

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A TERRA DE NHANDERU:
ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA E PROCESSOS DE
OCUPAÇÃO TERRITORIAL DOS MBYÁ-GUARANI EM
SANTA CATARINA, BRASIL.

Sergio Eduardo Carrera Quezada

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

Orientador: Dr. Sílvio Coelho dos Santos

Florianópolis, janeiro de 2007

MBA'E Ñ'Ñ
ESFUERZO (Plegaría)

Ñamandú, Padre Verdadero, el Primero
Aquí estoy, condoliéndome otra vez;
aquí estoy, por tanto, de una manera poco reservada, otra vez
condoliéndome,
para hacer con aquello que tocan mis cuencos de neblina
(el centro de las palmas de las manos)
con aquello que tocan las ramas floridas (dados y uñas) de
mis cuencos de neblina,
simples imágenes de pequeñas lechuzas, de tigres horrorosos,
de armadillos amarillos,
de los comedores de venados (pumas),
y toda clase de simples representaciones animales,
pues los verdaderos están en los alrededores de tu paraíso.

Para hacer canastillos adornados, verdaderos, canastos grandes,
flautines de dulcísimos sonos,
flautas arracimadas,
arcos de condición imperfecta,
flechas imperfectas de puntas dentadas.

Solamente entonces, después de habérselas vendido a los
extranjeros,
compraré un poco de carne,
un poco de azúcar,
un poco de sal saladísima y de harina de maíz, imperfecta,
para comerlos junto con todos mis compatriotas, sin excepción,
entorno a los pocos asientos de nuestros fogones,
nosotros, algunos poquísimos huérfanos de tu paraíso
y que nos damos ánimo todavía los unos a los otros
para seguir permaneciendo en tu morada terrenal.
Después de habérselas vendido a los extranjeros (las tallas).

Escucha el clamor que te envió,
Ñamandú, Padre Verdadero, el Primero.

(Lorenzo Ramos, in: Gamba: 1984: 27-28)



ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	5
ABREVIATURAS	6
QUADROS	7
RESUMO	8
INTRODUÇÃO	9
Os Mbyá-Guarani na etnografia	12
Referencial teórico	20
Metodologia	22
CAPÍTULO 1	
OS GUARANI-MBYÁ EM SANTA CATARINA: ALDEIA MASSIambu E TEKOA MARANGATU	24
1.1 Definições e autodenominações Mbyá	24
1.2 Demografia guarani	28
1.3 Ocupação guarani-mbyá no litoral catarinense	30
1.3.1 Ocupação pré-colonial	31
1.3.2 Conquista, colonização e desterritorialização: séculos XVI-XIX	34
1.3.3 Época contemporânea e a reterritorialização guarani	39
1.4 A formação de Massiambu e Marangatu	43
1.4.1 Massiambu	50
1.4.2 Tekoa Marangatu	55
CAPÍTULO 2	
PARENTESCO E LIDERANÇA	61
2.1 A família extensa Mbyá	62
2.2 Organização religiosa, social e política	71
2.2.1. As funções tradicionais	73
2.2.2. As novas lideranças	80
2.3. Relações políticas, mobilidade e ocupação	86
2.3.1. Liderança em Tekoa Marangatu	89
CAPÍTULO 3	
TEKOA MARANGATU: TERRITÓRIO E OCUPAÇÃO DO ESPAÇO	98
3.1 A noção de território Mbyá	99
3.1.1 <i>Tekoa</i> e <i>teko</i>	101
3.1.2. Ocupação tradicional	105
3.2. Tekoa Marangatu: O processo de ocupação	109
3.2.1. Família de Augusto da Silva e Maria Guimarães	110
3.2.2. Os parentes vinculados a Timóteo de Oliveira e Luiza Benite	115
3.2.2.1. Leandro Fernandes Kuaray Miri	116
3.2.2.2. Narciso de Oliveira Karai Tatandy	119
3.2.2.3. Darci Lino Gimenes	122
3.2.3. Família extensa de Alcides da Silva Verá Rete	125
3.3. Justificativas ou re-significação?	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135

ANEXOS

1. Levantamento demográfico: Tekoa Marangatu	138
2. Genealogias	145
3. Mapas	148
4. Fotografias	151
BIBLIOGRAFIA	157

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu professor e orientador Dr. Sílvio Coelho dos Santos, pela confiança, apoio e incentivos que depositou em mim desde minha chegada a terras sul-americanas, e pela enorme lição de vida e entusiasmo.

Aos colegas e professores do PPGAS/UFSC, pelo acolhimento nesta instituição e pelo conhecimento adquirido ao longo do mestrado. Especialmente a: Óscar Calavia Sáez, chefe do PPGAS, pelo apoio nos momentos críticos, e ao professor Dr. Rafael José de Menezes Bastos, por compartilhar seu conhecimento sobre os grupos indígenas do Brasil. Aos professores que ministraram aulas durante o mestrado 2005-2007, as quais foram muito bem aproveitadas: Dra. Miriam Grossi, Dr. Alberto Groisman, Dra. Alicia Castels e Dra. Maria Amélia Schmidt Dickie.

Ao Setor de Etnologia Indígena do Museu Universitário “Prof. Oswaldo Rodrigues Cabral” da UFSC: Dr. Aldo Litaiff pelo acesso às informações, e especialmente a Dra. Maria Dorothea Post Darella, que generosamente me proporcionou a maior parte da bibliografia, relatórios, dados e outros conhecimentos sobre os Mbyá-Guarani (sem os quais esta dissertação não poderia ter sido concluída), além do apoio e a confiança que depositou em mim. Ao NEPI e os colegas que compõem este núcleo.

Agradeço também a equipe médica da FUNASA-Projeto Rondon do Pólo Base de Florianópolis: médico Rogério Souza Duarte, odontólogo Marcelo França, enfermeira Adriana Luiza Santana, secretária Mariany Fernandes Patrício, a Valnélia, enfermeira de Tekoa Marangatu, ao engenheiro agrônomo Wagner Aquino da EPAGRI, pelo acesso às informações, dados demográficos, estatísticos e sobre a atuação das instituições e projetos realizados nas aldeias do litoral sul catarinense.

A agência financiadora para a realização do mestrado: PEC-PG que através da CAPES canalizaram o financiamento do curso de mestrado como bolsista estrangeiro e apoiaram economicamente para a realização da pesquisa. Ao CNPq pelo apoio econômico para o trabalho de campo.

A Mariany Gregório pela revisão do texto e a correção do português.

A todos os Guarani que na minha passagem pelos *tekoa* me abriram as portas de suas casas, compartilharam comigo o *ka'a* (chimarrão) e o *petygua*, me mostraram seus desejos e sua forma de vida e conseguimos fazer juntos uma amizade inesquecível. Na aldeia Massiambu ao cacique e professor José Benite Karai Tatandy, sua mãe Teresa Ortega, Gerónimo da Silva, Irineu da Silva, e ao casal Márcio Moreira e Lucia Benite da Silva. No Tekoa Marangatu ao casal Augusto da Silva e Maria Guimarães, assim como seus filhos (Eduardo, Inácio, Floriano, Cláudio e Cecília); a Timóteo de Oliveira e Luiza Benite, pelo acolhimento na sua casa; a Leandro Fernandes Kuaray Miri, Nico de Oliveira, Darci Lino Gimenes, Narciso de Oliveira, Alcindo da Silva, Mario Guimarães e Anita da Silva, pela amizade, a confiança e o acolhimento em Tekoa Marangatu. Na aldeia Morro dos Cavalos: ao cacique Artur Benite, Leonardo Werá Tupã, Marcelo Benite, Marco Karai Jekupé e Agustino.

Em fim, a todos que lutam e resistem para manter “seu modo de ser”.

ABREVIATURAS

AER: Administração Executiva Regional (FUNAI)

CAPI: Comissão de Apoio aos Povos Indígenas

CEPIN: Conselho Estadual dos Povos Indígenas (Santa Catarina)

CGID: Coordenadora Geral de Identificação e Delimitação (FUNAI)

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

COSEA: Conselho Nacional de Segurança Alimentar

CTI: Centro de Trabalho Indigenista

DAF: Diretoria de Assuntos Fundiários (FUNAI)

DEPIMA: Departamento de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente (FUNAI)

DNIT: Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes

EIA: Estudo de Impacto Ambiental

EPAGRI: Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina, S.A.

