, 1995.



Foto 40. Aldeia Guarani no Vale do Ribeira-SP, 2000.



Foto 41. Plantação em aldeia no Vale do Ribeira, 2000.

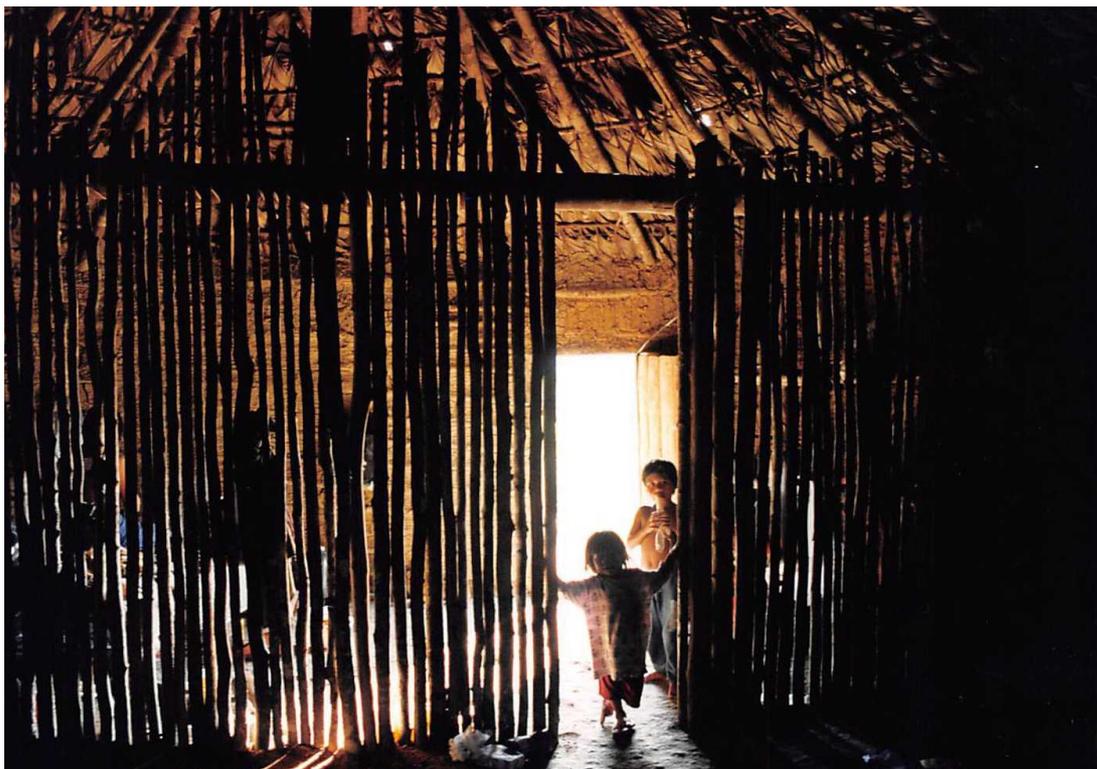


Foto 42. Casa em aldeia no Vale do Ribeira, 1999.



Foto 43. Aldeia Morro das Pacas – Paraná, 1998.



Foto 44. Reunião em aldeia do litoral norte de SP, 1997.



Foto 45. *Opy* (casa de rezas) em aldeia no Vale do Ribeira, 1999.



Foto 46. *Opy* em aldeia no Rio de Janeiro, 1997.



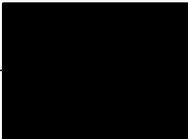
Foto 47. *Reza* em aldeia em Misiones com participantes guarani do litoral do Brasil, 1997.



Foto 48. Interior das ruínas da igreja de San Cosme y Damian – Paraguai, 1997.

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBY

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



ANDRADE, José Roberto de. *Alma, valor, pinga e enunciação: abordagem semiótica do discurso Guarani*. 1999. Dissertação (Mestrado)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

AO Sul da paisagem: a paisagem e o sagrado. Direção de Paschoal Samora. São Paulo: Grifa Cinematográfica, 2000.

ARRUDA, Rinaldo. Populações tradicionais e a proteção de recursos naturais em unidades de conservação. *Revista Ambiente e Sociedade*, Campinas, SP, ano 2, n. 5, p. 79-93, 1999.

ASSIS, Cecy Fernandes de (Org.). *Ñe'e Ryru Avañe'ẽ: palavras dos Guarani*. São Paulo: Projeto Karumbe, 2000.

AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Inês. *Os índios da Serra do Mar: a presença Mbya Guarani em São Paulo*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista e Nova Stella, 1988.

BARBOSA, Carla G. Antunha. *Terra, território e recursos naturais: cultura, sociedade e política para os povos autóctones*. 2000. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Centro de Estudios Antropologicos, 1991. v.11.

BERQUE, Augustin. *Être humains sur la terre: principes d'éthique l'écoumène*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. (Org.). *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. France: Champ Vallon, 1994.

BRIGHT, Charles; GEYER, Michael. Para uma história unificada do mundo no século XX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 69-91, 1991.

- BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Integração e desintegração: análise do tratamento dispensado pelo Estado aos povos indígenas - Santa Catarina e Misiones no caso Guarani*. Dissertação (Mestrado)– Programa de Pós Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Naufrágios & comentários*. São Paulo: L&PM, 1999.
- CADOGAN, León. La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada ‘esotérica’ de los Jeguakáva-Tenondé Porã-Gué (Mbya-Guarani) del Guairá, Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 4, p. 233-246, 1952.
- _____. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Antropologia*, São Paulo, n. 5, p. 1-217, 1959. (Boletim, 227).
- _____. Aporte a la etnografía de los Guarani del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 10, n. 1/2, p. 43-91, 1962.
- _____. *Ywyrã Ñe’ery fluye del árbol la palavra*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1971.
- CADORET, Anne (Org.). *Chasser le naturel*. Paris: Ecole des Hautes Études em Sciences Sociales, 1988.
- CÂMARA, Ibsen de Gusmão. *Plano de ação para a Mata Atlântica*. São Paulo: Fundação SOS Mata Atlântica, 1991.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. Rio Grande do Sul: Sinodal, 1998. (Série Teses e Dissertações, 10).
- CHASE-SARDI, Miguel; BRUN, Augusto; ENCIO, Miguel A. *Situacion sociocultural, economica, juridico-politica actual de las comunidades indigenas en el Paraguay*. Paraguay: Universidad Católica. Centro Interdisciplinario de Derecho social y Economía Política, 1994.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC-São Paulo, 2001.
- CICCARONE, Celeste T. (Org.). *Revelações sobre a terra: a memória viva dos Guarani*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), 1996.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 1. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990. CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.
- COSTA, Wanderley Messias da. *O espaço como uma categoria de análise*. Rio de Janeiro: Conferência Regional Latinoamericana, 1982.
- COMISSÃO PRÓ ÍNDIO/ACRE. *Programa de educação indígena: uma experiência de autoria -1ª Cartilha de Geografia*. Rio Branco: CPI, 1992.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. Senado. Secretaria de Documentação e Informação. Subsecretaria de Edições Técnicas. *Legislação Indigenista*. Brasília, DF, 1993.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DALLARI, Dalmo de Abreu. Argumento antropológico e linguagem jurídica. In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (Org). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: ABA: Comissão Pró-Índio de São Paulo: UFSC, 1994.
- _____. A tutela Indígena. *Boletim da Comissão Pró-Índio de São Paulo*, São Paulo, n. 4, 1984.
- DARELLA, Maria Dorothea Post. *Árvores cósmicas/sagradas: o Pindo e o Ygary na cosmovisão dos Índios Guarani*. 1999. 25 f. Trabalho (Pós-Graduação)-Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: A B Y A - Y A L A , 1996.
- _____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- _____. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. Carlos (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: HUCITEC–NUPAUB: USP, 2000.
- DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- _____. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, A. Carlos (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos. *Pueblos Indígenas del Paraguay – resultados finales: 2º Censo Nacional de Población y Viviendas*. Asunción, 2002.
- DOOLEY, Robert. *Vocabulário do Guarani*. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 1982.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FELIPIM, Adriana Perez. *Sistemas agrícolas: relatório anual de atividades*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1999.
- FERREIRA NETTO, Waldemar. *Os índios e a alfabetização: aspectos da educação escolar entre os Guara- ni de Ribeirão Silveira*. 1994. Tese (Doutorado)-FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- GALLOIS, Dominique T. *Questões para o estudo da territorialidade indígena*. Palestra no CEBRAP em 5 de maio de 1996.
- _____. *Apropriação e gestão de uma terra: a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil)*. São Paulo: [s.n.], 1997.
- GALLOIS, Dominique T.; HAVT, Nadja. *Relatório de identificação da terra indígena Zo'é: Portaria 309/PRES/Funai – 04-04-97*. Brasília, DF: FUNAI, 1998.
- GAMBA, Martinez; RAMOS, Lorenzo e Benito; MARTINEZ, A. (Org.). *El canto resplandeciente: ayvu rendy vera - plegarias de los Mbyá-Guarani de Misiones*. Buenos Aires: Del Sol, 1984.
- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

- HAMMEN, Maria Clara van der. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombia, 1992.
- INESC. *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (I): Uma Contribuição a Formulação de Políticas de Segurança Alimentar*. VERDUM, Ricardo (Org.). Brasília, Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 1994.
- JAGUATA Pyau: a terra onde pisamos. Direção de Maria Inês Ladeira. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1998. 1 videocassete.
- LADEIRA, Maria Inês. MBYA TEKOA: o nosso lugar. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 56-62, 1989.
- _____. *YY PAU ou YVA PAU espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus: os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- _____. *O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano*. 1992. 230 f. Dissertação (Mestrado)-Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.
- _____. *Os índios Guarani-mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape – Paranaguá*. São Paulo: CTI, 1994.
- _____. Migrações Guarani Mbya. *Travessia: Revista do migrante*, São Paulo, ano 9, n. 24, p. 21-24, jan./abr. 1996.
- _____. A necessidade de novas políticas para o reconhecimento do território Guarani. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 49., 1997, Quito. *Anais...* [Quito: s. n.], 1997.
- _____. Os usos das terras e das águas. SEMINÁRIO INTERNACIONAL CIÊNCIA, CIENTISTAS E A TOLERÂNCIA, 1997, São Paulo. *Anais...* São Paulo: FFLCH / USP, 1997 B.
- _____. *Relatório de viagem a aldeias Guarani-Mbya da Argentina e do Paraguai – Jaguata Porã*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1997.
- _____. (Org.). *Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guarani na Mata Atlântica*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, jan. 1998.
- _____. Yvy marãey. *Revista del Centro de Estudios Antropologicos*, Asunción, v. 34, n. 2, p. 81-100, 1999.
- _____. *Comunidades Guarani da Barragem e do Krukutu e a Linha de Transmissão de 750 KV: relatório antropológico*. São Paulo: FURNAS, 2000.
- LARRICQ, Marcelo. *IPYTUMA: construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Misiones – Argentina: Editorial Universitaria, 1993.
- LITAIFF, Aldo. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du litoral du Brésil*. 1999. Tese (Doutorado)-Université de Montréal, Montreal-Canada, 1999.
- MARÉS de SOUZA FILHO, Carlos Frederico. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luis Donisete (Org.). *Índios no Brasil*. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.
- MENDES JUNIOR, João. *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MELLATI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. La tierra sin mal de los Guarani: economia y profecia. *Suplemento Antropológico de Ateneo Paraguayo*, Asunción, v. 22, n. 2, p. 81-97, 1987.

