



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná)

Patricia Carola Facina



Edição eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

FACINA, Patricia Carol. Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 171-197, jul-dez 2021. Semestral.

Trajelórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá- Paraná)

Patricia Carola Facina¹

Resumo

Neste artigo, propomos apresentar aspectos de uma retomada em curso pelos Guarani Ñandéva: a retomada da Tekoa Ywy Porã, conhecida sobretudo como Posto Velho, localizada no município de Abatiá, no estado do Paraná. Enfatizaremos as trajetórias vivenciadas pelo grupo doméstico de Antônio e as relações dele para com o grupo doméstico ao qual pertence Laura, que acionou redes que possibilitaram o retorno de Antônio e sua família à morada em uma terra indígena (Laranjinha). Analisaremos por meio destas trajetórias a formação da rede de parentesco nesta aldeia, buscando apresentar a organização doméstica como central para a organização territorial desta unidade. Além de permear por conceituações teóricas, mobilizamos neste artigo dados obtidos em campo, por meio do exercício etnográfico, assim como relações de parentesco obtidas por meio da técnica da genealogia.

Palavras-Chave: Tekoa Ywy Porã; Deslocamentos; Redes de parentesco; Guarani Ñandéva.

Abstract

In this article, we propose to present aspects of an ongoing repossession by the Guarani Ñandéva: a retaking of Tekoa Ywy Porã, known above all as Posto Velho, located in the municipality of Abatiá, in the state of Paraná. We will emphasize how the trajectories experienced by Antônio's domestic group and its relations with the domestic group to which Laura belongs, which activated networks that enabled the return of Antônio and his family to a dwelling in an indigenous land (Laranjinha). We will analyze through these trajectories the formation of the kinship network in this village, seeking to present a domestic organization as

¹Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal da Paraíba./ Bolsista Capes. E-mail: patriciacfacina@gmail.com.

central to a territorial organization of this unit. In addition to permeating theoretical concepts, we will be mobilizing in this article data obtained in the field, through the ethnographic exercise, as well as kinship relations obtained through the genealogy technique.

Keywords: Tekoa Ywy Porã; Displacements; Kinship networks; Guarani Ñandéva.

Considerações Iniciais

Este trabalho diz respeito à aldeia indígena Tekoa Ywy Porã, conhecida sob o nome de Posto Velho, majoritariamente composta por povos indígenas da etnia Guarani Ñandéva. A localização dela está na atual cidade de Abatiá, no estado do Paraná, na margem direita do Rio Laranjinha, afluente do Rio Cinzas. Nimuendaju (1987) realizou densas pesquisas acerca desse grupo étnico, utilizando-se da denominação de Apapocuva para referir-se ao grupo. Em sua escrita, o autor aponta que tal denominação remete à alcunha “homens de arco comprido”, que se tinha sobre esse povo. O autor aponta o movimento de migração deste grupo do atual Mato Grosso do Sul para São Paulo, fazendo um movimento do Oeste para Leste, rumo à terra sem males, perpassando o Paraná, onde algumas hordas se formaram. Nimuendaju (1987) apontava para a utilização da denominação Ñandéva, sendo ela utilizada pelos Guarani quando falavam de si próprios, como pertencentes ao mesmo grupo, sendo Oréva a forma de referir-se a membros de outros grupos étnicos.

De igual modo, posteriormente Schaden (1974, p. 2) apontava que Ñandéva “é a *única* autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome Apapokúva e que parece ter sido falada também pelos Tañyguá e algumas outras hordas mencionadas por aquele autor”. Pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani, do qual o Guarani se ramifica nos subgrupos Mbya, Kaiowá e Ñandéva. Todos são falantes da língua guarani, com distinções próprias a cada subgrupo, além da mudança na grafia das palavras e em sua organização social, e, como apontado por Nimuendaju (1987), a língua assumia, e assume, grande centralidade para os Guarani, uma vez que só quem falava a mesma língua era considerado como pertencente ao mesmo grupo.

Segundo o Mapa Guarani Continental, publicado em 2016, as comunidades Guarani na atualidade abrangem territórios que estão nos seguintes países: Argentina, Bolívia, Brasil e o Paraguai. Pertencendo aos subgrupos Mbya, Ñandéva (também conhecidos por Guarani, Chiripá e Avá-Guarani), Kaiowá (também conhecidos como Pai-Tavyterã), Chiriguanos

(também conhecidos por Chahuancos, Guarani Ocidental, Ioseño), Gwarayú, Sirionó, Mbia ou Yuki, Guarasug'we, Tapieté, Aché. No Brasil, estima-se que a população total deste grupo chega a 85.000 habitantes, estando 64.500 destes e no estado de Mato Grosso do Sul, 300 no Centro e Norte brasileiro e 20.500 no Sul e Sudeste.

Nosso foco será acerca do subgrupo Ñandéva, mais especificamente em duas famílias extensas que compõem atualmente o Posto Velho, que veremos sob dois mobilizadores, seu Antônio e Laura, colocando maior ênfase nas famílias e seus deslocamentos do que numa fixação do local em si. Serão mobilizadas com isso teorias que nos ajudem a pensar a situação a ser narrada, assim como dados da pesquisa que realizei em um pequeno² período de 2018 e de 2019. Nestes momentos, conduzi, por meio da etnografia³, conversas informais com membros do grupo, participei de eventos, assim como fiz o exercício da genealogia, utilizando as técnicas explicitadas por Cajado (1971). Este último ponto se faz central para a discussão aqui apresentada, uma vez que somente a partir deste exercício foi possível identificar as composições familiares, assim como ouvir as narrativas acerca dos deslocamentos realizados por elas.

Como Bonetti e Fleischer (2006) apontam, há de se reconhecer que o meu corpo e minha trajetória se colocam como essenciais para o estabelecimento de minhas relações em campo, deste modo há de se considerar que a mobilização de dados aqui apresentados faz parte de relações da pesquisadora com os interlocutores, tendo sido possível maior acesso a algumas narrativas do que a outras, devendo ser considerados aspectos da subjetividade do pesquisador como orientando as escolhas feitas em campo e na escrita.

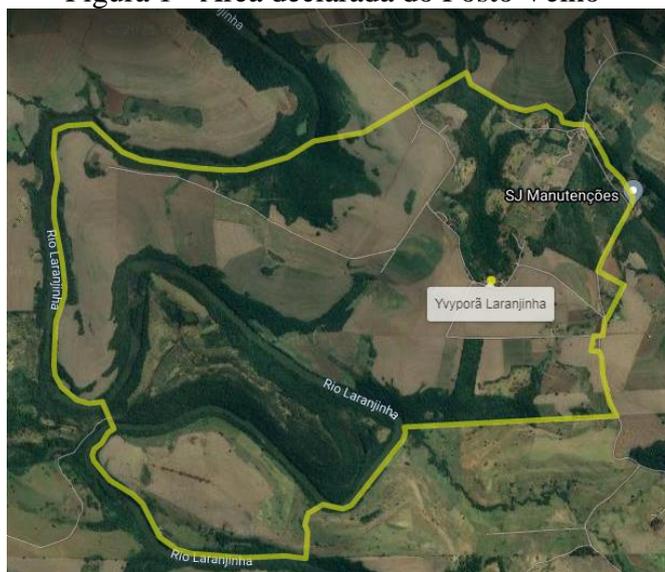
A demanda atual dos Ñandéva no Posto Velho é pela demarcação de 1.238 hectares (na figura abaixo, podemos observar a área declarada), compreendendo a ocupação tradicional de seus antepassados, que abrange os municípios de Ribeirão do Pinhal, Abatiá e Cornélio Procopio. Nesse mesmo local, foi instalado o Posto de Atração Krénau, na década de 1930, que teve sua dissolução e dispersão dos que ali habitavam na mesma década devido a um surto epidêmico, situação comum à época em muitas localidades de presença indígena, como podemos ver nos apontamentos de Nimuendaju (1987). Deve-se a tal instalação o

² Tenho contato com algumas famílias nucleares moradores do Posto Velho desde 2016, contudo foi durante o mestrado que iniciei meu olhar enquanto pesquisadora. Entre 2018 e 2019 realizei algumas visitas por poucos períodos a fim de participar de comemorações com o grupo e eventos, como a ida ao Acampamento Terra Livre, em 2019, sendo neste mesmo período que pude permanecer na aldeia por cerca de 20 dias para realizar o exercício da árvore genealógica.