FATMA: Fundação do Meio Ambiente

FUNAI: Fundação Nacional do Índio (Ministério de Justiça)

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde (Ministério de Saúde)

GEREI: Gerência Regional de Educação, Ciência e Tecnologia (Laguna)

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISA: Instituto Socioambiental

MU/UFSC: Museu Universitário “Prof. Oswaldo Rodrigues Cabral” (UFSC)

NEPI: Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas (UFSC)

SEA: Secretaria de Estado da Agricultura

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SUS: Serviço Único de Saúde

UCA: Unidade de Conservação Ambiental

QUADROS

1. POPULAÇÃO GUARANI NAS ALDEIAS DO LITORAL DE SANTA CATARINA	30
2. SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS GUARANI NOS ESTADOS DO BRASIL	33
3. SITUAÇÃO FUNDIÁRIA E POPULAÇÃO DAS ALDEIAS INDÍGENAS NO ESTADO DE SANTA CATARINA – 2006	41

RESUMO

Nas três últimas décadas o litoral catarinense vem experimentando a re-ocupação de assentamentos guarani, especialmente do subgrupo Mbyá, processo que se apresenta tanto como uma reivindicação dos direitos do grupo, quanto pela própria necessidade destes em procurar espaços adequados para manter e reproduzir sua cultura. Paralelo a isto, os governos federal e estadual incentivam a realização de obras de desenvolvimento na região (construção de gasoduto, duplicação de rodovias, construção de linhas de transmissão elétrica, além do investimento na indústria turística), situação que compromete ainda mais a realização dos processos fundiários das áreas indígenas guarani. Nesse contexto apresenta-se a aquisição de áreas destinadas para os Guarani como forma de diminuir os problemas fundiários e a reivindicação do grupo sobre as terras que tradicionalmente ocupam. A presente pesquisa tenta mostrar as transformações na sociedade guarani à luz da compra de terras, as relações do contato interétnico entre os Mbyá e as instituições da sociedade envolvente, assim como as re-significações que este grupo vem efetivando como uma estratégia cultural para se distinguir étnica e culturalmente.

INTRODUÇÃO

O *mbojape*¹ faz parte do repertório gastronômico guarani; junto com outras comidas preparadas como o *rora*,² o *xipá*³ e o *reviro*.⁴ A forma de preparo do *mbojape* consiste em fazer uma massa de farinha de milho, suficientemente consistente para formar uma peça de formato parecido com o de uma pequena pizza ou de um kibe um pouco maior; depois é enterrado sob as brasas do fogo de chão da cozinha até ficar bem cozido por dentro e crocante por fora, pronto para ser servido. Geralmente serve como acompanhamento de uma refeição mais consistente: feijão, arroz ou macarrão e uma peça de carne (geralmente frango, galinha ou às vezes peixe) ou ovo. Atualmente o *mbojape*, assim como as outras comidas acima apontadas, é preparado com farinha de trigo, sendo o milho reservado para o preparo de outros alimentos (*kaguijy*,⁵ *mbyta*⁶ e *avaxi ku 'i*⁷), utilizados nas práticas rituais.

No cotidiano da vida dos Guarani, a matéria prima do preparo dos alimentos consiste em produtos industrializados: farinha de trigo, feijão, arroz, café, açúcar, óleo, fubá e macarrão que provêm de cestas básicas, doações ou das vendas do artesanato. Esta dieta é complementada com outros alimentos como batata doce (*jety'i*), aipim (*mandio*) e frutas como laranja (*narã*), cana de açúcar e bergamotas –produtos cultivados em roças e plantações nas aldeias onde existe a possibilidade deste tipo de prática-⁸ da caça e da pesca (nos espaços onde existem condições propícias para estas

¹ *Mbojapé*, segundo o dicionário de Dooley (2006:108) significa “1. Bolinho de milho indígena; 2. Pão ou bolo qualquer”.

² Farofa refogada.

³ Massa de pão frita.

⁴ Farinha de trigo mexida e frita. Costumam contar com acompanhamento de ovo, feijão, arroz ou carne.

⁵ Bebida ritual feita pelas mulheres da seguinte forma: o milho é socado no pilão até formar uma massa; esta é fervida com água por 40 minutos e depositada em uma bacia onde permanece por mais 20 minutos até esfriar. Na seqüência é mastigada pelas participantes e, depois de mastigada, é novamente reunida em outra bacia maior com água, onde fermenta por 24 horas. Após este processo, a bebida está pronta para ser consumida durante o ritual de *nhemongarai*, na qual a liderança religiosa faz o “benzimento” da coleta de milho e a revelação dos nomes das crianças. Esta receita me foi proporcionada por Mariza Oliveira, participante assídua do ritual.

⁶ Pamonha.

⁷ Farinha de milho.

⁸ Os principais produtos das roças feitas pelos Mbyá são o milho guarani (*avaxi ete*), feijão (*komanda*), a melancia (*xamjiau*), a mandioca (*mandio*) e a batata doce (*jety'i*), entre outros. Porém, nem sempre é possível que os Mbyá plantem e coletem estes produtos, devido à restrição do espaço para plantação e a erosão do solo, entre outros fatores.

atividades), sendo estes os alimentos da dieta tradicional dos Guarani. Como é evidente, estas modificações na alimentação deste grupo resulta da pressão exercida pela sociedade dominante sobre a sociedade indígena, neste caso os Guarani, gerando uma constante dependência à economia capitalista e bens de consumo.

Apesar deste contexto se apresentar em detrimento dos elementos da tradição, a lógica da economia de reciprocidade continua latente na sociedade guarani. Ao mesmo tempo, os Mbyá-Guarani, conscientes da situação que enfrentam, vão adequando suas explicações sobre sua dieta afirmando: “...mesmo que dependamos das cestas básicas e do alimento do branco, continuamos sendo Guarani. Embora a farinha seja de trigo, o *mbojape* e os *xipa* são feitos do jeito do Guarani mesmo”.

A frase acima citada geralmente é aplicada pelos Mbyá para esclarecer qualquer aspecto em que sua tradição se veja comprometida pela modificação das práticas culturais, formulando explicações reflexivas e introspectivas. Se este tipo de explicações são aplicadas no caso das transformações na dieta dos Guarani, o mesmo se poderia dizer sobre os processos de ocupação dos espaços e a fundação de aldeias na tentativa da recuperação do território tradicional? Uma terra comprada e destinada aos Mbyá-Guarani é uma terra tradicional nos termos jurídicos ou lacera o direito constitucional da permanência deste grupo no território por eles reconhecido? Ou em outro sentido, para quem, para quem e desde onde deve ser entendido e explicado o que é tradicional: do governo federal, estadual e suas instituições, da parte das agências de apoio, ou desde os próprios indígenas? Uma terra comprada é também uma terra tradicional dentro dos códigos nativos, ou esta deve ser construída ou re-formulada a partir de novas significações? Estas são apenas algumas perguntas que nortearam a presente dissertação, as quais pretendem ser respondidas no decorrer da mesma.

A presente pesquisa é uma etnografia que pretende mostrar as transformações na sociedade Mbyá-Guarani surgidas a partir da aquisição de áreas por parte do governo federal destinadas para esta população no estado de Santa Catarina, como uma prática institucional que gradativamente (e mascarada) vai substituindo os processos de demarcação e homologação de terras indígenas no estado.⁹ A compra de terra surge

⁹ Em relação a isto, o governo federal, através da FUNAI, se comprometeu a dar continuidade aos processos constitucionais de delimitação, demarcação e homologação de terras indígenas da população Guarani, pela pressão exercida pelos Guarani à luz das obras de duplicação da BR 101, independentemente das indenizações para aquisição de áreas. Na realidade, a maioria dos processos de demarcação de terras indígenas guarani em Santa Catarina está parada ou obstaculizada em diversas dependências e comissões governamentais, como é o caso de Morro dos Cavalos; no caso de outras

como uma medida paliativa por parte dos governos federal e estadual para esquivar tanto os processos burocráticos contidos na Constituição de 1988 sobre a homologação de terras indígenas, quanto para evitar fricções e constrangimentos com fazendeiros e proprietários privados pela realização destes processos. Por outra parte, a aquisição de áreas foi uma saída rápida e fácil aos problemas fundiários encontrada pelo Estado brasileiro, para evitar o conflito direto com a população Guarani e as agências que os apóiam. O resultado, pelo contrário, foi o encontro de diversas posturas, de fricções entre os atores; criaram-se polêmicas em torno dos direitos indígenas e sua permanência no território por eles ocupado, conflitos pela tentativa de realocação da população guarani para a liberação de áreas privadas a públicas para serem destinadas a obras de desenvolvimento, entre outros fatores.¹⁰

Portanto, isto não pode ser compreendido sem considerar a visão progressista do governo federal, dos projetos desenvolvimentistas que visam ser as principais demandas da sociedade envolvente. Desde a década de 1990, estes têm sido os norteamentos dos governos federal e estadual para Santa Catarina, na construção do Gasoduto Bolívia-Brasil, a duplicação da BR 101 (Darella, 2004:5), e recentemente a construção de linhas de transmissão elétrica que abastecerão de energia a cidade de Florianópolis (Freitas, 2006).¹¹

Como resultado dos efeitos causados pela realização destas obras de desenvolvimento, as lideranças Mbyá-Guarani, junto com as agências de apoio, pressionam o governo federal e as empresas empreendedoras no intuito de garantir o reconhecimento de seu direito às terras que tradicionalmente ocupam no estado de Santa Catarina. No caso da construção do Gasoduto Bolívia-Brasil, no qual, após várias conversas, discussões e reuniões entre lideranças indígenas, antropólogos e membros de ONGs, o governo federal e as empresas resolveram indenizar a população Guarani. As lideranças guarani acordaram que o dinheiro seria destinado para comprar uma terra. Foi assim que em 1999 foi adquirida a área chamada Tekoa Marangatu (Litaiff *et al*,

aldeias, os GT da FUNAI nem sequer têm iniciado os laudos de identificação e delimitação. Este aspecto será abordado no tópico 1.4. do capítulo 1.

