

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

**OS TUPI GUARANI DE BARÃO DE ANTONINA-SP: MIGRAÇÃO,
TERRITÓRIO E IDENTIDADE**

SÃO CARLOS
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

**OS TUPI GUARANI DE BARÃO DE ANTONINA-SP: MIGRAÇÃO,
TERRITÓRIO E IDENTIDADE**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal de São Carlos
(UFSCar) sob orientação do Prof. Dr.
Edmundo Antonio Peggion, como parte dos
requisitos necessários à obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social.**

SÃO CARLOS
2011

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

A447tg

Almeida, Lígia Rodrigues de.

Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP : migração,
território e identidade / Lígia Rodrigues de Almeida. -- São
Carlos : UFSCar, 2011.

110 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2011.

1. Antropologia social. 2. Mito. 3. Etnia. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



antropologia social

ufscar

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

DECLARAÇÃO

Declaramos para os devidos fins que a aluna LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA, tendo cumprido todos os requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, realizou Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado sob o título: "Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade", no dia 02/09/2011 às 10 horas, perante banca examinadora constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, orientador e presidente, Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar) e Prof. Róbson Antonio Rodrigues (CEIMAN). A candidata foi considerada APROVADA com o conceito "A".

Declaramos também que o processo de homologação junto à Comissão de Pós-Graduação deste Programa e junto ao Conselho de Pós-Graduação da UFSCar, está condicionado à elaboração da versão definitiva da referida Dissertação, com as modificações propostas pela banca examinadora, que deverá ser entregue no prazo máximo de 60 (sessenta) dias a contar dessa data.

São Carlos, 02 de setembro de 2011.


Kátia Silene Cavichio
Secretária do PPGAS



Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Via Washington Luís, Km. 235, São Carlos, SP. 13565-905 cx. Postal 676
Tel. 16-3351-8371 ppgas@power.ufscar.br

*Para Célia Rodrigues de Almeida, Emídio
Aparecido de Almeida e Juraci Cândido Lima*

AGRADECIMENTOS

São inúmeras as pessoas a quem devo agradecimentos, o que pode fazer com que deixe passar algum nome despercebido e por isso peço desculpas.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS – UFSCar), por acolher meu projeto de mestrado. Ao auxílio dado pelos funcionários e aos professores responsáveis por minha formação e pelas contribuições à pesquisa.

Agradeço também, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, que financiou essa pesquisa e que através da concessão de reserva técnica viabilizou meus trabalhos de campo e participações em congressos.

Agradeço ao professor Geraldo Andrello que esteve presente no exame de qualificação contribuindo com uma leitura detalhada do texto e com apontamentos relevantes para a finalização deste. E aos professores Felipe Ferreira Vander Velden e Robson Rodrigues, pela disposição em participar da banca de avaliação. E ao professor Paulo Brando Santilli, suplente desta banca.

Ao Centro de Estudos Miguel Angel Menendez – CEIMAM , onde tive meu primeiro contato com as questões indígenas. Em especial e mais uma vez, ao Professor Dr. Robson Rodrigues, membro do CEIMAM e que foi o responsável não só por me apresentar os índios de *Pyhaú*, mas também por viabilizar algumas das minhas idas a campo. Tão importante quanto ele é meu orientador e professor Edmundo Antonio Peggion. Agradeço a ele pela paciência por ouvir minhas eternas indagações, por levar a sério meu projeto, e, sobretudo, por respeitar minha autonomia, mas sem nunca deixar de expressar sua opinião e trazer luz, muitas vezes, às reflexões que se faziam obscuras.

Aos meus pais, Célia e Emídio, não só pela ajuda financeira nos momentos de dificuldades, mas por mesmo sem entenderem minha pesquisa, me apoiarem. Por ficarem tão aflitos quanto eu, quando algo na pesquisa não saía como o planejado e por suportarem o mal humor em dias de leituras difíceis e ausência de inspiração para a escrita. Ao meu irmão Anderson, minha cunhada Aretha e aos meus sobrinhos Gabriel e João Pedro pelos momentos de distração no vídeo-game, no futebol e nos jogos de tabuleiro. Aos meus avós João e

Antonia e aos meus amigos de Sertãozinho em especial a minha amiga de longa data Mariana Monteiro.

A todos meus companheiros (as) do PPGAS, em especial as grandes amigas Amanda Danaga, Marília Lourenço e Aline Scolfaro, que já estavam comigo desde a preparação para a seleção do mestrado e que reclamaram, se estressaram comigo e, sobretudo riram comigo, com muitas tardes regadas a café. Agradeço também minhas companheiras de casa São Carlenses: Andreia Nasser Figueiredo, Vânia Pacheco Brette, Lia (pequenina que alegrava a casa) e Loany Lima Santos.

As minhas eternas amigas (os) Araraquarenses, que mesmo antes do mestrado já ouviam falar acerca do meu interesse em estudar Antropologia: Thais Cavalcante, Marcela Vasco, Paula Granhani, Renata Valvano, Mariane Fornari e Liliam Lima. Agradeço também Davi Bovolenta, meu companheiro de todas as horas, ouvinte fiel das lamentações virtuais. E Guilherme Garcia pelas hospedagens eventuais.

Dentre as pessoas que conheci em Araraquara agradeço em especial meu grande amigo e companheiro Gabriel Bertolin, o qual me ajudou em todos os momentos difíceis, seja nas discussões de textos da antropologia e correções intermináveis dos meus próprios textos, seja com meu stress e crises existenciais. Que esteve comigo compartilhando momentos ruins e também muitos dos meus bons momentos.

Agradeço também e especialmente a todos da aldeia *Pyhaú*, que sempre me acolheram com muito carinho e muita paciência. Agradeço a acolhida oferecida por D. Juraci, por Marcilio e Raquel em suas casas. Importante também se faz agradecer a todas as crianças: Marciele e Abigail (que dividiam comigo sua cama), Rhillary Rayane, Raissa, Milena Micaela, Stefany, Gabriel, que sempre me acompanhavam nas andanças. Às adolescentes Renata e Rafaela, companheiras do ônibus escolar. Não posso deixar de me referir também e agradecer as outras aldeias por que passei *Tekoha Porã e Karuguá*.



Espero ter escrito sobre essas pessoas e suas vivências com respeito, pois tentei na medida do possível, através das minhas reflexões mostrar sua luta e a admiração que sinto por todos.

Xee Koapÿ Aiko Apyru wa'é
Eu estou contente de pisar
ndande ÿwÿ agué Ndandere,ai
nas nossas antigas terras
magué, atsa wa'é oré pamedjapa djaporai ndandéru upe.
onde nossos parentes passaram.
Ndanderu eté oma'é ramo
Agora vamos rezar para Deus
Ndanderé'é, Ndanderé'é, Ndaderé'é
Porque Deus vai olhar!¹

¹ Música escrita e traduzida por Rafaela Marcolino da escola da aldeia *Pyhaú* referente à chegada dos Tupi Guarani em Barão de Antonina (RODRIGUES, 2010, p. 03)

RESUMO

Esta dissertação discute a forma como os Tupi Guarani de Barão de Antonina, sudoeste do estado de São Paulo, concebem seu território em um contexto de demarcação de terras indígenas, considerando, que as terras que esses índios habitam passa atualmente por um processo de demarcação. Reflete ainda, sobre como esses índios repensam, nesse contexto, seus deslocamentos, referidos como definidores de seu território. E discute a maneira como o mito, que trata da busca da Terra sem Males, se (re) significa, localizando o lugar onde essa terra pode ser encontrada. Não a leste, como apresenta a bibliografia clássica, mas em todos aqueles lugares onde viveram seus antepassados, assumindo formas variadas em contextos variados. As investigações realizadas em campo articuladas à revisão bibliográfica me levaram a crer que, se a demarcação de terras não fazia sentido aos grupos Tupi-Guarani, atualmente, se tornou necessária. Ela é uma forma de garantir espaços habitáveis, por onde possam continuar reproduzindo seu modo de vida. Dessa maneira, não se trata de uma limitação do movimento ou de fixação em um determinado território delimitado, mas sim uma forma de garantir que esses grupos continuem se deslocando por um vasto território, circulando entre aldeias e entre terras indígenas demarcadas.

Palavras-chave: Território. Tupi Guarani. São Paulo.

ABSTRACT

This thesis discusses how the Tupi Guarani who live in the district of Barão de Antonima, in the southwest of São Paulo state, conceive their territory in the context of demarcation of indigenous lands. Considering that the area they inhabit is currently undergoing under a process of demarcation. It also reflects how this Indians rethink this context of territorial shifts, referring themselves as definers of their territories. And discussing the way how the myth treats about seeking for Lands free from evils. It (re) means locating the place where this land can be found. Not in the east, how the classical biography presents, but in all those places that the ancestors lived in, assuming different ways and contexts. The investigations carried out in the field articulated the bibliography review wish made me believe that if the demarcation of the lands didn't make sense to the Tupi Guarani groups, nowadays it became necessary. It's a way to guarantee inhabitable spaces where those groups would be able to reproduce their life style. This way it's not about the limitation of the movement or the fixation on a delimited territory, but a way to guarantee that those groups continue to dislocate around a vast territory, circulating around villages and around demarcated indigenous lands.

Key-words: Territory. Tupi Guarani. São Paulo.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DO TEXTO	11
NOTA SOBRE A GRAFIA	13
1 INTRODUÇÃO	14
1.1 - O CAMPO.....	18
1.2 - O CAMPO BIBLIOGRÁFICO TUPI-GUARANI.....	21
1.3 - NHANDÉVA OU TUPI GUARANI?.....	24
2 - OS TUPI GUARANI DE BARÃO DE ANTONINA: UM BREVE HISTÓRICO	32
2.1 - PANORAMA HISTÓRICO DA REGIÃO	33
2.2 - A NOVA LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA PYHAÚ: A CHEGADA À ÁREA NORTE.....	41
2.3 - DADOS SOBRE A POPULAÇÃO INDÍGENA NA REGIÃO	43
3 - A ALDEIA PYHAÚ: ORGANIZAÇÃO ESPACIAL E ECONÔMICO-SOCIAL	46
3.1 - CARACTERIZAÇÃO DA ALDEIA PYHAÚ	46
3.3 - ATIVIDADES ECONÔMICAS	50
3.4 - OS PARENTES E A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA ALDEIA PYHAÚ	55
3.5 - “SEM TEKOHÁ, NÃO HÁ TEKÓ”	62
4 - MOBILIDADE, TERRITÓRIO E MITO	67
4.1 - A DESTRUIÇÃO DESSA TERRA E A SUBIDA ATÉ A TERRA SEM MALES.....	67
4.2 - ANDANÇAS E MEMÓRIA DA ALDEIA PYHAÚ	69
4.3 - O TERRITÓRIO TUPI GUARANI E OS PROCESSOS DE DEMARCAÇÃO	77
4.4 - TERRITÓRIO TUPI GUARANI?	81
4.5 - O MITO DA TERRA SEM MALES: HISTÓRIA E SIGNIFICAÇÃO	88
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
ANEXOS	99
ANEXO 1.....	99
ANEXO 2.....	100
ANEXO 3.....	101
ANEXO 4.....	102
ANEXO 5.....	103
ANEXO 6.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105
REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS	110

APRESENTAÇÃO DO TEXTO

Esta dissertação busca apresentar uma reflexão acerca da concepção de território *Tupi Guarani* e dos movimentos que o caracterizam. Para a compreensão desses deslocamentos espaciais foi necessária a análise de documentação histórica, etnografias referentes aos Tupi e Guarani, narrativas orais e observações cotidianas da aldeia atentando assim para as suas particularidades. O foco da análise é a aldeia *Pyhaú*, localizada na Terra Indígena Barão de Antonina (SP).

O texto possui a seguinte estrutura: inicia-se com uma introdução que busca apresentar ao leitor minha trajetória de pesquisa e inserção em campo. Apresento também uma justificativa da escolha do tema e da denominação *Tupi Guarani*, considerando que anteriormente o grupo era reconhecido como *Guarani-Nhandeva*.

No capítulo I faço um histórico da ocupação da região de Barão de Antonina, por índios e não-índios, que tem como base a bibliografia consultada. Discuto também, a partir de relatos colhidos em campo, a história dos movimentos do grupo em questão que levaram à formação da atual aldeia *Pyhaú*. Apresento também os dados populacionais ontem e hoje, dos aldeamentos sob a administração dos jesuítas até os dias atuais.

O capítulo II busca demonstrar a relação dos moradores da aldeia *Pyhaú*, a distribuição espacial de suas casas dentro das terras que ocupam no momento, sua organização social, as atividades econômicas e as relações de parentesco desse grupo. Esse capítulo será construído a partir das observações realizadas em campo e relatos de moradores da aldeia com base na bibliografia específica sobre os Tupi e Guarani.

Partindo do que foi problematizado nos capítulos acima, em relação à situação atual do grupo, o capítulo III inicia-se com uma discussão referente ao território e a forma como o grupo em questão o concebe, se o concebe. Discuto ainda a situação atual em que se encontram muitos desses territórios indígenas, fazendo referências às situações de *confinamento*² e *territorialização*³ e no que elas implicam a esses grupos. Posteriormente

² Ver: BRAND, A. J. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá**. Dissertação de Mestrado. PUC/RS. Porto Alegre – RS, 1993.

³ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. 310 p.

abordo a concepção particular de território *Tupi Guarani*, sua ligação ao mito da Terra sem Mal e os movimentos em sua direção, realizando uma conexão com a situação histórica atual do grupo – os processos de demarcação. Desta forma, busco levantar uma discussão acerca de como o mito tem incorporado elementos atuais para uma releitura do contexto em que vivem.

Apresento por fim as conclusões, ou melhor, considerações. Que assim denomino por conta da impossibilidade de realizar qualquer tipo de trabalho conclusivo acerca dos grupos indígenas. Grupos que estão em constante movimento, que estão a todo o momento se reinventando.

É importante mencionar que o diário de campo e as fotografias foram as únicas ferramentas utilizadas para o registro das informações obtidas em campo. Na ausência do gravador alguns relatos acabam ficando incompletos. No entanto, durante a escrita, busquei me aproximar o máximo possível do que essas pessoas me relatavam, evitando a perda de sentido. Com o uso apenas do diário de campo, perdem-se detalhes, entretanto, se ganha em acesso às informações.

Peço desculpas, desde já, a todos da aldeia *Pyhaú*, pois muito do que escrevi são reflexões particulares, acerca de coisas que ouvi e vivenciei junto ao grupo, repletas de juízos, valores e leituras que me acompanharam em campo, apesar das tentativas de me desvincular de todos eles. Espero poder contribuir de alguma maneira na luta por essa terra, fazendo desse trabalho algo complementar ao laudo de Identificação, reafirmando mais uma vez o direito dos índios a ela.

NOTA SOBRE A GRAFIA

São utilizadas as notações em inglês para os termos de parentesco:

- F = Father (Pai)
- M = Mother (Mãe)
- S = Son (Filho)
- D = Daughter (Filha)
- B = Brother (Irmão)
- Z = Sister (Irmã)

Exemplificando: FZD: Father's Sister's Daughter.

Para os termos que fazem referências a conceitos, e idéias de outros autores, utilizo letras em itálico e com aspas, por exemplo, “*territorialização*”. Quando faço referências a “*Cultura*” e utilizo aspas, estou fazendo referências ao conceito de Manuela Carneiro da Cunha (2009) em oposição à idéia de *Cultura* – sem aspas.

Com relação às palavras em língua Tupi-Guarani sigo a mesma forma utilizada para os conceitos, o uso de itálico. Exemplo: *Tekoha*. As citações de outros autores que entram no texto, e que não ultrapassam o limite de três linhas também serão apresentadas em itálico.

No que diz respeito às diferenças entre etnônimo e tronco linguístico, utilizo Tupi-Guarani com hífen para me referir à família linguística pertencente ao tronco Tupi. *Tupi Guarani* sem hífen é utilizado como referência a uma identidade, à autodenominação dos índios em questão.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto da pesquisa realizada juntamente com os índios *Tupi Guarani* da aldeia *Yvy Pyhaú* (“Terra Nova”) no município de Barão de Antonina (SP). A pesquisa teve por objetivo levantar uma reflexão acerca da concepção de território desse grupo em contextos de demarcação de terras indígenas. Trata-se de um relato etnográfico articulado a discussões bibliográficas que buscou elucidar como esses índios concebem o território e o movimento que o define em um contexto inicialmente de “*confinamento*” e posteriormente, de reivindicações territoriais. E ainda, de como esses grupos têm realizado esses movimentos em busca do seu bom viver.

A pesquisa de mestrado iniciou-se no ano de 2009, entretanto meu primeiro contato com os *Tupi Guarani* ocorreu em março de 2008. Nesse momento, cursava a graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) e foi através do Centro de Estudos “Miguel Angel Menéndez (CEIMAM) e dos eventos Ameríndia que conheci o então cacique Marcílio. Ele participou, em 2006, de uma mesa juntamente com Prof. Dr. Paulo Brando Santilli da UNESP, membros do Ministério Público de Ourinhos e representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Bauru. Nessa mesa discutiram-se os problemas pelos quais passam as terras indígenas no Brasil, sobretudo no Estado de São Paulo. Marcílio contou a história da aldeia *Pyahú* e sua luta pela demarcação das terras que estavam ocupando desde 2005. Na época, segundo Marcílio, os índios se deslocaram da terra indígena Araribá, no município de Avai - SP e retomaram terras tradicionais nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga –SP, como relatarei mais adiante. Durante a realização de Mesa Redonda, com a presença de representantes do poder público (FUNAI, UNESP, Ministério Público) iniciou-se um processo que resultou na criação de um GT de identificação territorial.

As discussões para a criação do Grupo Técnico iniciaram-se posteriormente, em 2007, sendo criado o GT pela Portaria de número 1.088 de 07 de novembro do mesmo ano e modificado pelas portarias n. 144 de 21 de fevereiro de 2008 e pela portaria n. 368 de 23 de abril de 2009.

A portaria determinou a criação do Grupo Técnico para a realização da identificação e delimitação das terras de Barão de Antonina e Itaporanga, bem como a revisão

dos limites da Terra Indígena Araribá, todas localizadas no Estado de São Paulo. O GT teria 90 dias para a realização dos trabalhos de campo e 180 dias para a entrega do Relatório Circunstanciado dessas terras após o retorno do campo. Entretanto, houve diversos atrasos no processo, o trabalho foi perpassado por uma crise na FUNAI de Bauru, gerada com a transferência da Administração Executiva Regional (AER) para Itanhaém no litoral sul do Estado de São Paulo. De acordo com a assessoria de imprensa da FUNAI, essa transferência seria necessária, pois há no litoral mais povos indígenas que nas proximidades de Bauru. Essa mudança, segundo o órgão, não prejudicaria os índios do interior do estado posto que, em Bauru, seria criado um núcleo administrativo responsável por atender a esses índios. Segundo os indígenas, com a falta de autonomia financeira e administrativa desse núcleo o atendimento seria prejudicado e o tempo de espera por projetos aumentaria. Esse fato gerou protestos por parte dos índios do interior do estado, culminando diversas vezes em ocupação da FUNAI de Bauru e retenção de funcionário em aldeias.

Além dessa crise, muitas vezes o GT ficou impossibilitado de realizar os trabalhos de campo, houve ocasião em que não havia dinheiro para o combustível do automóvel e para as diárias e alguns integrantes do GT utilizaram-se de renda própria na tentativa de concluir os trabalhos.

Os estudos, de fato, foram iniciados em 2008. Nesse ano tive a oportunidade de acompanhar informalmente, como estagiária, o arqueólogo do grupo, também membro do CEIMAM, Prof.Dr. Robson Rodrigues e conhecer um pouco mais da história da aldeia e de seus moradores. Nesse primeiro momento a aldeia *Pyhaú* se localizava no Bairro dos Vito (área sul), também chamado de Banco da Terra. As casas inicialmente ocupadas pelo grupo pertenceram a colonos. Eram parte de um dos projetos do Banco da Terra e que estavam em litígio com o Banco do Brasil para pagamentos de dívidas de antigos assentados.

Considerando a oportunidade que tive de observar de perto o trabalho de um GT (composto por biólogo, arqueólogo, antropólogo e outros profissionais) me interessei, então, por pesquisar sobre o trabalho do antropólogo e sua atuação em laudos periciais. O resultado dessas observações foi o projeto de monografia intitulado “O Profissional Antropólogo e sua atuação em situação de perícia”, entregue como atividade de conclusão do curso de graduação. Acompanhei o GT nos meses de março e maio de 2008 e julho de 2009. Somente em 2010 iniciei meu trabalho de campo, voltado à pesquisa de mestrado, o qual se desenvolveu nos meses de abril, junho e outubro.

Estar em contato com os índios de *Pyhaú* acabou por mudar o foco da pesquisa proposta anteriormente. A partir do momento que conheci a história de seus deslocamentos e da retomada do seu território tradicional, ao invés de analisar o trabalho do antropólogo em um processo de demarcação, optei por pesquisar sobre como aqueles índios concebiam esse território em relação a esses processos. Meu olhar estava todo voltado às questões políticas envolvidas neste contexto, pensava a luta pela terra apenas como uma forma de resistência política indígena. Com o decorrer dos trabalhos de campo constatei que não se tratava apenas de um processo político. A retomada de terras tradicionais está envolvida e articulada também à cosmologia do grupo, a uma vivência da terra que para alguns grupos Guarani ultrapassa as questões políticas e econômicas, implicando em um “*modo de ser*”, em uma maneira de se viver bem para alcançar um além, a Terra sem Males.

Devido aos problemas citados anteriormente, o Relatório Circunstanciado só foi concluído em abril do ano de 2010. A Terra Indígena de Barão de Antonina foi identificada e tem a proposta de delimitação de uma superfície de 4.526,00 ha e a Terra Indígena Itaporanga de 3.728,00 ha.⁴ Se forem demarcadas serão as maiores terras indígenas já demarcadas no estado de São Paulo. Depois de entregue esse Relatório, os fazendeiros da região se reuniram para a contratação de um profissional com o intuito de realizar um contra-laudo, na tentativa de provar a não tradicionalidade daquelas terras e a ausência de direito por parte dos indígenas de ocupá-las. Com relação à Terra indígena Araribá, nada foi feito, os trabalhos ainda não tiveram início.

⁴ Doravante as informações retiradas do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Itaporanga e Barão de Antonina serão referidas por Rodrigues (2010).

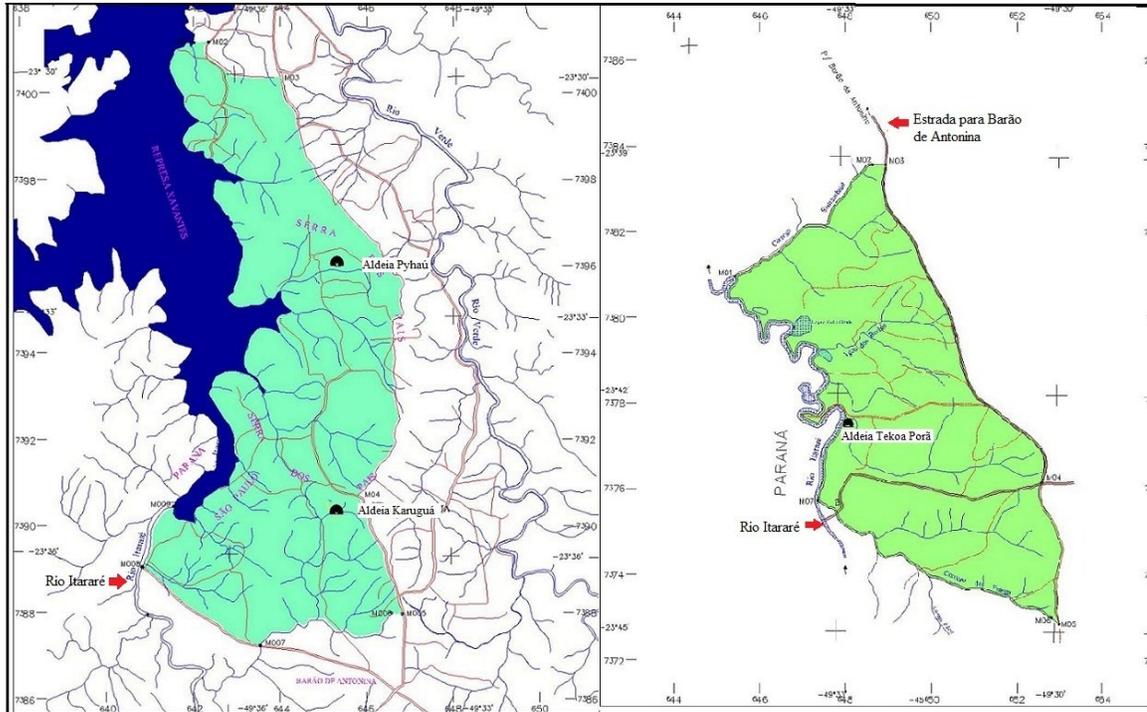


Imagem 1: À esquerda Terra Indígena Barão de Antonina. À direita Terra Indígena Itaporanga (RODRIGUES, 2010, p. 296-297)

Além do interesse pelas histórias do grupo, outro motivo que me estimulou a realizar a pesquisa, foi o fato de haver uma discussão escassa no que diz respeito aos povos indígenas que vivem no Estado de São Paulo, em especial aqueles que vivem no interior. Monteiro (1984) nos remete à discussão de que os índios geralmente ocupam o pano de fundo exótico da historiografia paulista, sobre o qual o bandeirante herói é projetado. A história do índio é assim, uma história de desintegração, marginalização e desaparecimento. Outro fator que me levou à pesquisa da temática foi o fato de haver discussões relativas às migrações indígenas Tupi-Guarani, fazendo referências em especial aos grupos *Guarani- Mbyá*. Não é discutindo (ou é deixado em segundo plano) nesses processos, o papel dos grupos reconhecidos como *Nhandeva* ou como se denominam hoje os índios de *Pyhaú*, *Tupi Guarani*.

Foi com um projeto voltado à temática dos territórios indígenas que ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (ano de 2009). A esse projeto intitulado “*Guarani- Nhandeva: migração território e identidade*”

foi concedida, em setembro de 2009, a bolsa de mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

1.1 - O campo

A primeira viagem até a cidade de Barão de Antonina (SP) aconteceu em março de 2008. Saímos da cidade de Araraquara (SP) na caminhonete da FUNAI e seguimos para o nosso destino em uma viagem de 4 horas de duração. Nessa primeira viagem, estavam comigo a bióloga do grupo e mais dois estagiários, também membros do CEIMAM. Eu nunca havia viajado para aquela região e sabia pouco do grupo que seria estudado. Inicialmente meu interesse era pelo processo de demarcação da terra em questão e não pelo grupo indígena envolvido. Meus estudos estavam voltados para o entendimento de como eram elaborados os laudos periciais e seus aspectos legais.

A cidade de Barão de Antonina tem cerca de 2.600 habitantes e se localiza a 380 km da capital do estado. É uma cidade pequena que voltava olhares curiosos ao automóvel da FUNAI. Chegamos à aldeia *Pyhaú* no meio da tarde, nesse momento ela se localizava no Bairro dos Vito, nas casas do Banco da Terra (atual aldeia *Karuguá*). O momento era de conflito, pois um carro da Companhia Paulista de Força e Luz (CPFL) acabara de sair da aldeia. Os técnicos da companhia tentaram desligar a luz das casas com o argumento de que as contas dos antigos assentados, que habitavam naquelas casas, não foram pagas. Mas os índios afirmavam que a questão era outra, desligar a luz seria uma forma de forçá-los a sair daquelas terras. Apesar desse primeiro momento de tensão, os trabalhos transcorreram de forma tranqüila. Realizamos entrevistas com os moradores da aldeia e colhemos dados daqueles que entrevistaríamos na cidade.

Nesse primeiro momento, como em todas as outras vezes que visitei a aldeia, ainda no Bairro dos Vito, quem me hospedou foi D. Juraci. Ela era a responsável por preparar a comida para o GT e era na casa dela que todos vinham tomar o café pela manhã e onde todos se sentavam à noite para conversar, contando histórias dos seus antepassados e daquela terra, da importância que tem para aquele grupo. Essas histórias me levaram a leituras sistemáticas a respeito dos grupos Tupi-Guarani e me fizeram mudar o foco do que antes

buscava pesquisar. Dos laudos periciais meu interesse voltou-se aos Guarani, a vivência desse grupo com a terra, seus aspectos cosmológicos em diálogo com esse contexto político.

Realizamos entrevistas com os índios nas duas aldeias que havia até aquele momento, *Tekoa Porã* (Itaporanga-SP) e *Pyhaú* (Barão de Antonina – SP).⁵ Concluída essa primeira parte de entrevistas com os índios voltamos a Araraquara, onde o GT sistematizava seus dados. Retornamos às aldeias em junho de 2008 e em meados de 2009, nesse período de campo realizamos entrevistas com moradores da cidade, buscando entre os mais velhos relatos acerca da ocupação indígena e do processo de colonização na região. Com essas últimas entrevistas se encerrou o trabalho de campo do GT e se iniciou o meu trabalho de campo para o desenvolvimento da pesquisa de mestrado.

Meus trabalhos de campo estavam programados para iniciarem em janeiro de 2010, mas acabaram se iniciando apenas no mês de abril, pois as tentativas de contato com o grupo foram, por um tempo, infrutíferas. Mais tarde fui informada que o grupo com quem tinha contato (o vice-cacique Marcílio e a cacique Juraci) havia se mudado da área sul, onde inicialmente se encontrava a aldeia *Pyhaú*, para a área norte, onde se encontram atualmente. Na área sul ficou outra parte do grupo, juntando-se a eles parentes vindos recentemente do Paraná (aldeia Laranjinha) e Araribá (SP), fundando a aldeia *Karuguá*. Em abril (2010) consegui localizá-los devido à participação do grupo no evento Ameríndia e segui com eles de carro até a aldeia.

⁵ A aldeia *Tekoa Porã* mudou-se diversas vezes de lugar. Inicialmente ocupava o mosteirinho (o mosteiro São José), permaneceu por lá durante 2 anos. Expulsos pelos padres, os índios foram transferidos a uma escola rural. Seis meses depois ocuparam, então, uma área particular. No entanto, tratava-se de uma Área de Proteção Permanente nas margens do rio Itararé e que foi inundada com as chuvas. Após a inundação foram realocados pelos padres em uma área cedida pela igreja. Essa área se localiza a cerca de 20 km da cidade de Itaporanga e está fora dos limites da terra indígena reivindicada. Nesse lugar não havia nenhum tipo de recurso, a água ficava longe da aldeia e havia apenas pastagens em seu entorno. Depois de muito lutarem, optaram por voltar até as proximidades do mosteiro.