³ O trabalho de campo etnográfico foi desempenhado levando em consideração sobretudo as abordagens de Geertz (1989), Peirano (1992; 2014) e Cardoso (2000).

reconhecimento dessa localidade como Posto Velho, tanto entre a população indígena quanto não indígena. Passados cerca de 70 anos, ocorreu o movimento de retomada que deu vida às dinâmicas que analisaremos neste artigo, apontando para o movimento de retomada territorial e de retomada cultural, categoria mobilizada por membros da família de seu Antônio.

Figura 1 - Área declarada do Posto Velho



Fonte: Mapa Guarani Digital

Atualmente, a terra ocupada, ou seja, o local onde se fixaram moradia, escola, posto de saúde etc., é de 7,5 hectares (na figura abaixo, apresentamos a área de suas moradias), tendo sido garantida por meio de acordo com o Ministério Público Federal (FERNANDES, 2018)⁴, entretanto o restrito espaço não é utilizado plenamente pelas famílias, uma vez que metade dele fica numa área de fundo de vale, sendo intensa a umidade da terra, tornando-a imprópria para desempenhar técnicas de cultivo e moradia. Vivem nesta área aproximadamente 80 pessoas, entre maioria Ñandéva, alguns Kaingang e Xetá e não indígenas, que compõem dois grupos domésticos⁵ de três gerações, distribuindo seus integrantes em aproximadamente 18 unidades

⁴ Leticia Fernandes (2018) realizou pesquisa entre os Ñandéva no Posto Velho e aponta em sua dissertação para a situação de conflito enfrentada no início da retomada, em 2006, devido ao alastramento dessa relação conflituosa houve a interferência da Polícia Federal e foi firmado o acordo com o Ministério Público Federal.

⁵ Os etnólogos utilizam de outras categorias para abordar o parentesco e a cooperação entre os Guarani. Vejamos alguns exemplos de definições dessas relações. Levi Marques Pereira (2016) compreende como fogo doméstico um homem, seus filhos e filhas e sua esposa, enfatizando que este é como um quadro ideal, visto que na empiria a sua composição pode ter variações. A agregação de fogos domésticos compondo um coletivo maior é entendida pelo autor como parentela ou te'yi (denominação utilizada pelos Kaiowá), sendo instituições semelhantes, na literatura antropológica, a família extensa, família extensa consanguínea ou grupo doméstico. Alexandra Barbosa da Silva (2007) apresenta sua discussão acerca dos Kaiowá utilizando da categoria te'yi como a família extensa constituída como grupo doméstico de três gerações, sendo a família nuclear aquela de

de habitação (BARBOSA DA SILVA, 2007). Para compreensão da composição do grupo doméstico, busca-se observar e entender como os membros se relacionam ente si através da lógica de parentesco, consanguínea ou não, assim como a cooperação entre eles, deslocando-se da ênfase demasiada na coresidência (PEREIRA, 2016; BARBOSA DA SILVA, 2007; MELLO, 2001; WILK, 1984; MURA, 2019).

Figura 2 - Área de ocupação atual



Fonte: Mapa Guarani Digital

A partir de determinadas características de acesso ao território, os grupos domésticos passaram por processos de territorialização (OLIVEIRA, 1998), ou seja, processos desempenhados por um poder constituído, colonial ou não, que atuou na definição de limites e destinação de política de gestão de indígenas e de delimitação do território. Esses processos culminaram em deslocamentos e, muitas vezes, em dispersão e fragmentação da parentela, gerando situações de fragilização de aspectos correlatos à identidade Guarani. Nesse sentido, abordaremos a análise a partir das famílias que estão em processo de reconstrução e fortalecimento da identidade étnica diferenciadora, que juntas reivindicam essa terra dando vida a uma ecologia doméstica.

Nesse sentido, quando tratarmos da família de Antônio e de Laura, estaremos nos referindo a eles como lideranças de seu grupo doméstico, o qual é composto por seus filhos, noras e netos, bem como pelos laços de cooperação e moralidade que os unem, assim como os

duas gerações. Para Flávia de Mello (2001), a família extensa é composta por várias famílias nucleares associadas em torno de um casal comum de ancestrais, sendo denominado de “agregados” os demais habitantes da casa que possuem outras relações de parentesco.

laços de afinidade que antecederam os casamentos e a escolha de moradia nesse lugar de retomada, uma vez que, como indica Evans-Pritchard (1982, p. 478), “a aldeia é o grupo corpóreo mais pequeno de natureza política”, devendo o leitor admitir a “estrutura de parentesco e de afinidade dentro de uma aldeia”. Dessa forma, poderemos observar a atribuição de uma memória em comum (WEBER, 2000), que perpassa as afinidades, relativa à similaridade e aos laços da trajetória dessas famílias, possuindo seus vínculos de origem e relações com diversas outras aldeias da região, sendo elas, sobretudo: Laranjinha (Santa Amélia-PR), Pinhalzinho (Tomazina-PR), São Jerônimo e Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra-PR), Apucarantina (Tamarana-PR), Tekoa Porã (Itaporanga-SP) e Araribá (Ivaí-SP).

Realizaremos, para este fim, um movimento duplo dividido em dois tópicos: 1. Trajetória da família extensa de Antônio e a composição da retomada do Posto Velho, em que buscaremos apresentar a trajetória da família de Antônio e o acionamento de Laura, conformando a composição dessa retomada, assim como o contexto da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e os aspectos dos *processos de territorialização* (Oliveira, 1998) que o permeiam. E, 2. Aspectos da rede de parentesco entre os grupos domésticos no Posto Velho, objetivando analisar como estes grupos domésticos são compostos e os aspectos da ecologia doméstica, buscando evidenciar estratégias e ações utilizadas em meio ao *repertório de possibilidades* (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018) de que dispõem.

2. Trajetória da família extensa de Antônio e a composição da retomada do Posto Velho

Os processos de deslocamentos vivenciados pelo grupo doméstico de seu Antônio, que veremos a seguir, apresentam um movimento territorial que pode ser compreendido com base na *situação colonial* (Balandier, 2014), uma vez que o fluxo territorial realizado por sua família advém de um contexto, onde

(...) a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racialmente (ou etnicamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior. Esta dominação conduz à relação de civilizações radicalmente heterogêneas: uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que se impõe a civilizações não mecanizadas, de economia “atrasada”, em ritmo lento e radicalmente “não cristãs” (BALANDIER, 2014, p. 55).

Podemos observar dentro do contexto da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) as políticas indigenistas no período do Paraná provincial (1810) com a instalação de colônias militares e colônias indígenas, sob a perspectiva ideológica de vazio demográfico da região e de proteção aos migrantes que chegavam para povoar a região por meio do aldeamento dos povos indígenas em diminutas “colônias”, nas quais tinham como objetivo a civilização e catequização (MOTA, 2012).

Como prosseguimento de políticas indigenistas, com o mesmo teor ideológico, ocorre já no início do século XX, em 1910, a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN⁶), que veio dar continuidade às políticas de aldeamento dos povos indígenas e objetivou a diminuição de sua mobilidade sob a prerrogativa do *grande cerco de paz* (LIMA, 1995), cunhando-se sobre a invenção do “atraso” do mundo rural. Na atuação desse órgão, a noção de catequização foi substituída pelo termo “proteção” como parte da luta pela laicização que viria a se configurar por meio da presença militar. Da mesma maneira, a concepção de uma crença num deus totalizador se modificou, sendo permutado pelo ideal da Pátria, com igual credibilidade (*idem*). Esses movimentos levaram a um aumento populacional dentro dos aldeamentos criados, onde se alocavam famílias por vezes inimigas entre si, de povos indígenas diferentes, desencadeando diversas tensões políticas.

Antônio (1933-2019) Guarani Ñandéva nasceu e cresceu na Terra Indígena Pinhalzinho. Por volta de 1987, sua parentela – ele, nove filhos do seu segundo casamento e uma nora –, realizou um deslocamento para o distrito de Ubaúna, no município de São João do Ivaí-Paraná (PR), na busca de melhores condições econômicas para o sustento de seu agrupamento familiar, local onde vendiam sua mão-de-obra para fazendeiros da região.