¹⁰ Pesquisas sobre os efeitos da aquisição de áreas como medidas compensatórias na construção de obras de desenvolvimento com efeitos de impacto global, foram já realizadas entre os Mbyá-Guarani na construção da hidrelétrica Yacyretá na região oriental do Paraguai (Rehnfeldt, 2003), e entre os Avá-Guarani na aquisição da área denominada Tekoha Añetete, perante a construção da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional (Costa, 2003).

¹¹ O relatório referente à linha de transmissão elétrica projetado pela Eletrosul, propõe como parte fundamental das medidas compensatórias, a “aquisição imediata –e condicionante à instalação do trecho de empreendimento em análise- de áreas mínimas à sobrevivência e permanência local das comunidades Guarani” (Freitas, 2006:60)

1999). Durante o ano 2006, as aldeias guarani do litoral sul de Santa Catarina estão na expectativa de serem beneficiadas com as indenizações pelas obras da duplicação da BR 101, as quais serão destinadas para a compra de áreas e a fundação de novas aldeias. Foi durante o primeiro semestre desse ano e neste contexto que se desenvolveu a presente pesquisa.

Antes de descrever a constituição desta dissertação, considero importante fazer um apanhado etnográfico e bibliográfico sobre os Mbyá-Guarani no Brasil, a fim de ficarem esclarecidos alguns lineamentos teóricos sobre os quais tem sido abordado este subgrupo étnico.

Os Mbyá-Guarani na etnografia

Talvez o que mais tem despertado o interesse dos observadores dos grupos guarani são os deslocamentos territoriais - históricos e contemporâneos - em suas modalidades de migração ao leste e, nas últimas duas décadas, seu sistema de ocupação da terra e a circulação inter-aldeias. Existem já numerosas propostas que tentam dar explicação ao fenômeno da mobilidade guarani, e nos últimos anos são recorrentes as pesquisas sobre os Mbyá. A maioria das pesquisas tem sido conduzida teoricamente pelo fio da religiosidade, caminho aberto por Curt Nimuendaju em *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani* ([1914]1987)¹². A maioria dos autores vincula a importância do plano religioso na vida dos Guarani e a procura da Terra sem Mal, existindo, por outro lado, um desequilíbrio em relação às pesquisas no plano sociológico. Este descompasso teórico já havia sido apontado por Eduardo Viveiros de Castro (1987: xxx) na introdução do livro de Nimuendaju, porém continua sendo uma preocupação nestes últimos anos, como manifesta Oscar Cavalia Sáez (2004: 12).

Isto demonstra que se tem avançado significativamente no conhecimento sobre a religião guarani, mas por outro lado ainda é insuficiente o que se sabe sobre o espaço social. Ou será que o campo sociológico se imbrica necessariamente no campo religioso? As pesquisas mais recentes parecem indicar que sim (Ciccarone, 2001; Pissolato, 2006; Assis, 2006), porém, temos que considerar que ditas pesquisas são uma tentativa de vincular a etnografia guarani com o resto das terras baixas sul-americanas,

¹² Nimuendaju, Curt. *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*, Berlin, 1914, traduzido por primeira vez ao português em 1987.

especialmente dos estudos amazônicos, tão fortemente influenciados pelo perspectivismo, criando estudos analógicos ou comparativos. Estes estudos dão um valor especial à ontologia mbyá e revelam as relações de parentesco, as motivações pessoais dos deslocamentos, a organização sociopolítica e morfológica das aldeias, a liderança religiosa, a função social da mulher, e principalmente, as transformações surgidas a partir da interferência e dependência da sociedade dominante. Porém, a projeção paradigmática de um Paraíso guarani, *Yvy Marãẽy*, ou Terra sem Mal, mostrada pela primeira vez por Nimuendaju, parece ainda latente, embora, cada vez menos acessível. Sem dúvida este é um processo não menos difícil de desenvolver, na construção e desconstrução de um “objeto antropológico” (Pompa, 2004).

Nimuendaju abriu a trilha teórica do “profetismo-migratório Tupi-Guarani” e a procura de um paraíso além do mar, a Terra sem Mal, foi-se convertendo em paradigma, mudando o enfoque que se tinha no século XIX sobre a dispersão dos Tupi-Guarani e as rotas migratórias como produto do violento contato com os europeus nos séculos passados, como propunham os naturalistas Karl von Martius e von den Steinen (Noelli, 1996 *apud* Mello, 2001:32). Nimuendaju encontrou na escatologia os elementos ontológicos dualistas da sociedade guarani (alma-palavra celeste e alma-animal terrestre) (Viveiros de Castro, 1987:xxvi). Em suma, para Nimuendaju a religião é profetismo-cataclismologia e, ao mesmo tempo, essência do ser social guarani, que por sua vez dão sentido à vida destes índios. Segundo o autor, na procura da Terra sem Mal os Kayguá –ou Mbyá- estariam se movimentando para o leste (Nimuendaju, 1987:97), produzindo ondas de migração de grupos provenientes do Paraguai ao litoral brasileiro. No episódio narrado por Nimuendaju de seu encontro com um grupo de Guarani paraguaios às margens do rio Tietê, com a firme intenção de chegar ao litoral paulista (*Ibid*, 33), é evidente a frustração dos índios em não conseguir a ascensão para a Terra sem Mal, evento que contrasta com a satisfatória argumentação do etnógrafo alemão em demonstrar o pessimismo religioso no pensamento guarani e sua importância de transcender em vida o plano terrenal.¹³

O valor dos dados etnográficos proporcionados por Egon Schaden tem convertido suas obras em clássicos da etnologia brasileira e, aliado ao Nimuendaju, formam o mais completo *corpus* de informação sobre os Guarani em território

¹³ Embora Nimuendaju mostre que os Mbyá formam o subgrupo que mais se movimenta na procura da Terra sem Mal, no citado episódio não fica explícito se estes Guarani paraguaios pertenciam ao subgrupo Mbyá.

brasileiro. Porém, as pesquisas de Schaden mostram um afastamento prematuro para sua época na questão das “migrações”. Em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* ([1954]1974), por exemplo, a preocupação do autor não são os processos migratórios, mas as mudanças produzidas pelo processo de aculturação, principalmente na cultura material dos subgrupos Guarani. Aparece o campo social como espaço privilegiado de análise, onde são mostradas as fases de transformação nas esferas da economia, política e *habitus* social em recorrência ao contato com a sociedade nacional. Porém, em dado momento parece difuso se a importância que ele mostra da religião como “o núcleo de resistência da cultura Guarani em face das forças desintegradoras” (Schaden, 1974:145) é um produto de sua própria inspiração como teórico, ou se há uma forte influência de seus predecessores (Nimuendaju e León Cadogan). Ao menos, para o caso do pessimismo religioso e a cataclismologia, explica que estes seriam resultantes do processo de aculturação cristã pela interferência dos missionários jesuítas dos séculos XVII e XVIII. Em resposta ao caos, os Guarani tentariam fugir para a Terra sem Mal a fim de não serem atingidos pela destruição do mundo. A Terra sem Mal aqui aparece como uma invenção, segundo Schaden, autenticamente Guarani, porém, sujeita às transformações da aculturação. Ao longo da obra de Schaden, os Mbyá aparecem como o subgrupo Guarani com maior resistência aos processos de aculturação: “os guarani menos aculturados”. Neles, Schaden consegue conjugar o mito, a religião e a prática em forma de argumento teórico.¹⁴

Durante as décadas de 1950 e 1960 Egon Schaden trouxe para o Brasil a obra de León Cadogan, especialista na cultura guarani do Paraguai. A obra de Cadogan, dispersada em diversas publicações periódicas, oferece um dos maiores materiais sobre os Mbyá, particularmente em território paraguaio, mas seria impossível uma descrição pormenorizada de cada um de seus textos. Para alguns, a obra de Cadogan coloca o pensamento Mbyá numa “dimensão integral de uma filosofia, gerando um discurso ontológico poderoso que, decolando de sua circunstância sociológica –mas é desta que pouco sabemos!-, vai em direção a uma poesia e uma metafísica universais” (Viveiros de Castro, 1987:xxx). Cadogan ofereceu subsídios etnográficos com os textos religiosos que registrou, principalmente àqueles pesquisadores que tinham como objetivo achar os fundamentos cosmológicos da procura da Terra sem Mal e a lógica

¹⁴ “Ainda hoje, como vimos, prosseguem os movimentos migratórios, pelo menos entre os Mbüa. Tenho, aliás, a impressão de que são agora os únicos que procuram a Terra sem Males a leste, ao passo que os outros grupos a procuram de preferência no zênite” (Schaden, 1974: 162).

dos deslocamentos migratórios (Clastres, H. [1975] 1978; Ladeira, 1992; Litaiff, 1996; Mello, 2001:36-37; Darella, 2004).