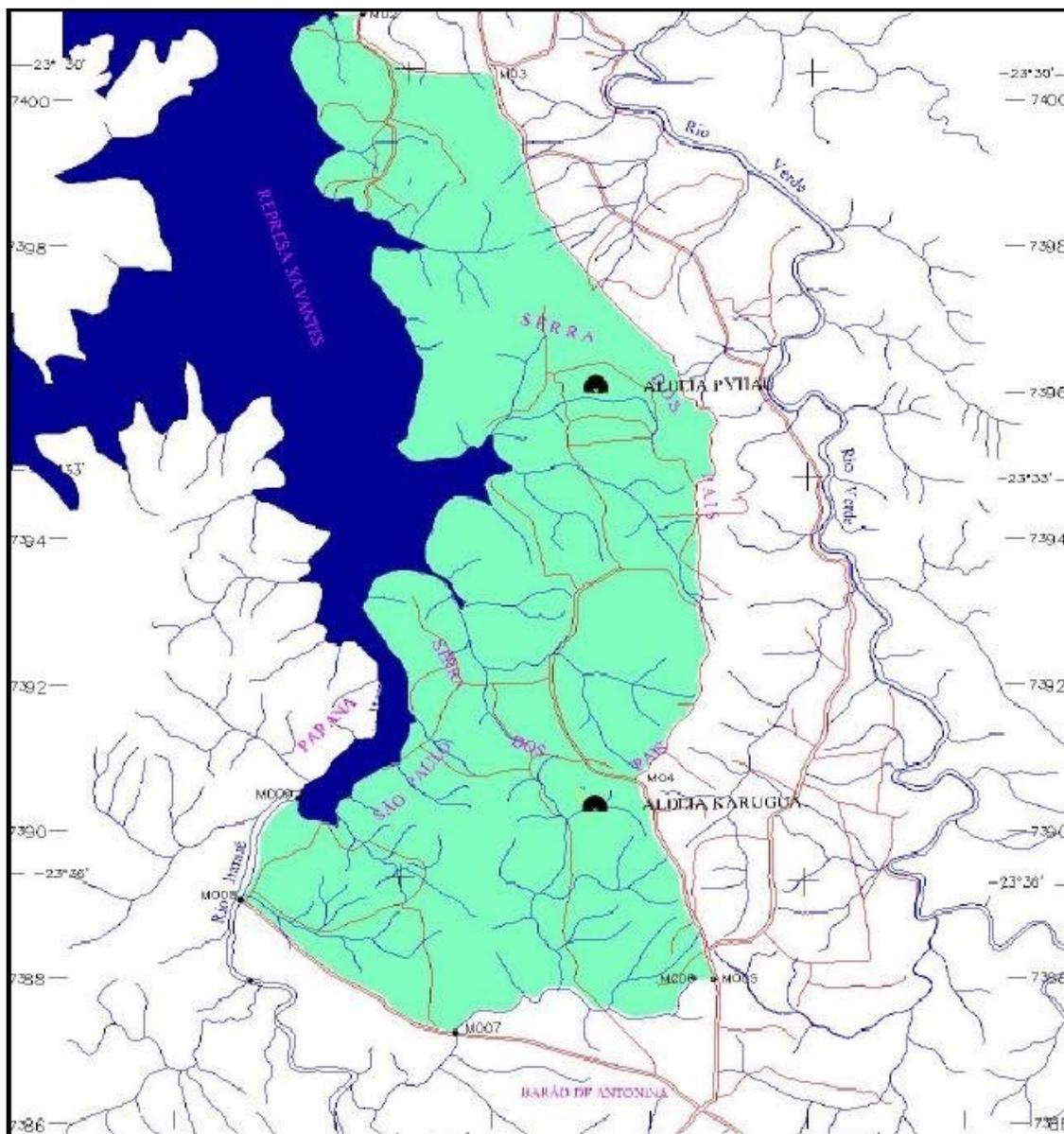


Imagem 2: Localização das aldeias Pyhaú e Karuguá (RODRIGUES, 2010, p. 296).

Nessa primeira incursão a campo passei pelas duas aldeias *Pyhaú* e *Karuguá*. Na aldeia *Pyhaú* fiquei hospedada na casa de Marcílio e Raquel, onde suas filhas, minhas companheiras diárias, me cederam gentilmente sua cama. Essa viagem durou poucos dias, o grupo estava em uma situação difícil, o que impossibilitou minhas visitas. Assim, segui para a aldeia *Karuguá*, onde me hospedei na casa de Célia e Milk, permanecendo a maior parte do tempo na companhia de sua filha mais nova (Milka) e na casa do cacique Valdeir e sua esposa Iracema. Permaneci poucos dias na aldeia. Devido à divisão recente do grupo o clima era de

tensão entre essa parentela, transitar entre as duas aldeias naquele momento poderia trazer problemas à realização dos meus trabalhos. Por conta dessa tensão optei por focar meus estudos na aldeia *Pyhaú*, onde mora D. Juraci. Ela é a pessoa mais velha desse grupo de índios e alguém com quem já havia convivido anteriormente.

Retornei no mês de Junho para a realização de um novo trabalho de campo. A viagem de ônibus, saindo de São Carlos, durou 12 horas passando pelas cidades de Campinas (SP), Sorocaba (SP), Itapetininga (SP) entre outras pequenas cidades chegando a Itaporanga (SP). Nesse momento só foi possível entrar em contato com o grupo através das crianças que estudam na escola da cidade de Barão de Antonina. Através delas enviei recados à D. Juraci, a Marcílio e à sua esposa pedindo permissão para ir até a aldeia e também hospedagem. Fui recebida novamente na casa de Marcílio e Raquel. Suas filhas, juntamente com as outras crianças, ficaram responsáveis por me levar a todas as casas da aldeia e por me apresentar todo o lugar. Em outubro de 2010, estive novamente na aldeia, dessa vez não houve problemas de comunicação, combinei a visita à aldeia com Marcílio pela internet e posteriormente por telefone. O grupo conta com um telefone fixo que atualmente facilita a comunicação.

O que percebi durante os trabalhos é que não foi apenas o foco da minha pesquisa que sofreu transformações, mas o enfoque do discurso dos índios também. Durante as entrevistas ao GT, frisava-se bastante a questão da terra, a importância daquele lugar. Com o passar do tempo passou-se a focar suas melhorias, como saneamento básico. Atualmente o grupo discursa acerca dos projetos que tem para o fortalecimento de sua cultura e a afirmação de uma identidade *Tupi Guarani*. Entretanto, todos os discursos se articulam em busca de um único objetivo: viver bem.

1.2 - O campo bibliográfico Tupi-Guarani

A bibliografia sobre os grupos Guarani é extensa. Sobre os Tupi-Guarani, Viveiros de Casto (1986) aponta que há pouca bibliografia específica. Nesse contexto, de um grandioso número de obras referentes aos Guarani, é importante citar alguns autores, que apresento aqui de maneira sucinta, apenas para situar o leitor no debate acerca dos grupos Tupi e Guarani.

A primeira obra de fôlego acerca dos grupos Guarani é o livro de Curt Nimuendaju. “*As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani*” ([1914], 1987). Tal trabalho versa sobre a mitologia e escatologia Apapocuva-Guarani, apresentando o tema do pessimismo dos Guarani que, segundo o autor, viveriam a espera da destruição dessa terra.

Ali, além de uma minuciosa reconstrução histórica das migrações Nandeva em busca da Terra sem Males, achamos um exame do xamanismo e do profetismo, uma descrição da cosmologia e do ciclo de criação, e dados valiosos sobre a complexa teoria Guarani sobre a alma e a pessoa (que envolve as polaridades palavra/ comida, divindade/ animalidade, osso/ carne, etc.). É com Nimuendaju, ainda, que se inicia a longa discussão sobre a natureza e o grau da influência jesuítica na cosmologia Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 101).

Nimuendaju influenciou inúmeros autores, entre eles, Alfred Metraux (1927), colocando na atualidade a discussão acerca do profetismo Guarani. Metraux (1927) buscou através da utilização de dados de cronistas sobre os Tupinambá e Guarani em articulação com materiais etnográficos contemporâneos, realizar uma análise das migrações empreendidas por esses grupos. “*O método de Metraux é o da comparação de traços de cultura material, em termos de sua difusão, e o estabelecimento de inferências lógicas sobre suas rotas de transmissão*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 83). O autor, ao discutir sobre as migrações que ele identifica como profetismo Tupi-Guarani acaba por reduzi-las a uma reação a conquista européia. Segundo Pompa (2004), Metraux (1927) através do seu método acabou por identificar os movimentos Tupinambá do século XVI e XVII e os movimentos Guarani em busca da Terra sem Males do século XIX e XX como um único movimento que se estendeu por todo o complexo Tupi-Guarani. Equívoco recorrente entre os que tentaram explicar a cultura Tupinambá pela Guarani atual, colocando esta última como derivada da primeira (POMPA, 2004).

Segundo Viveiros de Castro (1986), nos anos 30 e 40 do século XX se iniciaram algumas pesquisas com grupos Tupis da Amazônia, as quais tiveram seus resultados publicados apenas nas décadas seguintes e que abordam a temática das mudanças culturais ou “*aculturação*”, que posteriormente (década de 60), influenciaram obras como as de Egon Schaden (*Aspectos fundamentais da cultura Guarani – 1962/1974*). Schaden (1962/1974), com base nos escritos de Nimuendaju (1987) e Cadogan (1959), busca apresentar as diferenças culturais entre as parciaisidades Guarani por ele identificadas e classificadas. O autor localiza na religião o lugar de resistência desses grupos frente aos processos de

aculturação e coloca o profetismo como reação a esse processo de desintegração cultural, a problemática da influência jesuítica sobre a cosmologia Guarani.

Nas décadas de 60 e 70, entra em declínio o interesse nos estudos dos povos Tupi. Com a publicação das Mitológicas de Lévi-Strauss, e seu enfoque na mitologia Jê o interesse se volta aos estudos dos povos Macro-Jê. Entretanto, segundo Viveiros de Castro (1986), os estudos etnográficos com os grupos Guarani do Paraguai se mantêm por todo esse período.

No contexto Paraguaio e do sul do Brasil, podemos citar os estudos de Meliá (1981) e suas análises das relações entre jesuítas e grupos Guarani e Aché-Guayaki. Tal grupo também foi foco dos estudos de Pierre Clastres, autor da obra “*A Sociedade contra o Estado*” (1974). Nesta obra o autor buscou abordar “*as implicações filosóficas e políticas do pensamento Tupi-Guarani*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.103). Dando continuidade aos estudos do autor temos Hélène Clastres (“*A Terra sem Mal; o Profetismo Tupi-Guarani – 1978*”), que articula dados de cronistas com etnografias contemporâneas e realiza uma análise do profetismo Tupi-Guarani. A autora o situa como algo interno à cultura Tupi, uma contradição entre o poder político que surgia nessas sociedades e o religioso, visto como ponto de resistência cultural.

Nesse período, há ainda os estudos de contato inter-étnico que ocuparam o espaço dos estudos acerca dos processos de aculturação, não havendo nenhuma monografia Tupi importante.

O declínio da influência das escolas alemã (difusionismo e culturalismo), e a ascensão dos estilos estrutural-funcionalista (inglês) e estruturalista (francês), estão claramente ligados a uma passagem de uma ‘etnologia Tupi’ para uma ‘etnologia Jê’. A forma estrutural destas últimas sociedades, como já mencionamos, parecia prestar-se muito melhor ao recorte teórico de uma antropologia renovada em seus métodos e objetivos. Os estudos de fricção interétnica, por seu lado, não privilegiaram os TG, ao contrário das análises de mudança cultural anteriores.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.95).

Viveiros de Castro (1986) aponta que o número de trabalhos publicados na década de 1970 sobre os Tupi não foi tão pequeno, entretanto, não foi publicado nenhum trabalho de fôlego. Nessa mesma década, devido ao contato forçado de povos do leste amazônico, é retomado o interesse nos estudos Tupi e se inicia um amplo movimento de reestudos. Apesar desse novo interesse nos estudos Tupi, o foco é voltado aos povos

Amazônicos, ficando em segundo plano ou saindo de foco os povos que habitam o estado de São Paulo, sobretudo aqueles que habitam, ainda hoje, o interior paulista.

Com a publicação da obra de Viveiros de Castro – “*Araweté: os deuses canibais*” (1986) – que buscou apresentar uma teoria Tupi e trouxe um novo olhar a esses grupos, foi possível retomar os estudos que antes eram pouco significativos. A obra de Viveiros de Castro é muito citada, sobretudo entre os estudiosos dos povos Tupi e Guarani. Etnografias recentes como de Elizabeth Pissolato (2007), que trabalha com os Guarani-Mbya do litoral do Rio de Janeiro, e Valéria Macedo (2009), que trabalha com *Tupi Guarani* e Guarani-Mbyá no litoral de São Paulo, recorrem as suas reflexões relativas aos povos Tupi Amazônicos para pensar os povos do sudeste do país.

1.3 - Nhandeva ou Tupi Guarani?

“Isso é coisa de historiador, os índios eram um só, tinham diferenças, mas não éramos divididos em etnias!” (D.JURACI, cacique - aldeia Pyháú, junho 2010)

Os índios da aldeia *Pyháú* que ao longo do processo de Identificação das terras no município de Barão de Antonina (SP) eram reconhecidos e denominados como “*Guarani-Nhandeva*”, reivindicam hoje a autodenominação e identidade *Tupi Guarani*. Esse movimento de reconhecimento de uma identidade *Tupi Guarani* já havia sido apontado na década de 1980 por Ladeira (1984) para alguns índios do litoral do estado de São Paulo. Foi ainda, verificado, por Macedo (2009) na Terra Indígena Ribeirão Silveira (SP) e pesquisado por Mainardi (2010) entre os índios de Piaçaguera (SP). Segundo Mainardi (2010), entre os índios de Barão de Antonina, não haveria esse movimento, os índios se reconheciam enquanto *Guarani-Nhandeva*. No entanto, atualmente, eles têm reivindicado o reconhecimento da identidade *Tupi Guarani*, por serem descendentes dos Tupinambá e Tupiniquim da costa litorânea e que teriam realizado casamentos com os Guarani vindos do Paraguai. “*Aqueles que se reconhecem como Tupi Guarani dizem ser descendentes de ambas as etnias: a Tupi e a Guarani.*” (MAINARDI, 2010, p.23), uma identidade nascida, como propõe Mainardi (2010),

da “mistura”.⁶ Atentando para o fato de que a reivindicação de identidades deve ser analisada também como processos políticos, entendendo que essas são processuais e fluídas e que podem incorporar elementos externos (VIEGAS, 2007).⁷ A identidade, segundo Viegas (2007), depende também da experiência histórica das pessoas e do envolvimento destas com o mundo vivido.

A idéia de “mistura” é bastante utilizada pelos índios de *Pyhaú*, para explicar o que é ser *Tupi Guarani*. Entretanto ela não é contrária ao que eles consideram ser um “índio puro”, aquele que fala a língua e vive segundo os costumes ensinados por *Nhanderu*, mantendo assim sua cultura. Tal categoria também se expressa, segundo os índios, no corpo: “ele tem cara de índio, cabelo bem liso, preto, não precisa nem alisar” (D.Juraci, cacique – aldeia *Pyhaú*, 2010). Ser “índio puro” não exclui ser “índio misturado”, exclui sim a categoria *mestiço* que para os índios pressupõe a perda de sua cultura, processos de aculturação e perda identitária.

Os índios de *Pyhaú* utilizavam a denominação *Guarani-Nhandeva* quando viviam na Terra Indígena Araribá e durante o processo de formação das aldeias no município de Barão de Antonina, como uma forma de facilitar o diálogo com os não-índios e o processo de regularização fundiária. Ainda não é claro aos não-índios o que é ser *Tupi Guarani* (*Tupi Guarani*, enquanto identidade e não como tronco lingüístico). Por esse motivo no diálogo com os não-índios optou-se por usar a denominação *Nhandeva* e não a autodenominação *Tupi Guarani*.

Esses índios começaram a lutar por esse reconhecimento ao perceberem que nos eventos que participavam falava-se em *Tupinambá*, *Tupiniquim* e *Tupi Guarani*, enquanto povos extintos.⁸ “Mas como nós desaparecemos se nós estamos aqui, nossa língua ta aqui, nossa cultura ta aqui. Nós falamos no verdadeiro Tupi antigo, nós sempre fomos Tupi Guarani, o branco que quis mudar isso.” (D. JURACI, aldeia *Pyhaú*, junho 2010). Segundo D. Juraci, quando os não-índios encontraram os *Tupi Guarani* e os ouviram chamarem-se

⁶ Mainardi (2010) recorre em seu trabalho à noção de “mistura” proposta por Peter Gow em “Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonian. Oxford: Claredon, 1991”.

⁷ Viegas (2007) realizou sua pesquisa entre os Tupinambás de Olivença (BA), que além de reivindicarem o reconhecimento de sua identidade indígena, reivindicam ainda, a denominação Tupinambá.

⁸ É comum o grupo participar de discussões políticas envolvendo os indígenas no estado de São Paulo, sendo recorrente no estado às discussões envolvendo não só a luta pela terra, mas também a reivindicação do reconhecimento de uma identidade Tupi Guarani. É nesse contexto paulista que se insere a aldeia *Pyhaú*.

entre si de *Nhandeva*, que significa “todos nós” (todos nós índios, todos nós que somos diferentes de vocês não-índios) os denominaram dessa maneira. Tal fato fez com que se acreditasse que os Tupi haviam desaparecido.

A partir do século XVI até os dias atuais, viajantes e posteriormente estudiosos têm designado grupos indígenas por nomes obtidos de formas variadas. Segundo Mello (2007), a maioria dos etnônimos encontrados nos registros históricos para identificar os povos indígenas eram atribuídos por outros povos e por não índios, não sendo uma autodenominação. Esse é o caso dos grupos Guarani.

Os Guarani, são um grupo étnico do tronco linguístico Tupi-Guarani e de acordo com Schaden (1954), formam três grandes grupos: os *Nhandeva* (descendentes dos *Apapocuva*), os *Mbyá* e os *Kaiowá* (que atualmente não usam entre estranhos a denominação Guarani). Entretanto, ele afirma que *Nhandeva* seria a denominação de todos os Guarani, significando “os que somos nós”, “os que são dos nossos” (SCHADEN, 1954, p. 10). O autor afirma ainda, que *Nhandeva* era a autodenominação de grupos registrados na literatura como *Apapocuva*, *Tanyguá* e outros.

Nhandeva [...] é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome *Apapocuva* [...] e também pelos *Tanyguá* [...] Proponho por isso, que se reserve o nome *Nhandeva* para essa subdivisão... (SCHADEN, 1954, p. 2-3)

Sobre o significado da expressão *Nhandeva*, Nimuendaju ([1914] 1987) comenta: “Os Guarani, ao falarem de si na sua língua, para designar nação ou horda, empregam o termo *Ñandeva*, quando a pessoa com quem se fala pertence ao grupo, e *Oréva*, quando pertence a uma outra tribo.” (NIMUENDAJU, 1987, p.07). No que diz respeito a essas denominações, Ladeira (2008) afirma que os Guarani não se auto-identificam com elas, mas que acabaram adotando-as, sobretudo na relação com os não-índios.

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós”[...]. Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

Segundo Mello (2007), a autodenominação étnica que cada pessoa assume para si é pensada e construída em níveis variados e por elementos diversos. Essas identidades estariam ligadas “à *genealogia, linguagem e distinção de normas e condutas sociais, que refletem o local de nascimento e a história de vida das pessoas*”. (MELLO, 2007, p. 56). A autora trabalha com três grupos: *Chiripá, Mbyá e Nhandeva*. Os primeiros entendem *Nhandeva* como qualquer Guarani, já para os grupos que assim se denominam, *Nhandeva* é sinônimo de “*nós*”, “*os humanos verdadeiros*”. (MELLO, 2007, p.55). Com relação aos *Mbyá*, a autora e Nimuendaju (1987) apontam que os *Apapocuva* os denominavam como “*gente*”, “*gente atrasada*”, “*ralé*”. Entretanto, os próprios *Mbyá* usam a autodenominação para se afirmarem enquanto “*os Guarani verdadeiros*”.⁹

Continuidades e desaparecimentos de etnônimos dentro da etnia Guarani complexifica comparações históricas entre subgrupos Guarani do passado e os atuais. Nos últimos cinco séculos, etnias emergiram e desapareceram do grande etnônimo Guarani (MELLO, 2007, p. 54).

Nos estados do sul, os *Chiripá*, que assim se autodenominam, afirmam serem descendentes dos Guarani que viviam a oeste desses mesmos estados, nos rios Paraná e Uruguai. Entretanto, quando se fala em *Chiripá* no estado de São Paulo, faz-se referências aos *Nhandeva* (Mello, 2007). A autora aponta que muitas vezes os grupos que se autodenominam como *Chiripá*, acabam por se definirem como *Mbyá* na relação com os não-índios, entendendo que os grupos *Mbyá* têm hoje maior visibilidade, o que facilita o diálogo na busca de direitos, territórios, entre outras coisas. Mello (2007) trabalha ainda, com as diferenças em relação à forma de deslocamento espacial e de concepção identitária de cada grupo. Os *Mbyá* realizam diversas alterações espaciais, mas possuem uma constância identitária, demonstrada através da manutenção de sua cultura, reza e canto. Os *Nhandeva* possuem maior constância espacial, entretanto costumam passar por diversos processos de alteração identitária. Já os *Chiripá* fazem a mediação entre esses dois grupos, possuem relativa constância espacial e identitária, porém se colocam mais próximos dos grupos *Mbyá*.¹⁰

⁹ A autora usa como exemplo de grupo que se denomina *Nhandeva*, os moradores da aldeia Laranjinha no Paraná.

¹⁰ A questão das diferentes maneiras de se realizar os deslocamentos espaciais se encontra melhor desenvolvida no Capítulo III dessa dissertação.

Macedo (2009) indica que na Terra Indígena Ribeirão Silveira os Guarani desconhecem que *Nhandeva* seja associada a um grupo específico e o seu dialeto, entendendo que a expressão é autodenominação de várias parciaisidades Guarani.

Os Mbya que vieram do Sul chamam os que na literatura são designados Nhandeva de Xiripa, mas os que vivem no estado de São Paulo são chamados, e se autodesignam, Tupi ou Tupi-Guarani (MACEDO, 2009, p.79).

É por conta dessa confusão acerca de quem são e de onde vieram que os moradores de *Pyháú* têm levantado essa discussão referente à identidade *Tupi Guarani* e buscam espaço para mostrar sua “cultura” .

Faço aqui, referências ao conceito de “cultura” (com aspas) de Manuela Carneiro da Cunha (2009). A autora diferencia “cultura” de *cultura*. A primeira refere-se às unidades de um sistema inter-étnico, a uma noção reflexiva, a uma performance do que seja a *cultura*, a “cultura para si”. A segunda diz respeito a um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, a “cultura em si”.¹¹ Um discurso que dentro de contextos como aquele em que está inserida a aldeia *Pyháú* – os processos de demarcação – é assumido enquanto argumento político. A afirmação da “cultura”, performática, à maneira esperada pelos não-índios, acaba por se constituir como um recurso para o reconhecimento de uma identidade, dignidade e poder perante o Estado. “O índio só é respeitado como índio, quando usa um cocar, se está vestido como um branco, as pessoas acham que deixaram de ser índio” (Marcílio, outubro, 2010).

Como forma de apresentar essa “cultura” *Tupi Guarani* o grupo planeja fazer um almanaque contando a história de sua família Tupi. Eles buscam espaço para o ensino da língua antiga, incluindo nas apostilas indígenas o ensino de *Tupi Guarani*, pois, se ressentem atualmente da predominância dos materiais didáticos apenas em Guarani.¹²

Os índios também participaram de cursos oferecidos pelo Serviço de Aprendizagem Rural (SENAR). O objetivo do SENAR é capacitar produtores e trabalhadores

¹¹ Ver: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Cultura com Aspas, Cosac & Naify, São Paulo, 2009.

¹² As crianças aprendem na escola o Guarani, são poucos aqueles que falam o Tupi antigo. No caso da aldeia *Pyháú* D. Juraci é quem o fala de forma fluente. As crianças aprendem algumas palavras do Tupi antigo na convivência diária, mas como é predominante o material em Guarani, é essa língua que usam de forma mais corrente.

rurais e “*desenvolver as aptidões pessoais e sociais, numa perspectiva de melhor qualidade de vida, consciência crítica, inclusão social, responsabilidade socioambiental e de participação na construção da vida na comunidade rural*” (Site SENAR¹³). Esses cursos vieram de encontro com a idéia do grupo de criar um Centro Cultural, onde possam receber escolas da região, entre outros visitantes. O intuito é melhor atender esse público e aumentar as possibilidades de venda de artesanato, aumentar a renda da comunidade, trazendo melhorias para esta. Como requisito para a conclusão do curso o grupo ofereceria uma festa na aldeia com intuito de mostrar suas potencialidades em uma espécie de “Turismo Rural”. Uma forma de colocar em funcionamento o Centro Cultural e de apresentar sua “*cultura*” àqueles que não a conhecem. A festa ocorreria em Novembro de 2010. Entretanto, o grupo passou por um sério problema de falta de água na aldeia, o que impossibilitou a realização dessa festa que seria um festival gastronômico *Tupi Guarani*.

O grupo buscou financiamento para a construção desse Centro Cultural, através do envio de projetos ao ProAC¹⁴ (Edital 14 – Promoção da continuidade da cultura indígena), concurso promovido pela Secretaria de Estado da Cultura. O projeto já foi aprovado, o grupo espera atualmente a liberação da verba.

Outra forma encontrada de divulgar a “*cultura*” e os projetos dos *Tupi Guarani* de *Pyhaí*, foi a gravação de um DVD onde podemos conhecer um pouco mais sobre esse grupo indígena e sua aldeia.

¹³ <http://www.faespsenar.com.br/senar/home/index> (Consultado em Junho de 2011)

¹⁴ Trata-se de um concurso, realizado pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo que buscou selecionar projetos referentes à cultura indígena, através de um processo seletivo. O intuito é oferecer a essas comunidades apoio cultural aos projetos que visam o fortalecimento das culturas indígenas.

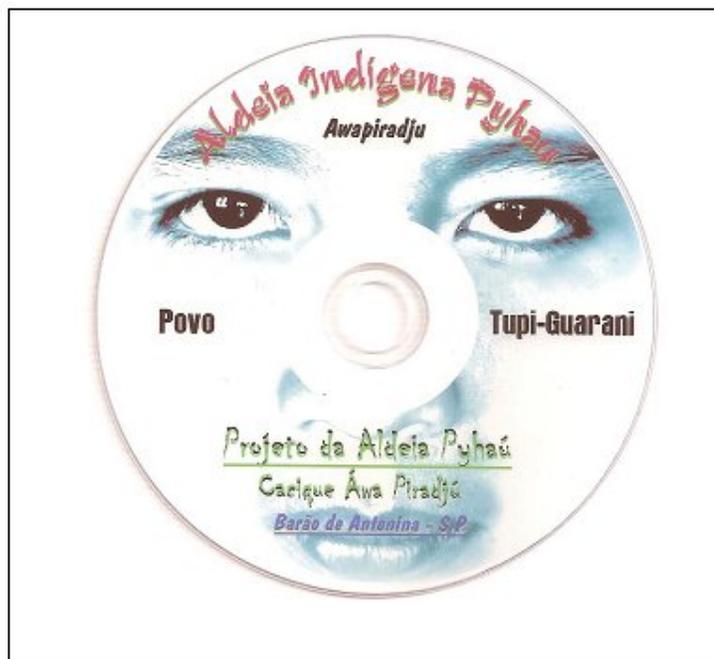


Imagem 3: Capa do DVD, produzido pela aldeia Pyhaú para sua divulgação

Apesar dos projetos que visam afirmar uma identidade e cultura *Tupi Guarani*, é importante dizer que ser *Nhandeva* não exclui ser *Tupi Guarani*, “*pelo contrario engloba, além dos Tupi Guarani, todos os outros índios*” (MAINARDI, 2010, p.23). Entretanto, optei por me referir ao grupo como *Tupi Guarani*, como eles se autodenominam, não me referindo mais ao grupo como no projeto de pesquisa (*Guarani Nhandeva*). Porém, em relação à bibliografia, mantenho as discussões a respeito dos Guarani e suas características, por entender que quando essas obras faziam menções aos *Guarani Nhandeva* poderiam se referir a esses grupos que hoje se reconhecem como *Tupi Guarani*.

Ao longo do texto, procuro demonstrar como os índios de *Pyhaú* buscam se diferenciar, com intuito de afirmar essa identidade *Tupi Guarani*. A língua, a forma como produzem seu artesanato, realizam seus deslocamentos e compreendem seu espaço. Entretanto, essa diferenciação com outros grupos é realizada a partir da fala desses índios. Não verifico na prática as diferenças entre, por exemplo, grupos *Mbyá* e *Tupi* como faz os autores citados (MELLO, 2007; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010), posto que a aldeia *Pyhaú* é composta atualmente por um único grupo.

Nas aldeias onde se encontram essas duas parcialidades, *Mbyá* e *Tupi*, há uma forte marcação dessas diferenças. Macedo (2009), em seus trabalhos na Terra Indígena

Ribeirão Silveira, relata que os *Mbyá* costumam se referir aos Tupi como índios bravos, enquanto eles seriam “*mansos por natureza*”. Já os Tupi se dizem mais ordeiros que os *Mbyá* na composição de suas casas. Mello (2007), também apresenta algumas diferenças marcadas pelos índios dos estados do sul. Os *Mbyá*, segundo a autora, possuem uma linguagem muito diferente da dos grupos *Nhandeva*. Não só a língua é um marcador de diferenças, mas a maneira como vivem o *Nhanderekó*, o primeiro voltado à dança e o segundo à luta.