_____. *El Guarani: experiencia religiosa*. Asunción-Paraguay: CEADUC-CEPAG, 1991.

_____. *Elogio de la lengua guaraní: contextos para una educación bilingüe en el Paraguay*. Asunción – Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1995.

_____. *Pueblos Indigenas en el Paraguay*. Paraguay: Fernando de la Mora Ediciones, 1997. MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 19, p. 1-45, 1927.

MONTEIRO, John M. Os Guarani e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: SMC: Fapesp, 1992.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani, ó mas Bien Tupi*. Paris: Maisonneuve, 1876..

MORAES, Antonio Carlos R. *Capitalismo, geografia e meio ambiente*. Tese (Livre Docência)- FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

ÑANDE Reko Arandu. São Paulo: Instituto Teko Arandu, 1998. 1 CD.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.

_____. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. *Suplemento Antropológico: Revista del Centro de Estudios Antropologicos*, Asunción, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *A geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1999. (Coleção Repensando a Geografia).

OLIVEIRA COSTA, J. P. *Avaliação da reserva da biosfera da Mata Atlântica: MAB-UNESCO*. São Paulo: Conselho Nacional da Reserva da Mata Atlântica do Estado de São Paulo: SMA: CETESB, 1997. (Caderno, 6).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, ORLANDO S.; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: ABA: Comissão Pró-Índio de São Paulo: UFSC, 1994.

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Travessia: Revista do migrante*, São Paulo, ano 9, n. 24, p. 5-9, an./abr. 1996..

_____. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a.

_____. Uma etnologia dos índios misturados? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998b.

- PERASSO, José A.; VERA, Jorge. *La cultura guarani en el Paraguay contemporaneo (etnografia ava-kue-Chiripa)*. Asunción-Paraguay: RP Ediciones, 1987.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RAMOS, Alcida Rita. Por falar em paraíso terrestre. *Travessia: Revista do Migrante*, São Paulo, ano 9, n. 24, p. 17-20, jan./abr. 1996.
- RESENDE, Roberto Ulisses. *As regras do jogo: legislação florestal e desenvolvimento sustentável no Vale do Ribeira*. 2000. Dissertação (Mestrado)-PROCAM, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIOS, Aurélio V. V. *Legal aspects of the presence of traditional peoples on protected areas (The Guarany/Mbya Case)*. 1997. Dissertação (Mestrado)- University of Bristol, Bristol, 1997.
- ROULET, Florencia. *La resistencia de los Guarani del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Argentina: Editorial Universitaria, 1993.
- SAGUIER, Rubén B. *Literatura Guarani del Paraguai*. Caracas-Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- SAHLINS, Marshall. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- SANTILLI, Juliana (Org.). *Os direitos indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas, 1993.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. SEABRA; CARVALHO; LEITE (Entrevistadores). São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1974.
- SCHMIDEL, Ulrich. *Voyage Curieux au Rio de La Plata (1534-1554)*. Paris: UNESCO, 1998.
- SETTI, Kilza. Os índios Guarani-Mbya do Brasil: notas sobre sua história, cultura e sistema musical. In: OVERATH, Johannes (Ed.). *Musices aptatio jahrbuch 1994/95/liber annuarius*. Colonia: Luthe, [19--].
- SILVA, José Afonso. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In: OS DIREITOS indígenas e a Constituição. Porto Alegre: NDI – Núcleo de Direitos Indígenas: Sergio Antonio Fabris, 1993.
- SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay: el Guarani colonial*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1965.
- _____. Cultura material. In: *Los Aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1982. t. 4.
- _____. Guerra, transito, subsistencia (ambito americano). In: MANUALES del Museo Etnografico Andres Barbero. Asunción-Paraguay: Litocolor, 1990. t. 5.

SUSNIK, Branislava. *Interpretacion etnocultural de la complejidad sudamericana antiga: formación y dispersión étnica*. Asunción-Paraguay: Museo Etnografico Andres Barbero, 1994.

TUAN, YI-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difusão Editorial, 1977.

_____. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difusão Editorial, 1980.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Fa- pesp: SMC, 1992.

VERDUM, Ricardo (Org). *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (I): uma contribuição a formulação de políticas de segurança alimentar*. Brasília, DF: Instituto de Estudos Sócio- Econômicos (INESC), j1994.

VIETTA, Katya. Os homens e os Deuses. *Suplemento Antropologico: Revista del Centro de Estudios Antropologicos*, Asunción, v. 34, n. 2, p. 63-79, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

_____. Comentários ao artigo de Francisco Noelli. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 55-60, 1996.

ZIBEL COSTA, Carlos. *Habitação Guarani: tradição construtiva e mitológica*. 1989. Tese (Doutorado)-FAU, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

MAIA, Luciano Mariz (Org). *Legislação indigenista*. Brasília, DF: Senado Federal. Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.

LA IGLESIA y la Nueva Constitución del Paraguay. Conferencia Episcopal Paraguaya (C.E.P.). Pastoral Social, out., 1992.

CARRASCO, Morita; BRIONES, Claudia. *La tierra que nos quitaram: reclamos indígenas em Argentina*. Buenos Aires: Lhaka Honhat/Iwgia, 1996.

LEY 2932 sobre áreas naturales protegidas. *Boletín Oficial*, Posadas, n. 8338, 20 jul. 1992. LEY 904/81. Estatuto de las comunidades indígenas. Assuncion: Instituto Paraguay del Indígena, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIC

ANEXO A

TERRAS GUARANI NO SUL E SUDESTE DO BRASIL

ATUALIZADO EM 2007

Legenda:

aldeia - local de parada - o local de antiga aldeia, sem moradores atualmente - ~ região litorânea

Terra Indígena (TI)/ Aldeia (A)/	Grupo Guarani	Presença Guarani	Área (ha)	Situação Jurídico-Administrativa	Município(s)	UF
Yvapurundy	Mbya	o			Ibiraíaras	RS
TI Cacique Doble - Kaingang e Guarani A. Camboim	Xiripa/Mbya	o	4.426,2833	Homologada – Dec. s/nº de 27/03/1991. Reg. no CRI (1991) e SPU (1994)	Cacique Doble	RS
TI Ligeiro - Kaingang e Guarani	Xiripa		4.565,7973	Homologada Dec. s/nº de 27/03/1991.	Charrua	RS
Mato Preto (Ka'a ty)	Xiripa e Mbya			223 ha reconhecidos pelo governo estadual em 22/04/1929. Em processo de identificação e delimita- ção Port. FUNAI nº 948/PRES de 16/07/2004	Getúlio Vargas	RS
TI Guarani Votouro A. Guabiroba	Mbya/Xiripa		717,3770	Homologada. Dec. De 11/12/1998. Reg. SPU em 15/01/2001	Benjamin Constant do Sul	RS
TI Votouro -Kaingang e Guarani	Xiripa		3.341,0977	Homologada Dec. s/nº de 30/08/2000. Reg. SPU de 04/06/2002. Em processo de revisão de limites, 2004	Benjamin Constant do Sul	RS
TI Serrinha – Kaingang e Guarani A. Alto Recreio A. Baitaca	Xiripa	o	1.1950	RESERVADA/SPI. (31/12/1911) Demarcação física. em 2004	Ronda Alta/ Três Palmeiras/ Engenho Velho/ Constantina	RS
TI Nonoai / Rio da Várzea - Kaingang e Guarani A. Limeira	Xiripa	o	16.415,4443	Homologada Dec. s/nº de 10/02/2003	Nonoai / Gramado dos Loureiros/ Libera- to Salzano/ Planalto/ Trindade do Sul	RS
TI Nonoai – Kaingang e Guarani A. Ka'aguy Poty A. Prata A. Mbaraká Mirim	Xiripa		14.910 (1400 Guarani)	Dec. Estadual nº 13795, 1962. Port. nº 669 de Identificação de novos limites, 2001	Gramado dos Lourei- ros, Nonoai, Planalto e Rio dos Índios	RS
TI Guarita - Kaingang e Guarani				Homologada Dec. s/nº, de	Tenente Portela/ Miraguaí/ Redentora/	RS