A dinâmica territorial aqui entendida pelo deslocamento da família de Antônio na realização de trabalhos nas fazendas⁷ deve ser interpretada como reflexo de políticas indigenistas por parte do poder colonial e estatal, que gerou novas configurações no modo de organização dessas famílias, sendo a impossibilidade de uma economia doméstica de subsistência uma delas. Como refletido por Mello (2001), a incompreensão das autoridades políticas gerou sérios equívocos sobre as demarcações dos territórios Guarani, causando o confinamento em pequenas terras, além de ser raras as demarcações de uso exclusivo para os

⁶ O órgão, a partir de 1918, assume a sigla SPI, Serviço de Proteção aos Índios.

⁷ Cariaga (2016) apresenta que o morar em fazendas por vezes foi uma escolha do grupo em detrimento da recusa de viver na área reservada pelos órgãos indigenistas, visto o assédio e impedimentos sofridos pelo órgão.

Guarani, gerando conflitos interétnicos⁸. Para a autora, “a construção diária deste território é instável, e requer uma ‘luta’ cotidiana das famílias, pela sobrevivência física e pelo que os Guarani chamam de ‘resistência cultural’⁹. As famílias Guarani realizam esta luta através de suas estratégias de ‘resistência’, como o isolamento, a endogamia, as ‘fugas’ estratégicas para o seu povo ‘não se acabar’, a rígida preservação da língua, que tem uma simbologia sagrada, a migração e a mobilidade, entre outras” (MELLO, 2001, p. 54).

Todavia, é necessário destacarmos que Antônio (número 14 na árvore genealógica em apêndice, localizado na extrema esquerda), sendo o “chefe” desta família, manteve seus filhos junto dele, não só os que dele eram dependentes diretos, como também seus filhos adultos e casados, continuando a perpetuar o seu grupo doméstico na condição da morada em fazendas. João, seu filho, colocou que o pai “cacicava a família”, ressaltando que este tomava as decisões e levava junto dele a parentela¹⁰. Alguns anos mais tarde, no início da década de 1990, essa família volta a morar em uma terra indígena, por meio do acionamento de laços com Laura.

Por sua vez, Laura, que morava na T. I. Laranjinha, é tia de Alice, que é casada com Heitor, filho de Antônio. Ela realizou uma visita à família, em Ubaúna e, sobre a ocasião, afirma que percebeu a precariedade pela qual a família de seu Antônio estava passando. Narrou que “a situação de vida deles era bem difícil”, dizendo que “trabalhavam na roça e estavam passando muita necessidade”, o que a deixou comovida, ocasionando, com isso, o desejo de conseguir “um rancho” para eles morarem no Laranjinha. Isto é, há o acionamento de uma rede de reciprocidade.

⁸ Mello (2001) aponta para os conflitos interétnicos entre os Jê (Kaingang e Xokleng) e os Guarani, visto que são antagonistas históricos no que diz respeito à forma de ocupação de uma terra e, uma vez que o Estado brasileiro impôs a permanência de ambos os grupos sob um mesmo território, houve o agravamento destes conflitos. A mesma autora aponta para a existência de casamentos mistos entre os grupos, ressaltando que ela é indesejada, todavia o mais indesejado é “assumir valores dos brancos ou Kaingang” (p. 58), ou seja, se este outro for “assimilado”, passar pelo processo de “guaranização”, é aceito, representando uma aliança política. Na situação encontrada no Posto Velho pudemos observar casamentos mistos tanto com não indígenas quanto com Kaingang, sendo que nestas situações há uma expectativa de que estes não tentem interferir no modo de vida geral da aldeia. Pude perceber que de modo geral é mais aceita a mulher não Guarani Nandéva do que o homem, e que há um modo de conceber que a mulher respeita o modo de ser Guarani mais do que o homem não indígena e Kaingang, ocorrendo reprovação por parte das lideranças e da comunidade em geral quando mulheres não Guarani tentam “interferir demais”.

⁹ Em nossa de pesquisa, como apresentado anteriormente, os interlocutores mobilizam a categoria de “retomada cultural”, acreditamos que ela vai em direção da categoria de “resistência cultural” mobilizada pela autora.

¹⁰ O que, segundo Pereira (2016), seriam os levantadores de parentela, embora em seu caso ele aponte para o casal de avós. Na situação aqui narrada, trata-se somente do pai/avô uma vez que sua primeira e depois segunda esposa já haviam falecido. Sendo ambas mulheres não indígenas, segundo narram meus interlocutores.

Laura, diante desse contexto, começa o acionamento de uma rede de alianças para possibilitar *a viagem da volta*¹¹ (OLIVEIRA, 1993) a família extensa de Antônio, perpassando por negociações com o cacique do Laranjinha e acionando lideranças políticas municipais para conseguir transporte no deslocamento, uma vez que sua negociação direta com as lideranças indígenas não fora sucedida, pois o cacique teria alegado a falta de espaço territorial hábil para a entrada desta nova família – reflexo das políticas indigenistas. Após suas negociações, ela consegue fazer com que a família de Antônio chegue ao Laranjinha. Laura assume, assim, uma centralidade nesse novo deslocamento, e os laços de parentesco advindos do casamento de Alice (sua sobrinha) e Heitor (filho de Antônio) se fortalecem por meio das afinidades e cooperação desenvolvidas no referido acionamento.

Todavia, a aceitação do agrupamento familiar de seu Antônio nunca foi plenamente satisfatória entre os demais indígenas do Laranjinha, sendo suas relações limitadas, sobretudo, ao grupo doméstico a que Laura pertencia, dada a ocorrência de situações de negação identitária para com os familiares de Antônio, os quais eram (e ainda são, em certas circunstâncias) estereotipados como não indígenas, tendo sido colocados na situação de que estavam nessa T. I. para “roubar terras”. João, filho de Antônio, ao ser questionado sobre as motivações deste quadro de estereótipos, colocou que esse discurso se sustenta devido ao fato de sua mãe, a segunda esposa de seu pai, ser descendente de família italiana, gerando a seguinte afirmativa: “isso é porque o pai casou com italiana”. Contudo, é necessário lembrarmos o impacto das políticas de cunho colonialistas na geração desses discursos, cuja ênfase se deu num contexto de diminuto território para uma extensa população. Assim como observar como tal situação perpassa a noção de tempo e uma relação com o tempo antigo/tradicional.

Deste modo, Pereira (2016) pode contribuir para a reflexão, uma vez que em sua análise com os Kaiowá apresenta o que ele chama de um campo problemático das classificações, colocando que ocorre uma classificação das práticas que são mais próximas ou mais distantes da “tradição”, sendo os velhos mais próximos e os jovens mais distantes, segundo seu campo

¹¹ Embora Oliveira (1993) esteja analisando a situação da assim intitulada “*viagem de volta*” realizada entre os povos indígenas do Nordeste, a partir da etnogênese, ela também pode ser incorporada em nossa análise, uma vez que a população do Posto Velho vivenciou *processos de territorialização* sob os quais tiveram grandes mudanças em sua forma organizacional, contudo marcando uma elaboração continuada de sua distintividade étnica. Estas pessoas que hoje estão lutando pelo território atual não chegaram a viver nele anteriormente, tendo em vista os processos de expulsão narrados. Hoje realizam, por meio da “*viagem da volta*” o retorno a este “passado” de longa data desejado, tendo novas possibilidades de reelaboração do modo de ser conjuntamente a parentela. Buscam, com a retomada do território, o “resgate cultural” (por eles enunciado como “retomada cultural”) de seus antepassados, por meio da reelaboração de signos culturais em meio à experimentação com outros grupos indígenas, incorporando símbolos e reelaborando as formas de manifestar a pertença étnica.

mostrou. O autor observou que estas macrocategorias colocam uma distintividade entre sistema do índio e sistema do branco, de modo que ocorrem situações extremadas de “classificar os Kaiowá e Guarani crentes, professores e agentes indígenas como não indígenas. Pois, segundo dizem, ‘já seguem o costume do branco’ ou ‘já se entregaram pro branco’” (p. 65). Ainda afirma que há um esforço dramático para atualização de líderes, xamãs, dentre outros para se atualizarem e validarem seus discursos segundo o modelo “tradicional”. Isso, porém é correlato a sociocosmologias e divisões dos tempos míticos, que estão em contínua atuação e elaboração¹².