2 - OS TUPI GUARANI DE BARÃO DE ANTONINA: UM BREVE HISTÓRICO

Este capítulo busca fornecer ao leitor um panorama histórico da região, com base em dados bibliográficos retirados de trabalhos como os de Nimuendaju (1987), Pinheiro (1992) e Mendes (1996), articulado às narrativas orais dos índios. Busco demonstrar como ocorreu o processo de expropriação de terras na região. Apresento ainda os problemas enfrentados pelos índios e que culminaram na retomada das terras tradicionais no município de Barão de Antonina (SP), bem como a fundação de várias aldeias na região, entre elas a aldeia *Pyhaú*. Os dados que foram utilizados fazem referência aos índios no momento de seu encontro com os processos de colonização. No entanto, é importante frisar que a “*região se configura por uma rica história de relações interculturais que vai além da simples polaridade índios versus brancos*” (MOTTA, 2005, p. 29). Como podemos notar pelo mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju:

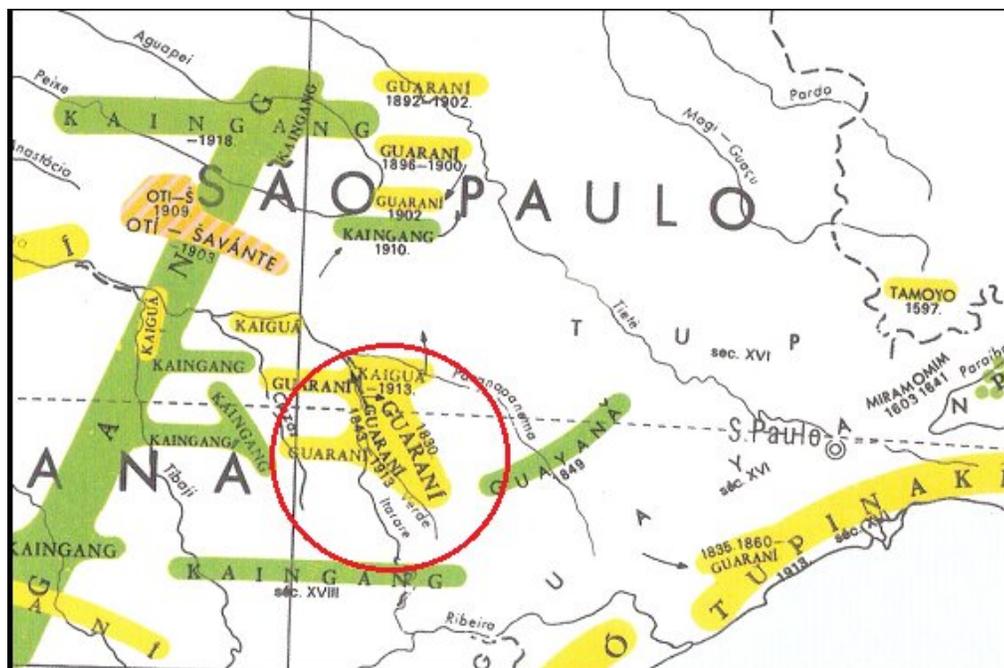


Imagem 4: Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju, identificando a ocupação Guarani onde atualmente se localizam os municípios de Barão de Antonina e Itaporanga –SP.(NIMUENDAJU, 1981).

2.1 - Panorama histórico da região

A região sudoeste do Estado de São Paulo, que Levi Mendes (1996) se refere como o alto Paranapanema, é parte de uma bacia hidrográfica de mesmo nome e que tem como principais rios, o Itapetininga, o Itararé, o Verde, o Taquari, e o Pirituba. Originalmente, de acordo com o autor, essa região era habitada por índios da etnia Kaingang – os famosos *Guaianás* - esses índios foram alvos de diversas investidas dos colonos de Itapeva da Faxina (atual município de Itapeva – SP) com intuito de escravizá-los, suprir a falta de mão de obra e de liberar terras para as frentes agrícolas, protegendo os colonizadores de ataques indígenas.

... é incalculável a quantidade de terras que foram liberadas para a colonização e o conseqüente estabelecimento da frente agrícola. Terras, até então dominadas e defendidas pela etnia Kaingang (MENDES, 1996, p. 67).

Oriundos do Brasil central, esses grupos Kaingang, depois de ocuparem o cerrado entre os rios Tiête e Paranapanema, passaram a ocupar os Campos Gerais no Paraná, que compreendia do Sul de São Paulo (de Itapetininga ao rio Itararé) até o Paraná (rio Iguaçu) (MOTTA, 2005). De acordo com Motta (2005), com a chegada dos Guarani a esses locais e a medida que conquistavam os vales desses rios, os Kaingang eram empurrados para o centro sul do Paraná.¹⁵ No final do século XVII, com a redução das populações Guarani na região, os Kaingang voltaram a ocupá-la. Entretanto, a luta dos Guarani para retomar a ocupação do leste do rio Paraná não cessou.¹⁶

Os índios de *Pyhaú* contam em seus relatos histórias dos antigos que andavam por toda a região de Fartura, Piraju, Salto Grande e Salto do Itararé e afirmam que nessas regiões havia outros índios, chamados por eles de Coroados, devido ao corte de cabelo que utilizavam.

É nesse contexto que se dá o processo de colonização do Rio Verde. De acordo com Mendes (1996), nos séculos XVII e XVIII, a maioria da população Guarani viveu nas reduções jesuíticas, criadas pelos missionários nos atuais territórios do Paraguai, Argentina e

¹⁵ Motta (2005) faz referências a esses Guarani, como Kayová, ou Cayuá (como eram denominados pelos viajantes e participantes das expedições do Barão de Antonina).

¹⁶ Motta (2005, p.8), aponta como causa da diminuição dos grupos Guarani na região o trabalho dos Jesuítas e o sistema de Redução, aldeamentos que posteriormente foram destruídos pelos ataques dos bandeirantes em busca de mão de obra indígena e que levaram a dispersão de vários povos por novos territórios.

Brasil. A outra parte que se manteve independente dessas missões, localizada no extremo sul do Mato Grosso do Sul no início do século XIX, migrou para o leste em busca da Terra sem Males com intuito de evitar o contato com os não-índios.

Segundo Nimuendaju ([1914] 1987), o Mato Grosso do Sul era habitado por diferentes povos, entre eles os *Apapocuva*, os *Taňyguá* e os *Oguauíva*, grupos Guaraní que teriam iniciado no século XIX um movimento religioso em direção a leste, em busca de uma terra onde não haveria mal. Os primeiros a migrar foram os *Taňyguá*, sob a liderança do “*pajé-chefe Ñanderyquyní*” (NIMUENDAJU, 1987, p.9). O grupo subiu pela margem direita do rio Paraná, atravessou a região em que viviam os *Apapocuva* chegando aos *Oguauíva*, onde o “*pajé-chefe*” faleceu, sendo substituído, segundo o autor, por *Ñanderuí*. O novo líder atravessou com seu grupo o Paraná, passou pelo rio Tibagi, se dirigindo sempre a leste, passando pelo rio das Cinzas e o rio Itararé rumo a Itapetininga. Ao chegarem a Itapetininga, os colonos tentaram, sem sucesso, escravizá-los. Depois de anos de perseguição sofrida na região próxima aos rios do Peixe e Itariri, recebem em 1837 do governo uma pequena parcela de terras nesse local (NIMUENDAJU, 1987, p.10).

Após a passagem dos *Taňyguá* pela sua região, os *Oguauíva* abandonaram sua residência seguindo os passos dos primeiros. De acordo com Nimuendaju (1987), essa caminhada foi igualmente interrompida nas proximidades de Itapetininga, forçando os *Oguauíva* a retrocederem em direção a oeste, até os Rios Taquari e Itararé. Ali viveram por algum tempo na fazenda Pirituba, sendo solicitado, posteriormente, em 1845, pelo Barão de Antonina, um missionário para criação de um aldeamento (São João Batista do Rio Verde). Mais tarde, no ano de 1912, dizimados pelas epidemias e cercados pelos colonos, aceitaram o convite de Nimuendaju para se transferirem para a reserva indígena do Araribá. É importante dizer que uma parte desse grupo conseguiu, por volta de 1860, chegar ao litoral de São Paulo, vivendo no Bananal, Itanhaém, Mongaguá e Itariri.

Nimuendaju (1987) relata que apenas por volta de 1870 que os *Apapocuva* iniciaram seus movimentos em direção ao mar, sendo liderados pelos pajés *Guyracambi* e *Nimbiarapoňy*, que viveram com seu grupo algum tempo em Jataí¹⁷ e rio das Cinzas. *Guyracambi* faleceu em uma “*ilha onde o Paranapanema desemboca no Paraná*” (NIMUENDAJU, 1987, p. 12). Grande parte desse grupo acabou abandonando Jataí e

¹⁷ Em 1850, o Barão de Antonina cria uma colônia Militar no ribeirão Jataí, no rio Tibagi, atraindo os índios ao recém fundado aldeamento São Pedro de Alcântara (MOTTA, 2005, p.15).

voltando para o rio Verde. O autor menciona outro grupo *Apapocuva*, o grupo de *Yvyraí*, que após sofrer perdas no rio Batalha e Tietê voltou para o rio Verde, onde segundo Nimuendaju (1987), em 1900, todo o grupo teria sucumbido de varíola. Foi através desse processo migratório que índios da etnia *Guarani-Apapocuva* chegaram às terras de propriedade do tenente-coronel João da Silva Machado, o Barão de Antonina.

No princípio do século XIX começou entre as tribos Guarani daquela região um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto.¹⁸ Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra sem Mal”; alguns julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora. (NIMUENDAJU, 1978 p.8-9).

Inicialmente, esses grupos Guaranis foram identificados pelos colonos como “Botocudos” (MENDES, 1996), conhecidos pelo seu caráter pacífico em contraposição às atitudes guerreiras dos *Guaianás (Kaingang)*, seus inimigos. Segundo Mendes (1996), os colonos começam, a partir de 1834, a enviar ofícios ao governo solicitando assistência aos índios Guarani. O intuito era fixá-los na margem esquerda do rio Taquari, protegendo-os dos ataques *Guaianás (Kaingang)* que com a presença Guarani, não mais se aventuravam por essas terras.

A estratégia do Barão de Antonina foi de utilizar-se do dinheiro público da província para transformar os Kayová em ‘homens civilizados, mas enquanto isso não ocorresse eles serviriam para defender as populações brancas dos ataques dos Kaingangs (MOTTA,2005, p. 12)

O território liberado com essas ocupações Guarani mais tarde passa a ser considerado devoluto e é incorporado pelo Barão de Antonina à sua fazenda, Pirituba.

Hoje, porém, esta tribu de que fallo, sendo inimiga dos Goyanazes, serve como de um ponto avançado, que nos defende dos assaltos d’estes; assim tem facilitado a cultura de muitas e exelentes terras antes abandonadas, e dado segurança aos moradores e viandantes que passam por essa estrada, ainda há bem poucos annos perigosíssima (Relato de Barão de Antonina, RIHGB, 1843, p. 109-177 apud MOTTA, 2005, p. 11)

No ano de 1843, as boas relações entre Guaranis e colonos haviam chegado ao fim. Os colonos iniciaram “*o processo de ocupação das terras situadas entre os rios Taquari*

¹⁸ Segundo Nimuendaju (1987) A localização original dos Apapocúva (homens de arcos compridos) era na margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado de Mato Grosso (Mato Grosso do Sul). (NIMUENDAJU 1987:8).

e Itararé, avançando sobre território da aldeia Guarani” (MENDES, 1996, p.72). No mesmo ano, os índios procuraram o Barão de Antonina para relatar-lhe as investidas dos colonos sobre suas terras;

As queixas dos Kayová ao Barão foram que eles estavam desgostosos com o lugar que viviam, por causa da falta de caça e a invasão de suas terras pelos brancos, por isso queriam se mudar para uma localidade mais distante. (MOTTA, 2005, p. 11)

Sendo assim, o Barão os conduziu até o sertão do rio Verde e sua ocupação se deu entre os rios Verde e Itararé. “Ao que parece, a decisão de abandonar a antiga aldeia constituía uma estratégia Guarani de alcançar espaços mais propícios à sobrevivência do grupo e a preservação, ou mesmo recriação do ‘modo antigo de viver’”. (MENDES, 1996, p.72).

Em 1845, o Barão de Antonina organizou uma expedição pelos sertões de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul. Aqueles que participaram da expedição descreveram uma aldeia situada do lado esquerdo do rio Verde, outra distante a cerca de seis quilômetros desta (junto ao rio Itararé) e outras duas também na região do rio Verde, dentro do município de Itapeva (MENDES, 1996). O intuito do Barão, ao realizar tal expedição, era abrir uma via de comunicação fluvial até o Mato Grosso do Sul e para isso seria necessário uma boa relação com os grupos Guarani que viviam na região. De acordo com Motta (2005), essa “aliança” com o Barão representava para os Guarani a reconquista de seus territórios no leste do rio Paraná, ocupado pelos Kaingang. Por esse motivo “aceitaram o convite de se mudarem para perto de sua fazenda (Pirituba) no vale do rio Verde e Itararé, mas sem abandonarem suas terras do outro lado do rio Paraná”(MOTTA, 2005, p. 9).

No mesmo ano, o Frei Pacífico de Montefalco¹⁹ funda a missão Capuchinha-Guarani São João Batista do Rio Verde e o aldeamento de mesmo nome reunindo duas aldeias guaranis.²⁰ Para marcar a criação do aldeamento foi realizado pelo Frei um sermão e ergueu-

¹⁹ O Frei Pacífico de Monte Falco pediu demissão de seu cargo, depois de viver durante dezoito anos entre os indígenas. O motivo de sua demissão foi a falta de assistência dada ao aldeamento pelo governo da Província de São Paulo. (PINHEIRO, 1992, p. 155)

²⁰ A partir desse aldeamento e seguindo seu modelo, foram organizados outros aldeamentos: São Sebastião do Tijuco Preto – SP (1854), Salto Grande - SP (1861), São Pedro de Alcântara – PR (1855), São Jerônimo da Serra – PR (1868) (MENDES, 1996, p. 75).

se uma cruz no alto da Serra dos Paes (atualmente Bairro Parte Norte no município de Barão de Antonina). O esteio desse cruzeiro se encontra no local, até os dias atuais.²¹



Imagem 5: Local do antigo Aldeamento, observa-se o esteio do cruzeiro e ao fundo a represa Chavantes.(RODRIGUES, 2010, p.60)

Esses aldeamentos, criados com intuito de “proteger os indígenas” eram parte dos projetos de colonização do sudoeste paulista, e foram criados como forma de facilitar o povoamento de não-índios na região. “*Os aldeamentos e as batidas (dadas) favoreceram o esbulho das terras indígenas e o etnocídio de grupos e aldeias inteiras, com o aval dos órgãos públicos*” (PINHEIRO, 1992, p. 194). O aldeamento, em 1898, abrangia terras limitadas pelos rios Verde e Itararé (atual município de Barão de Antonina e Itaporanga- SP).

O Barão de Antonina presenteara os índios com a ponta de terra entre os rios Itararé e Verde; mas os documentos pertinentes desapareceram muito a propósito, e assim

²¹ “O local desta cruz se encontra identificado até os dias atuais. Encontra-se no Bairro Norte, na Serra dos Paes, município de Barão de Antonina. O local também é conhecido como Morro do Índio. Segundo informações de Pe. João, pároco de Barão de Antonina, a missa de inauguração do novo cruzeiro aconteceu entre 2003 e 2005. Neste dia se fez uma intensão a memória dos índios que moravam no local e ali morreram. Neste local o primeiro cruzeiro foi levantado ainda nos anos 70 do século XIX, quando da vinda de missionários responsáveis pela catequese.” (Nota 23, Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Itaporanga e Barão de Antonina, p. 59 – 60)

também aqui os intrusos rapidamente prevaleceram, transformando a terra dos índios em trunfo no jogo sujo da politicagem regional. (NIMUENDAJU, 1987, p. 11)

O processo de expropriação das terras Guarani durou cerca de vinte anos, ocorrendo em etapas e de forma ilegal. Com a expansão da colonização da região se esgotaram as terras nos arredores do território Guarani, o que fez com que os colonos voltassem sua atenção para as terras do aldeamento, culminando em diversas invasões e na expropriação de terras pertencentes aos índios. Os não-índios, representantes do governo imperial, de acordo com Motta (2005), acabaram se instalando na região, fazendo roças, criando porcos e com a ajuda das autoridades foram “legalizando”, em seu nome, as terras pertencentes ao Império, entre elas, as terras dos aldeamentos indígenas.

No ano de 1891, o secretário de terras mandou ao Rio Verde uma comissão técnica, a qual verificou que a conhecida “mata dos índios” iniciava-se próxima à cidade de Rio Verde se estendendo até a confluência dos rios Verde e Itararé (MENDES, 1996). Em 1902 essas terras foram registradas como devolutas, fato que gerou um aumento nas invasões realizadas pelos não-índios causando diversos males à população indígena que ocupava a região.

Em 1912, Curt Nimuendaju, em trabalho para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), promoveu a transferência desses índios ao Posto Indígena de Araribá, no município de Avai, na região de Bauru-SP. É importante frisar que nem todo o grupo seguiu para Araribá, uma parte se deslocou para o Paraná, onde se instalaram na aldeia denominada Laranjinha. Na Terra Indígena Araribá vivem, sobretudo, índios das etnias *Tupi Guarani* e Terena.

... dizimados pelas epidemias e acoados por todos os lados, concordaram em setembro de 1912, embora a contragosto, com a proposta apresentada por meu intermédio, de se transferirem para a reserva dos Guarani no Araribá. (NIMUENDAJU, 1987, p.11)

... graças ao nosso Ñanderu, que apareceu um homem ali na época chamado Curt Unkel Nimuendaju. Só que o nome dele era Curt Unkel. Então ele viu o povo sofrendo. Eu não sei falar os anos, que viu eles sofrendo, debaixo de ponte, principalmente ali em Fartura, debaixo das pontes, passando fome, morrendo de doença. Então ele juntou esse grupo e levou até uma reserva, que foi chamada de reserva indígena Araribá... (MARCÍLIO, vice-cacique, aldeia *Pyhaú* – Ameríndia 2007).

Os moradores da aldeia *Pyhaú*, em sua maioria, antes de se mudarem para o Araribá, viviam na aldeia Laranjinha no Paraná. Valdemar, em entrevista ao GT (Grupo Técnico da FUNAI), conta que nasceu na aldeia Laranjinha em 1955, mudou-se aos 49 anos

com sua família para Araribá, mas não teve boa impressão do lugar, segundo ele não tinha água, nem mata, só tinha pasto.²²

Valdeir, em entrevista ao GT, relata que se mudou para aldeia Nimuendaju, na Terra Indígena Araribá, no ano de 1998, para reencontrar sua irmã Juraci. Ele se deslocou para esse local com o intuito de melhorar sua condição de vida, já que na aldeia Laranjinha as condições eram precárias. Ele diz que se enganou, pois em Araribá havia um pequeno rio, pouca mata e nenhuma caça. Segundo ele, para obter material para confeccionar artesanato os índios tinham que andar até 30km, pedindo autorização aos fazendeiros da região para entrar em suas terras. Valdeir ainda afirma que a terra de Araribá é pequena para a quantidade de pessoas que lá vivem.²³

Como podemos notar por estes pequenos relatos, a população multiplicou-se na Terra Indígena de Araribá e como resultado formou-se quatro aldeias (*Aldeia Kopenoti, Aldeia Nimuendajú, Aldeia Ekeruá e Aldeia Tereguá*). Esse fator influenciou na decisão de algumas famílias de se deslocarem e retomarem as áreas ocupadas por antigos aldeamentos; isso ocorreu, por exemplo, com os índios que hoje compõem a aldeia *Pyhaú*.²⁴

No ano de 2005 estes partiram de Araribá e se alojaram nas proximidades de seus antepassados, no município de Barão de Antonina. D. Juraci relata que seu avô Firmino Pedro da Silva falava muito da “Mata dos Índios” ou Itaporanga afirmando que por volta de 1940 ainda havia índios (Guarani, Kaingang, Chavante...) na região. O senhor Firmino participou da Revolução de 32 e viveu nessa região, de onde fugiu, durante a Revolução, pelo rio Itararé. Reginaldo conta que seu bisavô (Firmino) atravessou o rio em uma jangada continuando o trajeto a pé até o Paraná. Por volta de 1985, seu bisavô que morava em Laranjinha, já demonstrava o desejo de vir para a região de Barão de Antonina.²⁵

²² Indígena, irmão de D. Juraci, também fez parte do processo de retomada de terras no município de Barão de Antonina – SP e atualmente é morador e vice-cacique da aldeia *Karuguá*. Entrevista realizada no dia 23/05/2008.

²³ Indígena, irmão de D. Juraci, também fez parte do processo de retomada de terras no município de Barão de Antonina – SP e atualmente é morador e cacique da aldeia *Karuguá*. Entrevista realizada no dia 23/05/2008.

²⁴ Quando a Terra Indígena Araribá foi criada pelo SPI, contando com 30 alqueires, não se considerou o crescimento das populações indígenas, pelo contrário, pensava-se no fim dessas populações e na sua incorporação pela sociedade nacional. Atualmente, os índios da Terra Indígena Araribá, buscam a revisão da extensão de suas terras. A portaria 1.088 de sete de novembro de 2007 para a realização de tal revisão pela FUNAI é a mesma que reconhece a criação do GT (Grupo de Trabalho) que realizou os trabalhos de Identificação e Delimitação das Terra indígenas no município de Barão de Antonina e Itaporanga - SP.

²⁵ Indígena, filho de D. Juracy, também participou do processo de retomada de terras no município de Barão de Antonina – SP e atualmene é morador da aldeia *Pyhaú*. Entrevista realizada em 23/05/2008.

Segundo Marcílio um dos motivos da saída de sua família de Araribá foi o fato de ocuparem terras pertencentes a outros índios, sendo, além disso, insuficientes para o desenvolvimento da vida econômica, política e social do grupo; insuficientes para realização do seu *modo de ser*.

... nós pegamos um pedacinho de terra deles, mas não ficamos contentes naquele lugar porque era deles. Era não, é deles. E o que aconteceu? Voltamos de novo pra terra de origem nossa, onde nossos avós nasceram, onde nasceu Yvy Marãey, que desceu o caminho nosso lá. Estamos hoje lá lutando pela terra, que é a terra lá de Barão de Antonina, que é chamada Mata dos Índios. Isso aí fiquei sabendo agora que nós estamos dentro da terra. Uma coisa que eu fiquei assim quando nós chegamos lá, minha mãe, minha avó, elas fizeram acompanhamento pra nós entrar lá dentro né? A vó Júlia quando ela chegou lá, ela falou pra nós: 'aqui onde vocês vão entrar, aqui é terra de índio, aqui morou nossos antepassados, porque eu sinto isso'. (MARCÍLIO, vice-cacique, aldeia *Pyhaú*- Ameríndia 2007).²⁶

Sobre a mudança de Araribá para Barão de Antonina, os índios relataram que a maioria dos habitantes veio na frente, de ônibus, trazendo apenas roupas e utensílios para o preparo de comida e captação de água. Enquanto isso, outros ficaram em Araribá organizando o restante da mudança. Os que vieram na frente chegaram ao município de Barão de Antonina em 09/08/2005 e aqueles que vieram trazendo a mudança chegaram no dia 19/08/2005. Importante ressaltar que parte do grupo que reivindica as terras de Barão de Antonina se deslocou também de Laranjinha (PR).

Ao deixar a Terra Indígena Araribá, o grupo dividiu-se em dois, ficando parte na cidade de Itaporanga - SP, onde ocupou uma área na qual se encontra um antigo mosteiro - o Mosteiro São José (chamado na região de Mosteirinho) - e fundou a aldeia *Tekoa Porã*. A outra parte do grupo ocupou as terras localizadas entre os rios Verde e Itararé, no município de Barão de Antonina-SP, onde formaram a aldeia *Pyhaú*. Em 2009 houve uma nova divisão, que resultou na origem da aldeia denominada *Karuguá*.

A aldeia *Karuguá*, localiza-se no Bairro dos Vito, na região sul da terra a ser demarcada e que foi ocupada por todo o grupo no ano de 2005, antes da divisão em duas aldeias. A aldeia *Pyhaú*, desde agosto de 2009, ocupa a região norte dessa terra, no bairro Parte Norte, localizada à beira da estrada que leva aos sítios da região e de frente para o rio Verde.

²⁶ As citações foram retiradas das transcrições referentes à participação do vice-cacique Marcílio em uma mesa de debates sobre territórios indígenas, durante o evento Ameríndia, organizado pelo Centro de Estudo Indígenas "Miguel Angel Menendez" na cidade de Araraquara- SP no ano de 2007.

2.2 - A nova localização da Aldeia Pyhaú: a chegada à área norte

O deslocamento de parte do grupo em direção à área norte das terras a serem demarcadas ocorreu no mês de agosto de 2009. Segundo os índios que vivem hoje nessa área, o que levou a esse deslocamento e a divisão dessa parentela foi a participação excessiva de não-índios na vida cotidiana da antiga aldeia *Pyhaú*, atual *Karugá*. Esses conflitos entre grupos de parentes parecem uma característica comum entre os vários grupos Guarani, como aponta Pissolato (2007) para os *Guarani-Mbyá* do litoral do Rio de Janeiro:

Um evento de conflito no interior de uma parentela que ocupa uma mesma área, por exemplo, tende a resultar na saída de um grupo, que neste momento se define fortemente como seguidor de um daqueles que polarizaram a discórdia e que provavelmente tentarão se estabelecer em outro lugar. Tal acontecimento produz, então, efetivamente uma cisão do ‘grupo’, que, contudo, não se comportaria anteriormente como um coletivo na organização de vários campos sociais (PISSOLATO, 2007, p.216)

A rivalidade entre vizinhos e parentes é um acontecimento suficiente para provocar uma migração (PEREIRA, 2007). Ou como disse Valdemar: “*Guarani é assim mesmo, já era hora do grupo se mudar, isso é nosso natural*”. Entretanto, segundo Marcílio, aqueles que não se mudaram para a área norte, o fizeram por apoiarem essas relações com os não-índios.

O grupo que se deslocou e realizou a mudança de local da aldeia *Pyhaú*, era composto por 24 pessoas. D. Juraci (atual cacique), seus filhos(as): Marcílio (antigo cacique, atual vice-cacique e professor), Reginaldo, Lucélia (“Tica”, agente da FUNASA), Adilson (“Kelo”, professor), Kiko (professor) e Rafael (professor). Seguiram também suas esposas(os) e filhos(as): Raquel, esposa de Marcílio e suas filhas (Marciele, Abigail, Rhillary); Raquel, esposa de Reginaldo e suas filhas (Renata, Rafaela, Raiana e Raisa); Alex, esposo de Lucélia e suas filhas (Milena e Micaela); Maria, esposa de Adilson e seus filhos (Gabriel e Stefany); Edilaine, ex-esposa de Kiko e seu filho (Nicolas). Todo o grupo que se deslocou para a área norte, com exceção de algumas crianças (Gabriel, Nicolas, Rhillary e Raisa) nascidas já na cidade de Barão de Antonina, veio da Terra indígena de Araribá em 2005.

O nome *Pyhaú* foi levado com o grupo por ter sido revelado à D. Juraci por uma velha senhora que vive em Laranjinha. O nome da aldeia que esse grupo fundaria, sob a liderança de D. Juraci, foi mostrado em sonhos, assim como a inspiração que contribuiu para

a escolha desse novo local. Pelo que percebi o nome da aldeia pertence a esse grupo, mais especificamente a essa família sob a liderança de D. Juraci e por esse motivo se deslocam juntos. É possível pensar que o nome da aldeia tenha uma ligação com esse espaço específico, “a terra nova” (*Ywy Pyhaú*), essa terra que pertenceu aos antigos e que deveria ser ocupada por seus parentes. Entretanto, tenho a impressão que, sobretudo, seja uma referência às relações que ocorrem no interior dessa terra, constituídas à partir daquela que “herdou” o nome. Na ausência de D. Juraci não haveria motivos para que a aldeia (atual *Karuguá*) continuasse sendo denominada *Pyhaú*.²⁷

Na primeira mudança da Terra Indígena Araribá para a região de Barão de Antonina, D. Juraci sonhou com seu pai e seu avô contando sobre as terras próximas ao município de Itaporanga, terras em que ele viveu com seus parentes no passado e que esperavam pela reocupação do grupo. Da mudança da área sul para a área norte, Marcílio relata:

Eu tinha uma tia que ia visitar a gente lá na área sul, e ela sempre falava que a gente tava em lugar errado que não ia ficar ali, e ela chorava. Ai um dia eu sonhei com esse lugar perto do rio, eu vi uma casinha de bambu e eu e a Raquel e as crianças olhando para o rio. Ai viemos para cá, e um dia eu tava lá em baixo na escola e a imagem do sonho aconteceu, ai eu tive certeza que era aqui o nosso lugar, aqui viveu nossos antepassados. (MARCÍLIO, vice-cacique, Aldeia *Pyhaú*, 2010).

Segundo esses índios, os sonhos são de grande importância, são reveladores. É através dos sonhos que, muitas vezes, são mostrados os nomes das crianças. Nos sonhos é que se revelam o nome das aldeias que serão fundadas e são eles que mostram o destino que devem tomar ao buscar novos lugares.

O grupo não se deslocou todo de uma única vez. Foram inicialmente alguns homens (Marcílio, Reginaldo) que ocuparam um sítio abandonado nas proximidades do local que hoje habitam. O intuito era investigar a segurança e as possibilidades de ali se instalarem. Feita a primeira investigação seguiram para a região Raquel, esposa de Marcílio e D. Juraci, que através da reza pediu proteção àquela nova terra. Mais tarde chegou o restante do grupo, ocupando a casa do sítio que estava abandonado. Quando o grupo chegou às terras não havia gado nem plantações, mas com o decorrer dos dias o gado começou a aparecer.

²⁷ Não encontrei referência nos estudos Tupi-Guarani acerca dessa possibilidade de deslocamento do nome do grupo juntamente com ele. Não desenvolvo nesse momento tais reflexões, mas penso que futuramente seja possível tentar buscar um entendimento maior deste fato.

Era gado bravo, quando a gente saia para ir na escola tinha que correr, porque de tão bravo ele podia matar a gente. Um dia eu e minha avó (D. Juraci) estávamos andando quando veio um boi bravo. Ela com dor no joelho teve que correr e pular a cerca comigo. Isso só começou porque a gente tava ali e ninguém queria. (RAFAELA – Aldeia *Pyhaú*, 2010).