ANEXOS

A.Guajuvira A.Gamelinhas A.Gengiva A. Toldo	Mbya Mbya / Xiripa Mbya Kaiova	o o	23.406,8684	04/04/91. Reg. no SPU em 29/12/1994	Erval Seco	
Kaarandy	Mbya	o			Criciumal	RS
Limeira	Mbya	o			São Luiz Gonzaga	RS
Pindoju Kora	Mbya	o			Santo Cristo	RS
Caaró	Mbya				Caibaté	RS
Inhacapetum (Ko'e Ju)	Mbya		236,33	Demarcada Dec. Estadual de Desapropriação nº 40483, de 29/11/2000	São Miguel das Missões	RS
Mata São Lourenço	Mbya				São Miguel das Missões	RS
Ruínas de São Miguel	Mbya		5	Área tombada pelo IPHAN (40 ha)	São Miguel das Missões	RS
Salto Grande do Jacuí	Mbya		234,9641	Homologada Dec. s/nº de 11/12/1998. Reg. SPU em 20/11/2002	Salto do Jacuí	RS
Botukarai	Mbya	o			Arroio do Tigre	RS
TI Estrela Velha A.Itaixy	Mbya		502	Desapropriada pelo Estado	Estrela Velha	RS
Jaguarzinho	Mbya	o			São Francisco de Assis	RS
Rio Arenal	Mbya				Santa Maria	RS
Irapuá (Pyau)	Mbya		222	Identificada GT Port. nº 11/PRES de 13/01/99	Caçapava do Sul	RS
São Jerônimo	Mbya				São Jerônimo	RS
Aceguá	Mbya	o			Aceguá	RS
Jaguarão	Mbya				Jaguarão	RS ~
Mato Grande	Mbya				Arroio Grande	RS ~
Taim (Ita'y)	Mbya	o		21 ha identificado, processo não concluído	Rio Grande	RS ~
Kapi'i Ovy	Mbya	o			Pelotas (divisa com Canguçu)	RS ~
Mato Castelhana	Mbya	o			Camaquã	RS ~
Água Grande (Ka'a miridy)	Mbya		1.65,34	Dec. Estadual de Desapropriação nº 40482 de 29/11/2000	Camaquã	RS ~
Pacheca	Mbya		1.852,2050	Homologada Dec. s/nº de 01/08/2000. Reg. SPU em 15/01/2001	Camaquã	RS ~
Águas Brancas	Mbya	o	230	MJ - Port. nº 104 de 13/02/96. Data DOU 14/02/96	Arambaré	RS ~
Pessegueiro	Mbya	o			Cerro Grande do Sul	RS ~
Velhaco	Mbya				Tapes	RS ~
Raia Pires	Mbya				Tapes	RS ~

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBY

Coxilha da Cruz (Porã)	Mbya		202,11	Desapropriada Dec. Estadual de Desapropriação nº 40481, 29 de novembro de 2000	Barra do Ribeiro	RS ~
Passo da Estância	Mbya				Barra do Ribeiro	RS ~
Passo Grande/ Flor do Campo (Nhu Poty)	Mbya				Barra do Ribeiro	RS ~

ANEXOS

Petim Tekoa Araçaty	Mbya				Guaíba	RS ~
Morro da Formiga/ Ponta da Formiga	Mbya	o			Barra do Ribeiro	RS ~
Mariana Pimentel	Mbya	o			Mariana Pimentel	RS ~
Morro do Côco	Mbya	o			Porto Alegre/Viamão	RS ~
Lomba do Pinheiro (Anhetengua)	Mbya		10	Área adquirida	Porto Alegre	RS ~
Lami	Mbya				Porto Alegre	RS ~
Cantagalo (Jataity)	Mbya/Xiripa		286	MJ – Port. nº1958 de 27/11/2003. Data DOU 28/11/2003	Viamão / Porto Alegre	RS ~
Cantagalo 3	Mbya				Porto Alegre	RS ~
Estiva (Nhuĩndy)	Mbya /Xiripa			7 ha cedidos pela Prefeitura Municipal de Viamão, em 1998	Viamão	RS ~
Pimenta	Mbya				Viamão	RS ~
Itapuã (Pindo Mirim)	Mbya/Xiripa			21 ha cedidos pelo Estado	Viamão	RS ~
Itapuã	Mbya	o		Antigas aldeias na local onde foi criado Parque Estadual de Itapuã.	Viamão	RS ~
Rio Capivari (Porã)	Mbya				Capivari do Sul	RS ~
Capivari (Yryapu/ Granja Vargas)	Mbya		43,3215	Homologada Dec. s/nº 18/04/2001. Data DOU 19/04/2001. Reg. SPU em 08/01/2003	Palmares do Sul	RS ~
Imbé	Mbya		45	Aquisição como Indenização pelos impactos da duplicação da BR 101. DNIT	Imbé	RS ~
Barra do Ouro (Nhuü Porã)	Mbya		2.266,5278	Homologada. Dec. s/nº de 18/04/01. Data DOU 19/04/01. Reg. SPU em 04/06/2002.	Maquiné /Caraã/ Riozinho	RS ~
Varzinha (Ka'agüty Paü)	Mbya		776,2761	Homologada. Dec. s/nº de 10/02/2003 Data DOU 11/02/2003. Reg. SPU em 16/09/2003	Maquiné /Caraã	RS ~
Pinheiro	Mbya				Maquiné	RS ~
Espraiado	Mbya	o			Maquiné	RS ~
Gruta	Mbya	o			Maquiné	RS ~
Cantagalo 2	Mbya				Maquiné	RS ~
Rio dos Sinos	Mbya				Caraã	RS ~
Fagundes	Mbya				Maquiné	RS ~
Riozinho (Itapoty)	Mbya			12 ha cedidos pelo Estado, em 1999	Riozinho	RS ~
Alto Rio Rolante	Mbya	o			São Francisco de Paula (divisa com Riozinho)	RS ~
Três Forquilhas	Mbya	o			Terra de Areia	RS ~
Terra do Padre	Mbya	o			Terra de Areia	RS ~

ANEXOS

Morro do Chapéu	Mbya				Terra de Areia	RS ~
Campo Bonito / Figueira (Guapo'y Porã)	Mbya/Xiripa	o	93	Aquisição como Indenização pelos impactos da duplicação da BR 101. DNIT	Torres	RS ~
Paranhãna	Mbya				Canela/ Três Coroas	RS ~
Uru	Xiripa	o			Guaraçaba	SC
Pakovaty	Xiripa	o			Cascalho	SC
Ximboty	Xiripa	o			Ipuçu	SC
Narãdy	Xiripa	o			Xanxerê	SC
Araçá'i	Xiripa/Mbya	o	2.721	Declarada. Port. 790/MJ. 19/04/2007	Saudades/ Cunha Porã	SC
TI Toldo Chimbangué - Kaingang e Guarani	Xiripa		988,6625	Homologada. Dec. nº 315 de 29/10/1991	Chapecó	SC
TI Xapecó – Kaingang e Guarani A.Limeira	Mbya/Xiripa		15.623,95	Homologada Dec. nº 297 de 29/10/1991	Xanxerê / Marema/ Entre Rios	SC
Yvy kãre Treze Tilias	Xiripa				Treze Tilias	SC
TI Ibirama ou Laklãnõ – Kaingang, Xokleng e Guarani A.Bugio A.Ytupava	Mbya Xiripa		14.084,8860 Homologada 37.108 (revisão de limites)	Homologada Dec. s/nº de 15/02/1996. Revisão de limites, Port. 1128/MJ de 13/08/2003	Itaiópolis/ Doutor Pedrinho/ José Boiteux/ Vitor Meireles	SC
TI Palmas – Kaingang e Guarani	Xiripa		2.944	Demarcada, em 1961. Em andamento processo de revisão de limites	Abelardo Luz/ Palmas-PR	SC/P R
Passo de Torres	Mbya				Passo de Torres	SC ~
Barranca	Mbya	o			Araranguá	SC ~
Morro Grande	Mbya			Aquisição pelo DNIT - indenização pelos impactos da duplicação da BR 101	Morro Grande	SC ~
Sangãozinho	Mbya/Xiripa	o			Sangão	SC ~
TI Cachoeira dos Inácios (Marangatu)	Mbya		80	Aquisição - indenização pelos impactos da constru- ção do gasotudo Brasil- Bolívia. Port. nº 856/PRES/Funai, de 29/09/1999. Reg. CRI – Imaruí (1999)	Imaruí	SC ~
Massiambu	Mbya			5 ha <i>sub judice</i> (Funai - depositária fiel)	Palhoça	SC ~
Morro dos Cavalos (tekoa yma - Itaty)	Mbya/Xiripa		1.988	Identificada. Parecer Funai nº 201/PRES de 17/12/2002. Publicado no DOU 18/12/2002	Palhoça	SC ~
Praia de Fora	Xiripa				Palhoça	SC ~
Cambirela	Xiripa				Palhoça	SC ~
Palhoça (Terra Fraca)	Mbya	o			Palhoça	SC ~
Mbiguaçu	Xiripa/Mbya		59,1982	Homologada. Dec. de 05/05/2003. Publicado no DOU 06/05/2003. Reg. SPU, 2003	Biguaçu	SC ~