O trabalho de H el ene Clastres, *Terra sem Mal* ([1975] 1978), colocou no mesmo patamar o  mbito sociológico e o religioso, em torno às figuras carismáticas da sociedade Tupi-Guarani, com uma contextualiza o histórica na qual propunha que o fen meno das migra es era a conseq ncia de um profetismo que eclodia a partir de uma crise contraditória entre o poder religioso e o político. A promessa dos profetas (*Carai*) era precisamente a Terra sem Mal, que aparece mais uma vez na dimensão metafísica. Se bem os movimentos migratórios eram fen menos intr secos   sociedade Tupi-Guarani, H. Clastres argumentava que o processo de conquista contribuiu para que estes se intensificassem. Por outra parte, H. Clastres encontrou nos Mbyá paraguaios a demonstra o do fundamento filosófico-religioso que motiva os grupos Guarani a migrarem para o leste. Por que os Mbyá e não qualquer outro subgrupo guarani para argumentar sua teoria? Primeiro porque concorda junto com os etnógrafos predecessores que “os mbi s são inegavelmente os que afirmam e tentam com o máximo rigor preservar sua identidade cultural” (Clastres, H. 1978:85), sendo o subgrupo que pratica com maior intensidade a mobilidade espacial. Segundo, pela disponibilidade de material etnográfico sobre o pensamento e linguagem religiosa Mbyá oferecido por Cadogan. Assim, segundo predicam os *Carai*, a destrui o do mundo   iminente, mas não   necessária a morte para alcançar a Terra sem Mal, pelo que a preocupa o dos Mbyá   manter-se vivos, *kandire*, e tornar-se imortais atravessando o mar.¹⁵ Mas acima de tudo, H. Clastres comete o erro de supor um modelo Tupi-Guarani partindo de etnografias sobre certos movimentos migratórios de grupos Guarani contemporâneos específicos.

Os estudos do padre Bartomeu Meli , a maioria deles feitos entre os Mbyá paraguaios, renovam as interpreta es até aquele momento contidas no termo Terra sem Mal, que identificava o mito como algo imutável desde a época pré-colombina até hoje. A importância da obra *El guarani conquistado y reducido* (Meli , [1981]1988) radica em dois sentidos: primeiro na revisão das fontes documentais e a abordagem

¹⁵ *Kandire*, segundo a defini o de Cadogan (1952) na qual se apóia H. Clastres, significa o estado de imortalidade atingida pela perfei o da pessoa (*aguyjé*), condi o necessária para acessar a Terra sem Mal. Em palavras da própria autora: “Assim   que a tradi o mbi  conta a história de líderes religiosos que, após se consagrarem a conduzir sua tribo para a Terra sem Mal, conseguiram atravessar ‘de p ’ a ‘grande água’ que os separava da morada dos imortais. Talvez essa tradi o deva ser entendida, como suspeita Cadogan, enquanto memória de migra es coletivas para leste, outrora efetuadas pelos mbi s” (H. Clastres, 1978: 89).

ethnohistórica e filológica, mostrando os processos de mudança cultural em períodos de longa duração; segundo, aporta um novo entendimento à expressão *yvy marane'ỹ*, através da releitura do *Vocabulário y tesoro de la lengua guarani* ([1639] 1876) de Antonio Ruíz de Montoya, onde aparece registrado pela primeira vez este conceito. Melià demonstra que a noção contida na tradução de *yvy marane'ỹ* significa “solo intacto, que não tem sido edificado”, tal como o registrou Montoya, que por sua vez difere muito do sentido religioso de “Terra sem Mal” registrado pelos etnógrafos contemporâneos. Assim, Melià introduz na etnologia guarani o sentido ecológico-econômico de *yvy marane'ỹ*, ao explicar que o verdadeiro significado é “solo virgem” e que sua busca pelos Mbyá, tem a ver com achar locais propícios onde se possa “viver seu verdadeiro modo de ser” (Melià, 1988:107-108 *apud* Pompa, 2004:167), razão econômica e ecológica que tem a ver com a maioria dos deslocamentos guarani. Melià introduz uma outra categoria, a de *teko*, registrada e traduzida por Montoya como “modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, condição, costume...”, que ligada a *yvy marane'ỹ*, proporcionam a definição conceitual de um espaço-aldeia, *tekohá*, como lugar onde se podem reproduzir as relações econômicas e sociais de reciprocidade, a organização política e religiosa da vida guarani (Melià, 1990:36 *apud* Mello, 2001:41). Tanto o tratamento metodológico quanto o aporte de dados e categorias revisadas e proporcionadas por Melià, marcaram uma virada nas pesquisas sobre os Guarani, colocando a Terra sem Mal num plano concreto de busca por espaços de mata preservada adequados para reproduzir o *teko* “modo de ser guarani”. Um outro interesse surgia junto às etnografias de final da década dos 80 e começo dos 90, que era primordialmente político e uma demanda dos próprios índios. As contribuições de Melià ajudaram bastante como base dos fundamentos teóricos do novo tema: a questão fundiária e a mobilidade guarani.

Após a promulgação da Constituição de 1988 e o reconhecimento dos direitos indígenas no referente a considerar o espaço tradicionalmente ocupado como parte indispensável para sua sobrevivência, assim como o usufruto exclusivo das terras indígenas, (Constituição Federal, [1988] 1998. Capítulo VIII, art. 231), deu-se início a uma nova temática nas pesquisas referentes aos Guarani. Estas se caracterizavam por demonstrar o sistema tradicional de ocupação dos espaços geográficos, a resolução de problemas fundiários e o atendimento às demandas dos índios, assim como achar soluções para superar as condições de miséria em que se encontravam –e ainda se

encontram- a maioria das aldeias devido à perda de suas terras perante o avanço da sociedade nacional.

Nesse sentido orientaram-se as pesquisas de Maria Inês Ladeira, que em 1992 apresentou sua dissertação de mestrado, “O caminhar sob a Luz, o Território Mbyá à Beira do Oceano”. Neste trabalho revela uma série de narrativas míticas que justificam o “modo de ser Mbyá”, ou seja, o *teko*, como fundamento das caminhadas (*oguata*) em direção ao mar; quer dizer, as migrações ao leste, a relação da Serra do Mar com a cosmovisão Mbyá como justificativa da ocupação tradicional das terras. O principal objetivo da pesquisa de Ladeira é demonstrar que as atuais aldeias guarani do litoral sudeste e sul brasileiro consistem na comprovação de que os Guarani têm identificado seu território dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante o processo de conquista e, portanto, os Guarani reivindicam seus direitos até agora ignorados pela sociedade dominante, como ocupantes originários das matas preservadas (Ladeira, 1992:57-58). A procura da Terra sem Mal volta a ser o tema central, mas agora com uma complementação da prática de ocupação espacial no sentido político, social e religioso que se expressa para ser entendida pela sociedade envolvente.¹⁶ A proposta de Ladeira consistiu em que a procura da Terra sem Mal é a realização do ideal religioso, o qual é considerado pela autora como “migração”, distinguindo-o do deslocamento e intercâmbio entre aldeias como “mobilidade”.