Há cerca de um mês depois da ocupação do sítio o proprietário, João Avelar Mendonça Torres, pediu reintegração de posse da propriedade doando ao grupo (à FUNAI) 2,24 ha onde hoje se encontra a aldeia *Pyhaú* (ver anexo 4, p. 123).

2.3 - Dados sobre a população indígena na região

O antigo aldeamento indígena de São João Batista do Rio Verde, conhecido como reduto Guarani na região do atual município de Barão de Antonina, de acordo com Pinheiro (1992), desde a sua fundação, teve grande alteração no número de índios que o compunha.

Em 1845, o aldeamento que reunia duas aldeias contava com cerca de 300 índios, recebendo no ano de 1854 cerca de 200 índios vindos - em fuga de grupos Kaingang - do aldeamento de São Jerônimo do Jatai, no Paraná. Dois anos depois o aldeamento contava com cerca de 130 índios. Segundo Pinheiro (1992), esses aldeamentos experimentaram diversos momentos de prosperidade e decadência, esvaziando-se em 1865.

Em apenas dezesseis anos, de 1849 à 1865, ocorreu uma brusca transformação nos aldeamentos. Da condição que eram de procurados pelos índios passaram ao estado de esvaziamento e decadência. Não tinham capelão e não recebiam as cotas. Conforme o Diretor Geral, a ausência do padre implicava diretamente no não recebimento das cotas. (PINHEIRO, 1992, p.160)

Em 1912, ano da transferência desse grupo por Curt Nimuendaju à Terra Indígena Araribá, o aldeamento contava com 150 índios como mostra o quadro a seguir:

Quadro populacional do aldeamento de São João Batista do Rio Verde

Ano	População	Homens	Mulheres	Fonte
1843	200	-	-	Barão de Antonina
1862	478	-	-	Nimuendaju
1871	306	-	-	Nimuendaju
1883	302	163	137	Diretoria Geral dos Índios
1898	270	-	-	Secretaria da Agricultura
1910	447*	110	102	SPI
1912	150	-	-	Nimuendaju

* 235 crianças de ambos os sexos.

Imagem 6: Quadro populacional do aldeamento Guarani de São João Batista do rio Verde entre o século XIX e início do XX (Fonte: MENDES, 1996:81).

Atualmente vivem cerca de 110 índios entre os municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. O grupo que saiu de Araribá, anteriormente à sua divisão em 3 aldeias contava com 33 famílias. 13 delas em 2005 se dirigiram para Barão de Antonina e 20 famílias em 2006 foram para Itaporanga. No momento dos trabalhos do Grupo Técnico da FUNAI (GT), entre 2008 e 2009, a aldeia *Tekoa Porã* em Itaporanga contava com 8 famílias, somando 23 pessoas e o grupo de Barão de Antonina com 14 famílias, totalizando 70 pessoas, divididas em 2 aldeias: *Pyhaú* e *Karuguá*.

Nesse ano (junho 2010), em pesquisa de campo, ao realizar um novo censo nas aldeias *Karuguá* e *Pyhaú*, constatei a existência de 63 pessoas na primeira aldeia, sendo 16 crianças, 26 mulheres e 21 homens. Não considerei nesta contagem 5 pessoas, que apesar de se dizerem moradores da aldeia *Karuguá* estão em viagem a meses no Paraná (TI Laranjinha). A segunda aldeia, *Pyhaú*, conta atualmente com 5 famílias, somando em junho (2010) um total de 24 pessoas, distribuídas segundo o quadro a seguir:

Quadro Populacional da aldeia Pyhú localizada na área norte. (06/2009)			
Homens	Mulheres	Crianças (0-10 anos) (F)	Crianças (0-10 anos) (M)
6	8	8	2

No mês de outubro do mesmo ano, esse quadro já havia sofrido modificação, uma das mulheres havia voltado para a casa de seus pais na TI Pinhalzinho (PR) levando com ela seu filho. Sendo assim, atualmente a aldeia conta com 7 mulheres e 9 crianças, restando apenas uma criança do sexo masculino.

Nessa mesma viagem soube que havia uma nova aldeia na região, na cidade de Itaporanga. O grupo que também se deslocou de Araribá contava no momento com 14 pessoas. Dessa maneira, atualmente existem duas aldeias em Barão de Antonina e duas em Itaporanga.

3 - A ALDEIA PYHÁU: ORGANIZAÇÃO ESPACIAL E ECONÔMICO-SOCIAL

Após ter percorrido o histórico de ocupação da região, os dados populacionais e as características gerais das aldeias do município de Barão de Antonina, dedico este capítulo à organização da aldeia *Pyháú*, suas atividades econômicas e as relações de parentesco que ligam as famílias nucleares que a compõe. Divido este capítulo em quatro tópicos: o primeiro aponta para a ocupação e organização da terra em que vivem esses índios, o segundo trata das atividades econômicas do grupo, o terceiro versa sobre o parentesco e as relações políticas que acabam por fundamentá-lo e o último que aborda a noção de *Tekoha*, bem como o uso que esses índios fazem dela.

3.1 - Caracterização da aldeia Pyháú

A aldeia se localiza no município de Barão de Antonina, no sudoeste do Estado de São Paulo. Possui atualmente 2,24 hectares que fazem parte dos 4, 526 hectares a serem demarcados. Ela está situada próxima ao rio Verde, na estrada que leva ao bairro Parte Norte, onde se situam luxuosos condomínios de ranchos e propriedades rurais, chamados de Angras de Antonina. Os meus deslocamentos até a aldeia costumavam ser realizados de ônibus (o ônibus que leva as crianças da escola da cidade até a aldeia e outras propriedades rurais da região). A viagem dura cerca de 40 minutos subindo e descendo a Serra dos Paes, onde se encontra a aldeia *Pyháú*.

A aldeia conta com uma escola que é construída de bambu e sapê e fica às margens da estrada ao lado de um ponto de ônibus, sendo ela a primeira visão que se tem ao chegar à aldeia. As casas ficam no alto do morro, cercadas pelas árvores. Além das aulas ministradas do primeiro ao quinto ano, a escola serve também para receber os agentes da FUNASA e de início os visitantes, sendo também o lugar utilizado para as reuniões do grupo. Nesse local se estacionavam os automóveis de propriedade da aldeia, considerando que não era possível subir de carro nas proximidades das casas, apesar da pouca distância. Na última

estadia em campo (outubro de 2010) já havia algumas mudanças: a estrada foi ampliada e com isso os carros já podiam subir.

Não há *Opy* (casa de rezas) na aldeia, pois, segundo os moradores, não é possível construí-la enquanto seus espíritos não ficarem fortes para aguentar a segurar os guias que podem vir durante a reza. Construir uma *Opy* sem ter alguém que esteja forte para guiar a reza pode trazer espíritos ruins para rondar a aldeia. E ainda, devido ao pequeno espaço onde moram é difícil encontrar materiais suficientes para a construção da casa de rezas. Atualmente há um interesse e preocupação dos índios em construir um Centro Cultural, para receber seus visitantes, vender seus artesanatos e mostrar sua “*cultura*”. Para isso, o vice-cacique Marcilio tem se mobilizado através da associação indígena da aldeia *Pyhaú*, enviando projetos, por exemplo, à carteira indígena²⁸, com intuito de conseguir financiamento para a construção e manutenção desse centro, visando trazer maior visibilidade à aldeia e melhorar as condições de vida dos índios que a compõe.

As casas, no geral, possuem um ou dois cômodos, elas são construídas de madeira e telha de zinco e são distribuídas uma ao lado da outra, mas há o desejo, entre os índios, de construí-las usando material de alvenaria. Em frente à porta de cada uma delas há um pequeno pátio, onde na maioria das casas encontra-se um fogão à lenha e uma caixa para armazenamento de água. Não há banheiros na aldeia e a água utilizada para consumo vem de uma mina através de um sistema de pequenos canos emendados pelos índios e que chegam a uma caixa d’água no alto do morro. Dessa forma é distribuída em torneiras para as cinco casas. Entre uma casa e outra se preserva a mata nativa, com pequenas trilhas a entrecortando, como se pode tentar observar pelas fotos que seguem.

²⁸ A Carteira Indígena é uma ação do Governo Federal que repassa recursos diretamente para as associações indígenas, a título de doação, para que eles possam desenvolver seus projetos, além de contribuir para a segurança alimentar e nutricional das comunidades indígenas, em todo o Brasil. (Ver site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome)



Imagem 7: Escola da Aldeia Pyhaú vista da Estrada



Imagem 8: Vista a partir da aldeia e ponto de ônibus. Ao fundo o rio Verde.



Imagem 9: Uma das casas da aldeia.



Imagem 10: Rio Itararé.

3.3 - Atividades Econômicas

A principal atividade econômica, que garante renda à comunidade é o artesanato. Em épocas, como o mês de abril (em que se comemora “o dia do índio”), por conta das apresentações realizadas pelo grupo, a convite de instituições variadas, o artesanato é vendido em maior número. O ganho com essa atividade depende das oportunidades que surgem para a comercialização e também da disponibilidade de matéria-prima.

Em outubro (2010), quando realizava meu trabalho de campo havia poucas pessoas fazendo artesanato. Na época, o rio Verde estava com um volume muito baixo de água e as plantas estavam, em sua maioria, secas. Por esse motivo, era difícil encontrar sementes para a confecção dos artesanatos. É importante dizer que essa confecção não depende apenas de sua venda, mas da vontade daqueles que confeccionam, entendendo que *“a dedicação a determinada atividade envolve, em grande medida, as escolhas pessoais, o que se traduz nos termos de um ‘gostar’ ou não de fazer algo”* (PISSOLATO, 2007, p.55). Entretanto, o artesanato é considerado uma atividade que fortalece os costumes *Tupi Guarani*, reaviva a forma como viviam os antigos.

... Antes da gente ir para Araribá ninguém nem fazia artesanato lá, não tinha nada de cultura por causa dessas coisas da FUNAI de trabalhar com roça fora da aldeia, ai a gente que começou a fazer e ir para apresentação ai eles gostaram também e hoje eles fazem para vender e a gente vive de novo a cultura dos antigos. (D. JURACI, Cacique a Aldeia Pyhau, 2010).

As mulheres têm como atividade cotidiana as tarefas domésticas, como lavar roupas e cozinhar. Quando não estão realizando tais atividades costumam sentar-se em frente de suas casas para furar sementes, colorir penas, fazer brincos e pulseiras. Os homens costumam dedicar-se às atividades, como por exemplo, cortar madeira, fazer reparos nas casas e em seu entorno, sendo ainda responsáveis por assuntos externos à aldeia. Essas atividades são freqüentemente observadas pelas crianças que após retornarem da escola têm o hábito de brincar por toda a aldeia ou então se reúnem umas nas casas das outras. Muitas vezes elas fazem uso, em suas brincadeiras, de utensílios e materiais que são utilizados para a confecção de artesanato, mostrando desde muito pequenas suas habilidades em manejá-los.

Os artesanatos servem tanto para venda como para uso cotidiano, diferindo, às vezes, pelas cores utilizadas. Os mais coloridos acabam por serem os mais vendidos. As

peças para venda são pensadas de acordo com o gosto de seus compradores, os não-índios. O artesanato é confeccionado de modo a despertar a curiosidade destes e o interesse em comprá-los. O comércio de artesanato, muitas vezes acaba por mediar boa parte das relações entre índios e não-índios. Os índios também confeccionam peças para fins rituais, que não são voltadas à comercialização.

Os materiais usados vêm, em sua maioria, da mata. Os índios utilizam também penas e ossos de animais. Alguns materiais como linha, cola e arame são comprados em Itaporanga. Existe ainda o costume entre eles, quando se encontram em eventos ou feiras, de trocarem artesanatos e matéria-prima para sua confecção.

De acordo com os relatos da Dona Juraci (da aldeia *Pyhaú*), o artesanato que utiliza sementes de plantas faz uso mais freqüente das espécies, cujos nomes nativos são “fedegozo-gigante, fedegozo-pequeno e fedegozo-miúdo. Também são utilizadas sementes de olho-de-dragão, açaí, cailê, coronha (feijão gigante), buriti, leucena, olho-de-cabra, jatobá, rosário, fischeira, macadâmia, saboneteira, côco, graviola, santa-bárbara, cipó-olho-de-cabra, capiá, capiá-miúdo, amendoinzeiro, entre outras”. Dentre as fibras, destacam-se o bambu (taquara, taquaril, crisciúma, taboca), taboa, fibra de bananeira, embira-de-sapo, guaraná e cipó-imbé, além de penas de galinha tingidas e penas de aves silvestres que são encontradas pelos campos. Dentre as madeiras arbóreas, a mamoinha-do-campo é preferencialmente utilizada para a confecção de arco e flecha. (RODRIGUES, 2010, p. 94).

Outra prática recorrente entre os índios é a troca de técnicas entre pessoas. A maneira que alguém faz determinado artesanato pode atrair um vizinho e estimulá-lo a começar a fazer dessa mesma maneira, como aponta Pissolato (2007) para os Mbya “*certa técnica de artesanato ou alternativas de comercialização que alguma família adote, podem difundir-se entre outras*” (PISSOLATO 2007, p. 55.)

Os Tupi, segundo os índios de *Pyhaú*, fazem seu artesanato de maneira mais cru, ou seja, utilizam apenas materiais naturais. Eles contam que o uso de miçangas, por exemplo, é algo típico de outros Guarani, como os *Mbyá*. “*Tupi não usa miçanga!*”. Uma forma de marcar diferenças no fabrico de artesanato. Os objetos podem ser os mesmos, mas a maneira de confeccioná-los e os materiais utilizados são diversos. Mainardi (2010) identificou também entre os *Mbyá* e *Tupi Guarani* de Piaçaguera tal diferenciação no que toca ao artesanato:

Assim, os objetos podem ser os mesmos: arcos, flechas, zarabatanas, machadinhas, além de colares, brincos, anéis e braceletes, mas a confecção e alguns materiais usados são diferentes. Os Tupi Guarani utilizam apenas sementes, penas e palhas de taquara e cipó *embé* para ornamentar o que produzem, já os Guarani Mbya, de acordo com o que me disseram os Tupi Guarani, usam miçangas coloridas e

enfeitam seu artesanato com figuras obtidas com ajuda de ferro quente. (MAINARDI, 2010, p.49)

De acordo com os relatos dos índios da aldeia *Pyháu*, os valores estimados dos artesanatos variam de acordo com o tamanho da peça, da facilidade ou não de obtenção da matéria-prima e da complexidade de sua confecção, como se pode notar pela tabela.

TIPO DE ARTESANATO	CUSTO
Zarabatana Pequena	5,00
Zarabatana Grande	10,00
Colar Pequeno	5,00 – 7,00
Colar Grande	10,00 – 15,00
Brincos	10,00 – 15,00
Arco e flecha Pequeno	10,00
Arco e flecha Grande	20,00 – 30,00
Prendedores de Cabelo	5,00 – 10,00
Chocalho/ Mbaraca	5,00 – 10,00
Anéis	3,00 – 5,00
Pulseiras	5,00 – 10,00

Além da renda obtida com o artesanato, existe ainda aquela que advém da ocupação dos cargos de professor e agente da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Apesar de serem cargos institucionais e individuais, é importante ressaltar que as pessoas que os assumem são escolhidas por toda a aldeia, através de uma dinâmica política própria do grupo. Todas as famílias que compõe a aldeia *Pyháu* têm membros assumindo cargos assalariados, e por isso não há conflitos na aldeia acerca de quem deve ou não obter determinado cargo. O que pude perceber é que esses conflitos acontecem entre as aldeias da região. Certa vez presenciei uma discussão acerca de como deveriam ser divididos os carros da FUNASA. Haviaa dois carros para atender a todas as aldeias da região e um motorista em cada uma delas. A quantidade de carros acabou gerando conflito com relação à ordem e urgência com que cada aldeia deveria ser atendida, não era possível atender todas ao mesmo tempo. A FUNASA, ao contratar os motoristas e fazer a divisão acerca do uso dos carros desconsiderou as desavenças que poderia haver entre os grupos de parentes, desconsiderou que apesar de parentes, cada aldeia tem suas demandas específicas e necessita, dessa maneira, de atenção diferenciada.

Os índios, antes de ter início o processo de identificação e delimitação das terras que ocupam, costumavam trabalhar nas roças de propriedades vizinhas. Quando chegaram a essa região, ocupando as casas do Banco da Terra, difundiu-se entre os munícipes de Barão de Antonina a idéia de que fossem mais um grupo de agricultores envolvidos em projetos do Banco do Brasil. Dessa maneira, eram vistos como empregados nas fazendas da região. Com o início do processo, os sitiantes e fazendeiros deixaram de contratá-los, sendo essa uma forma de forçar a saída do grupo daquele local. São poucos aqueles que atualmente conseguem trabalhos nas lavouras vizinhas. Segundo D. Fátima, moradora da aldeia *Karuguá*, não só em Barão de Antonina se fez escasso esse tipo de trabalho, mas em todas as cidades ao redor (Salto, Itaporanga, Santana do Itararé...). “*Mesmo faltando mão de obra, estamos ficando desempregados!*” (D. Fatima, aldeia *Karuguá*, abril 2010).

Logo que se iniciaram os trabalhos de identificação, todo o município se mostrou curioso. Os integrantes do GT utilizavam uma caminhonete da FUNAI em seus deslocamentos. Consequentemente, na condição de estagiária do arqueólogo, eu também me deslocava com ela, quando passávamos podíamos notar os olhares desconfiados, inclusive em entrevistas com moradores. Aqueles que de início diziam conhecer a história dos índios da região desmentiam tal fato. Alguns por possuírem terras, outros por acreditarem que as terras que seriam demarcadas envolveriam toda a área urbana do município de Barão de Antonina e por esse motivo seriam expulsos de suas casas.

Para os índios, inicialmente, frequentar a cidade era algo complicado. Eles eram acusados de serem “*falsos índios*” ou “*mestiços*”, “*índios aculturados*” que se valiam de suas relações com a FUNAI para ocupar terras de trabalhadores, isso quando não eram confundidos com o movimento dos sem-terra. Hoje a cidade, com exceção dos fazendeiros, aceita a presença dos índios. Algumas relações de amizade foram criadas e muitos têm apreço por aqueles, antes estranhos, hoje amigos. Com o estabelecimento de relações, que vão do comércio a relação com órgãos públicos das cidades (hospitais, prefeituras...), criou-se uma vivência menos conflituosa entre índios e não-índios na região.

Atualmente não tem roças na aldeia devido ao pouco espaço, à falta de equipamentos e sementes. O que existe são pequenas “hortas” ao redor das casas onde se plantam algumas frutas, legumes e plantas cujas sementes são utilizadas no artesanato. Há também a criação de galinhas, utilizadas na alimentação, assim como peixes, pescados

atualmente no rio Verde. Os índios não consomem carne advinda da caça, sendo esta comprada na cidade com o dinheiro da venda de artesanato e dos assalariados da aldeia.

As aldeias da região têm reclamado da pouca assistência dada pela FUNAI, no que diz respeito à alimentação. Alguns índios contam que as sementes enviadas pelo órgão não são de boa qualidade, não dão os frutos esperados. A instituição, segundo os índios, deixou de mandar, várias vezes, o óleo diesel para o trator, o que atrasa o plantio ou o impossibilita, fazendo com que dependam unicamente de cestas básicas, frequentemente enviadas (quando enviadas) em número insuficiente.

Por menor que seja, tudo que se recebe ou se compra, no que diz respeito à alimentação, é dividido entre todas as famílias, mesmo que cada uma delas receba apenas uma pequena parte, como relata Marcílio:

Se aqui a gente tem cinco famílias e recebe três cestas básicas, a gente junta as três e divide tudo igual entre as cinco famílias, porque a gente sempre trabalha junto, um está sempre ajudando o outro, a gente é tudo parente. (MARCÍLIO, vice-cacique, Aldeia *Pyhaú*, 2010)



Imagem 11: Mostra de matérias-primas e artesanatos feitos pelos índios da aldeia Pyhaú, resultantes de sementes e fibras naturais. À esquerda, fibra de bananeira secando após ter sido coletada. (Fonte: RODRIGUES 2010, p. 94)



Imagem 12: À esquerda brincos feitos na aldeia. À direita orelha de padre, semente utilizada na confecção de brincos e colares. Abaixo sementes utilizadas na confecção do artesanato.

3.4 - Os parentes e a organização política na aldeia Pyhaú

Pyhaú é uma aldeia pequena, que se formou em um contexto de emergência e é composta, sobretudo, por crianças que ainda não apresentam idade para se casar, sendo elas em sua maioria do sexo feminino. Há apenas uma criança do sexo masculino. Dessa maneira, não foi possível observar em movimento, as relações de casamento que levam à formação de grupos de parentes.²⁹ Porém, é importante mapear o parentesco no plano da aldeia, posto que muito dos aspectos notados em campo e o que foi relatado pelos índios, em certa medida, divergem do que foi abordado pela bibliografia acerca do tema (PEREIRA, 1999; LARAIA, 1986).

Na aldeia *Pyhaú* todos se reconhecem enquanto parentes, sejam eles parentes afins (nora, genro, cunhada, cunhado) ou parentes consangüíneos (pais e filhos). Os índios afirmam em seus relatos a preferência pelos casamentos entre primos, fazendo referências aos

²⁹ Perceber a impossibilidade de se traçar um parentesco Tupi Guarani tomando como foco uma única aldeia deixa em aberto a possibilidade de uma pesquisa futura (partindo desse grupo) acerca das redes de parentesco Tupi Guarani. Estas, veremos no próximo capítulo, acabam muitas vezes por configurar o que se entende, atualmente, enquanto território Tupi e Guarani.

casamentos entre primos cruzados³⁰, quando se é permitido casar com MBD (filha do irmão da mãe) ou FZD (filha da irmã do pai). Eles denominam esse grupo de pessoas onde é permitido o casamento de “primo-irmão” ou “prima-irmã”, que seriam os filhos(as) de seus tios ou tias. O tio(a) passa a ser considerado, no momento da escolha de um cônjuge, um parente distante. Ele(a) se transforma em um sogro(a) em potencial e assim se torna permitido o casamento com a prima(o). Denominam de primo-irmão(ã), os primos casáveis por serem parentes que vivem nas aldeias próximas e que mantêm maior relação entre si, ao contrário do que apontou Pereira (1999) para os Kaiowá do Mato Grosso do Sul: “*Utilizam correntemente a expressão ‘primo-irmão’ para se referir à categoria que definimos como primo paralelo, reservando ‘primo’ para primo cruzado, ou primo em segundo grau*” (PEREIRA, 1999, p. 74).

Dificilmente vi alguém chamar ou referir-se a outro utilizando os termos de parentesco, estes só aparecem quando se pergunta sobre o assunto. A preferência é dada aos nomes em português e frequentemente aos apelidos, que a maioria das pessoas na aldeia possui.

D. Juraci pode ser considerada a líder do grupo, ela é a “*Jari*”, a pessoa mais velha, que aglutina em seu redor seus filhos(as) e suas esposas(os). No caso da aldeia *Pyhaú*, são os filhos(as) de D. Juraci que trouxeram suas esposas(os) para aldeia, seus filhos me relataram que não há o costume entre esse grupo de sair de perto da matriarca, entretanto, ela tem hoje filhos que moram na aldeia *Karuguá e Tekoa porã*.

Mura e Thomaz Almeida (2003) entre os Kaiowá, trabalham com a idéia de que a família extensa é base política, econômica e social, responsável pela organização espacial de um *tekohá*. Determinada pelas relações de consanguinidade e afinidade, a família extensa é composta dos filhos, genros, netos e irmãos e é, segundo os autores, uma unidade de produção e consumo. Cada família extensa corresponde a uma liderança que seria um avô (*Tamõĩ*) ou avó (*Jari*), que segundo os autores tem maior incidência entre os Nhandeva:

³⁰ Primos cruzados colocam como pessoas casáveis, por exemplo, FZD (filha da irmã do pai) e MBD (filha do irmão da mãe), diferentemente de primos paralelos, considerados “irmãos” sendo eles, por exemplo, FBD (filha do irmão do pai) ou MZD (filha da irmã da mãe). Nesse caso o pai e o tio (seu irmão) seriam denominados enquanto “pai” e a mãe e a tia (sua irmã) enquanto “mãe”.

O parentesco Guarani é um sistema de linhagens de descendência cognática, isto é, há um ascendente comum, o *tamõi* (avô) ou a *jari* (avó), que é a referência das relações familiares e dos quais se consideram descendentes. (MURA; THOMAZ ALMEIDA, 2003).

Atualmente as famílias extensas não têm habitado uma única casa – como era recorrente entre os antigos Guarani - estando as famílias nucleares (pais e filhos) espalhadas pelos locais disponíveis no *tekohá*, mas sempre referidas à casa e à presença de um *Tamõi* ou *Jari* (MURA; THOMAZ ALMEIDA, 2003). É o que parece ocorrer na aldeia *Pyhaú*. Famílias nucleares que compõe cinco casas, e que se ligam por relações de parentesco a uma senhora mais velha (D. Juraci). Entretanto, identifiquei na organização desta aldeia um grupo doméstico, parte de uma família extensa. Entendendo que os grupos domésticos implicam em partilha econômica e coabitação de duas ou mais famílias nucleares, ligadas entre si por relações de parentesco e fundadas na descendência de um casal de idosos. A família extensa extrapola, assim, o grupo doméstico por não se fundar apenas nas relações de coabitação. Sendo uma estrutura política e social que pode se estender a outros grupos domésticos (MELLO, 2006). Mello (2006), pesquisando entre os *Mbyá*, trabalha com a idéia de “*Terra de Parentes*” uma rede de aldeias ligadas entre si por laços de parentesco e por relações de reciprocidade, entre as quais várias pessoas destas famílias circulam frequentemente formando redes de deslocamento que configuram o território destes grupos. Assim como ocorre com os índios de *Pyhaú*, que realizam visitas frequentes entre as aldeias formadas na região de Barão de Antonina e Itaporanga, as quais compõe uma parentela.

Sobre os casamentos e o local de residência após o matrimônio, a bibliografia apresenta como recorrente a uxorilocalidade. Entretanto, na aldeia *Pyahú*, foram os filhos ou filhas de D. Juraci que trouxeram seus cônjuges para viverem na aldeia. Isto faz com que se abra a possibilidade de pensar a relação sogro e genro, incluindo nessa dinâmica o papel da sogra. Posto que tem sido recorrente a emergência nessas sociedades de lideranças femininas (Mello, 2006). Outro fator que atualmente tem contribuído para a escolha do local de residência do novo casal é o peso político e econômico das famílias (SOARES, 1997; MURA; THOMAZ ALMEIDA 2003).

Apesar de haver referências à patrilinearidade dos grupos Tupi e Guarani como propôs Laraia (1986), não notei tal fato na aldeia *Pyhaú*, exceto quando contam histórias do “*tempo dos antigos*”, como a história do “Caipora” que foi narrada por Marcílio:

Caipora com um olho no meio da testa roubou uma índia e prendeu ela em uma gruta fechada com uma pedrona. Só o Caipora podia sair pelo mato. Eles tiveram dois filhos caiporinhas e aí o Caipora pegou confiança na mulher. Deixou um espaço aberto na entrada da gruta e ela fugiu com os filhos. No caminho eles choravam alto, e ela não podia levar eles para a aldeia porque seus parentes não iriam aceitar eles lá, eles eram caiporas, parecidos com o pai. A índia decidiu então, deixar eles para trás para o Caipora não achar ninguém. Os caiporinhas então começaram a gritar, o Caipora ouviu e veio correndo derrubando tudo enquanto a mulher corria para o rio. No rio o Caipora não vai! Na outra margem tinha uns índios que iam ajudar ela. Ela entrou no barco deles e o Caipora ficou do outro lado, ele pegava os filhos e partia no meio para ela voltar, mas ela foi embora e o Caipora ficou lamentando: Quero, quero minha paquera! (MARCÍLIO, vice-cacique, outubro, 2010)

A história foi narrada pelo fato das lamentações de Caipora arrancarem risos das crianças, mas acabou sendo utilizada como explicação de com quem os filhos deveriam ficar após a separação de um casal, mostrando que os filhos pertenciam à família do pai, eram parecidos com ele e não seriam aceitos em outra família. No entanto, ocorreu uma separação recente na aldeia *Pyhaú* e a criança seguiu com a mãe para a aldeia de seus parentes. Segundo os índios, também é recorrente, em caso de separações, os filhos ficarem com as avós.

D. Juraci, não mora com seu marido (não cheguei a conhecer os pais dos seus filhos, e pouco se fala sobre eles). Notei que sua capacidade de aglutinar o grupo a seu redor não ocorre por uma regra de matrilinearidade ou matrilocalidade, mas devido ao seu prestígio político e religioso como propôs Soares (1997), Mura e Thomaz Almeida (2003) para os grupos por eles estudados. Dessa forma, D. Juraci também assume funções políticas e religiosas na aldeia, sendo a cacique e líder espiritual. Como afirma Pissolato (2007, p. 215) para o *Mbyá*:

A liderança religiosa familiar aparece, então como fundamento do grupo, cuja unidade é percebida também, freqüentemente, em termos econômicos, políticos e sociais. A própria definição de localidade estaria submetida a essa liderança, o que se percebe na afirmação de que o surgimento de mais um líder religioso no seio de um grupo tende a cindi-lo, favorecendo a criação de novos locais.

Todas as decisões, de certa maneira, giram em torno de D. Juraci. Ela é considerada pelos índios uma pessoa de grande prestígio, é ela quem aconselha o grupo nas decisões políticas, e quem aglutina pessoas ao seu redor para a reza e o canto. É importante notar também como se ligam, através dela: 1) o parentesco, posto que D. Juraci é a pessoa mais velha desse grupo, sendo um referencial para todas as outras famílias nucleares da aldeia; 2) a política, quando consideramos que ela é a atual cacique e 3) a economia, entendendo que a aldeia é formada por um grupo doméstico sob sua liderança e que vive em

uma economia de reciprocidade, onde todos participam dos ganhos e da distribuição destes. Esses três fatores organizam a vida social desse grupo, indo ao encontro do que foi proposto por Soares (1997), ao apontar como determinante no sistema de relações Guarani, também, a questão do prestígio. O parentesco não é estabelecido somente por uma regra de filiação ou de residência é definido ainda, pelas relações que se tem ao longo da vida e pelas relações políticas, econômicas e religiosas estabelecidas entre os grupos (SOARES, 1997).