ANEXOS

Amâncio	Mbya				Biguaçu	SC ~
Tekoa Itanhaê	Mbya		210	Aquisição pelo DNIT - indenização pelos impactos da duplicação da BR 101.	Biguaçu	SC ~
Tekoa Kuri'y	Mbya		510	Aquisição pelo DNIT - indenização pelos impactos da duplicação da BR 101 .	Biguaçu	SC ~
Tekoa Tava'i	Mbya		202	Aquisição pelo DNIT - indenização pelos impactos da duplicação da BR 101	Canelinha	SC ~
Guabiruba / Brusque	Mbya	o			Guabiruba	SC ~
Rio do Meio	Mbya	o			Itajaí	SC ~
Espinheiro/ Pinheirinho	Mbya	o			Itajaí	SC ~
Gravatá/ Navegantes	Mbya	o			Navegantes	SC ~
Barra Velha	Mbya	o			Barra Velha	SC ~
Pirai (Tiaraju)	Mbya			Em Identificação, Port. da FUNAI nº 428/PRES de 15/05/2003	Araquari	SC ~
Tarumã (Corveta)	Mbya			Em Identificação, Port. da FUNAI nº 428/PRES de 15/05/2003	Araquari	SC ~
TI Pindoty A.Pindoty A.Jaboticabeira A.Conquista (Yvapuru)	Mbya Mbya Mbya			Em Identificação, Port. da FUNAI nº 428/PRES de 15/05/2003 e Port. nº 634/PRES de 30/06/2003	Araquari/ Balneário Barra do Sul	SC ~
Barra do Sul	Mbya	o			Balneário Barra do Sul	SC ~
Reta	Mbya	o		Em Identificação	São Francisco do Sul	SC ~
Morro Alto (Laranjeiras)	Mbya			Em Identificação, Port. da FUNAI nº 428/PRES de 15/05/2003	São Francisco do Sul	SC ~
Ilha do Mel	Mbya	o			Araquari	SC ~
Iperoba	Mbya	o			São Francisco do Sul	SC
Tapera (Figueira/Araça)	Mbya				São Francisco do Sul	SC ~
Rio Bonito	Mbya	o			Joinville	SC ~
Itaguaçu	Mbya	o			Joinville (região Serra D. Francisca)	SC ~
Garuva	Mbya				Garuva	SC ~
Yakã Porã	Mbya				Garuva	SC ~
Laranjinha	Xiripa		284	Homologada Dec. s/nº 03/10/96	Santa Amélia/ Abatiá	PR
Laranjinha (Yvyporã)	Xiripa		1.238	Declarada. Portaria 796/MJ. 19/04/2007	Ribeirão do Pinhal/ Abatia/Cornélio Procópio	PR
TI São Jerônimo da Serra – Kaingang, Xetá e Guarani	Xiripa		1.339,3364	Homologada Dec. nº 286 de 29/10/91	São Jerônimo da Serra	PR
TI Barão de Antonina – Kaingang e Guarani	Xiripa		3.750,7220	Homologada Dec. nº 285 de 21/10/1991	São Jerônimo da Serra	PR
Pinhalzinho	Xiripa		593,3720	Reg. CRI, 1986	Tomazina	PR

ANEXOS

TI Ivaí – Kaingang, Xetá e Guarani	Mbya		7.306	Homologada Dec. n° 377 de 24/12/91	Pitanga/ Manoel Ribas	PR
Diamante(Tekoa Añetete)	Xiripa/Mbya		1.774	Aquisição - compensação pelos impactos da hidrelétrica de Itaipu. Reg. em 04/03/1997 no Tabelionato de Notas de Foz do Iguaçu. CRI. Comarca de Matelândia. 1999	Diamante d' Oeste/ Ramilândia	PR
Itamarã	Xiripa		242	Aquisição pela União Federal - área contígua ao Tekoa Añetete	Diamante d'Oeste	PR
Avá – Guarani Ocoi ³⁵	Xiripa /Mbya		231,8870	Aquisição -compensação pelos impactos da hidrelétrica de Itaipu. Reg. na Comarca de São Miguel do Iguaçu, em 25/08/1983	São Miguel do Iguaçu	PR
Guairá	Xiripa				Guairá	PR
A. Tekoa Porã	Xiripa				Guairá	PR
A. Tekoa Maranguatu	Xiripa				Guairá	PR
Terra Roxa (Ciudad Real de Guairá) Barra do Piquiri	Xiripa				Terra Roxa	PR
Toledo	Xiripa				Toledo	PR
TI Rio das Cobras – Kaingang e Guarani A.Taquara A.Tapiti A.Água Santa A.Pinhal	Mbya		18.681,98	Homologada Dec. n° 290 de 29/10/91. Reg. SPU, 1988	Espigão Alto do Iguaçu/ Nova Laranjeiras do Sul	PR
TI Mangueirinha - Kaingang e Guarani A.Palmeirinha	Mbya		17.308,07	Domínial indígena	Mangueirinha / Chopinzinho / Coronel Vivida	PR
Rio Jaracatia	Mbya	o			Ampere/ Dois Vizinhos	PR
Salto Lontra	Mbya	o			Salto Lontra	PR
TI Palmital (Palmital do Meio) Kaaguy Guaxu	Mbya			Em Idêntificação. Portaria 574. Pres Funai 18/05/2006	União da Vitória/ Cruz Machado	PR
Rio Areia	Xiripa/Mbya		1.352,3784	Homologada pelo Dec. s/n° de 14/04/1998	Inácio Martins	PR

³⁵ Em pesquisa apresentada pela antropóloga da Funai, Maria Lúcia Brant, foram levantadas 32 antigas aldeias na região que foram sendo desocupadas por pressões advindas dos fluxos de colonização. São elas: Campina, Britador, Lope'i, Barro Preto (Yvy ũ), Paraje, Jabuticaba e Quatro Pontes, no município de Toledo; Memória e Paková, no município de Corbélia; M'boi Picuá, no município de Cascavel; Rio Branco, no município de Marechal Rondon; Yvyra Petẽ/ Iguaçuzinho, no município de Campo Mourão; Rio Tapera, no município de Laranjeira do Sul; São João Velho, Guarani Rio Iguaçu, M'Boicy e Sanga-Funda, no município de Foz do Iguaçu; Colônia Guarani/Três Lagoas, Rio Guavirá, Passo Kuê, Takuá Pindaí, Mborevy, Vitorace, Ipiranga, Mokoĩtajy e Arroyo Leon, no município de Santa Terezinha do Itaipu; Camba'i, no municípios de Porto Britânia e Porto Mendes; Oco'y – Jacutinga, no município de São Miguel do Iguaçu; Tatu-Jupi, no município de Céu Azul; Três Irmãs e Santa Rosa, no município de Santa Helena; Yvã-Karetã (Mato Queimado), no município de Espigão Alto.

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBY

Kuriyty	Mbya				Curitiba	PR
Pirakuára(Karugua)	Mbya			Foram doados cerca de 40 hectares	Piraquara	PR
Sambaqui	Mbya			Prefeitura doou recentemente cerca de 700 hectares	Pontal do Paraná	PR ~
Eiretã (Ilha do Mel)	Mbya	o			Paranaguá (Ilha do Mel)	PR ~
Ilha da Cotinga (Jakutinga)	Mbya		1.701	Homologada pelo Dec. s/nº de 16/05/1994	Paranaguá (Ilha da Cotinga e Rasa da Cotinga)	PR ~
Peças	Mbya	o			Guaraqueçaba (Ilha das Peças)	PR ~
Pescada	Mbya	o			Guaraqueçaba (Ilha das Peças)	PR ~
Superagui (Piragüi)	Mbya	o			Guaraqueçaba (Ilha do Superagui)	PR ~
Morro das Pacas	Mbya	o			Guaraqueçaba (Ilha do Superagui)	PR ~
Barra Ararapira (Jejyty)	Mbya	o			Guaraqueçaba (Ilha do Superagui)	PR ~
Cerco Grande	Mbya				Guaraqueçaba	PR ~
TI Araribá – Kaingang, Terena e Guarani (Nimuendaju)	Xiripa/ Tupiguarani		1.930	Homologada Dec. nº 308 de 29/10/91 Em processo de revisão de limites Portaria GT Funai 1088. 7/11/07	Avai	SP
Guarani de Itaporanga	Tupiguarani/ Xiripa			Em Estudo. Portaria GT Funai 1088. 7/11/07	Itaporanga	SP
Piraju	Xiripa	o			Piraju	SP
Barão de Antonina	Tupiguarani/ Xiripa			Em Estudo. Portaria GT Funai 1088. 7/11/07	Barão de Antonina	SP
Ilha do Cardoso (Yvyty – Parapa-ü)/Pacuruty	Mbya			Identificada pela comunidade Guarani	Cananéia (Ilha do Cardoso)	SP ~
Takuary	Mbya	o			Cananéia	SP ~
Rio Branco de Cananéia	Mbya			Identificada pela comunidade Guarani	Cananéia	SP ~
Jakare'i	Mbya/Kaiowa				Cananéia	SP
Itapitangui	Mbya				Cananéia	SP ~
Porto Cubatão (Pirai)	Mbya				Cananéia	SP ~
Jakupiranga	Mbya	o			Jacupiranga	SP ~
Pindoty	Mbya			Identificada pela comunidade Guarani	Pariquera - Açú	SP ~
Apykaty Mirim	Mbya				Pariquera - Açú	SP ~
Subaúma (Guavira)	Mbya				Iguape	SP~
Yguapy (Oyguarã)	Mbya				Iguape	SP ~
Juréia (Yvyty Miri) Barra do Ribeira	Mbya/Kaiowa	o			Iguape	SP ~

ANEXOS

Icapara Tekoa Porã	Mbya/Kaiova				Iguape	SP ~
Rio Comprido (Yy Puku)	Xiripa	o			Iguape	SP ~
Paraiso	Xiripa/ Tupiguarani				Iguape	SP ~
Sete Barras (Peguaoty)	Mbya				Sete Barras	SP ~

ESPAÇO GEOGRÁFICO GUARANI-MBY

Miracatu (Uruity)	Mbya				Miracatu	SP ~
Amba Porã	Mbya				Miracatu	SP ~
Jekoaty	Xiripa				Miracatu	SP ~
Rio Guanhanhã	Xiripa	o			Itariri	SP ~
TI Serra do Itatins A. Rio do Azeite A. Capocirão	Xiripa Mbya		1.212,47	Decreto estadual 28/01/62 reconhece 809 ha Homologada Dec. nº 94.225 de 14/04/1987. Reg. SPU 09/09/1998	Itariri	SP ~
Guaraú	Xiripa/ Tupiguarani /Mbya	o			Peruíbe	SP ~
Piaçaguera	Tupiguarani/ Xiripa		2.795	Identificada. Parecer FUNAI nº 202/PRES, de 20/12/2002. DOU 23/12/2002	Peruíbe	SP ~
TI Peruíbe (Bananal)	Tupiguarani / Xiripa		480,4737	Decreto estadual de 28/10/1927 Homologada Dec. s/nº de 16/05/94	Peruíbe	SP ~
Pirakuara	Xiripa	o			Pedro de Toledo	SP ~
Rio Branco (Yy xi)	Mbya		2.856,10	Homologada Dec. nº 94.224 de 14/04/1987	Itanhaém / São Vicente / São Paulo	SP ~
Itaóca (Tekoa Porã)	Xiripa/Mbya/ Tupiguarani		533	MJ – Port. nº 292 de 13/04/2000	Mongaguá	SP ~
Aguapeú	Mbya/Mbya/ Tupiguarani		4.372,2599	Homologada Dec. s/nº de 08/09/1998	Mongaguá	SP ~
Paranapoã/ Xixova Japuí	Xiripa				São Vicente	SP ~
Krukutu (Pyau)	Mbya		25,88	Homologada Dec. nº 94.222 de 14/04/1987. Revisão de limites Port. 735/PRES de 05/08/2002	São Paulo e São Bernardo do Campo	SP ~
TI Barragem/ Morro da Saudade (Tenonde Porã)	Mbya		26,3	Homologada Dec. nº 94.223 de 14/04/1987. Revisão de limites Port. 735/PRES de 05/08/2002	São Paulo	SP ~
Mboi Mirim	Mbya	o	17,69	Delimitada em 1984, proc. extinto pela FUNAI em 1989	São Paulo	SP ~
Jaraguá	Mbya		1,7	Homologada Dec. nº 94.221 de 14/04/1987. Revisão de limites Port. 735/PRES de 05/08/2002	São Paulo	SP ~
TI Ribeirão Silveira (Moroti)	Xiripa/Mbya/ Tupiguarani		948,40 (área homologada) 8.500 (revisão de limites)	Homologada Dec. nº 94.568 de 08/07/1987. Revisão dos limites Parecer FUNAI nº 204/PRES de 26/12/2002. DOU 03/01/2003	São Sebastião/ Bertioga/ Salesópolis	SP ~
Serrinha/Juqueí (Jukeri)	Mbya/Xiripa/ Tupiguarani				São Sebastião	SP ~
Corcovado/ Renascer	Xiripa/ Tupiguarani				Ubatuba	SP ~