Como estratégia de reação a esses discursos, alguns filhos de Antônio relatam que iniciaram um movimento de acionar seus laços de parentesco com familiares que viveram/vivem em outras aldeias, sobretudo na Terra Indígena Pinhalzinho. Entretanto, esse acionamento de redes de parentesco não se mostrou eficiente para cessar os discursos negativos sobre sua família, porém, o grupo doméstico de Antônio continuou a desenvolver seus modos de organização social na aldeia Laranjinha.

Devemos contextualizar que a Terra Indígena Laranjinha, já regularizada, vivia outra problemática advinda das políticas indigenistas: a extensão do território de 293 hectares não era suficiente para garantir o sustento e a organização social de todos, o que ocasionou processos de busca por recuperação das terras que antes eram ocupadas por seus antepassados e conhecidas entre eles como Posto Velho. Em meio a tais demandas e à situação de desconforto no Laranjinha, resultante do número de habitantes, da extensão da terra e recursos disponíveis, realizaram reuniões em torno da possibilidade de uma retomada como meio de pressionar o poder estatal pela recuperação do território, implicando no processo que levasse até a sua demarcação.

Nesse local, havia sido instalado, na década de 1930, o Posto de Atração Krénu, pelo então SPI, com os objetivos já relatados e com a atuação voltada ao aldeamento de Kaingang e Nandéva, no intuito de que os últimos ajudassem na pacificação dos primeiros¹³. Depois de

¹² Reconhecemos a importância de analisar essa situação à luz de teorias acerca da noção de pessoa, assim como atrelada à cosmologia Guarani, contudo no momento do campo aqui mobilizado não foi possível realizar tais abordagens. Sendo necessário tal foco em próximas pesquisas.

¹³ Situação que é notória envolvendo os Guarani, como referenciado na literatura. Schaden (1974) aponta para missionários que realizavam tal convite aos Guarani, nesse mesmo período. Mello (2001), como já visto anteriormente, disserta sobre o acirramento de conflitos resultantes das políticas indígenas no aldeamento destes dois grupos.

alguns anos, por volta de 1934, ocorre nessa localidade uma epidemia de febre amarela¹⁴, implicando na dispersão de todos os indígenas que ali habitavam. O processo de deslocamento forçado gerou a dispersão dos Kaingang e o “realocamento” dos Ñandéva ao território, hoje identificado como T. I. Laranjinha, que já se encontrava em uso por esses povos, ficando a cerca de 12 km do local onde tinham suas habitações. Poucos agrupamentos familiares permaneceram na região, em volta da sede do posto, e os que ali ficaram foram com o tempo sendo forçados ao deslocamento devido à pressão das políticas latifundiárias em relação à venda das terras por meio dos loteamentos da região.

José e Maitê – pais de Gabriel e Benjamim, que residem hoje no Posto Velho – são frequentemente acionados, com grande respeito e importância, pelo que representam na luta pela retomada¹⁵. Ambos habitaram aquelas terras nas quais se estabeleceu o Posto de Atração Krénau, sendo José o último a sair da região do Posto de Atração. Laura também conta que sua mãe, Valentina, viveu nessa localidade antes da epidemia, dizendo que sempre pensava em um dia poder morar no local ao qual sua mãe se referia quando ia contar a própria história.

Os filhos de Antônio narram que ele sempre contava sobre as visitas que realizava com o pai dele, encontrando os parentes que lá residiam¹⁶. Relatos como esse, acerca da esperança de um dia poder morar no lugar que os pais e avós contavam/contam, são comuns entre os adultos e também entre os jovens, evocando um resgate de detalhes associados ao “bem viver”, ao se lembrarem dos animais que havia na mata (caçando anta) e da beleza dos rios que compõem a localidade.

Além das motivações supracitadas, houve os conflitos resultantes da atuação das igrejas protestantes, de cunho proselitista, que se instalaram no Laranjinha (BARROS, 2003). Por outro

¹⁴ Nimuendaju (1984) mostra relatos similares de epidemia de febre nesse período em outros grupos Apapocúva. Os discursos envolvendo o período estão presentes na memória de Ñandéva e Kaingang da região. Relatos indicam que muitos Kaingang faleceram devido ao choque térmico causado ao entrarem nos rios em estado febril causado pela doença. Não temos informações precisas desse momento, porém um relato mais minucioso encontra-se em Facina e Camargo (2020).

¹⁵ João, narrando sobre este casal, fez as contas para lembrar em que ano provavelmente ocorreu a saída de José, tendo chegado ao ano de 1952, resgatando uma memória que tem de José dizendo que naquela época eles caçavam anta na mata, situação que hoje, com o desmatamento devido ao aceleramento do agronegócio, já não é mais possível. José faleceu em 2016 e Maitê, em 2017, e ambos voltaram a morar nessa aldeia, onde também faleceram.

¹⁶ Mello (2001) aponta para a categoria “terra de parentes” como demarcando na atualidade um território que os Guarani identificam como sendo seu, mesmo que não sendo de ocupação exclusiva. Não tivemos a oportunidade de conversar diretamente com Antônio sobre seu vínculo com esta localidade, porém pelo que observamos nas narrativas de seus filhos acreditamos que ele possivelmente possuía o significante mencionado pela autora, ou seja “um território reconhecido como milenar e sagrado, pois relaciona-se cosmologicamente com o local de criação de um povo, como é o caso do território Guarani” (p. 45), motivações que estão em curso no movimento de retomada.

lado, o movimento de retomada do território está entrelaçado com o que consideram como “retomada cultural”, ou seja, observa-se que a luta pela demarcação de seus territórios tradicionais está estritamente conjugada a uma luta pela reativação de signos e práticas culturais *Guarani Ñandéva* – sobretudo correlacionadas aos aspectos da religiosidade – que, segundo colocam, não eram possíveis de desenvolver no Laranjinha, tendo em vista a influência do protestantismo. Com isso, podemos observar o empenho na contemporaneidade ao resgate da língua tradicional – com destaque para a escola e a atuação de professores indígenas – e a manutenção de rituais na *Oy Gwatsu*, a Casa de Reza, por meio do grupo de cânticos sagrados (*mboraí*).

Em meio a esse contexto, no dia 5 de dezembro de 2005, depois de aproximadamente 12 anos de moradia no Laranjinha, cerca de 27 famílias nucleares¹⁷ “descem para a retomada”, denominando este lugar de Tekoa Ywy Porã¹⁸. Entre as famílias que participaram desse evento, estavam a de Antônio; parte do grupo doméstico a que Laura pertence – embora não tivesse “descido” com eles, devido ao fato de no momento estar casada com um não índio e residir na zona urbana da cidade de Santa Amélia –; além de outras famílias que não tinham laço de parentesco direto com as duas analisadas neste momento.

Ocuparam inicialmente duas construções que já havia nessa localidade e, devido a tensões constantes, ocorre a intervenção do Ministério Público Federal, que estabeleceu um acordo permitindo a permanência do grupo em parte do território, com 7,5 hectares, dos quais utilizam aproximadamente a metade devido a situações adversas do solo para suas técnicas específicas.

O discurso acerca do que seria a “retomada cultural” não se mostrou capaz de gerar coesão¹⁹ entre as 27 famílias nucleares que participavam da retomada, ocorrendo, com isso, disputas que desencadearam em motivações e escolhas de mudança de parte do grupo para outros lugares, permanecendo 11 famílias nucleares compondo o grupo doméstico de seu

¹⁷ Neste momento, evocamos a concepção de famílias nucleares pelo motivo de que essa informação foi coletada em conversa conjunta com alguns indígenas, os quais descreveram as famílias como aquelas compostas por um casal e seus filhos vivendo em um mesmo teto, de modo que em nosso entendimento se encaixa na categoria de famílias nucleares. Por falta de dados e contato com as demais pessoas, não tivemos a possibilidade de compreender se havia entre elas formação de outros grupos domésticos.

¹⁸ O nome Tekoa Ywy Porã é aquele escolhido por este grupo para denominar esta localidade. Entretanto o nome utilizado no dia-a-dia e de reconhecimento de ampla maioria, indígenas e não indígenas, é Posto Velho, por isso optamos, neste artigo, por utilizar da denominação recorrente.

¹⁹ Retomamos a referência a Pereira (2016), visto que um dos discursos ouvidos em campo se aproxima da dualidade entre “tempo tradicional” e “tempo atual”. O grupo doméstico de Antônio defendia a “retomada cultural” mesclando elementos do passado com a atualidade, compreendendo – como coloca Pereira (2016) – que tal junção favorece a atuação política da comunidade. O grupo divergente, pelo que observamos através dos discursos em campo, queriam uma elaboração do modo de viver com menos interferência do “tempo atual”, o que gerou grandes discordâncias, culminando em sua saída.