Soares (1997), explorando o parentesco a partir das relações entre organização social e arqueologia, afirma que o parentesco Guarani é uma estrutura complexa, não estando os casamentos ligados somente às regras de parentesco, mas também à outras relações sociais que influenciariam na escolha do cônjuge. Dessa forma, o casamento entre primos cruzados seria preferencial, mas não obrigatório. O autor afirma que entre os Guarani seria mais apropriado falar em “*kindred*”, ou seja, “*um grupo de parentes ligados por laços consangüíneos ou de afinidade em torno de uma pessoa de prestígio*” (SOARES, 1997, p. 73). Não havendo entre os Guarani atuais referências acerca da linearidade; se define tanto parentesco pelo lado do pai como da mãe, ou seja, a descendência é bilateral. Ele também afirma que, além dos Guarani possuírem uma linearidade indiferenciada, apresentam uma localidade que é definida sobretudo pelo prestígio: “*A residência dessas famílias extensas depende do peso pessoal do líder político e ou religioso*” (SOARES, 1997, p. 81).

Em seu auxílio nas questões políticas, D. Juraci, tem como vice-cacique, seu filho Marcílio, e algumas lideranças que a ajudam nas relações com os não-índios. Apesar de haver essas lideranças, todas as decisões são tomadas em conjunto, em reuniões em que todo o grupo se junta no pequeno pátio entre a casa de Marcílio e a casa de Tica, onde atualmente mora D. Juraci. Nessas reuniões são feitas atas em que constam todas as decisões e assinaturas daqueles que participaram delas evitando, dessa maneira, desentendimentos futuros.

Apesar da tomada coletiva de decisões, notei que há uma divisão entre as lideranças: aquelas que cuidam das questões internas, as que trabalham com a política externa à aldeia e aquelas voltadas à vida religiosa. Identifico em Marcílio, vice-cacique a liderança responsável pelos assuntos externos, é ele que está sempre em diálogo com os não-índios em busca de resguardar os direitos do grupo e também na elaboração de projetos que visam melhorias para aldeia. É importante dizer que apesar de tomar frente nos diálogos externos tem sempre toda a aldeia em seu auxílio.

D. Juraci pode ser identificada como uma forte liderança interna e religiosa, sendo a responsável por manter o grupo coeso. Além de ela ser, como já foi dito, a pessoa mais velha do grupo, é a pessoa a quem todos recorrem para pedir conselhos. Uma autoridade, como também pontua Mello (2006) para situações semelhantes em suas pesquisas nos estados do Sul, fundada em conselhos e não em ordens, “*um poder obtido através do reconhecimento social de sua sabedoria*” (MELLO, 2006, p. 101) Alias, as reuniões que presenciei do grupo sempre se deram no pátio da casa em que ela vive. Todos como já foi dito, participam das reuniões e todos ouvem em silêncio o que ela tem a dizer. Segundo Mello (2006), é recorrente entre os grupos Guarani uma figura feminina enquanto autoridade interna, os homens assumiriam assuntos externos à aldeia e as mulheres assuntos internos.

Através dos relatos que ouvi dos índios de *Pyhaú*, percebi que não há para esses índios um distanciamento no que diz respeito ao local de residência. Mesmo longe, os parentes são sempre lembrados nas conversas cotidianas, o grupo sempre faz referências aos parentes no Paraná e também àqueles que estão no litoral de São Paulo. Quando cito que não há um distanciamento no que diz respeito ao local de residência dos parentes faço referências à memória de uma genealogia que é extensa, são reconhecidos parentes em diversos lugares. Porém, há graus de parentesco, existem aqueles que são mais parentes por manterem relações mais próximas e há aqueles menos parentes por manterem relações mais distantes. No que diz respeito aos casamentos, a distância aparece no fato de os índios de *Pyhaú* não se casam com parentes próximos, pertencentes ao mesmo grupo doméstico. Normalmente eles buscam cônjuges fora de sua aldeia, entretanto o fazem em aldeias próximas, onde reconhecem parentes e com os quais há maior grau de afinidade. Como apontou Mura e Thomaz de Almeida (2003) para os Kaiowá do Mato Grosso do Sul:

A importância das redes de parentesco é realçada em qualquer situação Guarani. Mesmo separações físicas não provocam a perda de vínculos dos que estão longe, sempre lembrados nas conversas do cotidiano, afora padrões de visitação (oguatá ou caminhar) e comunicação que mantêm os parentes constantemente informados entre si.

Pissolato (2007), também trata dessa questão da distancia entre os parentes, sendo para ela algo fundamental no que diz respeito à mobilidade Guarani.³¹ “*É preciso*

³¹ A autora trabalha com a idéia de que os deslocamentos realizados pelos grupos *Guarani Mbyá*, sempre se dão em direção a lugares onde reconhecem parentes, tema que não desenvolvo nesse momento. A questão dos deslocamentos, suas causas e relações serão tratadas no próximo capítulo.

reconhecer parentes em vários lugares para poder procurá-los e efetivamente atualizar relações” (PISSOLATO 2007, p. 212). O parentesco, segundo a autora é algo que precisa ser constantemente atualizado e é no deixar lugares e buscar parentes, é rompendo e fazendo novas relações que ele se atualiza. “A forma multilocal cria a condições da busca por parentes e por vivências do parentesco em um universo social múltiplo de lugares e possibilidades relacionais” (PISSOLATO, 2007, p. 189). Ela amplia as oportunidades de vivência e dessa forma, os “vínculos de parentesco podem ser resgatados para a busca de novas condições de vida num determinado lugar” (PISSOLATO, 2007, p. 193). O “parentesco em aberto”, um parentesco enquanto capacidade. Constituído através da movimentação das pessoas e da multilocalidade, da possibilidade de se fazer parentes em diversos locais e contextos, não se fechando assim, a um grupo de parentes, entendendo que há sempre a possibilidade de ampliá-lo.

Por conta dessa multilocalidade e da possibilidade de um parentesco em aberto, de se reconhecer e fazer parentes em diversos locais é que apresento agora um esboço das relações de parentesco incluindo apenas aqueles que compõem a aldeia Pyhaú.

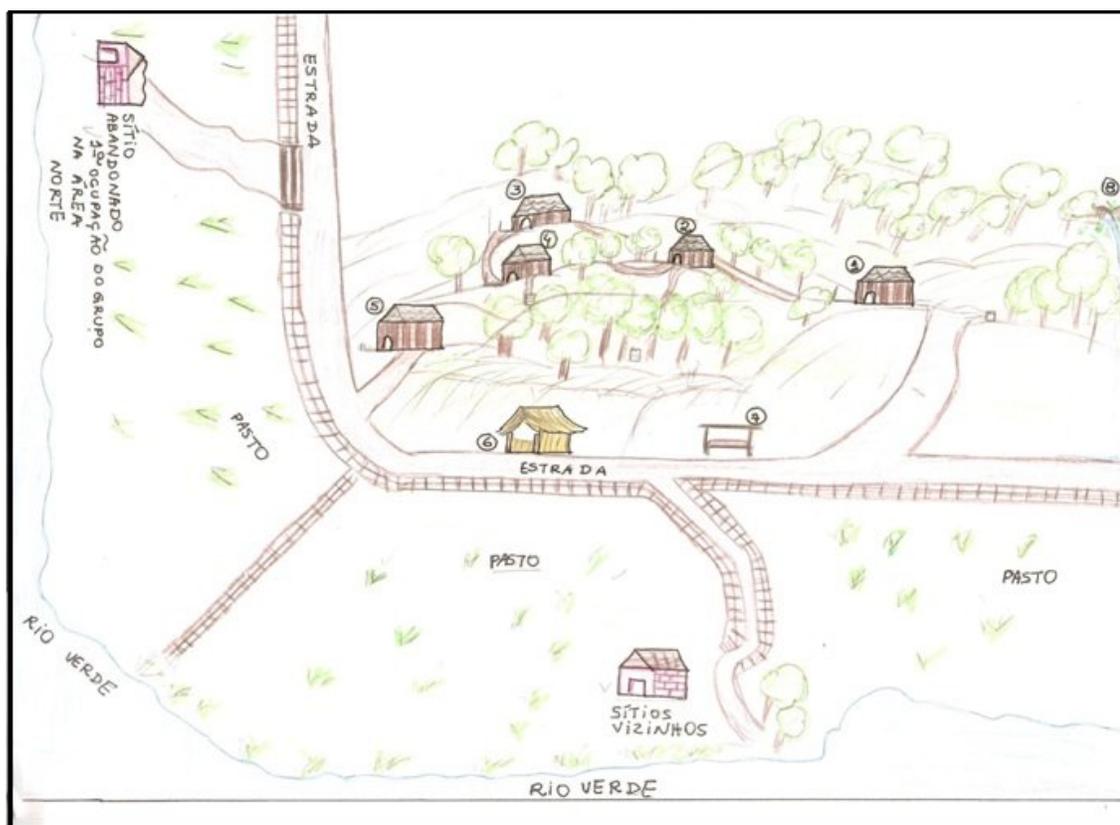
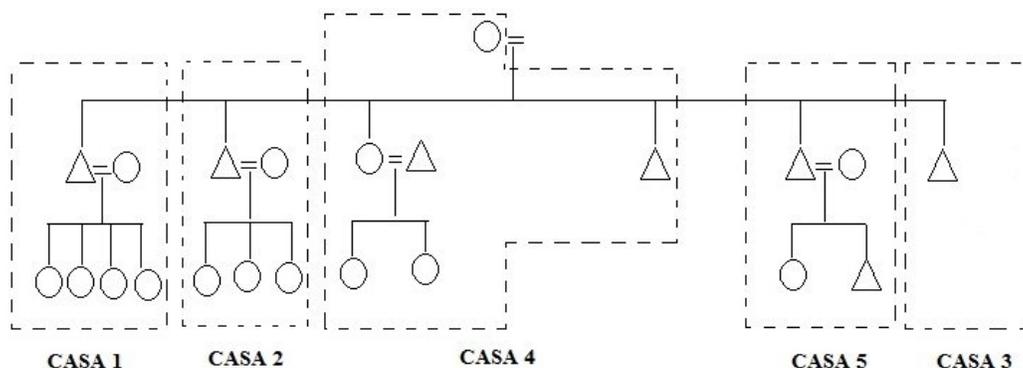


Imagem 13: Croqui da aldeia Pyhaú.



Relação dos moradores das casas.				
CASA 1	CASA 2	CASA 3	CASA 4	CASA 5
Reginaldo/ esposo	Marcílio/ esposo	Kiko / filho de	Juraci / avó	Adilson / esposo
Raquel / esposa	Raquel / esposa	D. Juraci	Rafael / filho	Maria / esposa
Raissa / filha	Marciele / filha		Lucélia / filha	Stefany / filha
Rafaela / filha	Abigail / filha		Alex / genro	Gabriel / filho
Renata / filha	Rhillary / filha		Milena / neta	
Rayane / filha			Micaela / neta	
Item 7 do croqui - ponto de ônibus			Item 8 do croqui – mina d'água	

3.5 - “Sem Tekohá, não há tekó”³²

Durante os trabalhos do GT, era freqüente o uso da noção de *tekohá* pelos índios das aldeias do município de Barão de Antonina e Itaporanga para se referir àquele espaço que reivindicam, à terra que ocuparam, “*o tekohá dos antepassados*”. Entretanto, essa noção muitas vezes se confundia com o que concebemos enquanto *aldeia*. Haveria naquele momento dois *tekohá* (*Tekoa Porã e Pyhaú*) no interior do território tradicional que estava sendo identificado, o qual em vários momentos era denominado da mesma maneira. Em algumas conversas sobre o processo de demarcação, sobretudo em reuniões com membros da

³² NOELLI, Francisco. S. (1993).

FUNAI ou com o próprio GT, ouvia-se constantemente frases do tipo: “*precisamos demarcar com urgência esse nosso tekohá*” ou “*os fazendeiros não entendem que tekohá não é o mesmo que terra deles, do jeito que eles pensam*”. Em outros momentos, ouvia-se: “*é preciso que haja assistência para todos os tekohá daqui de Barão e os de Itaporanga*”. Notei também que esse termo não aparecia nas conversas entre os próprios índios, esses se referiam àquelas terras apenas como “*nossas terras*”, “*nosso território tradicional*”. O termo *tekohá* era usado com frequência no diálogo com os não-índios.

Foram poucas as vezes em que ouvi o termo *tekó* ou *nhanderekó* para se fazer referências a um modo de ser, ouvia apenas a expressão “*modo de ser*”. Esse *modo de ser*, como apontou o vice-cacique Marcílio, deveria estar preparado para entender os não-índios. “*Para atender vocês bem, a gente tem que entender vocês e vocês tem que entender a gente!*”. Eu, enquanto uma não-indígena, estudante de antropologia, buscava apreender um pouco de sua cultura e ele enquanto índio deveria, da mesma maneira, me compreender para que nós pudéssemos nos comunicar e nos entendermos. Só entendendo nossa forma de pensar é que eles, os índios da aldeia *Pyhaú*, poderiam receber os não-índios ou os “*turistas*” que viriam com os novos projetos, e assim, tornar legível a nós a “*cultura*” *Tupi Guarani*.

Na literatura é recorrente o uso do termo *tekohá/ tekoá* para se referir ao espaço social, político e econômico no qual se funda as aldeias Guarani e *tekó*, como o “*modo de ser*” Guarani. No entanto, através da leitura de etnografias que tratam do tema entre os diferentes sub-grupos Guarani e pelas falas dos índios de *Pyhaú*, pude constatar que esses termos assumem formas variadas em contextos variados. Sendo assim é necessário, como aponta também Pissolato (2007), relativizar esses conceitos dando a eles o significado que assumem em lugares específicos.

Meliá (1990), recuperando as traduções de Montoya – “*Tesoro de la Lengua Guarani*” (1876), identifica “*terra*” como “*tekoa*”, estando este conceito ligado a produção de cultura, sendo ele o “*lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani*” (*tekó*) (MELIÁ, 1990, p. 36). Essa noção de “*Tekó*”, da maneira como é empregada por Meliá, muitas vezes, durante a leitura do autor me pareceu algo estático, algo dado, e dessa maneira concordo com Mura.

Em minha opinião, grande parte das limitações da definição oferecida por Meliá et al. está vinculada ao considerar-se o *tekohá* precisamente como a projeção de uma unidade político-religiosa em um determinado espaço geográfico. Por tal razão,

embora mudem as características do contexto local, “estrutura e função” permaneceriam, segundo os autores, inalteradas (MURA, 2004, p. 120).

A terra enquanto *tekoá*, para Meliá é um espaço sócio, político e religioso. “A expressão religiosa [...], se refere à terra humanizada, à terra econômica, da qual se tira o sustento da qual se vive” (MELIÁ, 1990, p.39). Como aponta Pissolato (2007), a noção utilizada por Meliá (1990) implica em uma visão cíclica da terra, um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio entre carência e abundância. Nas palavras do autor: “[...] *desequilíbrio vem também do desgaste ecológico [...] o roçado que obriga a deixar as terras cansadas e cansar novas*” (MELIÁ, 1990, p. 39).

Pereira (1999) vai de encontro à definição de *tekohá* proposta por Meliá, referindo-se a essa noção mais como uma unidade político e religiosa, deixando em segundo plano o territorial por entender que há uma configuração flexível e variada no que diz respeito ao número e forma de organização de parentelas que o configura. O *Tekohá* para o autor é composto pela reunião e cooperação entre varias parentelas aliadas ou aparentadas, desta maneira o *Tekohá* seria uma associação dessas unidades supra-locais, as quais se mantêm coesas por motivos religiosos e políticos em torno de um líder de prestígio.

Segundo Mura (2004), a definição dos autores desconsidera os contextos históricos em que estão inseridos os grupos Guarani. Refletindo acerca da noção de *Tekohá*, em sua tese “*À procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*” (2004), Mura afirma a necessidade de contextualizar essa noção, demonstrando a importância de associar *tekohá* a uma categoria que indica ainda, espacialidade, significado este, que segundo o autor passou despercebido por Montoya que traduziu “*tecoá*” como “*sorte*”.

... o que se quer é sublinhar o fato de poderem existir (como de fato ainda hoje existem) diferentes modos de referir-se à organização espacial, variação esta que depende de o ponto de vista ser religioso, político ou tecno-econômico. Deste modo, se poderá perceber que o registro das categorias de espacialidade dependerá muito da ênfase dada a cada uma dessas definições, privilegiando-se um ou outro desses pontos de vista, dependendo do contexto histórico onde os índios estão inseridos e para o qual contribuem na sua definição (MURA 2004, p. 45-46).

O autor aponta que para o Kaiowá do Mato Grosso do Sul, o *Tekohá*, está todo impregnado de uma experiência religiosa e simbólica, que diz respeito à situação que vivenciam atualmente com relação à retomada de suas terras tradicionais. Segundo o autor o

Tekohá é composto por *Tekó* (“*modo de ser*”) mais “*há*” (que pode significar “*lugar*”), sendo assim *Tekohá* poderia ser entendido como “*o lugar onde realizamos nosso modo de ser*” (MURA, 2004, p. 46). Dessa forma, com as variações no *modo de ser* e nas circunstâncias históricas, haveria uma mudança também no entendimento do que seja um *Tekohá*. Mura (2004) afirma que não havia, antes dos aldeamentos compulsórios de índios no Mato Grosso do Sul, a necessidade de exprimir medidas, os índios viviam com base apenas nas tradições. Foi a partir das demandas por terra que os índios passaram a dar extrema importância ao espaço enquanto algo delimitado fisicamente. Esse fato, segundo o autor, é expresso através da categoria de *Tekohá*, sendo esta uma categoria produzida na história. O uso de *Tekohá* como referência a um determinado território também é frequente entre os índios da aldeia *Pyhaú*. Como pontuei anteriormente, em diversos momentos os índios se utilizam desta noção para se referir ao território que ocupam e que passa pelo processo de identificação.

Pissolato (2007) realiza uma reflexão acerca dos autores que trabalharam com essas noções e com a necessidade dos índios de buscarem espaços propícios (*tekohá*) para colocar em prática um “*modo de ser*”, reivindicando para isso a idéia do “*tradicional*”. A autora dirige críticas aos autores que fizeram do *tekó* algo dado, como um sistema “*englobando uma ética religiosa, uma forma econômica, um código de solidariedade, enfim uma orientação para o ‘estar no mundo’ deixada pelos antepassados*” (PISSOLATO, 2007, p.108). Segundo Pissolato, ao colocar o *tekó* como um dado, tem-se a impressão que os Guaraní buscam dar-lhe continuidade (no sentido de imutabilidade) mesmo em contextos diversos, dessa maneira concorda com as críticas de Mura e Thomaz de Almeida (2004). Contudo, pela sua experiência entre os *Mbyá*, ela sugere como tradução para “*Tekoha*” um jeito de ser, um modo de vida, que envolve sim uma dimensão espaço-temporal, mas não é definido inicialmente por ela. “*Isso não impede, por outro lado, que o termo assuma conotações espaciais muito concretas em determinados contextos discursivos, sendo usado, por exemplo, como sinônimo de ‘aldeia’*” (PISSOLATO, 2007, p. 119).

Pissolato (2007) trabalha com a idéia de que *Tekohá* é a manifestação do *tekó*, entretanto, este não remete a um modo determinado ou a uma definição precisa de lugar. *Tekó* envolve a busca por lugares, mas segundo a autora não parece movido por um ideal plenamente determinado de vida ou lugar. Dessa maneira o *tekó* não existe enquanto um dado, mas é a própria busca em si, sendo assim cada pessoa tem seu *tekó*, seu jeito, seu costume e

uma multiplicidade de caminhos para mudar sua própria condição de vida. Porém, sublinha a autora: “*O que parece importante é perceber que esta dimensão não anula, mas pelo contrário, inclui aquela outra de seguir uma determinada orientação, ou estar atento ao que contam os antigos*” (PISSOLATO, 2007, p. 120). Elizabeth Pissolato, finaliza essa discussão afirmando que o *tekó* pode assumir na relação com os não-índios uma fixidez que expressa uma perspectiva Guaraní, no entanto, sugere que a questão para os *Mbyá* não é somente a de achar um lugar ideal para colocar em pratica um “*modo de ser tradicional*” de vida, mas de buscar sempre algo melhor, “*a tradição está na procura em si*” (PISSOLATO, 2007, p. 121)

Na aldeia *Pyhaú*, a maioria das vezes que ouvi o termo *Tekohá*, era para se referir à *aldeia*, sendo comumente usado em diálogos que tinham com interlocutores não-índios. Ao usar o termo *Tekohá* faziam referências ao espaço que ocupam, o espaço pelo qual lutam e no qual buscam viver bem, viver de acordo com os ensinamentos de *Nhanderu*, viver o seu “*modo de ser*”. “*Modo de ser*”, penso, que se altera, de acordo com os diversos contextos históricos que envolvem os grupos indígenas, considerando também e, sobretudo a história dos próprios grupos. Um “*modo de ser*” que envolve a cosmologia do grupo, sua religiosidade, as formas de lidar com a terra em uma economia de reciprocidade e um espaço, atualmente territorializado - como aponta Mura (2004) - e político. Não considerando só as relações políticas internas da aldeia, mas aquelas que se tornaram necessárias na relação com os não-índios. Penso assim, que o “*modo de ser*” atualmente abrange a comunicação com a sociedade envolvente como forma de garantias de direitos e manutenção de sua cultura. É preciso haver entendimento entre índios e não-índios para que haja comunicação. Sendo algo individual, como propõe Pissolato (2007), pois há sempre a possibilidade de mudança de local, mudar para próximos de outros parentes, mudar para perto de uma liderança que tenha propostas com as quais se identifique, entretanto, buscar viver junto a um grupo com qual se tem uma identificação implica em algo coletivo, viver junto um “*modo de ser*”, viver bem. Penso também, que identificar *tekohá* (uma categoria ligada à aspectos religiosos e simbólicos) com “*aldeia*” me parece uma forma de tornar legível aos não-índios – nesse contexto em que são fixados limites às terras indígenas - e nesse ponto me aproximo de Mura (2004), o sentido maior que conferem à terra que ocupam o que será tratado no próximo capítulo.

4 - MOBILIDADE, TERRITÓRIO E MITO

No capítulo anterior, apresentei a aldeia *Pyahú*, como é organizado seu espaço e suas atividades econômicas e sociais, partindo assim, para a discussão a respeito do parentesco - das teorias do parentesco ao caso específico da aldeia. Optei por apresentar na genealogia apenas as relações que ocorrem no interior da aldeia, visto o que foi colocado por Pissolato (2007) no que diz respeito à multilocalidade e mobilidade dos grupos que permite um parentesco em aberto. Esses deslocamentos, essa mobilidade, é que será tratada nesse capítulo. Uma revisão de autores que trabalharam com o tema e uma reflexão dos moradores da aldeia *Pyahú* na tentativa de apreender como eles compreendem esses movimentos que tem definido seus territórios e as motivações desses deslocamentos, refletindo se de fato há uma concepção de território *Tupi Guarani*. Discuto ainda o mito da Terra sem Males e a releitura que se faz dele no contexto em que buscar essa terra vai de encontro à sua demarcação. Recorro aqui ao conceito de Mitopraxis de Sahlins (1990) que diz respeito à recriação do mito em contextos contemporâneos, lembrando que as transformações de uma cultura também são formas de sua reprodução.

4.1 - A destruição dessa terra e a subida até a Terra sem Males

Nimuendaju, em sua obra *“As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva- Guarani”* (1987), apresenta as migrações dos antigos grupos Guarani em direção à leste, em direção a borda do mar. Local onde abriu-se o caminho que leva à Terra sem Males, para a qual os índios subiriam de corpo e alma. Esse movimento foi empreendido como forma de fugir da destruição do mundo, a qual se aproximava vinda do oeste, onde os pilares que sustentam essa terra desmoronavam devido ao fogo que os queimava.

Como apresentado, este capítulo visa abordar a forma como esse mito, tem incorporado atualmente e se (re) significado a partir do contexto atual em que os grupos indígenas estão inseridos. Vejo a necessidade, dessa maneira, recontar um dos mitos colhido pelo autor, como uma forma de tornar mais clara a compreensão dos debates que se seguem.

Segundo o mito (*Guyrapoty II*) colhido por Nimuendaju (1987), *Nhandervuçu*, através dos sonhos, aconselhou *Guyrapoty* e sua família a dançar, pois um mal se aproximava. Eles Dançaram por três anos, até ouvirem o trovão da destruição que vinha do oeste. *Guyrapoty* e seus filhos puseram-se a caminhar. Caminharam para o leste, para a beira do mar.

A ruína da terra chegaria em um ano, então pararam por um instante e fizeram roças. Após um ano, o grupo ouviu mais uma vez o trovão da destruição. A terra já estava desabando cada vez mais rápido. *Nhandervuçu* pediu então, a *Guyrapoty* que não fizessem mais roças. Seus filhos se preocuparam, pois temiam ficar sem alimentos. No entanto, não deixavam nunca de caminhar.

As crianças tinham fome e *Guyrapoty* estendeu um pano e sobre ele sacudi seu corpo. Dele caíram milho, batata e beijos que foram dados a seus filhos. *Guyrapoty* pisou contra uma árvore e nela apareceram também jabuticabas. Ele ordenou a seus filhos que deixassem algumas, ainda nos galhos, para aqueles que passassem depois.

A terra já queimava mais rapidamente. E os filhos de *Guyrapoty* se preocupavam, pois temiam que não sobrasse mais lugar nesta terra. Então, ele os tranqüilizou: “*Esta serra que retém o mar, dizem, irá sobrar realmente, dizem*”. E eles ficaram.

Nhandervuçu sugeriu então, que fizessem uma casa de tábuas, para o momento em que a água, que inundaria essa terra, viesse. *Guyrapoty* pediu ajuda ao *homem-juperú* que se recusou, pois construiria uma canoa. Pediu ajuda ao pato selvagem, que também não o ajudou, dizendo que voaria. O *suruvá* também negou ajuda. *Guyrapoty* e seus filhos fizeram a casa, sozinhos e dançaram novamente.

A água veio. *Juperú* gritava enquanto a água cobria sua cabeça. O pato selvagem tentou voar, mas os animais da água o devoraram. O *suruvá* gritou quando viu a água chegando, mas ela entrou em sua boca e seu sopro foi passado para os pássaros.

A água começou a cobrir também a casa de *Guyrapoty*. Subiram então, em cima dela. Lá continuaram a dançar, batendo com a taquara no chão. Ele cantou o *Ñeengarai* e a casa se moveu. Ela girou e flutuou sobre a água e subiu. E assim, eles chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água (NIMUENDAJU, 1987, p. 155-156).

Esse mito apresenta um tema recorrente na literatura acerca dos grupos Guarani, a crença de que o mundo está sempre próximo à sua destruição, o que ficou conhecido como o “*pessimismo Guarani*”. “*A terra quer piorar!*” A fuga do mal que se

aproximava só seria possível através das danças e andanças, as caminhadas em direção a leste, ao mar. Pode-se perceber, através deste mito, que esses deslocamentos eram intercalados com momentos de parada, fixaram-se em uma terra por um ano, fizeram roça, até que o mal novamente se aproximou e por isso mais uma vez se puseram a andar.³³ A direção tomada por esses índios, guiados por *Ñanderuvuçu* era sempre em direção à borda do mal, “*a serra que retém o mar*”. Só aqueles que acreditaram em *Ñanderuvuçu* e viveram segundo seus ensinamentos, dançando e cantando, puderam se salvar e subiram ao céu de corpo e alma.

Lembrando que esse mito não é uma versão mais ou menos verdadeira que as outras que apresentarei neste capítulo, sendo utilizado apenas como base para as reflexões que proponho realizar, posteriormente, dando enfoque às narrativas da aldeia *Pyhaú* acerca da destruição desta terra e a subida à Terra sem Males. Entendendo, como propõe Lévi-Strauss (2010), que não há uma versão mais verdadeira que a outra quando se trata de mitos. Todas as suas versões são verdadeiras, por se tratarem de algo que pode ser sempre decomposto e recomposto. O autor propõe que o mito seja visto como uma estrutura, algo mais que um simples texto, apresentando temas variados diluídos em uma única narrativa, resultado de processos de bricolagem. Na abertura de sua obra o “*Cru e o Cozido*” (2004), o autor nos leva a compreender que o mito não comporta versões falsas e que não possui autoria, você o ouve, apreende e o reconta a sua maneira e cada vez que é contado acaba por remeter a um contexto cultural e histórico. Todo coletivo tem mitos e não importam quantas são as versões, todas serão relevantes.

4.2 - Andanças e memória da aldeia Pyhaú

A conversa acerca do tema dos deslocamentos indígenas se iniciou após o grupo assistir a uma apresentação no evento Ameríndia (abril de 2010). Um dos participantes tratava do tema dos deslocamentos de alguns grupos indígenas e citou em um momento de sua fala a expressão “*pensamento nômade*”. Como eu estava seguindo com o grupo para aldeia, com o intuito de realizar minha pesquisa, fui questionada acerca da expressão.

³³ Tal fato, também, pode ser notado nos relatos dos índios da aldeia *Pyhaú* quando falam acerca de seus deslocamentos e seus pontos de parada. Como apresentarei mais adiante.

Questionaram-me sobre o porquê eles eram considerados nômades sendo que nós, não-índios, também nos mudávamos com frequência, de acordo com nossas necessidades e ninguém nos classificava como tal. A saída para esse questionamento foi lançar-lhes outro: como eles concebiam os movimentos que realizavam? Uma forma de entender a pergunta que haviam me feito.

Primeiro, o vice- cacique Marcílio me deu duas explicações para os deslocamentos *Tupi Guarani*. Uma é que os portugueses e bandeirantes foram responsáveis por fazê-los se deslocar com frequência. Eles se mudavam porque tinham suas terras expropriadas, tinham que fugir. Outra explicação é que anteriormente a esses movimentos, provocados pelos colonizadores, eles já se movimentavam, mas dentro de um território específico, pertencente a eles e que nunca ultrapassavam territórios ocupados por outros índios. Eles andavam para caçar e “comer”, mas voltavam para onde se encontravam suas casas, que de acordo com ele, se localizavam no centro desse território. Os territórios dos diferentes grupos eram separados, por exemplo, por algum tipo de roça. Marcílio entende que chamá-los de nômades é o mesmo que dizer que eles vão e não voltam e ele contesta: “*A gente vai, mas a gente sempre volta para nossa terra!*” (MARCÍLIO, Aldeia Pyháu, abril 2010).