ANEXOS

Boa Vista do Sertão do Promirim (Jaexa Porã)	Mbya		906,3886	Homologada Dec. s/nº de 26/10/2000	Ubatuba	SP ~
Araponga/ Patrimônio	Mbya		213,2033	Homologada Dec. s/nº de 03/07/95	Parati	RJ ~
Parati Mirim (Porã Marãey)	Mbya		79,1997	Homologada Dec. s/nº de 05/01/96	Parati	RJ ~
Saco do Mamanguá (Arandu Mirim)	Mbya				Parati	RJ ~
Rio Pequeno	Kaiova/Xiripa			8 ha adquiridos pela comunidade	Parati	RJ ~
Bracuí (Sapukai)	Mbya		2127,8664	Homologada Dec. s/nº de 03/07/95	Angra dos Reis	RJ ~
Ilha Grande	Mbya	o			Angra dos Reis	RJ ~
Campos Novos	Mbya	o		Área doada pela prefeitura de Cabo Frio em processo de legalização	Cabo Frio	RJ ~
Serra do Caparaó	Mbya				Dores do Rio Preto e Divino São Lourenço	ES
TI Tupiniquim – Tupiniquim e Guarani A.Três Palmeiras A.Boa Esperança	Mbya Mbya		14.227	Declarada. Portaria 1463/MJ .27/08/2007	Aracruz	ES ~
TI Comboios Tupiniquim			3.800	Declarada. Portaria 1464/MJ. 27/08/2007	Aracruz	ES ~
TI Caieiras Velhas II A. Piraquê-Açú	Kaiova/Mbya		57,69	Homologada Dec. de 19/04/2004. Data DOU 20/04/2004	Aracruz	ES ~

Fontes: Aldeias Guarani, Centro de Trabalho Indigenista – CTI; Fundação Nacional do Índio - Funai; Museu Universitário – UFSC (SC); Rodrigo Venzon (RS).

Observações:

- Diversas Terras Indígenas situadas no interior dos Estados do Sul e no litoral do Espírito Santo, são designadas oficialmente como pertencentes aos povos indígenas: Kaingang e Xokleng (RS, SC, PR), e Tupiniquim (ES). Nessas terras, em áreas separadas encontram-se as aldeias Guarani citadas das neste quadro
- As aldeias antigas que se encontram se moradores atualmente e os locais de parada foram indicadas nos últimos dez anos pelos Guarani e/ou visitadas pelo CTI e colaboradores. Há a possibilidade de existência de outras aldeias.
- Quadro sujeito a alterações.

ANEXO B

TERRAS INDÍGENAS* E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DE PROTEÇÃO INTEGRAL

Litoral Sul e Sudeste do Brasil 2004

Unidade de Conservação	Superfície Ha	Decretos de criação	Terra indígena Guarani / uf	Superfície Ha	Situação Jurídico-administrativa	Incidência
Parque Nacional Serra Bocaina	100.000	nº 68.172 de 04/02/71	Araponga - RJ	213,2033	Homologada Dec. s/nº de 03/07/95	Total
Parque Estadual da Serra do Mar	315.390,69	nº 10.251 de 30/08/77 nº 13.313 de 06/03/79 nº 19.448 de 30/08/82	Boa Vista do Sertão do Promirim - SP	906,3886	Homologada Dec. s/nº de 26/10/2000	Total
Parque Estadual da Serra do Mar			Ribeirão Silveira - SP	948,40 8.500 (revisão de limites)	Homologada Dec. nº 94.568 de 08/07/1987. Revisão dos limites Parecer FUNAI nº 204/PRES, de 26/12/2002	Parcial
Parque Estadual da Serra do Mar			Rio Branco - SP	2856,10	Homologada Dec. nº 94.224 de 14/04/1987	Parcial
Parque Estadual da Serra do Mar			Aguapeú - SP	4.372,25	Homologada Dec. s/nº de 08/09/1998	Parcial
Parque Estadual Xixova-Japuí	901	nº 37.536 de 27/09/93	Paranapuã			Total
Estação Ecológica Juréia – Itatins	82.000	nº 24.646 de 20/01/86	Paraíso - SP			Total
Estação Ecológica Juréia – Itatins			Juréia - SP			Total
Parque Estadual de Intervalos	41.704,27	nº 40.135 de 08/06/95	Sete Barras/Peguaoty - SP			Total
Parque Estadual Ilha do Cardoso	22.500	nº 40.319 de 03/07/62	Ilha do Cardoso - SP			Total
Parque Nacional do Superagui	33.988	nº 97.688 de 25/04/89 nº 9513 de 20/11/97	Morro das Pacas - PR			Total
			Pescada - PR			Total
Parque Estadual da Serra do Tabuleiro	86.375	nº 1.260 de 01/11/75 nº 8.857 de 11/09/79	Morro dos Cavalos - SC	1988	Identificada. Parecer Funai nº 201/PRES de 17/12/2002	Total
Parque Estadual de Itapuã	5.566,50	nº 22.575 de 14/07/73 nº 33.886 de 11/03/91	Itapuã - RS			Parcial

*Terras Guarani Mbya, Xiripá e Tupi.

ANEXO C

LEGISLAÇÃO SOBRE TERRAS INDÍGENAS: BRASIL, PARAGUAI E ARGENTINA

Constituição da República Federativa do Brasil – 1988³⁶

Brasília, 05 de outubro de 1988.

Art. 20. São bens da União:

XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

TÍTULO VIII - DA ORDEM SOCIAL

CAPÍTULO VIII - DOS ÍNDIOS

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

³⁶ Texto completo publicado no Anexo do D.O.U. de 05/10/1988, p. 01, Seção I. Texto atualizado até a Emenda Constitucional n. 45, de 08/12/2004.

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

LEI Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973³⁷

Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

TÍTULO III - Das Terras dos Índios

CAPÍTULO I - Das Disposições Gerais

Art.17. Reputam-se terras indígenas:

- I – as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição;
- II – as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título; e
- III – as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas.

Art.18. As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

§1º Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa.

§2º Vetado.

Art.19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

§1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (S.P.U.) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.

§2º Contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão do interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória.

³⁷ Publicado no D.O.U. de 21/12/1973, p. 13.177, Seção I.

As normas legais anteriores a 1988, devem ser interpretadas em conformidade com as atuais garantias constitucionais, em especial aquelas contidas em seu Título VIII, Capítulo VIII – Dos Índios, da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988.

Encontra-se em tramitação no Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 2.057/91, que instituirá novo texto para o Estatuto do Índio.

Art.20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

§1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para por termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala; e
- f) para exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.

§2º A intervenção executar-se-á nas condições estipuladas no decreto e sempre por meios seus, dela podendo resultar, segundo a gravidade do fato, uma ou algumas das medidas seguintes:

- a) contenção de hostilidades, evitando-se o emprego de força contra os índios;
- b) deslocamento temporário de grupos tribais de uma para outra área; e
- c) remoção de grupos tribais de uma outra área;

§3º Somente caberá a remoção de grupo tribal quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas.

§4º A comunidade indígena removida será integralmente ressarcida dos prejuízos decorrentes da remoção.

§5º O ato de intervenção terá a assistência direta do órgão federal que exercita tutela do índio.

Art.21. As terras espontânea e definitivamente abandonadas por comunidade indígena ou grupo tribal reverterão, por proposta do órgão federal de assistência ao índio e mediante ato declaratório do Poder Executivo, à posse e ao domínio pleno da União.

CAPÍTULO II Das Terras Ocupadas

Art.22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, são bens inalienáveis da União (artigos 4º, IV, e 198, da Constituição Federal).

Art.23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra, que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

Art.24. O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades.

§1º Incluem-se, no usufruto, que se estende aos acessórios e seus acréscidos, o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas.

§2º É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem que ser aplicadas.

Art.25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independerá de sua demarcação, e

será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antigüidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

CAPÍTULO III Das Áreas Reservadas

- Art.26. A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais.
- Parágrafo único. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades:
- a) reserva indígena;
 - b) parque indígena;
 - c) colônia agrícola indígena; e
 - d) território federal indígena.
- Art.27. Reserva Indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência.
- Art.28. Parque Indígena é a área contida em terra na posse dos índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região.
- §1º Na administração dos parques serão respeitadas a liberdade, usos, costumes e tradições dos índios.
- §2º As medidas de polícia, necessária à ordem interna e à preservação das riquezas existentes na área do parque, deverão ser tomadas por meios suasórios e de acordo com interesse dos índios que nela habitam.
- §3º O loteamento das terras dos parques indígenas obedecerá ao regime de propriedade, usos e costumes tribais, bem como às normas administrativas nacionais, que deverão ajustar-se aos interesses das comunidades indígenas.
- Art.29. Colônia agrícola é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.
- Art.30. Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios.
- Art.31. As disposições deste Capítulo serão aplicadas, no que couber, às áreas em que a posse decorra da aplicação do artigo 198, da Constituição Federal.