Antônio e três pertencentes ao grupo doméstico de Laura (observar estas relações na árvore genealógica em apêndice). Pudemos observar, em campo, os processos de deslocamentos com as famílias nucleares que não pertenciam aos dois grupos domésticos, assim como a chegada de novas famílias pertencentes ao grupo doméstico de Antônio. Embora ocorram os deslocamentos de membros da família extensa de seu Antônio e Laura, eles sempre acabam sendo de curta duração, principalmente em busca de trabalho (*changa*), bem como os membros acabam voltando quando podem à aldeia, o que diverge das outras famílias às quais nos referimos acima, que foram se mudando sem perspectivas/possibilidades de voltar.

Todavia, embora os membros desses grupos domésticos tenham elementos comuns que geram as afinidades entre eles, a sua manutenção envolve a criação de *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000) em meio à necessidade de demarcar suas diferenças, sendo que as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. Sobre isso, Barth (2000) mostra que o conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser analiticamente de duas ordens: 1) sinais ou signos manifestos – traços diacríticos como vestuário, língua etc. e 2) orientações de valores fundamentais – padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. Essas formas podem mudar, se transformar, e apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores.

Observamos, com isso, a retomada, não apenas como um reconhecimento do território pelo Estado, mas sobretudo como possibilidade de experimentações do viver bem projetado e negociado dentro da comunidade, *redes de parentelas* (PEREIRA, 2016), no qual os grupos domésticos que compõem essa aldeia têm suas disputas e negociações internas relativas a como desempenhar o processo de *reorganização social*.

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

Entendemos, assim, a trajetória cruzada entre o grupo doméstico de Antônio e a o grupo doméstico ao qual Laura pertence como um elo central entre duas parentelas que vieram a conformar redes de parentelas (PEREIRA, 2016), culminando na comunidade atual, elaborada continuamente, de modo que as memórias e afinidades uniram estas famílias. Embora o evento

da retomada não tenha sido desempenhado somente por membros desses dois grupos domésticos, pudemos observar que foram sobretudo eles que continuaram na manutenção dessa “unidade”, negociando seus projetos e redefinindo os recursos ambientais que podem usufruir em tal localidade; assim como conjuntamente processam a *reelaboração cultural* (OLIVEIRA, 1998) por meio da negociação de signos diacríticos utilizados para diferenciar-se de outros agrupamentos, sejam indígenas ou não, tendo em vista a importância de demarcação de *fronteiras étnicas* através da demarcação de diferenças para com outros grupos, apesar do fluxo entre eles (BARTH, 2000).

3. Aspectos da rede de parentesco entre os grupos domésticos no Posto Velho

Como vimos no tópico anterior, os grupos domésticos de Antônio e de Laura vieram a compor juntos a retomada do Posto Velho, vivenciando nos dias atuais uma vida em comum, ligando-se por laços de parentesco, por meio dos casamentos de seus parentes e, igualmente, por laços de reciprocidade entre si. Trazemos mais um pesquisador ao debate, para elucidarmos o aspecto de unidade doméstica entre estes dois grupos domésticos.

Segundo Wilk (1984), a categoria agregada doméstica compreende as famílias compostas por mais de uma unidade de habitação com base nas atividades de produção e distribuição. Dessa forma, para nós, a unidade sociológica a ser compreendida é o grupo doméstico, o agregado doméstico em si, entendendo, com isso, que as trajetórias de vida de Antônio e Laura estreitaram entre eles laços de reciprocidade, fortalecendo uma relação moral entre ambos os grupos, o que se concebe como uma unidade doméstica, no sentido apontado por Wilk, na contemporaneidade. Embora ambos sejam de grupos domésticos diferentes, as famílias em geral se comunicam umas com as outras por laços de aproximação de um parentesco construído, independentemente da existência ou não de consanguinidade.

Ao analisar a situação Kekchi, Wilk (1984) mostra a existência de uma regra: não é permitido ocorrer dentro dessas aldeias a existência de corresidências com mais de três gerações, o que implica que os filhos de um casal se mudam da casa dos pais logo após o nascimento do primeiro filho. Todavia ressaltamos que em nossa situação essa mudança não significa necessariamente a formação de um novo aglomerado doméstico, visto que muitos deles acabam por residir na proximidade da casa de seus pais, na mesma aldeia, continuando a ser membros do mesmo grupo doméstico.

Nesse sentido, é relevante a análise de Wilk (1984) e sua definição acerca dos *households cluster* (unidades domésticas agregadas), à qual ele aplica duas subdivisões: *household cluster tight* (agregados domésticos restritos) e *household cluster loose* (agregados domésticos flexíveis). Pela descrição realizada no Posto Velho, propomos utilizar a definição do segundo tipo, porque, ao longo dos processos sócio-territoriais-ecológicos, ocorreu a passagem do primeiro para o segundo. Mas, as unidades domésticas agregadas do tipo flexíveis, segundo Wilk (1984), apresentam os laços cooperativos que unem as pessoas das diferentes unidades de habitação como mais fracos, havendo menos comensalidade e compartilhamento de alimentos entre si.

As famílias de cada unidade de habitação do grupo doméstico flexível se utilizam de repertórios distintos para seu sustento, não ocorrendo necessariamente uma regra de reciprocidade e compartilhamento de seus ganhos com membros de outras unidades de habitação ou até mesmo dentro da própria habitação. Não há, também, obrigação de compartilhamento igualitário de dinheiro e/ou produtos entre os membros da unidade (Wilk, 1984), o que não implica na não existência da reciprocidade.

Em nossa situação, no Posto Velho, é permitido aos jovens solteiros que residem com seus pais o acúmulo monetário sem que eles devam assumir um compartilhamento fixo de seus ganhos com o chefe da unidade de habitação. Como mostra Pereira (2016), os jovens solteiros aproveitam da independência em relação à mãe para “queimar” o dinheiro ganho em trabalhos temporários. Com isso, podemos perceber que a produção econômica está instituída por grupos domésticos, que se ordenam como famílias, como colocado por Sahlins:

La organización del trabajo y los términos y productos de su actividad son principalmente decisiones domésticas. Y son decisiones que se toman teniendo en cuenta primordialmente la satisfacción doméstica. La producción se encauza según las exigencias habituales de la familia (SAHLINS, 1974, p. 92).

Na mesma perspectiva, Barbosa da Silva e Mura (2018) apresentam a formação do *te'yi* entre os Kaiowá, sendo similar ao que observamos entre os Nandéva no Posto Velho, apontando para a formação de uma base de parentesco de três gerações pelo “grupo doméstico agregado”, em diálogo com Wilk (1984).

In fact, whenever the opportunity presents itself, the contemporary Kaiowa seek to reproduce a pattern of non-nucleated spatial occupation, based on the spatial distance between the local groups, each formed by a *te'yi* (group based on kinship of at least three generations that can form, therefore, relatives on a broader basis). With the abandonment of the great huts, the same pattern began to be applied to the members

of *te'yi*. Thus, whenever there are minimally favourable conditions, the extended family of three generations begins to form an aggregate household, which distributes the conjugal families that compose it into housing units (*óy* or *oga*) built in patios (*oka*) related to each other through of a network of paths (*tape po'i*) of hundreds of metres in length. The central axis of articulation is the *oy* of the oldest couple that is the origin of this group of relatives (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018, p. 9-10)²⁰.

Não sabemos, entretanto, quem assumirá a centralidade de chefe da aldeia, visto que Antônio faleceu em 2019, porém é viva a perpetuação de discursos de ascendência para com ele. E, embora Laura não tenha laços de consanguinidade com Antônio, ela compõe uma comunidade de parentesco na medida em que as duas famílias se relacionaram entre si, já que “(...) o parente pode ser real ou presumível, por analogia, mitológica, ou ficticiamente, ou seja, de qualquer espécie” (EVANS-PRITCHARD, 1982, p. 487), gerando laços e possibilitando estabelecer o mesmo com outros membros correlacionados a estas famílias. Antônio, por sua vez, é compreendido como um avô para todos jovens e crianças do Posto Velho, independente se compartilhavam laços sanguíneos ou não, compondo, assim, o que Evans-Pritchard (1982) denominou, no caso Nuer, de *cieng*, ou seja, uma comunidade local de parentes.