Seu Valdemar, morador da aldeia *Karuguá*, me relatou que é normal gente sair e chegar à aldeia, que eles não se deslocam mais ou menos por causa dos não-índios, eles se mudam quando têm vontade.

Tupi Guarani é assim mesmo, gosta de passear, aí quando cansa do passeio, para em algum lugar para ficar um tempo. Meu avô que me ensinou que a gente é assim (VALDEMAR, aldeia *Karuguá*, abril de 2010).

Os índios falam constantemente sobre suas mudanças, sempre conectadas às dificuldades encontradas no lugar em que viviam. Na fala desses índios também era recorrente a diferenciação que fazem acerca da forma como se movimentam, em oposição aos *Guarani Mbyá*. Estes são “conhecidos” como os índios de pernas mais curtas. “*Eles tem pernas mais curtas porque andam demais*”, me diziam, explicando que os *Tupi Guarani* andavam menos e por lugares mais próximos do que os *Mbyá*. O que me deu a impressão de que esta é uma forma de afirmar que nunca deixaram suas terras, ao contrario do que tentam afirmar os sitiantes e fazendeiros da região. Tal diferenciação vai de encontro às definições de

Mello (2007), que vê na conduta *Mbyá* e *Chiripá/Nhandeva* uma relação de complementaridade.

Articulando o mito das migrações em direção a leste a outros aspectos da vida social, Mello (2007) distingue duas formas de movimentação. A primeira ela denomina de “*migração em si*”, que é dividida em duas sub-formas: “*migração tradicional*”, que envolveria cosmologia, religião e parentesco e “*migração por expropriação*”, que implica na tomada violenta ou não de terras tradicionais. A segunda forma de movimentação a autora denomina como “*Mobilidade inter-aldeias*”, cuja característica é a circulação entre aldeias para visitas, troca de noivos e informações, que são movimentos não migratórios e que não resultam no abandono definitivo de um local, sendo essa uma estratégia de preservação do território e também da cultura Guarani.

Mello (2007) realiza ainda uma diferenciação entre *Mbyá* e *Nhandeva* no que diz respeito aos movimentos, e afirma que os *Guarani-Nhandeva* ou *Chiripá* possuem um caráter mais sedentário se comparado com outros grupos Guarani.

Deslocar-se com frequência é considerado característico das famílias *Mbyá*, em oposição a uma postura mais sedentária dos grupos *Chiripá*. Esse aspecto marca uma postura política distinta de relacionamento com os não-indígenas e com as leis da sociedade nacional brasileira: Uma forma de evitar o contato e o embate, outra de persistir e lutar pela garantia dos direitos sobre suas terras (MELLO, 2007, p.61).

Dessa maneira, as condutas *Mbyá* e *Chiripá* são complementares. Os *Chiripá* se comportam como “*centro político*”, “*família anfitriã*” e os *Mbyá* como “*periferia*”, “*família visitante*”, sendo os deslocamentos uma forma de possibilitar as trocas de bens e saberes em um sistema de reciprocidade (MELLO, 2007, p.61). Segundo a autora, “*a família anfitriã*” tem relações etno-históricas com a terra e a região, relação esta que se expressa através das referências aos antigos, aos avôs que teriam vivido nesta terra. A “*família visitante*” se hospeda nas aldeias por conta das relações de parentesco, seja por afinidade ou consangüinidade, que mantém com alguma pessoa que se faz central nessas redes de parentesco e dessa maneira, podem circular pelas aldeias vizinhas ampliando suas redes sociais.

Mainardi (2010) também observou estas diferenciações entre os *Tupi Guarani* e os *Guarani-Mbyá* em Piaçaguera, litoral do estado de São Paulo. De acordo com a autora, os primeiros se deslocam com frequência menor e ficam anos em um mesmo local, “*o que não*

significa que os Tupi Guarani não se deslocam – eles visitam seus parentes em outras aldeias” (MAINARDI, 2010, p.52), podendo mudar de área ou fundar novas aldeias.

Apesar de realizarem diferenciações claras com outros grupos, no que toca seus deslocamentos, os índios de *Pyhaú* divergem quando o assunto é a “*mobilidade*” ou “*nomadismo*”. Pois, segundo eles, não se trata de algo que realizam de maneira planejada, esses movimentos ocorreram em diversos momentos ao longo da história do grupo, suas definições e motivações estão na memória que é acessada e reavivada no dia a dia dentro de diferentes contextos. Por esse motivo não vou me fixar nessas narrativas que remetem a explicações que buscam conhecer onde se iniciaram e o que motivou esses “primeiros” movimentos, posto que autores clássicos já empreenderam grandes esforços em busca dessas explicações, articulando-as sempre à busca da Terra sem Males.

Metraux (1927), por exemplo, através do estudo de dados dos cronistas, defende a idéia de que os processos migratórios Guarani são anteriores à conquista européia e estão enraizados em atitudes cosmológicas próprias dos Tupi-Guarani. Estes, segundo o autor, são difusores de cultura. Porém, entende que a migração enquanto busca da Terra sem Males, é uma reação à conquista européia, uma espécie messianismo, a crença em um acontecimento que viria redimir as pessoas ou resolver os problemas colocados ao grupo a partir da chegada dos europeus.

Clastres (1974), ao contrário de Metraux (1927), afirma que os movimentos migratórios Tupi-Guarani se desenvolveram como reação sim, mas no interior das próprias sociedades Tupi-Guarani, num momento anterior à chegada européia, uma reação ao surgimento de chefes poderosos e a tendência de que eles se apropriassem do poder. Lembrando as funções do chefe apresentadas por Clastres (1974) (ser caridoso, mediador e bom orador), quando estes utilizam de seus atributos para dominar e coagir, o grupo o abandona, ficando o chefe sem ter quem se subordine a ele. Dessa maneira, o profetismo seria um movimento religioso que veio negar essa instância política em expansão ao propor o rompimento com os princípios básicos da vida social (parentesco, reciprocidade e trabalho). A pregação dos profetas (Karaí) assumiria, dessa forma, uma desterritorialização fundada no mito da Terra sem Males (SZTUTMAN, 2009).

Ao desenvolver a teoria de Pierre Clastres acerca do surgimento dos chefes-autoridade, Clastres (1978), conclui que os movimentos migratórios, são uma forma de afirmar a religião e se opor ao social, a essa instituição que surgia no centro das sociedades

Tupi-Guarani. A autora demonstra dessa maneira, a natureza não reativa ao contato das crenças Guarani na Terra se Mal e da eclosão dos movimentos migratórios em direção ao paraíso. Entendendo o profetismo como resultado de uma tensão entre o político e o religioso nessas sociedades anteriormente à chegada dos colonizadores:

O profetismo Tupi é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesmo seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar dessa crítica, gera a dispersão. As migrações para a Terra Sem Mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise — manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político — das sociedades tupis-guaranis: a autodestruição dessas sociedades (CLASTRES, H. 1978, p.68).

Voltando-se às implicações econômicas e ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamentos territoriais adotadas pelos grupos Guarani, Melià (1990), afirma que a busca da Terra sem Males é o motivo fundamental e razão suficiente para a realização de movimentos migratórios. O autor, assim como Pierre e Hélène Clastres, acredita que estes são anteriores ao contato. O mal da terra foi uma percepção anterior à chegada do colonizador e essa percepção da deformação do cosmos seria o motivo principal das migrações pré-históricas.³⁴ Estes movimentos são marcados por uma acentuada religiosidade e misticismo, elementos que, de acordo com Ladeira (2007), têm sido desconsiderados nos movimentos migratórios recentes.

Na fala dos índios de *Pyháú* é recorrente as referências a uma terra mítica, toda impregnada por uma acentuada religiosidade. Entretanto, é através da luta por direitos que atualmente esses índios têm buscado a Terra sem Males.

O significado que a Terra sem Males tem para esses índios e a forma que ela assume no contexto atual, será tratada de maneira mais aprofundada no último tópico deste capítulo (“*O mito da Terra sem Males: história e significação*”). Por hora, apresento os relatos das andanças do grupo neste contexto. Os lugares onde viveram a maior parte dos moradores de *Pyháú* e o que os motivou a sair desses locais, apostando na idéia de Mello (2007) e em suas diferenciações no que diz respeito às migrações *Mbyá*, *Nhandeva* e *Chiripá*,

³⁴ De acordo do John Monteiro (1992), Melià sugere um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roçado e a migração de inspiração profética. Ele sugere que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mística. (Ver: MELIÀ, 1988, p.105-8)

identificando nesse grupo *Tupi Guarani* as condutas apontadas por ela aos *Nhandeva* e *Chiripá* enquanto “*guardiões da terra*”.

Nos relatos do grupo, a aldeia Laranjinha (PR) e a Terra Indígena Araribá (SP) são os lugares mais citados quando falam de seus deslocamentos, considerando que foram os lugares onde mais tempo ficaram. Entretanto, o grupo passou também por Vaiporã (PR), Aldeia Pinhalzinho (PR), São Jerônimo (Apuranã – PR) e Terra indígena Araribá (SP), essa última intercalada com a vida em uma fazenda (de nome não citado) em Avaré (SP), trabalhando na lavoura de café. Outro ponto importante de se ressaltar nas falas do grupo, é a referência a um *antigo* parente que viveu em São Vicente (litoral do estado de São Paulo) e que se instalou nessa região de Barão de Antonina (SP) anteriormente ao encontro com Curt Nimuendaju em 1912.

D. Juraci relatou que seu avô (Firmino), participante da Revolução de 1932 (pelo lado paulista), em um momento de fuga construiu com seus companheiros uma jangada, que atravessaria o rio Itararé em direção ao Paraná, mas nem todos conseguiram realizar tal travessia. Muitos morreram em uma cachoeira e os que resistiram “*Foram para Guapirama, atravessaram rio das Cinzas e fundaram aldeia de Pinhalzinho, perto de Guapirama e Sapé. Foram embora por causa do loteamento não índio. Teve incêndio na mata e o fogo teria pegado na casa dos índios.*” (RODRIGUES, 2010, p.81). Ela conta ainda, que depois que seus avós e tios foram levados para Araribá e não se acostumaram por lá, voltaram para São João Batista do Rio Verde, mas havia pessoas (não-índios) morando na antiga aldeia, na “mata dos índios”, o que os motivou a se deslocarem para a aldeia Laranjinha no Paraná.

Todos na aldeia conhecem ou vivenciaram de uma maneira ou de outra essas histórias, mas quem as conta é D. Juraci. Ela conta sobre um parente que chegou à região de Itaporanga e que, oriundo de São Vicente (litoral de São Paulo), juntamente com outros índios, viveu nessa região anteriormente à chegada do processo de colonização:

...Eles viviam aqui na região, com um monte de outros índio. Ai com a chegada dos brancos se dividiram para um monte de lugares. Ai começamos a morrer, de doença, de fome, até de maldade dos outros. O Barão de Antonina deu essas terras pra nós. A mata dos índios, só que mesmo assim quiseram tomar de nós. Ai veio o Nimuendaju, metade do grupo foi com ele para Araribá e o resto foi pro Paraná, onde tem Laranjinha né? (D. JURACI, aldeia *Pyhaú*, 2010).

D, Juraci ainda relata, que todos os seus filhos nasceram na aldeia Laranjinha (PR), “*uma aldeia bonita e boa para se viver*”, mas com a chegada dos não-índios que

começaram a se envolver em assuntos internos da aldeia, na tentativa de ensiná-los um modo de vida, as coisas começaram a se modificar :

Eles começaram a se meter demais na nossa aldeia, não dava pra ficar lá não. Eles queriam ensinar a gente viver.O SPI acabou com nossas terras! E tem gente la que virou a cabeça né?Eu já não tava feliz lá. Ai eu peguei meus filhos e fui para Araribá com minha mãe, a Júlia (D. JURACI, aldeia *Pyhaú*, 2010).

Sr. Valdemar (atual morador da aldeia *Karuguá*, e irmão de D. Juraci) nos contou que nasceu no posto indígena Laranjinha (PR), mas afirma que vivia lá em más condições, possuía apenas uma pequena lavoura. “*O índio plantava só para o consumo, plantava pouco; caçava muito (passarinho e jaguatirica), pescava muito (piava, bagre, bocudo, que é o peixe cachorro)*” (RODRIGUES, 2010 p. 81). Ele mudou-se em 2004 para Araribá, ficando lá apenas por um ano, não havia rio nem mata. Mudou-se novamente, em 2005, para Barão de Antonina.

Sobre a vida em Laranjinha Sr. Valdecir, também irmão de D. Juraci e cacique da aldeia *Karuguá*, relata que sofreram muito com o frio, acordavam cedo para trabalhar como bóia-fria. Eles caçavam, pescavam e plantavam feijão e arroz enquanto ainda havia mata e um bom rio por lá. Em 1998, mudou-se para Araribá procurando condições de vida diferentes, entretanto, não havia caça, nem mata, nem rio. Mudou-se para Barão de Antonina em 2005 e se sente atualmente mais realizado. “*Aqui tem rio para pescar, mata, material para fazer artesanato. Se precisar caçar, tem mata. Retomamos as terras para poder viver como índio e avançando mais na cultura e nos costumes, mantendo para nossos filhos e nossos netos. Para deixar uma cultura que tem que dar continuidade.*” (RODRIGUES, 2010, p.82).

D. Juraci e seus filhos viveram cerca de 17 anos na Terra Indígena Araribá, na aldeia chamada Nimuendaju, mas ela conta que as relações estavam ficando muito difíceis, as pessoas eram muitas e o espaço pequeno, além disso considerava que aquela terra não pertencia à sua família.

Tinha briga. Aquela terra não era nossa terra. Tinha muita gente e era pequeno. Ai tive um sonho com meu pai e meu vô, e ele me falou das nossas terras, que viveu os antigos perto de Itaporanga e nos viemos pra cá. Isso foi em 2005 né? Eu gostava de lá, mas ai começou as brigas também, tinha branco chegando la e morando na nossa terra. Ai nós mudamos de lá (*Agosto de 2009*) e viemos pra cá (*área Norte*). O

Marçílio viu no sonho nos aqui e nós viemos. Ta tudo difícil aqui, mas, tamo no lugar certo... (D. JURACI, Aldeia *Pyhaú*, junho 2010).³⁵

Reginaldo, filho de D. Juraci, que também nasceu na aldeia Laranjinha, mudou-se para Araribá com o intuito de recuperar a língua, dança, canto e reza, que havia deixado de lado em Laranjinha, por conta da existência de muitos brancos dentro daquela área. Segundo ele, os Guarani tinham problemas com as outras etnias que viviam em Araribá e que por comporem a maior parte desta Terra indígena, interferiam em excesso na organização da vida *Tupi Guarani*. Além disso, a população dessa Terra Indígena havia crescido muito, o que o levou a mudar-se também para a região de Barão de Antonina.

Através desses relatos podemos perceber que os conflitos internos entre os índios causados, muitas vezes, pela relação entre índios e não índios, ou pela intervenção de órgão como o antigo SPI - reduzindo suas terras ou impondo um modo de vida – leva a um descontentamento que acaba por gerar uma mudança, uma mudança em busca de lugares que propiciem um modo de vida diferente, com melhores condições. Esses deslocamentos em direção a lugares em que se pode viver bem, em geral, como se pode perceber, ocorrem em direção a lugares onde se reconhecem parentes, como aponta Pissolato (2007). No entanto, no caso da aldeia *Pyháu* não ocorreram deslocamentos apenas para locais onde haviam aldeias formadas, mas também à locais que reconheciam como lugares de ocupação de antigas aldeias, onde seus antigos teriam vivido e que hoje, igualmente, poderiam viver.

Pissolato (2007) entende os movimentos Guarani como “*mobilidade*” (termo retirado de Ivori Garlet da dissertação intitulada “*Mobilidade Mbyá, história e significação*” de 1997), que implica em uma ampliação da abordagem dos deslocamentos Guarani. Além das migrações citadas na literatura clássica como a busca da Terra sem Males, ela inclui a visitação entre parentes, a exploração sazonal de recursos ambientais, ou seja, há diversos motivos implicados nos movimentos dos grupos. O que parece se enquadrar ao que os índios de *Pyháu* entendem como “*passaio*” ou “*visitação*”. A circulação entre aldeias, com intuito de visitar parentes, buscar diferentes condições de vida, que podem acarretar, muitas vezes, na mudança definitiva para determinado local. E também a busca de novos locais, onde estiveram os antigos.

³⁵ Relato completo: ver Anexo 1

Pissolato (2007) sugere que se relativize o *tekohá*³⁶ enquanto uma categoria espacial e que se entenda a realização do *tekó* como algo que envolve certo grau de “*diferenciação e individualização na vivência do próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida*” (PISSOLATO, 2007, p. 122). E dessa maneira cada um possui o seu *tekó*. Para a autora, “*os deslocamentos são sempre resultado entre interesses pessoais e contextos que se colocam como possibilidade de vida para o indivíduo em questão, contextos que se podem ou não ‘deixar’ ou ‘buscar’*” (PISSOLATO, 2007, p.123).

E assim, como para os *Mbyá* pesquisados pela autora é através da mudança freqüente de lugar e de perspectiva que os índios de *Pyhaú* (como se pode notar pelos seus relatos referentes às suas mudanças e o que motivou cada um a se deslocar) podem apostar “*na conquista de condições renovadas para continuar existindo nesta terra*” (PISSOLATO, 2007, p.124).

4.3 - O território Tupi Guarani e os processos de demarcação

O tempo dos antigos é uma referência constante nas falas dos índios de *Pyhaú*. O tempo em que havia mato, caça e pesca suficientes para a sua subsistência. Nesse tempo, segundo eles, não havia os não-índios e assim, podiam viver em paz com seus costumes e se dedicarem à sua casa de rezas. Nesse tempo não havia necessidade de se fazer roças, se preocupavam apenas em viver sua cultura, não precisavam, segundo os índios, pensar em política.

“*Os índios mesmo diferentes eram um só*”, disse-me uma vez D. Juraci. Respeitavam um o espaço do outro. Até que vieram os “jesuítas” para ensinar-lhes um modo de viver: “*Vieram catequizar e causaram brigas entre os índios, antes iguais*” (MARCÍLIO, Vice-cacique, outubro 2010). Enquanto viviam em aldeamentos, as terras a seu redor eram ocupadas, sendo reservado aos índios um pequeno espaço. As reservas, como a Terra Indígena de Araribá, que segundo Nimuendaju (1987) serviriam de proteção aos índios,

³⁶ A maneira como Pissolato (2007) entende as noções de *Tekohá* e *Tekó*, foram tratadas de maneira mais aprofundada no segundo Capítulo desta dissertação. No tópico “*Sem tekohá não há tekó*”.

acabaram por confinar essas populações em pequenos espaços que não possibilitavam a vida como no “*tempo dos antigos*”.

Segundo D. Juraci, os índios não gostavam de fazer roça, gostavam de caçar, pescar, andar pela mata e fazer seu artesanato, mas nas reservas tinham que trabalhar, até mesmo em propriedades vizinhas, para que pudessem obter seu sustento. Valdemar (morador da aldeia *Karuguá*) disse-me, certa vez, que nessas reservas, onde havia vários índios de etnias diferentes, a palavra do cacique acabava se perdendo, quem falava mais alto era o chefe de posto que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) colocou nas terras indígenas. De caçadores e coletores a dependentes de cestas básicas, pois o mato está acabando e viver como os antigos se torna cada vez mais distante, Não há mais “*uma terra boa*”.

Os índios de *Pyhaú* relatam que terra boa é aquela que tem mata, bicho e rio, mas hoje ela esta cada vez mais escassa. Precisa ser buscada, e mais do que isso delimitada e demarcada para que possam garantir sua forma de vida.

A busca de novos espaços, da terra boa em que se pode viver segundo os costumes, atualmente tem ido de encontro a processos que visam delimitar e demarcar terras indígenas, utilizando o argumento da preservação das culturas, processos que, muitas vezes, partem de demandas dos próprios índios. No entanto, a demarcação de terras para os Guarani, segundo Ladeira (2007), além de uma limitação de espaço, significa a própria deformação de seu mundo, ela não faz sentido no sistema Guarani, não sendo qualquer terra que lhes interessa, sendo importante aos Guarani, aquelas que histórica e socialmente conhecem.

A terra possui um sentido especial para os índios em geral, que não a consideram como propriedade de um indivíduo ou grupo. No que diz respeito aos Guarani, Mura (2004) afirma que os índios indicam que são eles que pertencem à terra, por terem sido criados por *Nhanderu* através das primeiras sementes plantadas por ele, “*ato que instituiu a relação entre índios e o solo*”(MURA, 2004, p. 104).

Segundo os índios de *Pyhaú*, *Nhanderu* os colocou nesta terra, nela eles nasceram e dela necessitam para viver. Eles são como sementes, que precisam de uma terra boa, em boas condições, para continuar dando frutos e continuar existindo. Há, dessa maneira, uma relação íntima com a terra, uma dependência mútua. Um depende do outro para sobreviver, no entanto, os índios afirmam que essa relação, em vários momentos, sofreu desequilíbrios devido à interferência de agentes externos que afetam tanto a eles, quanto a terra.

As situações de reserva, impostas pelo SPI, alteraram profundamente o padrão tradicional de assentamentos de parentelas e aldeias. Antes da ocupação colonial, os grupos pesquisados por Pereira (2007), os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, ocupavam e organizavam seu território seguindo princípios como: disponibilidade de locais (lembrando as questões ecológicas), a proximidade de parentelas aliadas e a presença ou não de ameaças sobrenaturais, com o “*confinamento*” (BRAND, 1993) em reservas, ou seja, a partir do recolhimento forçado em espaços delimitados, esses grupos passam por profundas transformações em sua vida social, “*a partir do momento que passam a viver na reserva, perdem a autonomia para gerir a maior parte do cotidiano de sua vida econômica, política e religiosa*” (PEREIRA, 2007, p. 08).

Como relatam os índios da aldeia *Pyhaú* ao afirmarem que o SPI foi o responsável por acabar com a economia *Tupi Guarani*. A partir do momento que os colocou em espaços limitados, transformou grupos antes dependentes apenas do artesanato, caça, pesca e coleta em agricultores, obrigando-os a não só aprenderem a fazer roças, mas também a trabalhar em propriedades vizinhas no entorno das aldeias.

O SPI veio primeiro para destruir nossas terras, fez a gente mudar nossa economia, que eles falam né? A gente vivia do nosso jeito, depois não podia mais. Tinha que ser na terra que eles queriam [...] A gente nunca gostou de roça, a gente gosta de caçar, pegar fruta no mato e fazer só umas hortinhas do lado de casa, mas trabalhar na roça a gente não gosta não, gosta de fazer nosso artesanato e ficar em casa sossegado. Em Araribá só tinha Tupi Guarani e queria que a gente fizesse roça, aprendesse a trabalhar para deixar de ser vagabundo, mas a gente não dava jeito. Ai trouxeram os Terena para fazer roça, ai a gente aprendeu, mas não gosta não (D. JURACI, cacique da aldeia *Pyhaú* – 2010).

Além dos problemas referentes à economia, relatados pelo grupo, ainda temos aqueles referentes à sua cultura e religião. Os índios acreditam que órgãos como a FUNAI os fazem não ter tempo para viver sua cultura, a partir do momento que coloca questões políticas acima de questões religiosas. Estas seriam como aponta Schaden (1954), a base que sustenta a cultura Guarani, entretanto hoje na aldeia *Pyhaú* não há casa de rezas:

Ai veio a FUNAI e ta fazendo a gente perder nossa cultura, a gente tem que pensar em política demais ai fica de lado nossa religião, tem que fazer do jeito que eles querem [...] Hoje em dia a gente só canta e dança, com toda essa luta a gente perdeu a força para rezar, porque para fazer reza tem que ser forte para agüentar segurar o guia que vem. Porque do jeito que a gente vive nervoso pode vir um guia ruim que a gente não consegue controlar. Aqui a gente nem tem casa de reza (Opy) ainda. Antigamente aqui dava para fazer reza, o pessoal quando veio fazer os estudos das

terras, achou cedros. São dois cedros colocados um do lado do outro que marcam a existência da casa de rezas (MARCÍLIO, vice-cacique, aldeia *Pyhaú*, 2010).

Por esses motivos, atualmente é necessário, segundo os índios, garantir espaços demarcados. Entretanto, é importante ressaltar que buscam espaços onde possam gerir sua vida, vivendo de acordo com seus costumes. A terra demarcada precisa atender a essas necessidades. Porém, segundo Lima (1998), esses processos de demarcação, muitas vezes, acabam por fazer da terra apenas um modo de produção necessário, esquecendo-se as *“relações sociais estabelecidas pelos grupos, base da etnicidade, logo, de um território etnicamente discriminado”* (LIMA, 1998 p.209). Como aponta o autor (1998), a leitura dos relatórios de identificação de terras indígenas está repleta de reduções dos *“aspectos simbólicos, políticos e sociais para a definição de uma parte do espaço geográfico como território, a uma caricatura da dimensão econômica”* (LIMA,1998 p.253). Ou seja, muitas vezes, só é levado em consideração o aspecto físico da comunidade e a utilização da terra para subsistência nesses termos. Não existe, em muitos casos, uma percepção de territórios ocupados por indígenas como uma *“materialização dos limites simbólicos de uma dada cultura, ou de fixação imemorial numa porção determinada e apreensível por um exame de marcas de ocupação”* (LIMA, 1998 p. 178). Não se diferencia terra – meio de produção – de território, o qual possui de fato uma dimensão mais ampla que abrange o político, o social e o cosmológico.

“A noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político- jurídico conduzido sobre a égide do Estado (GALLOIS, 2004, p. 39), enquanto “território” faz referências à construção e a vivência da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial, que são culturalmente variáveis, sendo que as relações com o território não são algo natural, mas sim construídas. Nas palavras da autora: “Território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura” (GALLOIS 2004, p. 41). A autora aponta que há diversos grupos que não possuem uma noção do que seja um “território”, colocando a mobilidade como prova de que há a ausência de um senso de “territorialidade”. Ou então, uma forma diferenciada de pensá-lo.³⁷ A idéia de territórios fechados para determinados grupos, só surge através das restrições impostas pelo contato e pelos processos de regularização fundiária (GALLOIS, 2004).

³⁷ Gallois no texto “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” (2004) discute o caso dos Zo’é e dos Wajãpi, os quais possuem um senso de territorialidade diferenciado se não, ausente.

Retomando o caso específico *Tupi Guarani*, que tem seu território ligado ao movimento, que não o concebe de forma fixa e imutável, que não o percebe de forma fechada e limitada:

Como conciliar teoricamente a ‘identificação’ e ‘delimitação’ de terras indígenas com as idéias de ‘territórios abertos’, o deslocamento do que seja território ou a inexistência de territórios fechados, se estes são considerados produtos das próprias demarcações? (BINDA, 1999, p.01).

Como caracterizar esses deslocamentos Tupis Guarani e como compreendê-los como parte do que define seus territórios? Há de fato uma noção de Território Guarani ou trata-se de uma exterioridade? Como se realizam os deslocamentos em meio a processos de demarcação? Entendendo, como coloca Pissolato (2007), que apesar das terras demarcadas e do acesso a recursos decorrentes dessa condição serem aspectos importantes da experiência atual das populações indígenas Guarani, “*não há justificativa, afinal, para ficar onde não se tem satisfação, onde não se fica ‘alegre’, seja em que condição for*” (PISSOLATO, 2007, nota 34, p. 156).

4.4 - Território Tupi Guarani?

Os índios de *Pyhaú* relatam que o que limitava as terras que ocupavam ou aquelas que poderiam ainda ocupar era a existência de outros povos indígenas. A presença de outros índios era marcada, segundo Marcílio, pela existência de roças. Quando havia roças era sinal de que outro grupo já ocupava determinada área. Eles, por exemplo, afirmam que não entravam em terras Kaingang. Outro costume indígena, segundo Marcílio era o de marcar um tronco de madeira e colocar na entrada da aldeia, as marcas representavam a liberdade ou não para outros índios passarem por aquelas terras. Caso a marca demonstrasse que não havia permissão para passar por elas, ou desviavam ou assumiam um possível conflito.

D. Juraci, em seus relatos, conta que seu avô Firmino sempre lhe falava dos lugares por onde os índios costumavam andar: Fatura, Piraju, Salto Grande, Salto do Itararé. Haveria, também, parentes antigos que vieram do litoral do estado de São Paulo e se dispersaram até o Paraná. Os índios, segundo ela, andavam por esses locais, indo de uma aldeia a outra e, às vezes, até fundando novas aldeias. Como é o caso da aldeia Pinhalzinho (PR) que em fuga da Revolução de 32, Sr. Firmino fundou, juntamente com outros indígenas,

nas proximidades de Guapirama e Sapé, mas que acabaram abandonando. O motivo que levou ao abandono daquelas terras, segundo D. Juraci, foi a proximidade com um loteamento de não-índios. Houve ainda, um incêndio na mata que se espalhou atingindo a casa dos índios.

Tais relatos e a história de ocupação da região de Barão de Antonina, que aponta a existência de diversas aldeias na região, me levaram a pensar, que os índios *Tupi Guarani* reconheciam e caminhavam por um vasto território. No entanto, haviam espalhados por ele diversos pontos fixos, aldeias, que podiam surgir em determinado momento e desaparecer devido a algum problema, como no caso de Pinhalzinho (a proximidade com os não-índios), mas que sempre haveriam pontos fixos, por onde pudessem circular.

Os índios que se dirigiram para a região de Barão de Antonina e Itaporanga, para o território tradicional, são todos parentes, descendentes dos mesmos antigos e por isso demandam conjuntamente pela demarcação desta terra. Porém, apesar de comporem uma parentela, não compõem um único grupo doméstico, ou como ouvi algumas vezes, “*não partilham o mesmo fogo*” e por esse motivo, atualmente, estão divididos em quatro aldeias. Cada aldeia possui seu cacique, suas lideranças internas e demandas particulares, de acordo com a forma que se organizam e vivenciam seu dia a dia. Apesar de divergirem em diferentes aspectos, segundo os índios, não deixam de manter entre si uma vivência pautada na reciprocidade e nas relações de parentesco podendo, dessa maneira, circular entre as aldeias, visitando uns aos outros. Mesmo após a divisão da aldeia *Pyhaú*, a formação da aldeia *Karuguá* e o surgimento de uma nova liderança, as visitas eram constantes.