CAPÍTULO IV Das Terras de Domínio Indígena

- Art.32. São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.
- Art.33. O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena.
- Parágrafo único. O disposto neste artigo não se aplica às terras do domínio da União, ocupadas por grupos tribais, às áreas reservadas de que trata esta Lei, nem às terras de propriedade coletiva de grupo tribal.

CAPÍTULO V

Da Defesa das Terras Indígenas

- Art.34. O órgão federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas.
- Art.35. Cabe ao órgão federal de assistência ao índio a defesa judicial ou extrajudicial dos direitos dos silvícolas e das comunidades indígenas.
- Art.36. Sem prejuízo do disposto no artigo anterior, compete à União adotar as medidas administrativas ou propor, por intermédio do Ministério Público Federal, as medidas judiciais adequadas à proteção da posse dos silvícolas sobre as terras que habitam.
Parágrafo único. Quando as medidas judiciais previstas neste artigo forem propostas pelo órgão federal de assistência, ou contra ele, a União será litisconsorte ativa ou passiva.
- Art.37. Os grupos tribais ou comunidades indígenas são partes legítimas para a defesa dos seus direitos em juízo, cabendo-lhes, no caso, a assistência do Ministério Público Federal ou do órgão de proteção ao índio.
- Art.38. As terras indígenas são inusucapíveis e sobre elas não poderá recair desapropriação, salvo o previsto no artigo 20.

DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004³⁸

Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

CONVENÇÃO Nº 169 DA OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS

PARTE II - TERRAS

Artigo 13

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.
2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

³⁸ Publicado no D.O.U. de 20/04/2004, p. 01, Seção I, tendo por anexo o texto da Convenção. Até 25/01/2005 17 países haviam ratificado esta convenção, sendo destes 13 pertencentes à América Latina. Esta convenção revisa e invalida, para os signatários, a Convenção O.I.T. 107, de 1957.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.
2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes na terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

Artigo 16

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.
2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.
3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.
4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.
5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas transladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu deslocamento.

Artigo 17

1. Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos.
2. Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.
3. Dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte dos seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes.

Artigo 18

A lei deverá prever sanções apropriadas contra toda intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações.

Artigo 19

Os programas agrários nacionais deverão garantir aos povos interessados condições equivalentes às desfrutadas por outros setores da população, para fins de:

- a) a alocação de terras para esses povos quando as terras das que dispunham sejam insuficientes para lhes garantir os elementos de uma existência normal ou para enfrentarem o seu possível crescimento numérico;
- b) a concessão dos meios necessários para o desenvolvimento das terras que esses povos já possuam.

REPUBLICA DO PARAGUAY Constitución Política de 1992

CAPÍTULO V - DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Artículo 62 - DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y GRUPOS ÉTNICOS

Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo.

Artículo 63 - DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena.

Artículo 64 - DE LA PROPIEDAD COMUNITARIA

Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo.

Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos.

Artículo 65 - DEL DERECHO A LA PARTICIPACIÓN

Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, ésta Constitución y las leyes nacionales.

Artículo 66 - DE LA EDUCACIÓN Y LA ASISTENCIA

El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural.

Artículo 67 - DE LA EXONERACIÓN

Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley.

LEY Nº 904/81
ESTATUTO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

CAPÍTULO II
DEL ASENTAMIENTO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

- Artículo 14º. - El asentamiento de las comunidades indígenas atenderá en lo posible a la posesión actual o tradicional de las tierras. El consentimiento libre y expreso de la comunidad indígena será esencial para su asentamiento en sitios distintos al de sus territorios habituales, salvo razones de seguridad nacional.
- Artículo 15º. - Cuando en los casos previstos en el artículo anterior resultare imprescindible el traslado de una o más comunidades indígenas, serán proporcionadas tierras aptas y por lo menos de igual calidad a las que ocupaban y serán convenientemente indemnizadas por los daños y perjuicios que sufrieren a consecuencia del desplazamiento y por el valor de las mejoras.
- Artículo 16º. - Los grupos indígenas desprendidos de sus comunidades, o ya agrupados o que para el cumplimiento de esta ley deban agruparse, constituidos por un mínimo de veinte familias, deberán ser ubicados en tierras adecuadas a sus condiciones de vida.
- Artículo 17º. - La adjudicación de tierras fiscales a las comunidades indígenas en forma gratuita e indivisa. La fracción no podrá ser embargada, enajenada, arrendada a terceros, ni comprometida en garantía real de crédito alguno, en todo o en parte.
- Artículo 18º. - La superficie de las tierras destinadas a comunidades indígenas sean ellas fiscales, expropiadas o adquiridas en compra del dominio privado determinará conforme al número de pobladores asentados o a asentarse en comunidad, de tal modo a asegurar la viabilidad económica y cultural y la expansión de la misma. Se estimará como mínimo, una superficie de hectáreas por familia en la comunidad.
- Artículo 19º. - La comunidad podrá otorgar a sus miembros el uso de parcelas para sus necesidades. En caso de abandono de las mismas, la comunidad dejará dicha concesión sin efecto.
- Artículo 20º. - Cuando una comunidad indígena tuviera reconocida personería jurídica, se le transferirán las tierras en forma gratuita e indivisa y libre de todo gravamen, debiendo inscribirse el título en el Registro Agrario, Registro General de la Propiedad y Registro Nacional de Comunidades Indígenas. La escritura traslativa de dominio se hará conforme a las disposiciones del artículo 17 de esta Ley.

A. DEL ASENTAMIENTO EN TIERRAS FISCALES

- Artículo 21º. - La solicitud de tierras fiscales para el asentamiento de comunidades indígenas será hecha por la propia comunidad o por cualquier entidad indígena o indigenista con personería jurídica en forma directa al I.B.R. o por intermedio del Instituto. El I.B.R. en coordinación con el Instituto, podrá de oficio ceder tierras, que sean destinadas para el efecto.
- Artículo 22º. - Para el asentamiento de comunidades indígenas en tierras fiscales, se seguirá el siguiente procedimiento:
- a) Denuncia del Instituto al I.B.R. sobre la existencia de una comunidad indígena, con expresión del número de sus integrantes, lugar en que encuentra, tiempo de permanencia en el mismo, cultivos y mejor introducidas, fracción ocupada efectivamente y la reclama adicionalmente para atender a sus necesidades económicas y expansión;

ANEXOS

- b) Ubicación de la fracción en el catastro del I.B.R. dentro de los veinte días de la presentación;
- c) Inspección ocular por parte del I.B.R. dentro del plazo de treinta días de la ubicación en el catastro, incluyéndose en este plazo la presentación del informe;
- d) Mensura y deslinde de la fracción a cargo del I.B.R. dentro del término de sesenta días a contar de la presentación del informe del funcionario comisionado para la inspección ocular;
- e) Aprobación de la mensura dentro del plazo de treinta días desde la fecha de su presentación; y
- f) Resolución del I.B.R., previo dictamen favorable del Instituto, habilitando el asentamiento de la comunidad indígena.

Artículo 23° - Los asentamientos habilitados o en vías de habilitación por el Instituto de Bienestar Rural se registrarán por la presente ley.

B. DE ASENTAMIENTO EN TIERRAS DEL DOMINIO PRIVADO.

Artículo 24° - La solicitud de tierras del dominio privado para el asentamiento de comunidades indígenas será hecha por la propia comunidad, o por cualquier indígena o indigenista con personería jurídica en forma directa al I.B.R. o por intermedio del Instituto.

Artículo 25° - La solicitud contendrá los mismos requisitos establecidos en el artículo 22, inc. a) incluyendo el nombre y apellido de los propietarios de la fracción que los indígenas ocupen. El procedimiento será el establecido en el mismo artículo.

Artículo 26° - En casos de expropiación, el procedimiento y la indemnización a lo dispuesto en la Constitución y las Leyes y para el pago de las indemnizaciones serán previstos los recursos necesarios en el Presupuesto General de la Nación.

Artículo 27° - Cuando una comunidad indígena tuviese reconocida su personería jurídica, el Estado le transferirá el inmueble apropiado en su beneficio, en la forma prevista en el artículo 19.

CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN ARGENTINA

SEGUNDA PARTE: AUTORIDADES DE LA NACIÓN CAPÍTULO CUARTO ATRIBUCIONES DEL CONGRESO

Artículo 75: corresponde al congreso:

17. "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe y intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones".