Em 1996 Aldo Litaiff publicou *As divinas palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*, pesquisa que apresenta uma descrição dos aspectos éticos contidos no sistema simbólico-cultural dos Mbyá na aldeia de Bracuí, assim como a dificuldade defrontada por eles na busca de viver segundo seus preceitos religiosos, morais e sociais, originária da dependência à sociedade nacional. A pesquisa de Litaiff, assim como a de Ladeira (1992), carrega uma denúncia política e social, demonstrando a urgência de destinar e garantir espaços adequados para esta etnia em resposta as suas principais demandas. Ao longo da pesquisa, Litaiff tenta expor que a mobilidade Mbyá tem como principal motivo a busca de lugares concretos para poder viver de acordo com sua cultura, mas não descarta a dimensão simbólica contida nas vozes de seus “informantes”. Precisamente, o autor destaca a preocupação dos Mbyá, principalmente

¹⁶ Segundo as narrativas coletadas por Ladeira, as caminhadas ao leste, *nhanderenondére* –“à nossa frente”-, a onde nasce o sol, são os preceitos religiosos que Nhanderu Tenonde (Nosso Pai primeiro e último) deixou para que seus “filhos caçulas” -homens verdadeiros, os Mbyá- possam se reproduzir, e enquanto reprodução implica o esforço coletivo e individual de alcançar a *yvy maraey*, a Terra sem Mal (Ladeira, 1992:60-62), pelo que é necessário que o grupo siga as regras rituais e os preceitos estabelecidos através da condução do líder religioso.

entre os velhos, em alcançar *Yvy Mara Ey*, que seria o modelo ideal de espaço e realização do *teko*, um *tekoá* modelo; devido, porém, a um processo de “entropia” causado pela influência da sociedade nacional e o desmatamento compulsivo, a realização desse modelo torna-se inviável (Litaiff, 1996:127). O interessante a ressaltar neste texto de Litaiff é que demonstra o dinamismo e a plasticidade da sociedade Mbyá como forma de sua preservação enquanto grupo: mesmo que os Mbyá sejam cada vez mais dependentes da sociedade envolvente, mantêm uma série de práticas que lhes são peculiares, como a língua, a endogamia, a aculturação aparente (que não é outra coisa mais que mimetismo), o sistema econômico de reciprocidade e, principalmente, a mobilidade e o culto à Terra sem Mal e sua procura. “O Mbyá muda, mas não desaparece” (Litaiff, 1996:151).

Uma pesquisa que marca, ao menos por algum tempo, a secularização dos estudos sobre os Mbyá-Guarani é *Mobilidade Mbyá: História e Significação*, dissertação de Ivori José Garlet apresentada em 1997. Com uma abordagem histórica e antropológica, Garlet apresenta uma série de fundamentos acerca do processo de ocupação Mbyá no Rio Grande do Sul, tentando um distanciamento do fio condutor da religiosidade como principal motivador das migrações, e mais que isso, chama a atenção a revisar os conceitos e a contextualizar o que seria a mobilidade mbyá, propondo que esta responde tanto a motivos internos quanto externos, sendo um fenômeno multifacético, multicausal e contextual. Para ele o que seria um traço cultural Mbyá é o trânsito ou circulação dentro do mesmo território, e não um conjunto de processos migratórios de ordem profética. Primeiramente, assinala que a mobilidade nem sempre é migração e, dado que o território é bem definido pelo grupo, o que tem existido, desde tempos pré-coloniais, é uma “circularidade” dentro desse território. Porém, o processo de conquista produz a “desterritorialização” do grupo, como produto do contato interétnico, que intensificou uma série de migrações. Hoje os Mbyá estão não só recuperando o território que lhes foi quitado pelo avanço da sociedade nacional como também estão ampliando seu território através da “reterritorialização”. A incorporação de espaços, assim como o contato interétnico, são processos explicados culturalmente pelos Mbyá através da história e seus mitos, os quais produzem uma série de justificativas, a fim de explicarem, tanto a si mesmos quanto aos outros, o processo de ocupação recente. Além de apresentar as motivações da mobilidade Mbyá, sendo estas multifactoriais, Garlet não descarta que a finalidade das caminhadas *-guata-* seja a

“necessidade de encontrar espaços que correspondessem às demandas culturais e à sua racionalidade econômico-religiosa” (Garlet, 1997: 140).¹⁷

Nos últimos anos, tem se desenvolvido o que a meu ver seria a herança de Nimuendaju, temas que foram abertos por ele, mas que por alguma razão ainda não estão fechados. Refiro-me à escatologia-ontologia guarani como foco das pesquisas mais recentes em temas como a cotidianidade, a construção da pessoa, a formação de xamãs, as motivações dos deslocamentos, as relações de parentesco e sua projeção no plano supranatural (Ciccarone, 2001; Mello, 2001; Pissolato, 2006; Assis, 2006). Por outro lado, estas pesquisas tentam preencher as lacunas sobre o desconhecimento da organização política e social dos grupos Guarani, assim como pela luta no reconhecimento de seus direitos civis, sociais e ambientais, a permanência no seu território tradicional, os problemas surgidos a partir do confronto com a sociedade nacional (Brand, 2001; Ladeira, 2001; Rehnfeldt, 2003; Costa, 2003; Darella, 2004; Brighenti, 2004; Bertho, 2005.). Devido a sua complexidade teórica e aprofundamento etnográfico, considero pertinente abordar esta produção bibliográfica recente no transcurso da presente pesquisa, pois acho importante que sejam integradas e explicadas no corpo do texto, colocando os pontos de convergência e aqueles discordantes. Finalmente, penso que as temáticas e abordagens teóricas sobre este grupo étnico são tão complexas quanto a própria sociedade Mbyá, que cada vez se tem adaptado e transformando mais rapidamente aos novos contextos sociais como estratégia para manter o “modo de ser guarani”, e projetando um “panorama caleidoscópico”. Portanto, estas transformações e adaptações são dignas de análise, a fim de compreender suas causas e as conseqüências, não unicamente para um maior conhecimento da sociedade Guarani ou para o avanço da disciplina antropológica, mas para encontrar possíveis soluções às precárias condições de subsistência e construir melhores canais de diálogo entre as sociedades indígenas e as sociedades dominantes.¹⁸

¹⁷ A pesquisa de Garlet tem contribuído às posteriores pesquisas e relatórios que visam garantir os direitos Mbyá sobre as terras que ocupam (Mello, 2001; Darella, 2004; Bertho, 2005; Relatórios.). Certamente, Garlet apresenta o que pareceria uma divergência teórica em relação às propostas de Ladeira, mas na realidade ambas são complementares para entender o que é o território Mbyá.

¹⁸ Este é um amplo tema que faz parte da discussão antropológica que envolve o campo analítico do contacto interétnico (Albert, 2002), a construção de campos intersocietários (Oliveira, 2002) ou de intermediação (Arruda, 2001) a interlocução interétnica e a dinâmica inter-cultural (Bastos, 1996; Gallois, 2001; Silva, 1995). Todos estes são termos que conceitualmente se referem ao campo de relações gerado pelas relações de contato

Referencial teórico

Os elementos teóricos que subsidiaram a pesquisa para abordar as relações entre os Mbyá, a sociedade nacional e os aparelhos do Estado brasileiro, foram aqueles que se referem à definição da *política indigenista* e a *etnopolítica*, sendo ambas duas formas de manifestação do poder, portanto, a pesquisa se define dentro da antropologia política. Considero que a *política indigenista* se caracteriza por ser tanto um construto ideológico, quanto uma série de métodos que exercem poder e controle produzido pelo aparelho estatal sobre os indígenas (Oliveira, 1988, Oliveira & Almeida, 1998; Lima, 1995). Sob esta ótica, a *política indigenista* se caracteriza por ser a prática do poder criado a partir de ideologias no seio do aparelho estatal e que é exercido sobre um contingente específico da sociedade, para manter a coerção do Estado nacional. Na lógica do Estado, ele é o único que pode exercer o “poder verdadeiro ou legítimo”, como uma forma de ordem e controle da sociedade. Em sentido oposto, a sociedade (neste caso os povos indígenas) só pode exercer um poder “marginal” em relação ao poder instituído pelo Estado-nação. De tal forma, os povos indígenas, que de fato pertencem –imaginariamente ou não- à sociedade sob o controle do Estado, praticam formas particulares para se relacionar com os aparelhos estatais. O conjunto destas práticas, por serem culturalmente diferenciadas, é de caráter etnopolítico, no sentido de que os indígenas não só se apropriam de noções e categorias jurídicas emanadas a partir do Estado, mas que utilizam suas próprias categorias nativas como instrumentos de negociação, transformando-as em categorias jurídicas (Varese, 2004). Esta apropriação resulta em uma auto-afirmação étnica através de “processos político-culturais de adaptação criativa, que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica” onde o discurso ocidental é manipulado e subvertido para benefício dos interesses indígenas (Albert, 2002:241).¹⁹

Para caracterizar a prática da *etnopolítica*, me baseio na análise de Bruce Albert (2002), que pesquisando os mecanismos de resistência indígena Yanomami pela reivindicação territorial, observou a apropriação do discurso ambientalista criado desde o ocidente, propondo quatro níveis de análise no contato intersocietário: 1) A