Segundo esses índios, foram os padres (jesuítas) os responsáveis, em vários momentos, por dissolver aldeias e juntá-las em um único aldeamento, o que de fato prejudicava a maneira como organizavam seu cotidiano. Este foi o caso de seus parentes antigos, que viviam na região de Itaporanga e Barão de Antonina e que posteriormente foram transferidos pelo SPI à reserva indígena Araribá. Como ouvi, certa vez, de Marcilio, em reunião com o GT: “*As comunidades indígenas cresceram e suas terras diminuíram, daí lutar pelas terras dos antepassados nossos, daí lutar pelo nosso território!*”

Os grupos Guarani, segundo Brighenti (2004), foram os que mais mantiveram contato com as políticas do Estado nacional, seja com as missões e, posteriormente, com o SPI no intuito de integrá-los à Sociedade Nacional ou como ocorre atualmente, através “*da desintegração do povo, dificultando a migração e não garantindo espaços suficientes à sua reprodução física e cultural*” (BREGHENTI, 2004, p. 111). Segundo o autor, é no aspecto

territorial que a ação e concepção do Estado sobre os Guarani tem se manifestado em maior intensidade.

Antes da invasão européia, o que compreendemos enquanto território desses grupos se estendia entre os rios Paraná e Paraguai, entre a Argentina, Bolívia, Uruguai, Mato Grosso do Sul, Costa dos estados do Sul e São Paulo. Com a invasão européia e as disputas por territórios entre países europeus, se fez necessária a delimitação e ordenação dos espaços ocupados também pelos índios. Ciccarone (2010, p. 04-05) aponta que:

O sistema de relações de reciprocidade, troca e guerra entre estes diferentes povos foi tragicamente atingido pela intervenção colonial, cujos interesses de ordenação e dominação territorial passaram a estabelecer fronteiras e impor limites físicos no âmbito de um território concebido e ocupado pelos Guarani de forma contínua, tendo como único limite, o mar.

Marcílio relata, que não só antigamente as terras eram divididas ignorando os índios que as habitavam. Segundo ele, se os índios não ficarem atentos a essa divisão, correm o risco de, mais uma vez, perderem suas terras. Por esse motivo, acredita ser importante participar, efetivamente, do processo de demarcação da terra em que se localiza a aldeia *Pyhaú*.

Além da fragmentação e perda de seus territórios, os grupos indígenas, em decorrência da expansão do processo de colonização, e a imposição de fronteiras que dividiam um amplo território em Estados Nacionais, sofreram com a limitação de sua liberdade de movimento e liberdade na sua forma de organização.

A idéia de demarcação de “*terras para os índios*”, segundo Ciccarone (2010), se inicia com SPI, enquanto uma política integracionista do Estado, fornecendo pequenas terras aos indígenas e liberando terras aos não-índios. A autora aponta que, sobretudo no Mato Grosso do Sul, tinha-se a pretensão de transformar os índios em camponeses, transformando suas terras em núcleos agrícolas. Esses processos, em que se buscam delimitar o espaço onde vivem grupos indígenas, ocorreram em diversas partes do território brasileiro, assumindo formas variadas.

O Mato Grosso do Sul, por exemplo, tem sido um grande alvo de processos históricos de desapropriação e desmatamento provocados pela implantação de latifúndios. Ciccarone (2010) aponta que o Estado brasileiro injeta a maioria de seus recursos para regularização de terra indígenas dentro da “Amazônia Legal”, deixando em segundo plano

lugares onde há o maior número de conflitos fundiários como é o caso dos *Guarani Kaiowá* e *Nhandeva* no Mato Grosso do sul.

... as terras são pequenas e muito valorizadas, situadas em regiões de alta densidade demográfica, onde a população de invasores é grande, e, com o crescimento da população indígena, aumentam também as ações de reintegração de terras que lhes foram tomadas no passado (CICCARONE, 2010, p.22-23).

Esses grupos passaram por um processo de “*Confinamento*”, com o intuito de liberar terras à expansão agrícola (BRAND, 1993; PEREIRA, 1999). Dessa maneira, criam-se reservas em pequenos lotes de terras e nelas, de forma não consentida, são colocados os grupos indígenas (em sua maioria *Kaiowá e Nhandeva*), desrespeitando sua organização própria e suas divergências internas como apresentei no tópico anterior.

Mura (2004), fazendo também referências aos grupos do Mato Grosso do Sul, entende que a situação histórica, imposta pelo contato inter-étnico compulsório nesse estado entre índios e não-índios, é caracterizada pela tentativa de “*territorializar*” os primeiros, colocando-os em espaços limitados e com fronteiras fixas. O autor se vale da definição de João Pacheco de Oliveira que entende “*territorialização*” como:

... uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e inflexível – um conjunto de indivíduos e grupos a um território bem determinado. É esse ato político constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e da arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)... (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56).

Nos estados do Sul e Sudeste, pode-se presenciar, também, um mercado de terras saturado, muito pouco se escapa do domínio ou posse dos imóveis rurais. No litoral do estado de São Paulo, temos aldeias em constantes disputas por espaço com os empreendimentos turísticos, e por ocuparem áreas de mata atlântica, reconhecidas como áreas de preservação ambiental, esses grupos têm sofrido também pressões de ambientalistas. No interior do estado de São Paulo, as pressões vêm, sobretudo, dos donos de terras utilizadas para o plantio de cana-de-açúcar e das usinas que delas fazem uso. No caso da aldeia *Pyhaú*, o que vem tomando espaço nas terras que ocupam é a criação de gado, o plantio de pinus e eucalipto.

Segundo os índios, a plantação de eucalipto nas proximidades dos córregos no entorno da aldeia, faz com que seu volume de água seja reduzido. O cultivo de eucalipto seria

responsável por absorver uma grande quantidade de água desses córregos, substituindo, ainda, a mata nativa. Outro problema é a existência de grandes espaços destinados a pastagem, o que acaba acelerando os processos de erosão. A erosão foi um dos maiores problemas apontados pelo Relatório de Identificação e Delimitação daquelas terras. Segundo Marcílio, o desejo dos índios é trazer de voltar a mata nativa e preservá-la.



Imagem 14: A imagem à esquerda apresenta um exemplo de erosão no entorno de um pequeno canal hídrico localizado no interior da TI. À direita podemos notar o plantio de pinnus no curso de um córrego. (RODRIGUES, 2010, p. 134 e 137)

Apresentadas essas situações, como falar em concepção de território Tupi-Guarani, posto que, esta, segundo os autores apresentados, é uma categoria externa a esses grupos, que só se realiza na interface com o Estado Nacional? Estariam estes grupos sendo *Territorializados* ou haveria de fato uma concepção de *Território* que parte do próprio grupo?

Os Guarani são definidos na literatura como grupos que possuem uma “*territorialidade*” (GALLOIS, 2004) que se caracteriza pela intensa mobilidade entre inúmeras aldeias, ligadas por uma complexa rede de parentesco, reciprocidade e comunicação (CICCARONE, 2010). Essa *territorialidade* só se realizaria através desse movimento, pois inclui os caminhos percorridos, os lugares que foram ocupados pelos antepassados, os lugares que ocupam provisoriamente e aqueles a serem apropriados.

O Território Guarani, consiste em uma cartografia delineada em experiência, criação, memória, conhecimento e reconhecimento, palavra, sentimento, movimento dos Guarani. Traduz existência praticada e pensada heterogeneamente pelos indivíduos e comunidades Guarani no tempo-espaco. Nele se evidenciam as especificidades culturais, localizam-se as aldeias e os caminhos, efetivam-se os

deslocamentos. É um território processual, relacional e transformado, um território-em-transformação [...] interpretações e reelaboração de mundo formulam o território e por ele são reformulados (DARELLA, 2004, p. 14).

Ao falar em concepção de território Guarani, em um território em movimento, estamos nos referindo ao que esses grupos concebem enquanto sua *territorialidade*, que como apontou Gallois (2004), é pensada com base na cultura de um grupo e dessa maneira é variável.³⁸ Este termo, segundo a autora, “*propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígena*” (GALLOIS, 2004, p. 37).

No caso dos índios da aldeia *Pyhaú*, que antes se viam em situação de *confinamento* (por exemplo, na pequena Terra Indígena Araribá) e que passaram por outros tantos processos de *territorialização*, ao serem obrigados a viverem nessas reservas ou em pequenas aldeias, de acordo com diretrizes impostas pelo Estado. Hoje são os responsáveis pela demanda da demarcação de suas terras, ou como eles mesmos denominam, *território*.³⁹ Ladeira (2007) aponta que a demarcação de terras não faz sentido ao sistema Guarani, porém, atualmente ela está presente e acredito, tem feito sentido a esse grupo que busca na preservação de sua terra uma garantia de que poderão, assim como os antigos citados por D. Juraci, continuar circulando entre aldeias, vivendo à sua maneira, em diálogo com a sociedade nacional. Porém, como sujeitos nesses processos e não como agentes passivos.

... o discurso nativo das lideranças tem marcado que há de se reconhecer que o ‘mato está acabando’, o que impossibilita viver da mesma forma com que viviam os antigos Guarani. Portanto deve-se encontrar novas estratégias que permitam continuar vivendo minimamente dentro do *Nhanderekó* (o modo de vida guarani). Dentre estas estratégias estariam a necessidade de garantir algumas porções de terra, de conhecer a ‘lei dos brancos’, para obter finalmente a demarcação de suas terras e nelas estabelecer o *Tekoa porã*, as aldeias boas, onde se possa praticar o *nhanderekó* (MELLO, 2006, p. 128-129).

³⁸ É importante dizer que apesar de “*territorialidade*” ser um termo que se enquadra melhor as tentativas de explicar a ligação dos grupos Tupi-Guarani com a terra, trata-se também de um termo analítico. Uma forma de tornar legível aos não índios, uma vivência da qual não compartilham. Um termo que não faz parte das concepções e explicações desses índios, e que fora esse contexto, de diálogo com a sociedade envolvente, tem pouca, ou nenhuma significação.

³⁹ Não que ainda não ocorram essas formas de delimitação de espaços desconsiderando os próprios grupos e suas dinâmicas e necessidades. Entretanto, é importante ressaltar que os índios atualmente têm buscado espaço para dialogar e se fazerem agentes de sua própria história, lutando pelos seus direitos.

Se antes falava-se em *território*, como uma concepção imposta externamente, hoje esses índios se utilizam dessa concepção na luta por seus direitos. Tomando de empréstimo um termo utilizado pelo Estado Nacional para tornar legível aos não-índios sua vivência com a terra. Aquilo que trato nesse texto enquanto “*territorialidade*”. Como ouvi, certa vez, do Cacique Valdeir (aldeia *Karuguá*): “*Precisamos cuidar desse tekohá!*”. “*Precisamos guardar nosso território!*”

A configuração do território Guarani não tem nada a ver com as fronteiras estabelecidas, negociadas e impostas pelos Estados. Porque a definição de terra e território para os Guarani não se apresenta da mesma maneira como é vista pelos Estados (BRIGHENTI, 2004, p. 123).

Os signos são os mesmos (termo *Território*), no entanto, possuem significados diversos em contextos variados, como mostra Carneiro da Cunha no texto: *O Futuro da Questão indígena (2009)*, ao afirmar que os traços culturais têm aspectos, no mínimo, “*bissêmicos*”, assumindo um sentido interno e outro externo.

Usar um cocar Pariko em um ritual bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembleia Constituinte é outra. Mas enquanto objeto o cocar é o mesmo e é essa mesmice do objeto que nos induz em erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos, mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 260-261).

Por esse motivo, proponho falar em uma concepção de *Território* para esse grupo *Tupi Guarani*, e não em processo de “*Territorialização*” (OLIVEIRA FILHO, 1998; MURA, 2004). Mas trato de *Território*, não a partir da concepção do Estado, como algo fixo e com fronteiras delimitadas, mas no sentido utilizado pelos próprios índios - para se referir ao que optei chamar aqui de “*territorialidade*” (GALLOIS, 2004). E que em vários momentos os índios denominam *tekohá*. O intuito dos índios, ao usarem o termo *Território*, é o de se fazerem entender pela sociedade nacional e assim garantir seus direitos à terra. O território, processual, relacional e em transformação (DARELLA, 2004). Demarcar terras, hoje, como um processo que é fruto de demandas dos próprios índios - os quais se colocam não apenas na condição de informantes, mas como produtores na elaboração dos laudos - deixa assim, de ser considerada uma forma de limitação. Demarcar uma terra, para esses índios, não significa o

fim dos movimentos em busca de lugares que possibilitem um viver bem. Significa a possibilidade de se fazer esses lugares, através da garantias de direitos.

4.5 - O mito da Terra sem Males: história e significação

A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que já não poderá alcançar o Ywy Marãey como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc), bem como pelo uso de vestimentas européias [...] E, no entanto, a antiga ilusão ainda não se desvaneceu completamente. Até hoje, a esperança do Ywy Marãey vez por outra incita alguns a ação (NIMUENDAJU, 1987, p.104).

A busca da Terra sem Males estaria essencialmente vinculada à convicção de que a terra será mais uma vez destruída, como foi destruída a primeira terra a partir do dilúvio universal, que deu a ela um novo formato (NIMUENDAJU, 1987).

A Terra sem Males seria um *“lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma seus frutos e não há morte”* (CLASTRES, H. 1978, p.30), além de morada dos ancestrais, ela seria ainda um lugar acessível aos vivos, onde haveria a possibilidade de ir de corpo e alma sem passar pela morte. Ou como colocam os índios de *Pyhaú*, é o lugar onde podem viver bem, viver como no *“tempo dos antigos”*.

O caminho dessa terra seria conhecido dos profetas, os Karaís, entendendo que conhecer seu caminho não implica em conhecer sua localização geográfica, *“mas as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela”* (CLASTRES, H. 1978, p.47). Clastres, (1978) vê nas crenças Guarani na Terra sem Males e na eclosão dos movimentos migratórios em direção ao paraíso o resultado de uma tensão entre o político e o religioso na sociedade Tupi-Guarani. Anteriormente à chegada dos colonizadores. Uma reação a instituição política que surgia no seio dessas sociedades, sendo as migrações uma afirmação do religioso. Só a religião seria *“ao mesmo tempo a razão e o meio de resistirem ao mundo dos brancos”* (CLASTRES, H., 1978, p.11). Viver segundo os costumes, de acordo com os ensinamentos de *Nhanderu*, era uma forma de ter acesso à Terra sem Males. O saber, é que fornece a chave para essa terra. *“Alcançar tal completude exige três qualidades essenciais: uma perseverança obstinada, coragem e força espiritual”* (CLASTRES, H. 1978, p. 98).

De acordo com Nimuendaju (1987), como apresentado no mito que inicia esse capítulo, os Guaraní acreditam que é preciso tornar o corpo leve mediante a dança para ingressar na Terra sem Males. Como pontua também Clastres (1978, p. 66).

suas longas peregrinações através do espaço representavam também o tempo necessário para se consumir a lenta mutação dos espíritos e dos corpos, sendo apenas ela capaz de torná-los dignos de ascender ao término de sua busca. Essa mutação passava pelo abandono das normas sociais

Mas onde se localiza essa terra? Em que lugar se abrirá o caminho que leva à Terra sem Males (*Ywy Marãey*)? De acordo com Clastres (1978), os Tupi-Guarani situavam a Terra sem Males no seu espaço real, às vezes a leste, outras a oeste. Entretanto, a autora afirma que as referências a oeste eram feitas com menos frequência. Nimuendaju (1987), afirma que alguns pajés situavam a Terra sem Males no centro da superfície da terra, mas que a maioria deles buscava-a no leste, além mar.

Se o pajé adquiria a convicção - fosse por sonhos, visões ou manifestações da natureza mal-interpretadas - de que a destruição do mundo se daria em futuro iminente, reunia então seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhe fosse revelado o caminho para leste (NIMUENDAJU, 1987, p. 100).

É necessário ressaltar, que quando se fala em localização, essa referência não é apenas dada em sentido geográfico, espacial, mas também cosmológico e temporal, um acima, um além. Como aponta Fausto (1998) quando afirma que os Tupi localizavam essa Terra sem Males tanto num eixo horizontal e espacial, quanto em outro vertical e temporal. Sendo ela um destino individual post-mortem e também um “*paraíso terreal inscrito no espaço, em algum lugar a oeste ou a leste que poderia ser coletivamente alcançado em vida*” (FAUSTO, 1998, p. 385).

Mas, o que dizem os índios, que retomam terras de ocupação tradicional, que se localizam no interior e não a leste, no litoral, na esperança de que o caminho para *Ywy Marãey* se abra? É importante lembrar que a aldeia *Pyhaú*, está inserida em um contexto paulista de retomada de terras localizadas, sobretudo no litoral, a beira mar, as quais vários grupos *Mbyá* localizam como o lugar onde podem viver para chegarem à Terra sem Males. Constatei através das leituras acerca dos grupos *Mbyá* em relação a outros grupos Guaraní e da vivência em campo com esse grupo *Tupi Guaraní*, que é mais recorrente entre os *Mbyá* essa relação entre Terra sem Males e o litoral. Apesar de tal constatação, não posso deixar de

dizer que o mito da Terra sem Males é referência nos deslocamentos do grupo em questão. Entretanto, assume uma forma diferente daquela assumida pelos *Mbyá*, e acaba, muitas vezes, por não citar o mar, o litoral. Quando o citam é de forma indireta, fazendo alusão aos rios que seriam braços do mar.

“Aqui na terra é que é o inferno. As pessoas quando ‘caem’, seus corpos ficam na terra até serem chamados por Nhanderu. Ele ia dar outro formato na terra. Antes do dilúvio não tinha mar. E ele ia acabar com os povos da terra, mas alguns podiam se salvar se acreditassem em Nhanderu. Então um homem juntou um grupo de uns trinta, que seguiram até o rio Silveira, que ia ser um braço do mar, ninguém mais estava acreditando nele, e o dilúvio tava vindo, aquele mundão de água. Ai Nhanderu abriu um caminho ali e todos subiram, uma família ficou para trás e eles pularam numa pedra que tem la até hoje, que ficou a escadinha com os pés deles. Aqueles que não acreditavam vieram depois só que o caminho fechou e não deu mais tempo. Eles morreram. Só aqueles que vivem como ensinou os antigos é que vão acreditar e vai abrir o caminho. Por isso a gente ta aqui, onde viveu nossos antigos.É verdade que esse caminho abriu, até a bíblia fala, porque na arca de Noé, ele colocou homem, mulher, animal mas não tinha índio, porque eles subiram por outro caminho...Os padres dizem que índio anda porque ta buscando a terra sem males, mas a gente não anda por isso, porque a gente sabe que ela não existe aqui nessa terra, na verdade acho que a gente busca essa terra mesmo sabendo que aqui não vamos encontrar. Porque eu sonho com o paraíso e ele tem muitas árvores e frutas, com flores bem coloridas. Um dia meu filho foi pescar no rio Verde e dormiu em baixo de uma árvore, quando ele levantou as árvores estavam cheias de frutas, pêra, maçã, goiaba e ele comeu muito e pegou muito peixe. Ai ele dormiu de novo e foi embora e contou para mim desse lugar, no outro dia ele voltou la para o lugar e não encontrou mais. Mas deve ter um caminho aqui perto.”(D. JURACI, aldeia Pyhaú, Junho 2010).

Essa narrativa de D. Juraci aborda o tema da destruição da terra, assim como aquela colocada no inicio deste capítulo e que foi colhida por Nimuendaju entre os Apapocuva- Guarani. O dilúvio que a inundaria e seria o responsável pelo fim dos povos que nela habitam. Exceto daqueles que acreditassem em *Nhanderu* e se deixassem guiar por ele. De acordo com D. Juraci, antes do dilúvio não havia mar, existiam apenas os rios que seriam

seus braços. Essa narrativa se opõe assim, àquela colhida entre Apapocuva-Guarani, os quais se dirigiam sempre a leste, em direção ao mar.

Nas histórias desses índios de *Pyhaú* é recorrente as referências aos sonhos para justificar determinadas escolhas, por exemplo, escolha de um nome e de um local. É através dos sonhos que são revelados os destinos que os grupos devem tomar, pois estes são inspirações de *Nhandervuçu*. Se este inspirava *Guyraypotý* a seguir a leste e ocupar a “*serra que retém o mar*” (NIMUENDAJU, 1987, p. 156), os sonhos de D. Juraci e seus filhos, que seguiram com ela de Araribá para Barão de Antonina, os inspira a ocupar as margens do rio Verde, onde viveram seus antepassados e onde poderia haver um caminho que os leve a *Nhanderu*.

Passando pela história da criação do mundo e da Terra sem Males, Marcílio também conta sobre o caminho que acredita ter aberto na região. Ele reflete da mesma forma, acerca da destruição desse mundo e do caminho que só se abrirá para aqueles que acreditam em *Nhanderu* e vivem segundo um *modo de ser*. Ele também faz referências às terras de Barão de Antonina, como o lugar onde o caminho poderia ter aberto.

“Lá de cima Nhanderu mandou duas flechas que fincou no chão (demonstrando uma paralela a outra) e no meio desceu o caminho que veio um homem e uma mulher para cuidar da terra, da mata e nada ia faltar, ia ter frutas para eles, e eles não iam precisar matar os animais porque eles também guardavam o mundo e eram amigos, só quando o homem descobriu a maldade que ficou longe dos bichos, porque antes eles andavam juntos em tudo, não tinha pecado [...] O diabo aproveitou e criou também alguns homens que eram para ser maus e destruir a terra, para desequilibrar tudo. Ai veio o dilúvio para limpar a terra... Mas Noé fez a arca e os índios subiram no caminho de Ywy Marãey. Então a gente acredita que o caminho vai abrir onde as matas estiverem preservadas, onde tiver frutos para a gente colher sem o pecado. A terra aqui de Barão tinha muito índio e índio puro e sem pecado, que seguiam os ensinamentos de Nhanderu e de repente eles sumiram. Eu acho que não morreram todos, alguns devem ter subido [...] Por isso a gente ta aqui o caminho pode abrir onde estavam nossos antepassados...” (MARCÍLIO, aldeia Pyhaú, junho 2010).

Esses relatos demonstram ou fazem refletir sobre a questão da localização da Terra sem Males, mais do que isso, o significado que ela possui para esses índios na atualidade e a forma como poderiam alcançá-la mesmo sabendo, como relata D. Juraci, que a Terra sem Males não existe aqui nessa terra. Ela deve ser buscada além, um além que não é a leste ou oeste, um lugar que não se sabe, mas que pode ser encontrado quando se vive como os antigos. Entendendo, que viver como os antigos e buscar essa Terra sem Males, “*não é um simples retorno conservador a estruturas sociais e religiosas tradicionais*” (MELIÁ, 1989, p.347), mas pode ser compreendido também, como uma forma de contestar as condições hoje imposta aos índios, a partir da limitação de suas terras, desconsiderando a demanda dos próprios grupos, uma forma, de continuar existindo (PISSOLATO, 2007).

Os relatos sempre se concluem com a afirmativa de que ali, onde estão, à beira do rio Verde, estiveram seus antepassados, vivendo os costumes tradicionais, e de que ali haveria um caminho, uma possibilidade de se chegar à Terra sem Males. Quando o grupo faz referências a essa terra mítica, à possibilidade de se chegar a ela, sempre o fazem incluindo o lugar onde viviam seus antepassados, não a localizam a leste, ou a oeste, ouço apenas a referências a um “além”. Os antigos falavam dessa terra boa, a terra nas proximidades de Itaporanga, onde havia mata, frutos e os rios (Verde e Itararé) que davam peixes em abundância. Onde se poderia viver para chegar à *Ywy Marãey*.

Acerca dos pontos referencias dessa Terra sem Males, Litaiff (2009), apresenta um relato de uma velha xamã *Mbyá*, que questionada acerca da localização dessa terra, da casa de Nhanderu, responde: “*você não entende porque se esquece que, como a terra é redonda, Ywy Marãey está ao redor dela! Então a casa de Nhanderu é tudo, todos os lados da terra!*” (LITAIFF, p.2009, p. 156). O autor procurou demonstrar, dessa maneira, que o Mito da Terra sem Males pode estar passando por um processo de transformação. Se adaptando ao contexto atual, em que as terras habitáveis estão escassas, não sendo viável buscá-las apenas em um único lugar referencial, mas sim, dentro das possibilidades daquilo que, anteriormente, era reconhecido enquanto território Guarani.

A relação indireta, ou mesmo direta entre instâncias mítica e prática, pode ser demonstrada através da constatação das transformações ou adaptações do mito, realizadas pelos indivíduos de uma comunidade sempre a partir do contexto histórico e social. Isso significa que num nível comunicacional, os Guarani de uma determinada aldeia, através de um processo de negociação, procuram chegar a um consenso sobre o significado do mito (LITAIFF, 2009, p.156-157).

Considerando o que propôs Litaiff (2009) para os grupos por ele estudados, poderia o mito da Terra sem Males estar se (re)significando e se atualizando através da prática e das vivências desse grupo *Tupi Guarani* no contexto atual em que se delimitam seus espaços e conseqüentemente seu caminhar? Quando discuto o mito como algo que sofreu modificações não o faço pensando em processos de *fricção*, mas penso em algo próprio de uma cultura que não é estática e que se modifica ao logo da história. Não somente nossa história ocidental, mas a história do próprio grupo, entendendo que “*mudança histórica não se restringe a condição de contato intercultural*” (SAHLINS, 2008, p.15). Pensando em uma reelaboração da memória do grupo, como propõe Garlet (1997), através da “*inclusão e interpretação de eventos históricos pela mitologia do grupo*” (PISSOLATO 2007, p. 111).

Que significado tem o rio Verde para a abertura do caminho que leva a *Ywy Marãey*? O retorno à terra dos *antigos*, para esses índios, é uma forma de chegar mais perto de *Ywy Marãey*, mesmo dentro desse contexto em que há grandes demandas por demarcações de terras. Colocar o rio Verde, as terras próximas a Itaporanga e Barão de Antonina, dentro de suas narrativas míticas, como um lugar onde o caminho pode ter aberto é dizer que ali podem viver de uma maneira que os leve a esse caminho, incluindo esse contexto de luta pela terra em que estão inseridos, em uma releitura do mito. Entendendo que os mitos apresentam conhecimentos passíveis de aplicação na prática e funcionam como uma espécie de guia para as ações futuras. Como propõe Sahlins (1990) ao definir *mitopraxis*, a recriação dos mitos em ocasiões contemporâneas, anulando a dicotomia entre estrutura e evento, sendo a transformação de uma cultura também uma forma dela se reproduzir. “*As formas tradicionais abarcavam o evento [...] recriavam as distinções dadas [...] com o efeito de reproduzir a cultura da forma como estava constituída*” (SAHLINS, 1990, p. 174.). Porém, é importante salientar que “*as realidades empíricas em todas as suas particularidades jamais poderão corresponder aos mitos*” (SAHLINS 1990, p. 185), os eventos não podem então, ser separados de seus valores, é o significado que se dá a eles que transforma um simples acontecimento.

Considerando esse contexto de demarcações daquela terra, é necessário, segundo os índios de *Pyhaú*, primeiro caminhar para garantir a terra onde possam viver seus costumes, movimento realizado por esse grupo quando se deslocaram da Terra Indígena Araribá, onde os recursos se faziam escassos, para o município de Barão de Antonina. Realizando um movimento político, que busca articular as relações próprias do grupo com a

terra (reciprocidade, reza e canto), com a busca de garantias de direitos sobre esta. Direitos buscados ao demandar por processos de demarcação, e por sua gestão, garantindo um bom viver a essa comunidade indígena, para então continuar caminhando à Terra sem Males. Como diz D. Juraci, “*a gente ta aqui nessa terra, mas a gente não ta parado. A gente ta sempre em movimento*”, o fato de estarem em um lugar demarcado não os impede de mudar, de ir para outras aldeias, de visitar seus parentes. O *ethos* guarani está marcado pela a idéia de não se acomodar de não se deter, buscando sempre uma maneira melhor de viver que se expressa, em vários momentos, nas mudanças que realizam dentro de uma aldeia, sem de fato realizarem deslocamentos territoriais.

É possível interpretar a alteração das rotinas de trabalho de uma família ou casal, as mudanças constantes em arranjos residenciais num mesmo local e o fazer e desfazer de casas e varandas que os acompanham como maneira de por em prática esse *ethos* de quem não fica parado. Não apenas se anda entra aldeias ou se buscam lugares, mas procuram-se maneira alternativas de afazeres e de relações nas quais se permanece. Muda-se o lugar da casa e, com isto, criam-se aproximações e distancias relativas; muda-se o fogo e o modo de reunião em trono dele, mudam-se o que se faz e com quem se faz, de modo que a rotina local seja capaz de assegurar um espaço razoável de alteração de modos de pensar e sentir das pessoas (PISSOLATO, 2007, p. 166).

Todas as vezes que retornei à aldeia *Pyhaú* havia uma mudança: da primeira vez que estive na aldeia existia na varanda de Marcílio um fogão a lenha, na visita seguinte já não havia esse fogão. As trilhas na mata também se encontravam diferentes, estavam mais largas de forma que até o carros podiam subir nas proximidades das casas, o que de início era impossível. Notei ainda mudanças na organização das casas, o lugar das portas, a forma como as pessoas dispunham as camas e os armários, uma nova janela, uma nova casa que se erguia, havendo sempre um novo projeto do qual participavam (os cursos de turismo rural do SENAR, o projeto do Centro Cultural enviado ao ProAC...). Tais mudanças mostravam um constante movimento entre esses índios, mas me parecia que, às vezes, as dificuldades se davam para realizar outro movimento, o movimento vertical, aquele que os levaria a *Nhanderu*. Segundo os índios, as lutas pela terra os deixavam fracos, sem forças para rezar, para continuar existindo. Constatei então, que garantir uma terra demarcada é uma forma de garantir esse outro movimento. “*Quando a gente reza, quando a gente dança tira um pouco do peso que carrega e assim pode andar, subindo próximo de Nhanderu*”(D. Juraci, aldeia *Pyhaú*, outubro de 2010).

Dessa maneira, entendo que são dois os movimentos possíveis e necessários para se encontrar *Ywy Marãey*: aquele realizado no espaço físico, quando se buscam terras onde possam viver seu *modo de ser* (lembrando a discussão do capítulo anterior, um *modo de ser* que engloba as relações que se dão atualmente entre índios e não-índios) e aquele outro, realizado em direção ao alto, em direção a *Nhanderu*, em direção a uma vida plena. Entendendo que o primeiro movimento levaria ao segundo, como apontou Fausto (1998) e Sztutman (2005) ao colocarem o movimento em busca da Terra sem Males em dois vetores: um vertical e um horizontal.