Disposiciones Legales

Convenios

LEY N. 24.071 Rectificatoria del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Constituciones Provinciales

LEY N. 2.727

Ley provincial del aborigen

Provincia de MISIONES

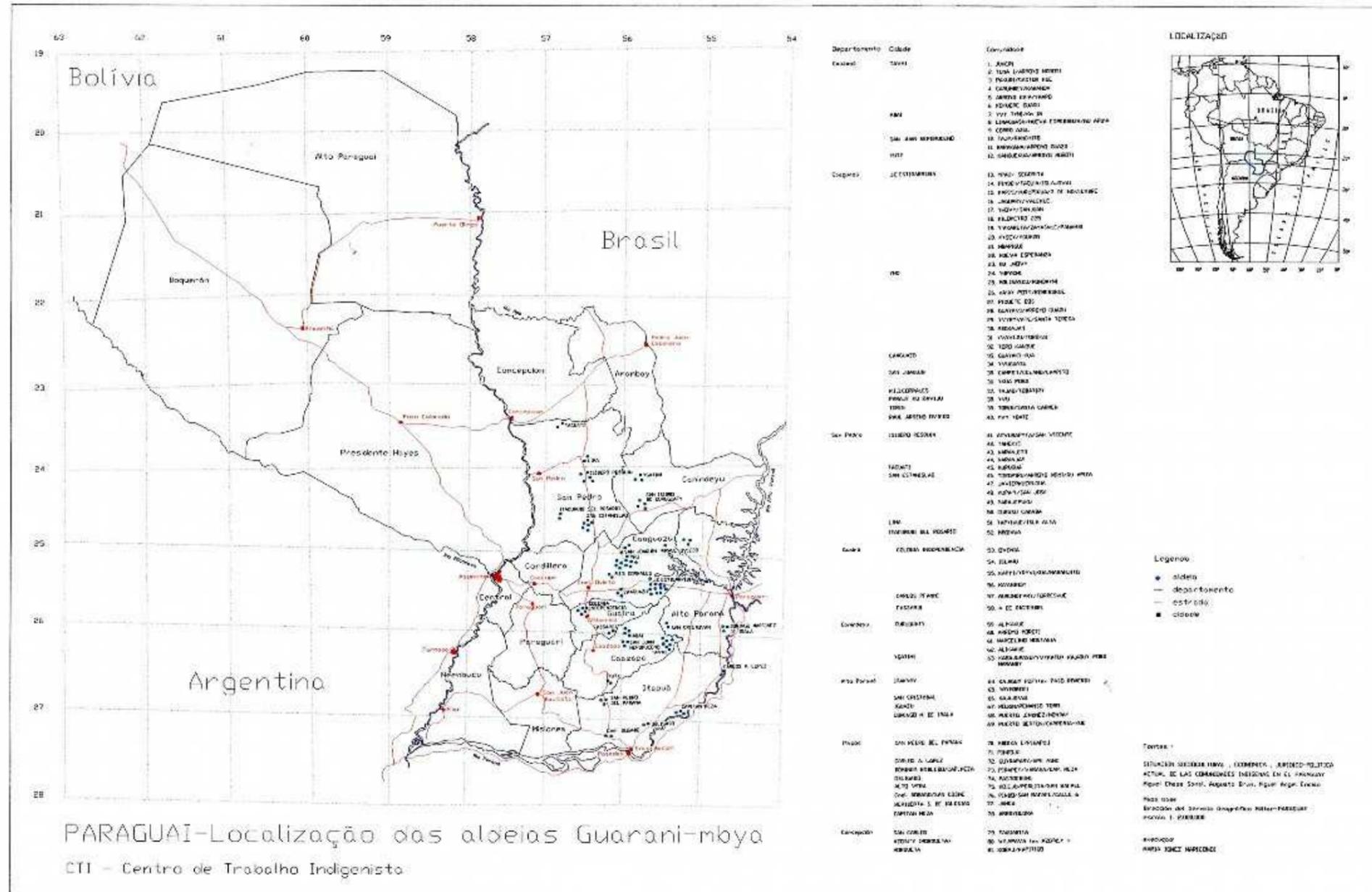
Posadas, 21 de Diciembre de 1989

Título IV De los Beneficios (artículos 8 al 22)

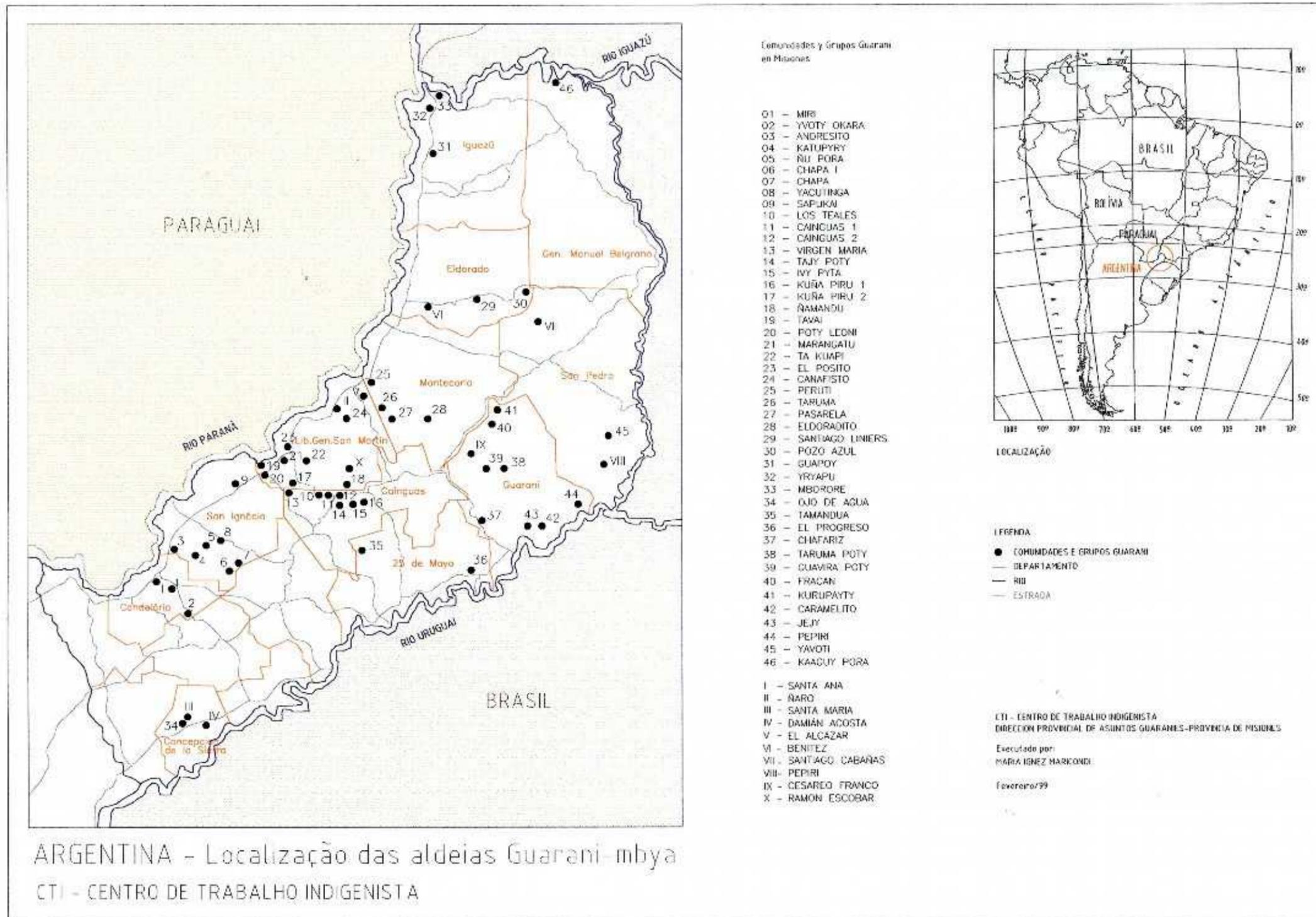
Capítulo I Adjudicación de Tierras (artículos 8 al 16)

- Artículo 8: Se otorgarán en propiedad tierras fiscales a las comunidades indígenas que se inscriban conforme lo establecido en esta Ley, y en forma totalmente gratuita y en las condiciones que se determinarán en este Capítulo.
- Artículo 9: En el supuesto que el acto de transmisión genere pagos de tributos o gastos de orden nacional o municipal se gestionará la pertinente excepción ante quien corresponda o en su defecto la Provincia, a través de la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes se hará cargo de esos eventuales conceptos.
- Artículo 10: Con intervención de la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes previa consulta a las comunidades o asentamientos existentes de la población guaraní se procederá a elegir los lugares donde existan tierras fiscales para proceder a la mensura y adjudicación de tierras.
- Artículo 11: La Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes conjuntamente con la Dirección General de Tierras y Colonización, escuchadas las peticiones de las comunidades indígenas procederán a realizar el pertinente plan de adjudicación de tierras determinando superficie, lugares y condiciones de su colonización.
- Artículo 12: Sin perjuicio del plan especial de adjudicación de tierras y colonización establecido en el artículo anterior, la población indígena mediante las comunidades inscriptas tendrá prioridad para ser beneficiaria de los planes generales de colonización aprobados y/o a aprobarse.
- Artículo 13: Se respetarán los lugares de asentamientos actuales de las comunidades guaraníes, una vez ratificada por éstas la decisión de seguir ocupando esas tierras. En caso de que las mismas sean de propiedad privada se harán las gestiones necesarias ante los propietarios para la transferencia del dominio, mediante venta, a la comunidad guaraní correspondiente. En caso de que el propietario de una fracción de tierra ocupada por un asentamiento indígena done directamente y sin cargo alguno a la comunidad guaraní, la Provincia tomará a su cargo los eventuales gastos y gravámenes que afecten la propiedad a donarse. Todo sin perjuicio de la utilización excepcional y debidamente fundada de la vía de expropiación, en su caso, para el debido cumplimiento de este artículo.
- Artículo 14: Las adjudicaciones de tierras se efectuarán a las comunidades indígenas debidamente inscriptas ante el Organismo pertinente.
- Artículo 15: Las tierras fiscales o particulares adquiridas por compra, donación o expropiación adjudicadas a las comunidades indígenas constituidas conforme la presente Ley, serán inembargables y no podrán ser ejecutadas. Como asimismo queda prohibido por parte de las comunidades su venta; donación; enajenación y constitución de gravámenes de las tierras referidas.
- Artículo 16: Las tierras adjudicadas a las comunidades indígenas no tributarán ningún impuesto o tasa de orden provincial. Se solicitará a las Municipalidades se dicten ordenanzas adhiriéndose al régimen del presente artículo.