¹⁹ Devemos aclarar que a emergência do movimento indígena e as organizações de apoio nas últimas três décadas, influenciaram muito as modificações e transformações das políticas indigenistas (Baines, 1997:3) criando melhores condições nos processos de negociação entre indígenas e os Estado-nacionais. Ao mesmo tempo, os indígenas começaram representar-se por si mesmos. Poder-se-ia dizer que o aspecto positivo das políticas integracionistas e de assimilação características do indigenismo oficial dos Estado-nacionais, foi a reação dos próprios índios contra essas disposições autoritárias (Varese, 2004).

etnopolítica discursiva indígena, entendida como um produto dos processos criativos de adaptação político-cultural criativa, gerada no campo da negociação interétnica entre indígenas e a sociedade nacional, com o objetivo de transcender do discurso gerado pelo grupo sobre a representação do “outro” (resistência especulativa), ao discurso do próprio grupo para ser projetado ao “outro” (adaptação resistente). 2) A reformulação de conceitos nativos e a incorporação de novos como influência da sociedade nacional dentro do discurso político, servindo de instrumento de defesa dos interesses indígenas (chamados neste caso de re-significações).²⁰ 3) As reconfigurações nas estruturas mitológicas a partir das relações do contato, como uma outra forma de entender as relações entre duas sociedades fora da visão clássica das relações interétnicas.²¹ 4) Por último, a análise dos elementos patológicos da exploração e das atividades extrativistas como fundamento do discurso indígena em defesa da proteção do meio ambiente. A partir destas quatro abordagens da relação interétnica, cria-se um terceiro campo produzido pela translação do discurso político indígena feito para a sociedade nacional e o Estado. Este é o campo etnopolítico, dialético e de interesses extrapolados, onde o papel do interlocutor (os representantes indígenas) tem que fazer um jogo duplo entre as duas concepções antagônicas dos termos e categorias utilizadas pelos dois grupos.²²

Baseando-me na definição da etnopolítica, minha proposta pretende demonstrar que a sociedade Mbyá não somente tem criado um duplo discurso com conteúdo reflexivo e introspectivo, como também tem gerado práticas culturais adaptativas e incorporações que explicam certas modificações culturais, flexibilizando ainda mais as estruturas de sua organização social, política, religiosa e econômica. Embora este fenômeno se incremente pelo intenso contato interétnico, a impossibilidade de reproduzir plenamente suas práticas culturais em correspondência com seus preceitos histórico-culturais, a crescente dependência à economia do branco e falta de espaços adequados para a formação de aldeias, os Mbyá através de suas práticas culturais e discursos tentam manter-se nos espaços que ocupam, reivindicando seus direitos e auto-

²⁰ Se dentro do campo semântico as representações simbólicas indígenas antes do contato tinham uma conotação cosmológica que explicava o mundo, quando são utilizadas dentro do discurso da “adaptação resistente”, transformam-se numa conotação jurídica.

²¹ Estas reconfigurações nos sistemas mitológicos, que agora têm incorporado novas noções da sociedade branca pelos indígenas, não representam um detrimento dos traços culturais, pelo contrário, fazem parte das tradições e a dinâmica das sociedades indígenas em função das contingências da história imediata e do contexto.

²² Este “terceiro campo” cria uma “microfísica lingüística, instaurada pela comunicação e pela política interétnicas, [que] tende, assim, a produzir fórmulas semânticas de meio termo, cuja dialética ao mesmo tempo contorna e reafirma as incompatibilidades simbólicas em confronto; fórmulas nas quais a tradição tanto ajusta os empréstimos à sua lógica quanto é, ela mesma, modificada por eles” (Albert, 2002: 263)

afirmando sua identidade. Isto será observado no transcurso da dissertação e das explicações que os Mbyá fazem sobre as conotações sobre seu território, suas práticas culturais, a tradição.

Como campo de análise, escolhi um tema polêmico: a compra de terra destinada para os Guarani; pois este não traz unicamente novos significados jurídicos, mas também traz algumas considerações a respeito da territorialidade e às práticas de ocupação, assim como transformações nas relações de parentesco, a organização sociopolítica e a demografia, entre outros tantos aspectos. Na dissertação tentei avaliar de forma crítica e objetiva as transformações surgidas a partir da aquisição de áreas, descaracterizando os juízos de valor em positivos ou negativos. Minha opinião em relação à compra de terra, entretanto, é que esta não passa de uma medida mitigadora que traz soluções de curto prazo, mas não supre as carências e reivindicações deste grupo étnico, destinando apenas áreas mínimas e de acesso restrito aos recursos; visto que a origem destas necessidades estão mais relacionadas com as problemáticas enfrentadas pelos Guarani, tais como a disponibilidade de espaços com recursos naturais suficientes para sua reprodução biológica, social e cultural. Considero que os Mbyá estão em plena razão de reivindicarem o reconhecimento de seus direitos sobre as terras que tradicionalmente ocuparam e ocupam, fazendo valer os preceitos constitucionais através da identificação, delimitação e homologação de terras indígenas.

Metodologia

A etapa do trabalho de campo mais intensa começou em meados do mês de março de 2006 e estendeu-se até final de julho do mesmo ano, realizando-se através de repetidas visitas a três aldeias do litoral sul de Santa Catarina (as aldeias de Morro dos Cavalos e Massiambu no município de Palhoça, e Tekoa Marangatu no município de Imaruí). Ainda nos meses de novembro e dezembro fiz duas visitas a Tekoa Marangatu, a fim de dar continuidade a minhas observações.

O registro dos dados etnográficos foi realizado por meio de observação participante, anotações no caderno de campo e descrição detalhada no diário de campo. Também foi coletado material visual (fotografias) e sonoro (gravações). Sobre este último foram realizadas 13 entrevistas gravadas em 10 fitas (10 horas de gravação), das quais foram extraídas e analisadas as narrativas de ocupação de Tekoa Marangatu. A complementaridade entre observação e registro está no fato de que a observação não

significa nada se não é fornecida uma explicação a partir da interpretação nativa, que é incentivada e registrada através da entrevista (Cardoso de Oliveira, 1998:22). Esta, embora tenha a desvantagem da condução e manipulação do pesquisador, oferece a possibilidade de que o sujeito responda aos interesses do entrevistador. Porém, a entrevista não direcionada contribui à revelação de informação sobre questões complexas e de maior profundidade, fornecendo quadros de referência maiores, vantagem que não dá um questionário ou uma entrevista dirigida (Goldenberg, 1999: 88; Thiollent, 1982:80). Na presente pesquisa foram utilizadas as duas técnicas de entrevista (direcionada e não direcionada).

Depois de obter os registros etnográficos mediante as entrevistas, o seguinte passo foi sua análise através do tratamento como narrativas, tentando “reconstruir” o contexto de formação de Tekoa Marangatu, assim como dos motivos das famílias que chegaram depois a residir neste local. Nesse sentido, as narrativas foram tratadas como histórias de vida no entrecruzamento das mesmas e encontrando os pontos onde confluíam. Estas técnicas oferecem a possibilidade de transformar as narrativas em texto e ao serem transcritas podem ser submetidas à análise como qualquer outro texto escrito (Queiros, 1988). Isto facilita a extração dos dados e a análise das informações, através das quais o pesquisador pode achar os elementos significativos que lhe servirão para construir modelos culturais a partir das narrativas dos próprios sujeitos (Thiollent, 1982, 87).

Finalmente, a redação da dissertação apresenta a análise dos dados em complementaridade com informação de segunda mão, obtida através da revisão bibliográfica que contribuiu a preencher as lacunas que não foram proporcionadas pelo registro etnográfico e a observação direta, assim como da constatação de algumas informações observadas em campo e registradas por outros autores.

Sobre o registro dos termos nativos, é necessário considerar que a língua guarani, neste caso o dialeto mbyá, ainda não possui uma uniformidade gráfica ou uma única convenção ortográfica. Por tanto, opto por registrar os termos nativos da forma como os colaboradores Mbyá me indicaram no campo, existindo nalgumas ocasiões, variações significativas com os termos registrados por outros autores. Mesmo assim, todos os termos nativos registrados foram conferidos no dicionário de Robert A. Dooley (2006), pois este se aproxima mais ao dialeto mbyá no território brasileiro em correspondência com a grafia e fonologia do português. No caso das citações de termos nativos, considereirei respeitar o registro de cada autor.