Os xamãs guarani produzem um duplo deslocamento: vertical, por meio da ‘palavra embriagada’, que lança os homens ao mundo dos deuses, e horizontal, na busca por novas terras, na dispersão pelo espaço (SZTUTMAN, 2005, p.375-376).

Ao discutir sobre a Terra sem Males, Macedo (2009), fazendo referências ao trabalho de Clastres (1978) e Cicarone (2004), identifica nos Karai que chegam a *Ywy Marãey* sem passar pela morte também uma convergência de vetores.⁴⁰ A caminhada em direção ao mar por meio de migrações em que o grupo abandona a aldeia está, segundo a autora, conciliada com o curso espiralar da dança e do canto, “*cujo movimento enreda tempo e espaço numa espécie de circularidade rumo ao alto. Mas seja qual for o percurso (migração por terra ou ascensão), entre a terra imperfeita e a Terra sem Males há, o inexorável mar*” (MACEDO, 2009, p. 234).

Dessa maneira, as danças, apontam seu vetor para o alto e as andanças apontam o vetor para o horizonte, para a costa do mar, no entanto, seu destino também é o alto e ambos não podem desviar do mar. Na medida em que os dois vetores se convergem se dilui a verticalidade e a horizontalidade, “*o mar pode ser dessubstantivado para encontrar seu lugar na estética Guarani como passagem, desassossego, movimento e devir*”. (MACEDO, 2009, p.234). Todavia, para os *Tupi Guarani* de *Pyhaú* o mar a ser dessubstantivado é outro, que não aquele mar mítico dos *Mbyá* de Macedo (2009). O mar a ser dessubstantivado implica na vivência que eles têm com terra que hoje habitam, que apesar de realizado o Relatório de Identificação e Delimitação, ainda há um grande caminho a se percorrer até sua demarcação de fato. Um mar que envolve as demandas da aldeia e sua relação com os não-índios para alcançá-las. E assim poderem permanecer naquela terra vivendo seu *modo de ser*, chegando,

⁴⁰ CICCARONE, Celeste. “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá”. In: *Revista de Índias*, vol. LXIV, n. 230. 2004

dessa forma, mais perto de *Nhanderu*. Concordo, assim, com Mello (2006, p.132), quando afirma que:

A Terra sem Mal, que por tanto tempo permeou a literatura sobre os deslocamentos Guarani não se mostra como o elemento cosmológico central na definição desse ethos migratório Guarani. A busca do Nhanderekó define várias orientações de fundo cosmológico sobre aspectos ambientais e práticas sociais, propicia a busca de condições materiais e sociológicas para a realização de comportamentos sociais, preceitos morais e de modos de produção.

Dessa maneira, estar “*parado*” em uma terra e estar em movimento, como diz D. Juraci, quando se refere ao movimento através da dança, da reza em direção ao alto e, sobretudo, da luta política pela terra, significa que o retorno a terras tradicionais (vetor horizontal) pode proporcionar a realização de um modo de vida que propicia o “*tornar-se leve*” e a “*ascensão*” (o vetor vertical).

O rio Verde, como o lugar onde viveram os antepassados, segundo o *modo de ser* deixado por *Nhanderu*, um lugar onde ainda é possível encontrar mata, rio e muitos animais, se encontra, assim, com as narrativas míticas de uma Terra sem Males. Uma terra onde podem viver os ensinamentos de *Nhanderu*. Por esse motivo, é necessário “retomar” esses espaços e demarcá-los.⁴¹ Através do mito acrescido desse novo elemento, dessa nova referência, realizam uma releitura do contexto atual e sua vivência em um território demarcado. Ou, como aponta Sahlins (2008), para os Havaianos, houve uma redefinição das categorias face às relações diferenciais surgidas de um novo contexto. Terra sem Males para ser buscada a leste. Terra sem Males para ser vivida e sempre refeita na beira do rio Verde, ao lado do local onde viveram os antepassados, onde viveram seus parentes.

⁴¹ Coloco entre aspas o termo retomar, por entender que esses locais nunca foram abandonados. Os índios foram retirados desta região, no entanto, ela era constantemente lembrada por eles. Ela estava presente na memória que acessavam a cada vez que contavam histórias deste lugar, a “terra dos antigos”, as terras próximas a Itaporanga e Barão de Antonina - SP.

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como intuito realizar uma reflexão acerca da concepção de território e deslocamentos dos índios *Tupi Guarani* da aldeia *Pyhaú* (Barão de Antonina- SP). Discutindo se haveria de fato uma noção de território Tupi-Guarani e como esses índios a concebem em meio ao processo de demarcação das terras que habitam. Abordei, dessa maneira, a relação entre terra, *mobilidade/deslocamento* e o lugar do mito Terra sem Males no contexto em que estão inseridos esses índios.

Trabalhei com a hipótese de que o mito da Terra sem Males está sofrendo modificações e incorporando o contexto atual de retomada e demarcação de terras tradicionais. Constatei que mesmo em um território demarcado os índios continuam em constante movimento, realizando deslocamentos entre aldeias e também mudanças frequentes no interior da própria aldeia. O que observei na aldeia *Pyhaú* através das mudanças em sua organização espacial e de sua movimentação política e participação em projetos variados.

Notei ainda, que os deslocamentos territoriais dos Guarani foram tratados pela literatura clássica enquanto nomadismo e migrações, motivadas pela busca de uma terra mítica, de uma Terra sem Males. E que esta motivação acabou sendo estendida a todos os grupos Tupi-Guarani, desconsiderando as particularidades de cada subgrupo e a forma como interpretam a busca dessa Terra sem Males. São desconsiderados os contextos em que os diferentes grupos indígenas estão inserido, em uma tentativa de ligar os Guarani atuais aos Tupi de outrora.

Posto isto, ressalto que esse grupo *Tupi Guarani* atualmente, tem associado seus deslocamentos não à busca da Terra sem Males propriamente (aquela descrita pelos autores clássicos), mas à busca de um lugar, o qual passa a ser incorporado ao mito. Como o caso em questão, das terras de Barão de Antonina, as terras próximas ao rio verde. Local que se tornou referência desses índios de *Pyhaú* quando falam sobre a existência de uma Terra sem Males, o local em que viveram seus antepassados e que propiciará condições de vida que estejam de acordo com seu *modo de ser. Modo de ser*, que engloba hoje não só as prescrições divinas de *Nhanderu*, mas também as relações, as formas de comunicação entre índios e não-

índios, mediadas pela “*cultura*”, o fortalecimento cultural do grupo e a afirmação de uma identidade e autodenominação *Tupi Guarani*.

Para os índios em questão, a demarcação de terras não é vista como um processo de “*confinamento*” ou “*territorialização*”, pelo menos não enquanto algo externo. Se há um processo de (re) territorialização este é realizado pelos próprios índios, ao reivindicar um território, ao demandar pela demarcação de suas terras.

A demarcação de terras indígenas hoje, se converteu em uma necessidade fundamental por conta da escassez de espaços habitáveis. Se os Guarani não concebiam terras demarcadas, hoje estão reinterpretando suas concepções. Esses índios se utilizam da noção de *território*, instituída com a criação dos Estados Nacionais, com o intuito de apresentar aos não-índios o que concebem enquanto “*territorialidade*”, garantindo assim sua sobrevivência física e cultural.

Em suma, demarcar uma terra e fazer uso da noção de *Território*, não significa uma limitação, não implica o fim dos movimentos ou da dinâmica desse grupo *Tupi Guarani*, pelo contrario é uma forma de garanti-la. Os aspectos religiosos que envolvem a busca da Terra sem Males estão sempre presentes na vivência cotidiana dos índios da aldeia *Pyhaú*, na reza, no canto, na relação com a terra. No entanto, essa busca tem englobado atualmente, e incorporado ao mito da Terra se Males, novos lugares, que não se localizam necessariamente a leste, mas que estiveram ocupados por seus antepassados. Dessa maneira, vão de encontro à retomada de terras tradicionais e à demanda por demarcação dessas terras. Demarcar uma terra, para esses índios, não significa a limitação dos movimentos em busca dessa Terra sem Males, em busca de um bom viver, significam a possibilidade de se fazer esses lugares, através da garantias de direitos.

Porém, nem todas as terras, hoje, ocupadas por grupos indígenas são propícias à sua sobrevivência física e cultural. Grande parte das terras que já foram demarcadas ou que estão em processo de demarcação não contempla as necessidades das comunidades. Como observado nos relatos referentes à Terra indígena Araribá (SP), a qual possui terras insuficientes e que não atendem aos anseios dos grupos indígenas que nela habitam. O fato é que os índios apresentarão novas demandas, que carecerão também, de novas respostas.

ANEXOS

Anexo 1 – Relato de D. Juraci: os deslocamentos do grupo

“Nossa história começa lá atrás, porque nós somos Tupi-Guarani. Parente dos Tupinambá e Tupiniquim lá do litoral, que se misturou com os Guarani do Paraguai. Tinha um antigo nosso que veio de lá. Lá de São Vicente. Vieram outros Tupi e se espalharam por São Paulo e Paraná. Eles viviam aqui na região, com um monte de outros índio. Ai com a chegada dos brancos se dividiram para um monte de lugares. Ai começamos a morrer, de doença, de fome, até de maldade dos outros. O Barão de Antonina deu essas terras pra nós. A mata dos índios, só que mesmo assim quiseram tomar de nós. Ai veio o Nimuendaju, metade do grupo foi com ele para Araribá e o resto foi pro Paraná, onde tem Laranjinha né? Todos os meus filhos nasceram em Laranjinha, eu tinha 12 filhos, mas morreu dois e antes lá eu cuidava de todos meus irmãos. Laranjinha tem um rio, e nesse rio dava muitos peixes, tinha muitos mesmo. Era bonito! Mas veio o branco e o rio começou a ficar sujo, os peixes foram sumindo. Eles começaram a se meter demais na nossa aldeia, não dava pra ficar lá não. Eles queriam ensinar a gente a viver. O SPI acabou com nossas terras! E tem gente lá que virou a cabeça né? Eu já não tava feliz lá. Ai eu peguei meus filhos e fui para Araribá com minha mãe, a Júlia. Ficamos lá muito tempo, não sei falar os anos mais acho que foi 17. Nós morava na aldeia Nimuendaju, mas a gente não vivia bem ali. A gente viveu bem um tempo, mas depois ficou difícil, tinha muita gente. Tinha briga. Aquela terra não era nossa terra. Tinha muita gente e era pequeno. Ai tive um sonho com meu pai e meu vô, e ele me falou das nossas terras, que viveu os antigos perto de Itaporanga e nos viemos pra cá. Enchemos um ônibus colocamos tudo dentro e chegamos em Barão, no banco da terra (área sul) ficamos em baixo de uma árvore que tem lá na frente da casa do Valdeir, veio meus irmão, meus filhos, as mulheres e os netos. Nós tinha medo de ir nas casas de noite. A gente rezou muito e nós teve certeza que ali tinha antigo nosso e no outro dia fomos ver as casas. Elas tavam sujas, tinha até gado morto lá dentro. Isso foi em 2005 né? Eu gostava de lá, mas ai começou as brigas também, tinha branco chegando lá e morando na nossa terra. Ai nós mudamos de lá (Agosto de 2009) e viemos pra cá (área Norte). O Marcílio viu no sonho nos aqui e nós viemos. Tá tudo difícil aqui, mas, tá no lugar certo...” (D. JURACI. Aldeia Pyhaú, junho 2010).

Anexo 2 - Reportagem do Jornal do município de Barão de Antonina, quando o grupo chegou ao local.

Tribo indígena tenta reconquistar terras em Barão de Antonina

B. ANTONINA - POSSE

Na quinta-feira, dia 11, Barão de Antonina recebeu alguns visitantes que estão causando certa "dor de cabeça", no prefeito Chico Neres. Uma tribo de índios está no município com a intenção de recuperar terras de seus antepassados.

Composta por cerca de 60 pessoas, divididas em 13 famílias, a aldeia Poai está instalada no Banco da Terra, que estava desocupado até então. Esses mesmos índios vieram há cerca

de um ano e meio mas não tiveram sucesso, pois o local estava ocupado.

"Isso aí tem dono, é um assentamento com financiamento e as pessoas pagam pelas terras", comentou o prefeito Chico Neres, dizendo ainda que não é ele quem vai resolver essa questão.

"Esse assunto deve ser tratado em nível de Estado ou com a Funai, porque índio não é problema nosso, problema nosso é o nosso povo".

O cacique Melquesedeque

Mendes diz que sua tribo chegou em paz e que o único objetivo é recuperar o que outrora foi de seus parentes. "Muitos estão pensando que somos invasores e estamos entrando no que não é nosso, mas isso foi nosso no passado e continua sendo nosso, porque nós somos raízes dessa terra", afirma o cacique.

Ele alega que o objetivo também é plantar e preservar a mata nativa e os rios, que estão se acabando. "Queremos dar uma vida melhor aos nossos fi-

hos, porque onde estávamos não tinha mata, não tinha água porque o homem branco destruiu", relata.

Com medo de possíveis ameaças ou discriminação, o cacique está pedindo apoio das autoridades e da própria população.

Marlito Ava Pyrajy, um dos líderes da aldeia diz que tem certeza que vão conseguir recuperar o que pertencia a eles, e que parece ser verdade, pois uma pesquisa da professora universitária, historiadora e antropóloga Níminon Suzel Pinheiro, concluída em 2002 diz que em 1845 o Barão de Antonina designou uma gleba de terras da Fazenda Piratuba aos índios que ali viviam.

O local, que ficava entre os rios Itararé e Verde, onde hoje está a cidade de Itaporanga, foi habitado pelos índios até serem perseguidos, infectados por doenças e expulsos pela nova população que estava vindo para se apossar da região.

Retirados do local, eles ganharam algumas terras em uma reserva na região de Bauru, através de uma parmuta. Hoje eles voltaram para Barão de Antonina e prometem ficar.

Sem poder fazer muita coisa, o prefeito Chico Neres disse que vai deixar que a justiça decida o desfecho dessa história, porque sua intenção não é prejudicar ninguém.

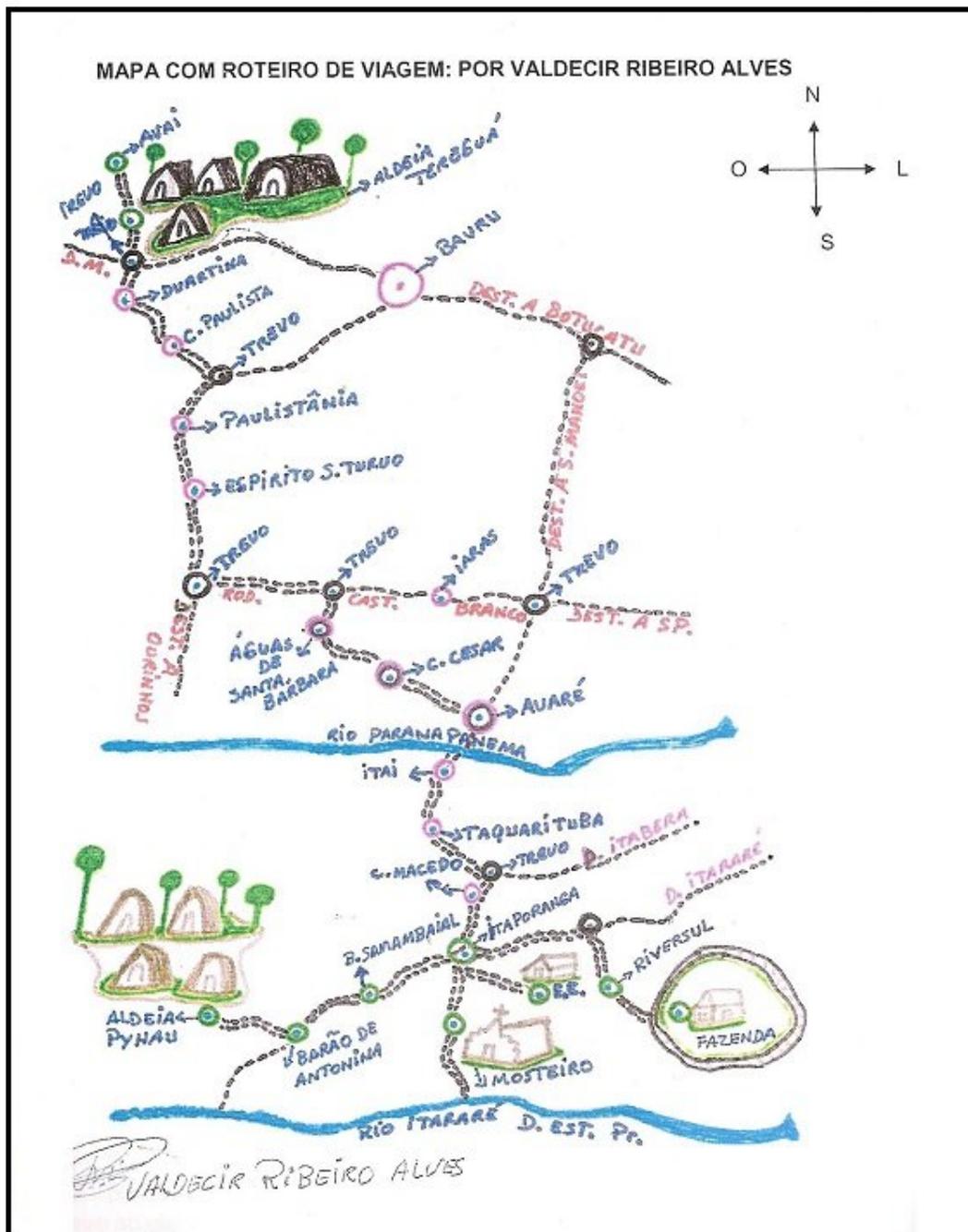


Marlito (com a criança nos braços) diz que vai recuperar o que antes foi deles



Um dos integrantes da tribo com o cacique Melquesedeque

Anexo 3 – Desenho da viagem feita pelos Guarani entre Araribá, Barão de Antonina e Itaporanga (RODRIGUES, 2010, p. 201). A aldeia indicada enquanto Pyhaú é atualmente a aldeia Karuguá.



Anexo 4 - Termo de doação de terras para a FUNAI (2,42ha) de João Avelar Mendonça Torres, onde se encontra a aldeia Pyhaú (RODRIGUES, 2010, p. 294).

TERMO DE DOAÇÃO

MARCILIO MARCOLINO, brasileiro, casado, portador do RG. 30.932.848-2 SS/SP e CPF. 971.692.009-10, cacique indígena, responsável pela comunidade indígena residente e domiciliado na Aldeia Pyhau, município de Barão de Antonina, Estado de São Paulo, tendo adquirido por DOAÇÃO de JOÃO AVELAR MENDONÇA TORRES, conforme Termo anexo, ficando proprietário do lote 2º terras sob a matrícula 3.622, livro 2, fls. 001, Cartório de Registro de Imóveis 4º Itaporanga, SP, adquirido dos herdeiros (Helena Maciulevicius, João Pedro Maciulevicius, Jandira Maciulevicius, Joana Maciulevicius, Teresa Maciulevicius), onde e doa através deste **TERMO DE DOAÇÃO, UMA ÁREA DE TERRAS RURAL, NO TOTAL DE 2,42 há, do imóvel ora citado, À FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO / FUNAI**, para ser incorporado ao Patrimônio da União, para uso dos moradores da comunidade indígena, tendo como responsável pela comunidade o cacique Marcílio Marcolino, na área de terras divisando: com a estrada municipal, José Júnior, Roberto Rodrigues, Giba Cambuim, e alto da Serra.

Por ser verdade, assinam o presente termo na presença de duas testemunhas.

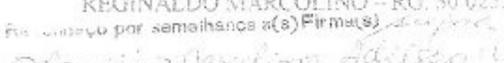
Barão de Antonina, 04 de novembro de 2009

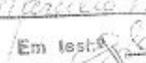

MARCILIO MARCOLINO
(CACIQUE INDÍGENA)

TESTEMUNHAS

1- 
ADILSON DE LIMA- RG. 48.487.109-2 SP

2- 
REGINALDO MARCOLINO -- RG. 30.025.693-3 SP

Forado por semelhança a(s) Firmado(s) 
de Marcílio Marcolino Adilson de Lima

Em test.  da verdade, de m.
04 de novembro de 2009

50.789.007/0001-02
Secretaria de Estado de Serviços
RURAIS, CARO E RORONAI
Rua, 294 (Cidade, 140 - Centro
CEP: 13.622-000 - Itaporanga - SP

Válido perante o ass. de autenticidade

Anexo 5 - Fotos da aldeia Tekoa Porã (Itaporanga) e Karuguá (Barão de Antonina)



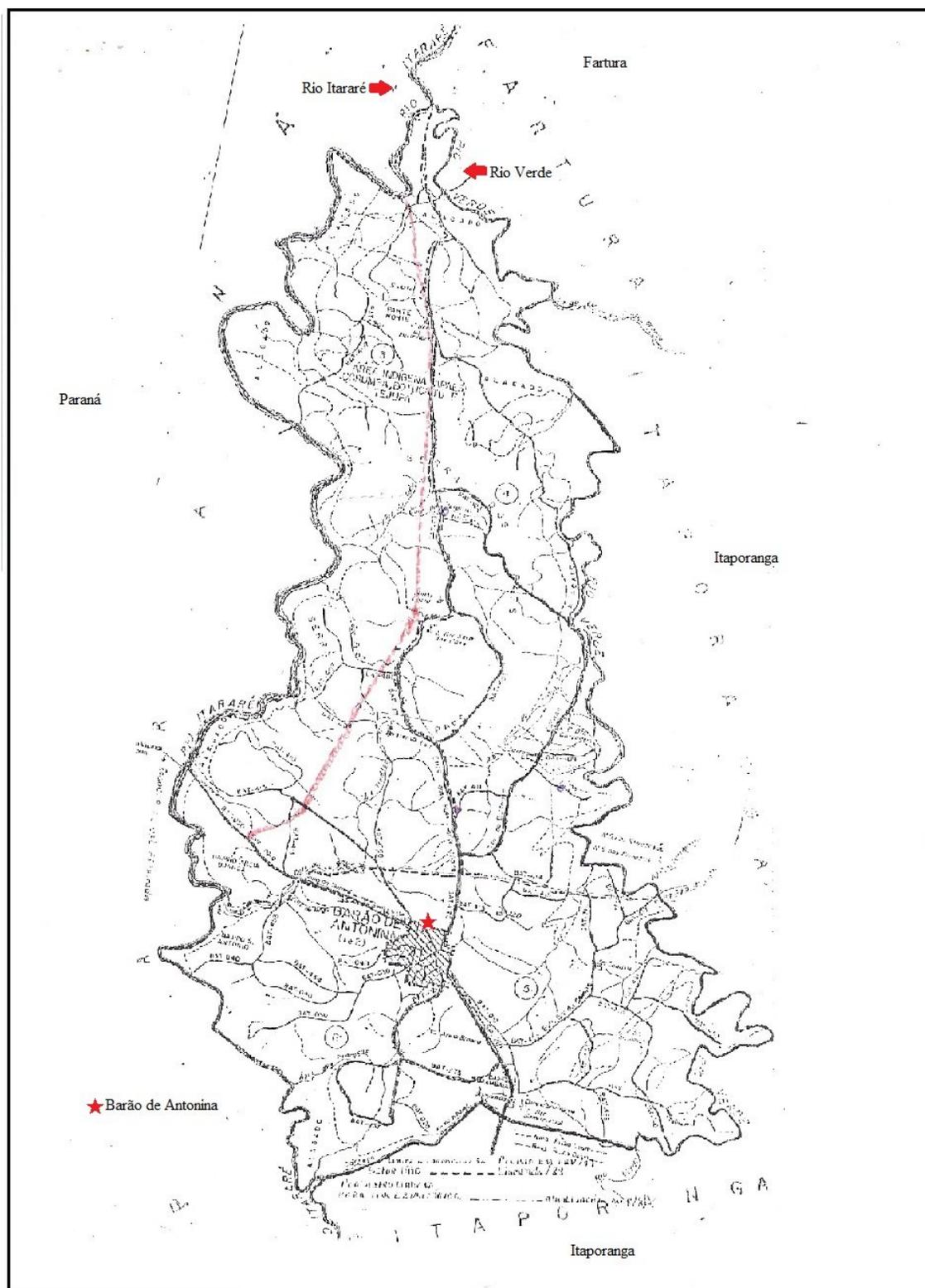
Construção das moradias da aldeia Tekoa Porã - Itaporanga, 2008

Desmorte da aldeia Tekoa Porã após inundação da várzea do rio Itararé em 2009 (Rodrigues, 2010, p. 199)



Vista parcial da aldeia Karuguá - Barão de Antonina, 2008.

Anexo 6 - Mapa das terras pertencentes aos indígenas. Os números indicam as propriedades rurais existentes no interior dessas terras (RODRIGUES, 2010, p. 290).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINDA, N. H. Processos e produtos territoriais: território indígenas é terra indígenas? In: **Boletim UNB**, n. 3 – Brasília, 1999.

BRAND, A. J. **O confinamento e seu impacto sobre os Paì-Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PUC. Porto Alegre, 1993.

BRIGHENTI, C. A. A territorialidade guarani e a ação do Estado: estudo comparado entre Brasil e Argentina. **Revista Tellus**. Campo Grande, MS. Ano 4, n. 6, p. 111-136, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, M.. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____ **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____ O Futuro da Questão Indígena. In: _____ **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CICCARONE, C. Território, terra, território: reflexões sobre regularização fundiária e reconhecimento dos Guarani-Mbya. **Comunicação no congresso LASA**, Toronto, Canadá, 2010

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

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: São Paulo, Editora Cosac Naify, 2003.

DARELLA, M. D. P. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande – MS, ano 4, n. 6, p. 79-110, 2004.

FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

GALLOIS, D. T. Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades? In: Ricardo, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2004

LADEIRA, M. I. M. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). **Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu; CPI, 1984.

_____. **“O caminhar sob a Luz”**- O território Mbyá à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: EDUEM, 2008.

LARAIA, R. de B.. **“Tupi: Índios do Brasil Atual”**. São Paulo: USP-FFLCH. 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido: Mitológicas I**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **O Pensamento Selvagem** . Campinas, Editora Papirus, 2010.

LIMA, A. C. de. “A identificação como categoria histórica”; In: OLIVEIRA, João Pacheco de, (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 1998.

_____. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas para o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1985.” In: OLIVEIRA, J. P. de, (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro. Editora Contra Capa, 1998.

LITAIFF, A. O ‘Kesuita’ guarani: mitologia e territorialidade. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

MACEDO, V. M. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS - FFLCH/USP. São Paulo, 2009.

MAINARDI, C. **Construindo proximidades e distanciamentos. Etnografia** da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/ UFSCAR. São Carlos, 2010.

MELIÁ, B. A terra sem mal dos Guarani. Economia e Profecia. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33.1990.

_____. A experiência religiosa Guarani. In: **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Coleção Ideologia e Libertação, 1989.

MELLO, F. C. **Aata Tapé Rupÿ** – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados pelas famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UFSC, Florianópolis, 2001.

_____. **Aetchá Nhanderukuery Karai retarã**. Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2006.

_____. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil. In: **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n.12, abr. 2007.

MENDES, A. L. História indígena no alto Paranapanema (1802 -1912): a disputa pela terra e a exploração do trabalho indígena. In: **Revista de Estudos Universitários** – UNISO, vol.22 n°2, Dez 1996.

METRAUX, A. Migrations historique des tupi-guarani. In **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, N.S. XIX 1-45, 1927.

MONTEIRO, J. M. Vida e Morte do Índio: São Paulo Colonial In: **Índios no Estado de São Paulo** – Vário Autores, Editora Yankatu, 1984.

_____. Os Guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI- XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, p.475-498. 1992.

MOTA, L. T. Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX". **ANPUH 2005** – Simpósio Temático Guerras e Alianças na História dos Índios: Perspectivas Interdisciplinares. 2005.

MURA, F. **A procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFRJ. Rio de Janeiro. 2006.

NIMUENDAJU, Curt. O mapa etno-histórico de Curt Nimendaju. **Fundação Nacional Pró-Memória/IBGE**. Rio de Janeiro 1981.

_____. **As lendas de criação de destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1987.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. 310 p.

PEREIRA, L. M. **Parentesco e Organização Social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1999.

_____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**. Dourados, MS – UFGD, Vol. 1 n. 1 Jan/Jun 2007.

PINHEIRO, N. S. **Os nômades: Etno-história Kaingang e seu contexto, São Paulo, 1850 a 1912**. Dissertação (Mestrado em História) - FCL/UNESP, Assis, 1992.

PISSOLATO, E. de P. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

POMPA, C. O "profetismo tupi-guarani": a construção de um objeto antropológico. **Revista de Indias**, Madrid, v. LXIV, n. 230, p. 141-174, 2004.

RODRIGUES, R. A. (Org) **Relatório de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Itaporanga e Barão de Antonina**. (Fundação Nacional do Índio e Ministério da Justiça), 2010.

SAHLINS, M. **“Ilhas de História”** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

- _____. **Metáforas históricas e realidades míticas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SCHADEN, E. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. **Boletim 188** (Antropologia, 4), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1954.
- SOARES, A. L. R. **Guarani. Organização Social e Arqueologia.** EDIPUCRS, Porto Alegre, 1997.
- SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS/FFLCH/USP. São Paulo, 2005.
- _____. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi.". **Novos Estudos.** CEBRAP, v. 83, p. 129-157, 2009.
- THOMAZ DE ALMEIDA, R. F. ; MURA, F. Verbetes: "Guarani-Kaiowá" "GuaraniÑandeva" .In: Carlos Alberto Ricardo. (Org.). **Enciclopédia dos Povos Indígenas.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.
- VIEGAS, S. de M. **Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro e Coimbra, 7 Letras / Almedina. 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS. 1986.
- _____. "Nimuendaju e os Guarani". In NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo, Hucitec. 1987.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana, 2:** 115-144, 1996.

Referências eletrônicas

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/guaranikaiowa.htm

(Consultado em junho 2010)

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UNICAMP

<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Reunioes.htm>

(Consultado em Novembro 2009)

TERRA NOTÍCIAS

<http://noticias.terra.com.br/interna/0,,OI3889392-EI11491,00.html>

(Consultado em Janeiro 2011)

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL

<http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais/indigenas>

(Consultado em Janeiro 2011)