ANEXO D

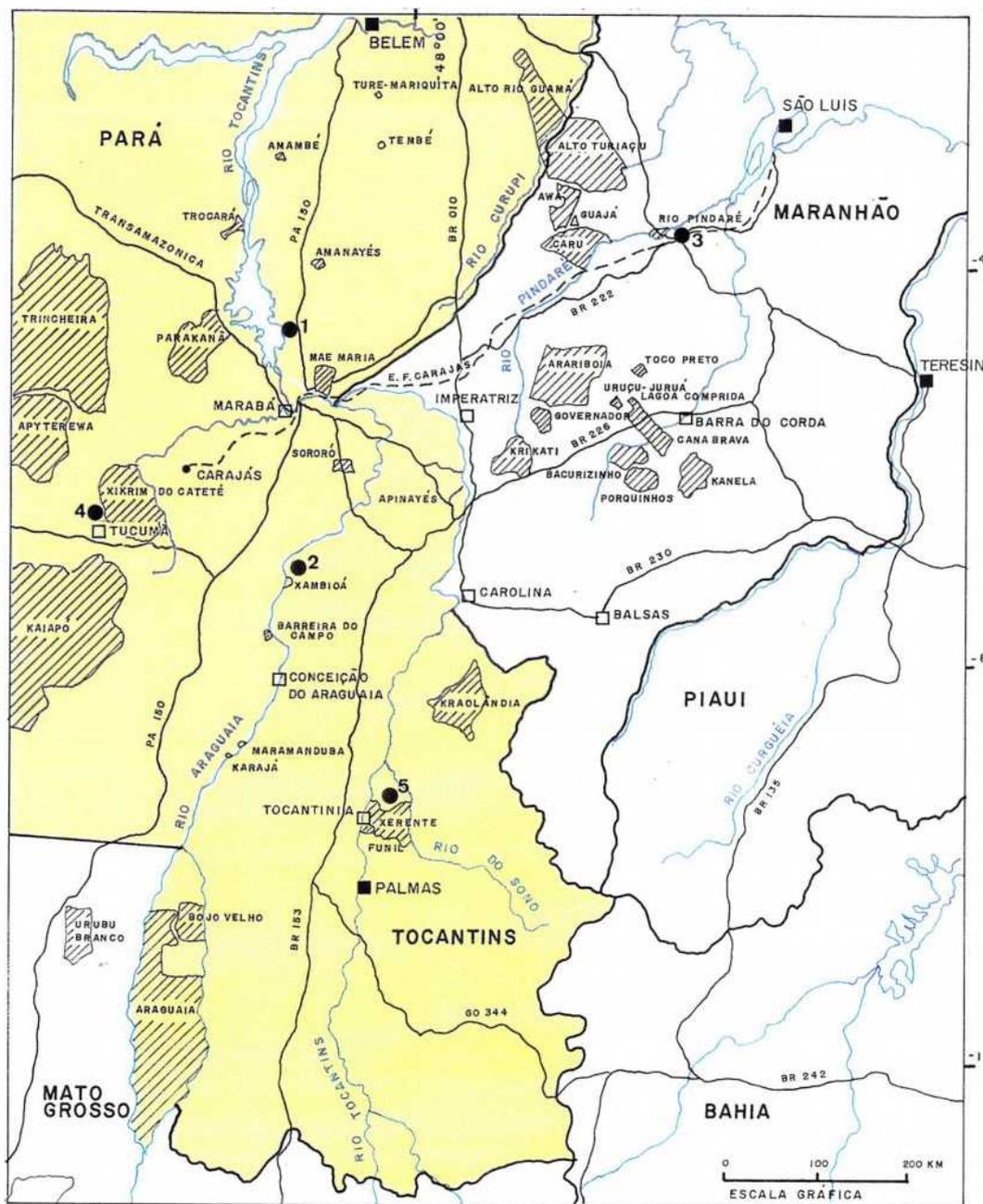


ANEXO D 1. Paraguai - localização das aldeias Guaraní-Mbya



ANEXO D 2. Argentina - localização das aldeias Guarani-Mbya

ANEXO E



Legenda

- 1 ALDEIA GUARANI EM JACUNDÁ
- 2 ALDEIA GUARANI EM XAMBIOÁ
- 3,4,5 FAMILIA GUARANI
- ▨ ÁREA INDÍGENA

Fontes:
 CTI - Centro de Trabalho Indigenista
 Instituto Socioambiental (mapa base)

Anexo E – Aldeias Guarani no Tocantins e no Pará

A N E X O F

RELAÇÃO DAS AÇÕES JUDICIAIS / TERRAS GUARANI SUL E SUDESTE

1 – Embargos de Terceiros – Comarca de São Sebastião – Comunidade dos índios Guarani do rio Silveira contra Espólio de Domenico Ricciardi Maricondi (aldeia do Rio Silveira – SP - 1982).

2 – Manutenção de Posse – Comarca de São Sebastião – Comunidade dos índios Guarani do Rio Silveira contra Armando Peralta (aldeia do Rio Silveira – SP -1982).

3 – Ação de Reintegração de Posse proposta José Ailton de Souza e Valdomiro Soares de Melo contra o índio Hilário Nunes (aldeia do Rio Silveira –SP –1985).

Obs. As ações incidentes sobre a aldeia Guarani do Rio Silveira foram juntadas num só processo. No final de 1988 o processo foi encaminhado à Justiça Federal. Em 1993 o juiz proferiu sentença favorável à Comunidade Guarani, entretanto, o Grupo Peralta entrou com um novo recurso.

4 – Ação de Manutenção de Posse proposta pela Comunidade Guarani do Rio Silveira contra Espólio de José Rivero Gomes e outros, relativa à garantia de uma servidão de passagem dos índios pela da Fazenda Água do Bento (aldeia do Rio Silveira –SP - 1989). Sentença favorável à Comunidade Guarani.

5 - Ação de Reintegração de Posse movida pelo Espólio de Domenico Ricciardi Maricondi contra o índio Hemenegildo e outros (aldeia do Rio Silveira – SP –1995) proc. nº 95 0206571-9).

6 – Ação de Interdito Proibitório proposta pela Comunidade Guarani de Ubatuba contra Octacílio Lacerda (aldeia Boa Vista – SP - 1983). Sentença favorável à Comunidade Guarani.

7 – Reintegração de Posse – Comarca de São Paulo – Arthemio Pompeo Ferrara contra Comunidade Guarani de São Paulo (1984) – (aldeia da Barragem). Sentença favorável à Comunidade Guarani.

8 – Ação de Interdito Proibitório movido por João e Benedito R. Hessel contra a Comunidade Guarani de São Paulo (aldeia do Krucutu - SP - 1985). Sentença favorável à Comunidade Guarani.

9 – Embargos de Terceiros – Comarca de São Paulo – Comunidade dos índios Guarani da Barragem na Falência da S.A. Rádio Tupã (aldeia da Barragem – SP).

10 – Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal contra SABESP (aldeia do Rio Branco e outras – SP -1993).

11 – Ação de Reintegração de Posse movida por Milton Jorge Namura contra a Funai (aldeia de Itaoca – SP -1994).

12 – Ação de Indenização por Desapropriação Indireta movida por João Carlos Ribeiro e outros contra a União e a FUNAI (Aldeia Mbiguaçu – SC –1995) proc. Nº 95 2372-5.

- 13 - Ação de Reintegração de Posse movida pelo espólio de Manuel Bensoussan e outros contra a FUNAI e a União Federal (aldeia Morro dos Cavalos – SC – 1996) proc. Nº 96 40 458-7.
- 14 - Reintegração de Posse movida pela CIA Zaffari de Supermercados contra área Indígena Guarani de Barra do Ouro. Sentença favorável em 1ª e 2ª Instância à comunidades Guarani. Nº do processo de origem: 9500223384
- 15 - Ação de Reintegração de Posse movida por Flaviano Silvino Zimmer e outros contra a FUNAI (aldeia Araçã'i – SC – 2000) proc. Nº 2000 7202001916-1.
- 16 - Ação de Reintegração de Posse movida por contra a FUNAI / Comunidade Guarani Renascer Boa Vista SP.
- 17 - Ação de Reintegração de Posse ajuizada pela FF - Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo (órgão vinculado à Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo), contra a Funai e o Sr. Ailton Garcia, antigo cacique da aldeia Peguaoty, município de Sete Barras - SP. Autos nº 2001.61.04.005759-2
4ª Vara Federal em Santos
- 18 - Ação civil pública proposta pela Fazenda do Estado de São Paulo em face da Fundação Nacional do Índio (aldeia Paranapoã,). Processo nº 2004.61.04.001218-4, 1ª Vara da Justiça Federal em Santos
- 19 – Ação de Reintegração de Posse n. 004.02.030695-8 em face da Funai e da comunidade indígena Guarani do Jaraguá - 1ª vara cível da Justiça Estadual- SP.
- 20 – Ação de Reintegração de Posse n. 004.03.040715-3 em face da Funai e da comunidade indígena Guarani do Jaraguá - 3ª vara cível da Justiça Estadual- SP

ANEXO G

CARTA DE PRINCÍPIOS

Lei nº 5.371

05.12.1967

Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências.

06.12.1967

Lei nº 6.001

19.12.1973

Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

21.12.1973

Convenção nº 107

26.06.1957

Estabelece os princípios gerais para a proteção e integração das populações indígenas e tribais e semitribais de países independentes.

Decreto nº 58.824

14.07.1966

Promulga a convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre as populações indígenas e tribais.

20.07.1966

Convenção nº 169

da OIT – Organização Internacional do Trabalho

07.06.1989

Refere-se aos direitos dos povos Indígenas e tribais nos países independentes.

Decreto nº 564

08.06.1992

Aprova o Estatuto da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências.

09.06.1992

Decreto nº 1.141

19.05.1994

Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

20.05.1994

Decreto nº 2

03.02.1994

Aprova o texto da Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada na cidade do Rio de Janeiro, no período de 5 a 14 de janeiro de 1992.

Decreto nº 1.479

02.05.1995

Altera os artigos 2º e 6º do Decreto nº1.141, de 19.05.1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

03.05..1995

Decreto nº 1.775

08.01.1996

Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas.

09.01.1996

Decreto nº 1.904

13.05.1996

Institui o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH, contendo diagnóstico da situação desses direitos no País e medidas para a sua defesa e promoção, com vista à redução de condutas e atos de violência, intolerância e discriminação e, conseqüentemente, a observância dos direitos e deveres previstos na Constituição Federal, especialmente em seu art. 5º.

14.05.96

Portaria Interministerial nº 559/MJ/MEC

16.04.1991

Garante a educação específica e diferenciada para as comunidades indígenas; cria a Coordenação Nacional de Educação Indígena, no âmbito do MEC.

Portaria nº 542/MJ-GM

21.12.1993

Aprova o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio

22.12.1993

Portaria nº 14/MJ-GM

09.01.1996

Estabelece regras para a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de terras indígenas a que se refere o § 6º do art. 2º do Decreto nº 1.775 de 08.01.1996.