CAPÍTULO 1

OS GUARANI-MBYÁ EM SANTA CATARINA: ALDEIA MASSIAMBU E TEKOA MARANGATU

Tentar classificar um grupo étnico sempre apresenta complicações, dado as múltiplas definições que surgem tanto a partir do próprio grupo quanto das interpretações dos observadores. Este trabalho é ainda mais difícil na medida em que se refere aos subgrupos da família lingüística Tupi-Guarani, pois sua definição não é unicamente uma classificação lingüística, mas é uma diferenciação vivenciada pelos próprios índios (Ladeira, 1989:57), o que resulta em uma diversidade de características culturais. As interpretações dos observadores dos Guarani, por sua vez, têm demonstrado avanços significativos, resultando em uma ampla bibliografia acerca das caracterizações culturais e sociais de este grupo, assim como de seu transcurso na história.

Partindo de uma bibliografia básica, neste capítulo abordaremos o subgrupo Mbyá e sua definição cultural, tanto por parte dos etnógrafos quanto dos próprios Mbyá. Trataremos também sobre a presença guarani no litoral catarinense ao longo dos séculos, na tentativa de demonstrar que o território atualmente ocupado por esta etnia, corresponde aos assentamentos pré-coloniais, território que foi fracionado pelo processo de colonização européia e a posterior expansão da sociedade nacional. Contextualizando os atuais assentamentos Mbyá em Santa Catarina e caracterizando o processo de reterritorialização proposto por Garlet (1997), focalizamos a pesquisa em duas aldeias Mbyá do litoral catarinense (Massiambu e Tekoa Marangatu) expondo as situações econômicas, sociais e ecológicas que se expressam através do relacionamento com os órgãos oficiais e instituições não governamentais, assim como da aplicação das políticas indigenistas, as práticas assistencialistas e os problemas fundiários.

1.1 Definições e autodenominações Mbyá

Na grande maioria, as pesquisas sobre os Mbyá se orientam primeiramente seguindo a classificação de Schaden ([1954]1974:1-3), definindo os subgrupos Guarani no Brasil (Mbyá, Nhandeva-Xiripa-Avá, Kayová) como parte da família Tupi-Guarani, que por

sua vez pertence ao tronco lingüístico Tupi.²³ Aryon Rodrigues (1986) e Raquel Teixeira (1995) têm oferecido importantes subsídios para o conhecimento das línguas indígenas no Brasil. A definição da família lingüística Tupi-Guarani contida, principalmente, nos estudos de Rodrigues, contribuiu para traçar as rotas de expansão dos Tupinambá e dos Guarani após a divisão da família lingüística, sendo uma das principais fontes das propostas teóricas do centro da origem dessa família lingüística (Noelli, 1996:25)

Os Guarani no Brasil se dividem em três subgrupos ou parcialidades: os Nhandeva - auto-denominação deste grupo - ou Xiripa - como lhes chamam as outras parcialidades-; os Mbyá - ou Mbüa, como escreve Schaden - e os Kayová (Schaden, 1974:1-3). A população Mbyá concentra-se principalmente no litoral sul-sudeste do Brasil.

Segundo Schaden (ibid: 2) a autodenominação Nhandeva significa “os que nós somos”, mas afirmou que esta é uma autodenominação reivindicada por todos os subgrupos, e não é exclusiva dos Xiripa.²⁴ O mesmo autor colocou que Kayová ou Kaiouá (Kaiowá segundo outros autores) significa “naturais da terra”. Sobre a autodenominação Mbyá, Schaden registrou que significa “gente”, denominação do grupo que na bibliografia aparece como Ka’yguã, sendo este um termo que Cadogan traduz como “habitantes da floresta”, qualificativo (e depreciativo) que receberam dos demais subgrupos guarani (Cadogan, 1950:233). Porém, a denominação Mbyá tem sofrido modificações pelo próprio grupo e existem diversos registros sobre o termo.

Maria Inês Ladeira (1992:24) registrou que Mbyá significa também “estrangeiro, estranho, aquele que vem de fora, de longe”, não sendo um depreciativo determinado por outros grupos, mas uma autodenominação que implica um processo de alteridade com “outros”, de condição igual, porém diferente, aliás, com características especiais por terem sido gerados “primeiramente por Nhanderu”, originários de “verdadeiros lugares”, regiões celestes, confirmando assim seu lugar nesta Terra imperfeita.

²³ Bartomeu Melià (1997:79) apresenta outra classificação para os subgrupos pertencentes à família lingüística guarani no Paraguai, segundo as denominações como são conhecidos naquele país, as quais são: Paĩ-Tavyterã, Mbyá, Avá-Guarani (que são os Nhandeva ou Xiripa do Brasil), Guarayo, Ñandeva (ou Tapieté) e Ache-Guayaki.

²⁴ Em particular a este subgrupo se lhe chama Xiripa no Brasil e Ava-katu-ete no Paraguai (Chase-Sardi, 1992: 17)

Por outro lado, o etnônimo Mbyá é utilizado pelos membros do grupo em relação à sociedade nacional, aos *jurua*,²⁵ e outros grupos étnicos, incluindo os Xiripa e Kaiowá. Então os Mbyá se autodenominam *Jeguakáva Tenonde Poranguei*, frase registrada por Cadogan (1960:134), e que se refere a “adorno de plumas” na linguagem comum, e “humanidade masculina” no vocabulário religioso, noção que significa “os primeiros homens escolhidos que receberam o adorno de plumas”. Litaiff (1996:122) percebeu que os Mbyá definem-se como *tapédjá*, “povo sempre em movimento”, noção em correspondência entre o sistema de mobilidade inter-aldeias, os processos de reterritorialização e as práticas rituais, entendidos pelo autor como migrações ao leste na procura da Terra sem Mal.

Flávia Cristina de Mello (2001:11-12) chamou atenção para a flexibilidade das autodenominações entre os subgrupos guarani, dado que estes derivam da mesma família lingüística, o que resulta num entendimento relativamente fácil entre um dos subgrupos com os demais, existindo, porém, características de diferenciação entre os subgrupos: o sotaque, o vocabulário e a velocidade na pronúncia de um orador Mbyá podem variar tanto dentro do “padrão Guarani” e ser tão propriamente Mbyá, que para o interlocutor Xiripa lhe seja ininteligível. O mesmo pode acontecer no caso contrário. Mello (ibid: 12) acrescenta que existe uma transitoriedade na autodenominação: ora se é Xiripa, ora se é Mbyá, e isso depende da trajetória de vida do sujeito, dos seus pais e parentes, do local de moradia, das pessoas com quem convive, das viagens, da conduta, do estilo na reza, do canto, da dança, etc., como um processo de “negociação da identidade”. Recentemente se tem considerado o regionalismo como fator de diferenciação entre os subgrupos, como foi observado por Deise Lucy Oliveira Montardo (2002) entre os Nhandeva de Mato Grosso, que apresentam características diferenciadas dos Nhandeva do litoral catarinense.

Depois desta primeira aproximação, parece que ainda não existe consenso sobre a definição dos subgrupos, da autodenominação étnica, nem da especificidade de alguns traços considerados exclusivos de uma parcialidade. Finalmente todos eles se nomeiam “Guarani puros”. A proposta de Mello é interessante na medida em que permite considerar os múltiplos fatores que se desdobram deste fenômeno de autodenominação, porém, metodologicamente torna-se difícil distinguir em que momento um indivíduo pertence a um subgrupo ou se manifesta a partir das características de outro. Mesmo

²⁵*Jurua* é uma categoria guarani que se refere aos não-índigenas. Literalmente significa “boca com cabelo” e é uma referência direta ao “branco genérico” (Ladeira, 1992:25)

assim, parece acertado o comentário de Maria Dorothea Post Darella (2004:3) ao considerar o termo genérico “Guarani”, não em detrimento das especificidades de cada subgrupo, mas para achar os elementos comuns na procura da plenitude e perfeição: *aguyje*.²⁶

Atualmente os Mbyá configuram seu território através da interligação no conjunto de áreas ocupadas, dispersas ao longo do litoral sudeste e sul do Brasil, desde Espírito Santo até Rio Grande do Sul, e nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul,²⁷ estendendo-se ao norte de Argentina e Uruguai, bem como em grande parte de Paraguai e Bolívia. Alfred Métraux (1948:40, *apud* Litaiff, 1996:31) colocou que eram os Carijó –nome aplicado pelos europeus aos falantes de língua Guarani no litoral sul ao momento do contato- que dominavam a costa atlântica no período pré-colonial, desde o Barra de Cananéia ao norte, até o Rio Grande do Sul e daí sua ocupação se estendia ao interior até os rios Paraná e Paraguai. Na atualidade, no Brasil os Mbyá e Xiripa têm uma estreita relação entre seu território e a Mata Atlântica,²⁸ região associada a sua cosmologia (Ladeira, 1996), que por sua vez é o fundamento de sua organização social, política e econômica. A Mata Atlântica nunca deixou de ser território Guarani, pois a ocupação pré-colonial que mostra Métraux para a faixa litorânea, corresponde precisamente à Mata Atlântica, espaço geográfico que nos últimos anos experimenta um processo de reivindicação do direito à ocupação tradicional guarani (Ladeira, 1992: 22,28; Darella, 2004:12), visto que este grupo étnico exige que os atuais locais de assentamentos passem a ser reconhecidos pelo governo brasileiro como Terras Indígenas.