Dentro da composição dessa comunidade local de parentes, podemos observar um grupo de aproximadamente 80 pessoas, entre elas *Guarani Ñandéva*, *Kaingang*, *Xetá* e não indígenas, sendo dispostas em 13 casas. A maioria é composta por um casal e seus filhos solteiros e outras incorporam na unidade suas filhas solteiras ou separadas com suas crianças.

Há ainda duas casas compostas por um casal com filhos de outros casamentos, tendo em ambas os filhos do primeiro casamento ficado com o pai; outra composta por uma mulher e suas filhas; e outra por um casal sem filhos. De todas as famílias nucleares, somente duas não foram correlacionadas aos dois grupos domésticos por laço de parentesco durante o exercício da árvore genealógica²¹ com a população. Uma das habitações, em que moram dois irmãos, Gabriel e Benjamim, filhos de José e Maitê, relatados na seção anterior, corresponde a uma

²⁰ Tradução: “Na verdade, sempre que surge a oportunidade, os Kaiowa contemporâneos procuram reproduzir um padrão de ocupação espacial não nucleada, baseado na distância espacial entre os grupos locais, cada um formado por um *te'yi* (grupo baseado no parentesco de pelo menos três gerações que podem formar, portanto, parentes em uma base mais ampla). Com o abandono das grandes cabanas, o mesmo padrão começou a ser aplicado aos membros do *te'yi*. Assim, sempre que houver condições minimamente favoráveis, a família extensa de três gerações passa a formar um agregado doméstico, que distribui as famílias conjugais que a compõem em unidades habitacionais (*óy* or *oga*) construídas em pátios (*oka*) relacionados entre si através de uma rede de caminhos (*tape po'i*) de centenas de metros de comprimento. O eixo central de articulação é o *oy* do casal mais velho que dá origem a este grupo de parentes.

²¹ A árvore genealógica geral acerca dos laços destacados por parte desta população, assim como uma análise mais minuciosa podem ser encontradas na dissertação de Facina (2020).

conformação por laços de reciprocidade e moralidade, assumindo centralidade nos discursos da retomada.

Desse modo, treze das famílias nucleares apresentam parentesco entre si, as quais, como visto anteriormente, são cruzadas pela descendência de Antônio ou pela ligação com Laura. Além disso, oito filhos do segundo casamento²² de Antônio compõem atualmente a retomada, de forma que das treze habitações aqui centradas, somente três são compostas por todas as pessoas que não descendem dele diretamente (filhos e netos consanguíneos), sendo duas destas com membros consanguíneos de Laura.

Em contrapartida, para a conformação da realidade tal qual observamos entre os Nandéva no Posto Velho, devemos considerar um duplo processo: primeiro, aquele relativo à territorialização, já apresentado, que implica na atuação do Estado e na forma como desempenha políticas indigenistas; segundo, os processos de ecologia doméstica, ou seja, o modo como os grupos atuam e conformam em reação aos processos de territorialização.

Dessa forma, como vimos, por meio da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e dos *processos de territorialização* (OLIVEIRA, 1998), há um contexto político de redução dos espaços geográficos garantidos pelo Estado brasileiro aos povos indígenas, de forma que aquilo que observamos hoje no Posto Velho é um espaço diminuto de terras para uma população de cerca de 80 pessoas. No entanto, além da limitação do espaço garantido por via judicial, esses povos enfrentam limitações de espaços de mata para a realização de coleta e caça, de rios, para suas atividades de sociabilidade e pesca, dentre outras, devido à atuação do agronegócio, que gerou o acelerado desmatamento e a presença de “donos” de fazendas com fronteiras bem delimitadas, não permitindo a circulação de “estranhos” nessas áreas. Contudo, como escreve Crespe (2015) acerca da mobilidade Kaiowá – e que também observamos com os Nandéva em questão – embora encontrem dificuldades, procuram colocar em ação estas formas de mobilidade, passando por estradas, cercas e cidades.

Barbosa da Silva e Mura (2018) mostram que nesse contexto os povos indígenas são levados a “(...) lead to conditioning of the formation of the *repertoires of possibilities*²³ (...) this is the relation between the accessibility and availability of desired resources²⁴” (*ibidem*, p. 5),

²² Antônio teve dois filhos em seu primeiro casamento, tendo eles morado pouco tempo em terra indígena, residindo atualmente na cidade. Em seu segundo casamento, teve 10 filhos, um deles já falecido, outra residindo atualmente na cidade, embora já tenha morado um tempo com sua família nuclear nessa aldeia.

²³ Para aprofundamento deste debate, ver Mura (2000; 2019).

²⁴ Tradução: “ao condicionamento da formação de *repertórios de possibilidades* (...) essa é a relação entre a acessibilidade e a disponibilidade dos recursos desejados”.

dentro do processo de *dominialização* (*ibidem*) que se refere à territorialidade promovida pelos povos indígenas, por meio da ecologia de seus grupos domésticos. Esses últimos se voltam para a exploração dos espaços geográficos que os circundam, na busca de recursos disponíveis e acessíveis para a manutenção de suas atividades, construindo, assim, um território de referência que não seja somente o que grupos indígenas têm garantido, ou demandam ao Estado. Parte do *repertório de possibilidades* (*ibidem*) está num refinamento técnico político para captar projetos e recursos públicos, realizar trabalhos sazonais, assalariados, entre outros, contemplando, portanto, dentro da ecologia doméstica, não somente as atividades indígenas nas matas e rios, como veremos a seguir nas descrições da situação do grupo doméstico do Posto Velho.

Por esse viés, os recursos disponíveis de outrora não são os mesmos dos dias atuais, tendo em vista a imposição de fronteiras limitadas pelas fazendas e construções urbanas, implicando mudanças na mobilidade indígena e no cerceamento de espaços onde podem coletar recursos. Porém, isso não significa uma ruptura total da mobilidade²⁵ do grupo, já que ele acaba recorrendo a outras estratégias para o desempenho das atividades indígenas. Desse modo, as fronteiras de seus territórios são bem delimitadas, devido à atuação do Estado por meio dos processos de marcação de espaços restritos à população indígena. Isto é, as fronteiras de seus territórios são, por um lado, bem delimitadas pelo poder estatal, e, por outro lado, ocorre uma expansão do raio de ação de suas atividades para além de fronteiras fixas delimitadas, incluindo todos os espaços que consideram como de ocupação (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018).

Neste sentido, podemos observar atividades essenciais no desenvolvimento de suas vidas que transpassam o diminuto território, sobretudo aquelas de caça e coleta, que são realizadas geralmente de modo coletivo pelo grupo doméstico. As caças de tatu, coleta de sapé (para cobertura da Casa de Reza e barracão), coleta de abelhas jataí, coleta de cipó e sementes para artesanato, pesca no rio, lazer na beira do rio, constituem exemplos dessa situação.

Todavia, estes recursos não são suficientes para a manutenção da economia doméstica, uma vez que o *repertório de possibilidades* desses grupos domésticos se expande para a captação de recursos para além destas fronteiras espaciais em si. Podemos perceber, logo, a inserção dessa aldeia no programa básico ambiental, devido ao impacto gerado pela instalação de uma usina hidrelétrica em Mauá da Serra, pelo Consórcio Energético Cruzeiro do Sul, tendo possibilitado a inserção de parte da população em atividades remuneradas que fazem parte da política de tal projeto. Tal inserção contribuiu, a curto prazo, para uma melhora na condição

²⁵ Para mais sobre tipos de mobilidade ver Crespe (2015).

econômica de algumas famílias nucleares e, de certo modo, dos grupos domésticos como um todo; ou seja, tendo em vista as redes de cooperação entre eles, é possível afirmar que quando há melhora para um, há melhora para o todo que participa dessa rede – na situação por nós analisada.

De igual modo, a existência do Posto de Saúde Indígena e da escola possibilitou e continua possibilitando a inserção em cargos públicos, compondo importantes meios da manutenção econômica, uma vez que se adquire um salário mensal melhor comparado àqueles em que se prestam serviços informais nas cidades e fazendas ao redor. Há ainda que se dizer que é distribuída uma cesta básica mensal, por parte da Funai, a cada família nuclear²⁶, corroborando, assim, com o subsídio de alimentação.

Não obstante, há famílias que não possuem cargos dentro desses meios citados, ou ainda aquelas cuja renda advinda de tais cargos não é considerada suficiente para a manutenção do viver dos que dela dependem, fazendo com que recorram à venda de mão-de-obra para donos de terras na região da aldeia. Situação que dentro da etnologia Guarani comumente é denominada de *changa* e que, segundo Schaden (1974), é um dos fatores de desorganização econômica destes grupos, visto que o trabalho na *changa* é realizado no período mais intenso de trabalho de suas roças, o que faz com que muitos abandonem suas próprias roças para venderem a mão-de-obra aos outros. Portanto, a *changa* faz parte do *repertório de possibilidades* dos Nandéva no Posto Velho, sendo uma garantia certa da remuneração e por consequência de obtenção de produtos necessários a sua vivência, seja alimentação, pagar as contas de energia, como inclusive para comprar passagens pra realizar a visitação a seus parentes em outras aldeias, participar de eventos, realizar os eventos na própria comunidade e obter instrumentos para confecção de artesanatos e instrumentos para os cânticos sagrados – como o violão, cordas, violino etc.

Crespe (2015) sobre a concepção da *changa* para Schaden, salienta em sua análise que nem o *sarambi*, nem a *changa* provocaram a “desintegração cultural”, enfatizando que o que ocorreu foi a fragmentação da parentela, o desmembramento forçado dos *te'yi* (*sarambi*) como o trabalho desempenhado por certos períodos nas fazendas (*changa*).

²⁶ Em casos onde a família nuclear é mais numerosa ocorre a doação de duas cestas, como pudemos observar. Há de se notar que famílias nucleares que fazem parte do grupo doméstico, mas que residem fora da aldeia nem sempre conseguem ter esse direito garantido, entretanto ocorre de geralmente os parentes mais próximos ajudam com o excedente da cesta.

Barbosa da Silva (2007) explicita à luz da vivência Kaiowá como a categoria *changa* é mobilizada, expondo que tempos atrás tal situação era compreendida como trabalhar na derrubada de mato, contudo nos dias atuais ela implica no trabalho sazonal realizado nas fazendas. Pegando como gancho essa discussão, faremos um esforço nos próximos parágrafos de apresentar a economia doméstica, do grupo aqui em questão, baseada em ciclos mensais, sazonais e semanais.

Os ciclos mensais correspondem ao trabalho assalariado dentro dos cargos públicos e dentro de projetos citados, implicando assim um recebimento de salário mensal e com maior garantia²⁷. Os ciclos sazonais são observados principalmente pelos homens jovens solteiros que se deslocam temporariamente para trabalhar no período de safras, visto que os homens que são pais geralmente não se ausentam por um longo período a trabalho²⁸. Os ciclos semanais são os desempenhados pelo trabalho nas fazendas ao redor, tanto por homens adultos solteiros como por aqueles casados, uma vez que a distância destas fazendas é menor, possibilitando dormir todos os dias junto a sua família. Ademais, podemos notar que aqueles que são chefes de suas famílias nucleares fazem o trabalho semanalmente, durante longo tempo, enquanto que os jovens solteiros o fazem esporadicamente, quando precisam do dinheiro para um fim específico delimitado, a priori.

Outro aspecto da economia doméstica desse grupo pode ser elucidado por meio do desenvolvimento do modelo de produção doméstica de Sahlins (1974), o qual tem como característica central o princípio de “antiexcedente”, ou seja, a economia de produção é voltada para a sobrevivência daqueles que a produzem e não para a obtenção de ganhos excedentes²⁹. Como vimos, os trabalhos realizados são para a garantia da manutenção do grupo doméstico,

²⁷ É importante ainda ressaltar que há mensalmente o recebimento de auxílios governamentais, como bolsa família, bolsa de estudos pelos universitários e aposentadorias. Segundo Pereira (2016), a intensificação das políticas públicas criou um novo ambiente, por meio de novas configurações no que o autor chama de “módulos organizacionais”, gerando um menor controle dos Guarani sobre sua própria coletividade.

²⁸ Observamos que os homens que têm filhos mantêm um período longe de casa em situações relativas mais à luta política do que ao trabalho. Deste modo, é comum pais que são lideranças dentro da aldeia realizar deslocamentos temporários para participação de eventos, acampamentos, reuniões etc. Não tendo sido tão comum observá-los viajando em período de colheitas para a *changa*.

²⁹ Wilk (2006), analisando sobre a ecologia e o consumo global, partindo de exemplos etnográficos sobre os Kekchi, aponta uma dimensão interessante de trazermos nesta nota. A dimensão de pobreza *versus* riqueza advém muito da situação de contato estatal e da globalização, gerando entre os indígenas a afirmação de que são pobres devido à negligência governamental. Essa frase gera uma interessante análise das relações envolvidas no contexto atual, contudo o autor apresenta seu sentimento de “tristeza” na aceitação da categoria de “ser pobre” pelos indígenas, tendo em vista que desvaloriza a cultura Kekchi e seus critérios de autossuficiência econômica. Não observamos esse caso no Posto Velho até então, porém acreditamos ser uma questão importante de ser analisada, tendo em vista que as percepções de autossuficiência e, portanto, de excedente, se modificam na medida em que o contexto social, econômico e territorial se altera.

ao passo que aqueles jovens solteiros realizam trabalhos semanais para obtenção suficiente de dinheiro para algum objetivo prévio, para a compra de produtos desejados, viagens etc. Sahlins (1974) apresenta, portanto, que são os fatores culturais que determinam as horas trabalhadas pelo grupo, que, em geral, são voltadas primeiramente ao objetivo da vivência, havendo um manejo e dedicação importante de tempo para cerimoniais e sociabilidades, o que, segundo Sahlins (*idem*), é equivalente à superestrutura da dinâmica econômica.

Por conseguinte, podemos observar a valorização da cooperação na manutenção de espaços comuns, como a ação de carpir os matos em volta da escola, do posto de saúde, do terreirão, das estradas de acesso etc., onde muitas vezes os que não estão inseridos num ciclo de trabalho para fora da aldeia são os mais atuantes, dada sua disponibilidade de tempo, uma vez que não precisam se deslocar para o trabalho nas fazendas. Esse movimento se dá também em momentos específicos do ano, quando ocorrem eventos, sendo divididas as tarefas a ser realizadas por grupos que cuidam da limpeza, da alimentação, da decoração, entre outros. Os cuidados com a Casa de Reza ficam a cargo de um grupo de cooperação mais limitado, com membros das famílias nucleares que participam do grupo de cânticos sagrados.

Da mesma forma, ocorre uma rede de reciprocidade econômica como estratégia de economia doméstica dentro do grupo doméstico, no qual membros que não se inseriram nos ciclos que discorremos acima são, de certa maneira, inseridos em trabalhos por aqueles que têm uma maior garantia de dinheiro fixo. Algumas mulheres da aldeia trabalham/ajudam na casa de outras que não possuem tempo hábil – uma vez que têm trabalho fixo, sobretudo na escola –, sendo remuneradas por tais feitos³⁰. Essa lógica, todavia, não se ajusta a uma situação estritamente monetária, sobressaindo a noção de cooperação (entendidas como “ajuda”) à noção de pagamento. Há ainda mulheres que costuram roupas, fazem pães, conservas e comercializam dentro do Posto Velho, entre seus parentes, como garantia da manutenção econômica de sua família nuclear.

4. Considerações finais

A partir das trajetórias dos dois grupos domésticos trabalhados, buscamos evidenciar a composição das redes de parentesco na retomada do Posto Velho e a forma como desenvolvem

³⁰ Pereira (2016) mostra que onde a mulher tem remuneração fixa surgem novas categorias de lideranças femininas, o que gera remodelações na estrutura política, nos fogos e nas parentelas.

suas relações, centrando-se em aspectos do repertório de possibilidades e da ecologia doméstica vivenciada por eles.

A dinâmica territorial vivenciada pelo grupo doméstico de seu Antônio até chegar à retomada do Posto Velho nos demonstra que os laços de parentesco tanto se potencializam pelos deslocamentos quanto são motivos para se deslocar, sendo, sobretudo, através dos laços de cooperação e parentesco que se experimenta a possibilidade de elaboração de um viver bem, como vimos pela centralidade assumida por Laura, ao tornar possível uma volta à vida em terra indígena para o grupo doméstico de Antônio. Esses processos, contudo, não podem ser compreendidos sem se considerar os processos de *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e de *territorialização* (OLIVEIRA, 1998), pelos quais os povos indígenas foram se moldando em novos territórios, reagindo a esses movimentos de territorialização, bem como realizando movimentos de retomada como possibilidade da manutenção de sua organização social diferenciada, juntamente a sua parentela.

Destacamos, ainda, a ênfase na ocorrência de deslocamentos para o “morar em fazendas”, por parte do grupo doméstico de Antônio, o que gerou marcas profundas na definição étnica dos que passaram por esse processo. Desse modo, como nos foi narrado, o retorno a uma terra indígena teve como papel central a figura de Laura, a qual se empenhou em acionar redes para que fosse possível a *volta*. Uma vez que havia na época um casamento entre as duas famílias, após o ato, elas vieram a se aproximar e a fortalecer laços de cooperação, gerando novos casamentos entre si. Em se tratando de hoje, a forma de viver no Posto Velho nos demonstra a formação de uma rede de parentela pelos dois grupos domésticos que compartilham entre si uma moralidade e referenciais étnicos, conformando a luta e vivência atual nesta aldeia.

Embora os membros destes grupos domésticos não tenham vivido anteriormente à retomada nas terras do antigo Posto Velho, tal território é acionado na concepção da origem comum desse grupo étnico, pois havia construções de memórias de suas gerações passadas, para as quais aquele local sempre foi atrelado a um viver bem. Portanto, a memória que constituem, enquanto grupo, está para além de viver no lugar em si, tendo sido passada através das narrativas à espera do retorno às terras onde seus ancestrais narravam e, ainda, onde muitos dos seus encontram-se enterrados. Nesse viés, eles então retornam a uma terra ancestral, retomando um território e organizando um projeto do viver bem.

Enfim, retornar a este passado, pela projeção da vida doméstica nessa terra, assume um caráter essencial através dos relatos de seus antepassados, assumindo relevância social e política

para os Ñandéva no Posto Velho, uma vez que na referida aldeia tiveram a possibilidade de reunir novamente sua parentela em torno de um projeto comum. Para além do território enquanto algo dado fisicamente, vivenciam uma constante fabricação e re-fabricação da terra, por meio sobretudo da *reelaboração da cultura* (OLIVEIRA, 1998), colocada na experimentação de um projeto comum, que assume como ênfase a constituição política de sinais diacríticos – a exemplo da Oy Gwatsu – como bandeiras étnicas (OLIVEIRA, 1993), na garantia da identidade indígena Guarani Ñandéva, por intermédio da demarcação de fronteiras sociais e culturais.

Referências

- BALANDIER, Georges. A Situa o Colonial: abordagem teórica. Tradu o de Bruno Anselmi Matangrano. *Cadernos Ceru*, v. 25, n. 1, 2, 2014.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da “aldeia”*: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese: Programa de Pós-gradua o em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra & MURA, Fabio. 2018. “Territory and domestic ecology among the Kaiowa of Mato Grosso do Sul”. In *Vibrant*, v. 15, 2.
- BARROS, Valéria Esteves Nascimento. *Da casa de rezas   congrega o cristã no Brasil: o pentecostalismo Guarani na terra indígena Laranjinha/PR*. Disserta o. Florianópolis, 2003.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras varia es antropológicas*. Tradu o de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura: G nero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre, 2006.
- CAJADO, Octavio Mendes. (Tradu o). *Guia Prático de Antropologia; preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- CARIAGA, Diógenes Ed gio. Considera es sobre a territorialidade e as transforma es entre os Kaiowá e Guarani em Te’yikue, Caarap -MS. In: *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Organiza o: N dia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migra o, xamanismo e mulheres Mbya. In: *Revista de Indias*, 2004, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, ISSN: 0034-8341.
- CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do Tekoha   reserva, do tekohar  ao Tekoha*. Tese: Programa de Pós-Gradua o em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2015.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Parentesco e a Comunidade Local entre os Nuer. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R., FORDE, Daryll. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* / A. R. Radcliffe-Brown. Lisboa: Funda o Calouste Gulbenkian, 1982.
- FACINA, Patricia Carola. “Nós começamos a viver depois do Posto Velho”: trajetórias que constroem a Retomada de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (Abatiá-PR). Disserta o (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2020.
- FACINA, Patricia Carola e CAMARGO, Angélica Ferreira (Kunh  Itawidj ). Reflexões sobre a situa o experienciada pelos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã perante a pandemia do novo coronavírus e o isolamento social coletivo. In: * ltera*, João Pessoa, v. 2, n. 10 – Número Especial, p. 39-47, outubro 2020.

- FERNANDES, Leticia. *Nossos guerreiros continuarão: etnografia sobre os Nhandewa de Ywy Porã (Abatiá/PR)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná). Curitiba, 2018.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1989.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes: 1995.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016. Disponível em <<http://www.icsoh.unsa.edu.ar/>>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- MAPA GUARANI DIGITAL, 2016. Disponível em <<https://guarani.map.as/>>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aata tapérupe seguindo pela estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação: Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Ilha de Santa Catarina, 2001.
- MOTA, Lúcio Tadeu. *História do Paraná: relações sócio-culturais da pré-história à economia cafeeira*. Maringá: EDUEM, 2012.
- MURA, Fábio. *Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2000.
- MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *“O Nosso Governo”: Os Ticuna e o regime tutelar*. Editora Marco Zero/MCT-CNPq, São Paulo/Brasília, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “A VIAGEM DA VOLTA” reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: *ATLAS das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1):47-77, 1998.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n.42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Brasília, 1992.
- PEREIRA, Levi Marques. Levantadores de parentela Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: agency e atualização de saberes na produção da socialidade. In: *Diálogos com os Guarani*:

articulando compreensões antropológicas e indígenas. Organização: Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

SAHLINS, Marshall. “El modo de producción doméstico: La estructura de la subproducción”. In: *Economía de la edad de piedra*. Traducción al castellano de Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila. Madrid: Akal Editor, 1974.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

WEBER, Max. Capítulo IV Relações Comunitárias Étnicas In: *Economia e Sociedade*. Fundamento da sociologia compreensiva. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press, 1984.

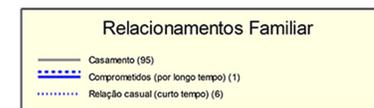
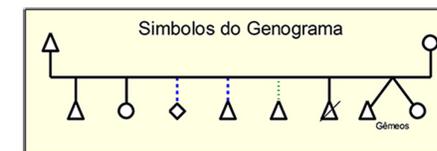
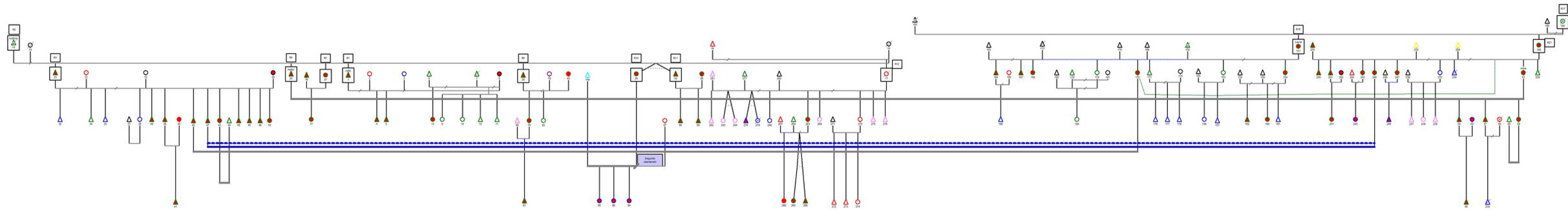
WILK, Richard R. The Ecology of Global Consumer Culture. In *Nora Haenn and Richard R. Wilk (org.) The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York and London: New York University Press, 2006.

Recebido em 10 de abril de 2021 | Aceito em 21 de outubro de 2021



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional

Apêndice 1. Legenda da Árvore Genealógica



Total de indivíduos na genealogia: 284

- Guarani Nandéva (128)
- Com descendência Guarani 96
- Não indígena (41)
- Kaingang (27)
- Xetá (27)
- Guarani Kalowá (1)
- Terena (3)
- Etnia não informada (21)

7
3
3
51 } Símbolo preenchido de vermelho: moradores da Tekoa Y'wy Rorá (64)

9
9 } R Referência (pessoa de referência para facilitar localização)

1
1
1