As aldeias ou *tekoa*²⁹ se encontram separadas, muitas vezes por grandes distâncias geográficas. Esta característica faz com que os *tekoa* mbyá conformem um território descontínuo, mas delimitado e bem configurado, criando assim a base da

²⁶ A autora (Darella, 2004:34), inspirada nas pesquisas de Cadogan, aponta que o conceito de *aguyje* indica a perfeição de existência guarani, que possibilita o estado de *kandire* (imortalidade), possibilitando assim o acesso a Terra sem Mal. O *aguyje* é uma orientação dos preceitos morais e religiosos guarani, levados adiante através das práticas rituais (a dança e o canto) assim como do regime alimentar vegetariano. A crença nos estados de *aguyje* e *kandire* é fundamentada através dos mitos dos heróis divinizados, lideranças religiosas que se mantiveram “puros” e conseguiram a imortalidade e o acesso à Terra sem Mal.

²⁷ Existem núcleos Mbyá no Maranhão, na aldeia Karajá do norte de Xambóia e no Posto Indígena Xerente em Tocantínia (Ladeira, 1989:58)

²⁸ O Bioma Mata Atlântica se estende ao longo do litoral sul do Brasil e é uma das áreas de biodiversidade mais importantes do país, com uma extensão original de 1.306,421 km², hoje reduzida o 7.6% deste total. (Darella, 2004:12).

²⁹ O termo *tekoa* se traduz como “aldeia”. Este conceito será abordado e explicado no tópico 3.1.1. do terceiro capítulo.

lógica da mobilidade espacial.³⁰ Esta descontinuidade espacial é resultante de um duplo processo, que por um lado, historicamente constituiu a fragmentação e desterritorialização dos espaços ocupados pelos Guarani como consequência da violenta intervenção dos colonizadores e atualmente a expansão da sociedade nacional, e por outro, a reterritorialização destes espaços pelos próprios Mbyá, reivindicando direitos culturais, históricos e também religiosos sobre espaços antigamente ocupados e outros que vêm sendo incorporados (Garlet, 1997: 19).³¹

1.2. Demografia Guarani

Assim como a denominação dos subgrupos, estimar a população Guarani é muito complicado, quanto mais se tratando dos Mbyá, que transitam incansavelmente de um país a outro, recebendo em cada um destes Estados tratamentos e denominações diferentes (Melià, 1997:81). Além disso, os Mbyá sempre têm mantido uma aversão a serem contabilizados, como uma estratégia de resistência ao controle dos governos nacionais com a intenção de manter-se “invisíveis” à sociedade nacional³² (Assis & Garlet, 2004: 39; Brighenti, 2004:114).

Tem havido, entretanto, algumas pesquisas –na verdade poucas- que tentam oferecer um panorama, ao menos aproximado, da demografia dos Mbyá no Brasil. A primeira referência para tempos contemporâneos é de 2.500 indivíduos na década de 1970, fornecida pela pesquisa de Sílvio Coelho dos Santos (1975:23-25). Para a década de 1980, Aldo Litaiff (*et al* 1999:11) reconheceu a dificuldade em reunir dados confiáveis para a demografia Mbyá durante esse período. Mesmo assim numa pesquisa anterior, Litaiff (1996:32) apresentou a estimativa de 2.000 Mbyá, cifra que parece duvidosa por não citar a referência precisa. Tentativas com maiores especificações foram feitas por Ivori J. Garlet e Valéria S. Assis (1999, *apud* Litaiff, 1999:11) que apresentaram uma compilação de dados para a região sul, estimando a existência de 2.640 Mbyá em 1996. Com essa mesma cifra, Assis e Garlet (2004:50) posteriormente se aventuraram a ir além da região sul, tentando contabilizar a população Guarani nos

³⁰ A mobilidade Mbyá ativa o deslocamento de pessoas, o intercâmbio de produtos (principalmente sementes), a reciprocidade, a atualização de informações, o reforço dos laços parentais, as escolhas matrimoniais, a busca de melhores condições de vida em relação aos preceitos culturais, entre outros aspectos no sentido sociológico e cosmológico.

³¹ As conotações nativas relativas ao território, à territorialidade, reterritorialização e ocupação tradicional, serão abordadas no percorrer do texto, especificamente no terceiro capítulo.

³² É importante incluir que no caso dos Mbyá aceitem ser contabilizados, muitas das vezes oferecem dados apócrifos aos funcionários e pesquisadores.

países onde tem presença, e mostraram que a população Guarani é de 65.000, distribuídos da seguinte forma: 4.377 Mbyá no Brasil, e junto com os outros países o total de 19.200; dos Nhandeva ou Xiripa 6.300 somente no Brasil e o total de 15.650; e 29.900 Kaiowá, dos quais 21.857 se encontram no Brasil. Segundo os dados dos autores, haveria cerca de 31.530 Guarani no Brasil no ano de 2004.

Baseada nos dados destes autores e do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA, Darella (2004:1) apresenta que em 2004 havia no Brasil 35.728 Guarani, porém não faz a discriminação desta cifra em consideração dos subgrupos. Isto se deve a que os dados fornecidos pelas instituições governamentais, principalmente a FUNAI e a FUNASA, levantam os censos demográficos das áreas e terras indígenas muitas vezes sem considerar as classificações étnicas. Por exemplo, no censo demográfico apresentado em *Povos Indígenas no Brasil* do ISA (1996 [1991-95]: 765-771), em algumas áreas onde co-habitam Mbyá, Xiripa e Kaingang, é colocado o total da população, e não os membros pertencentes a cada etnia e subgrupo, como no caso das áreas indígenas de Cacique Doble, Guarita e Ibirama, para mencionar só algumas. Além disso, os dados fornecidos pelas instituições governamentais ao ISA, apresentam uma disparidade nas datas de elaboração dos censos (de 1989 até 1995) num período de seis anos.³³

Fora das imprecisões dos dados e das dificuldades em dar acompanhamento à demografia guarani, o que é evidente é o aumento da população indígena, neste caso dos grupos guarani, que segundo Assis e Garlet (2004:41) se deve a uma diminuição dos métodos contraceptivos tradicionais e a redução da taxa de mortalidade, principalmente infantil. Acrescentaríamos ainda como outro fator, a influência dos programas do assistencialismo governamentais, como Bolsa Família, que oferecem maiores benefícios econômicos dependendo do número de filhos.³⁴

Para a finalidade da presente pesquisa, apresento os dados correspondentes ao ano de 2006 referentes à população guarani do litoral de Santa Catarina que recebem assistência médica da FUNASA em parceria com a Associação dos ex-Rondonistas (Projeto Rondon) –Pólos Base de Florianópolis e Araquari-, gentilmente fornecidos por estes.

³³ A mesma disparidade apresentam os dados do ISA (2006) no período 2001-2005.

³⁴ Assis e Garlet (2004:41) aclaram que esta recuperação demográfica é um processo consciente nas famílias mbyá, que têm descuidado intencionalmente o controle da natalidade e mudado sua preferência de criar seis ou mais filhos ao invés de ter apenas dois ou três deles. Certamente, o aumento de filhos favorece a obtenção de maiores benefícios dos programas assistencialistas do governo.

QUADRO 1
POPULAÇÃO GUARANI NAS ALDEIAS DO LITORAL DE SANTA
CATARINA

Aldeia	No de Casas	População
Yvapura	3	19
Yya Kan Porá	2	18
Conquista	5	18
Jabuticabeira	3	17
Morro Alto Laranjeiras	15	62
Pindoty	3	18
Yvy Ju	5	32
Tarumã	4	20
Tiarajú	12	61
Mbiguaçu	40	121
Amâncio (Tekoa Yvy ju Miri)	9	37
Morro dos Cavalos	32	124
Cambirela	6	32
Massiambu	13	38
Marangatu (Cachoeira dos Inácios)	30	150*
Total	182	767

Fonte: Projeto Rondon, Pólo Base Araquari, janeiro de 2006; FUNASA/Projeto Rondon, Pólo Base Florianópolis, outubro de 2006.

* Levantamento demográfico feito pelo autor durante o trabalho de campo.

1.3. Ocupação Guarani-Mbyá no litoral catarinense

Pesquisas arqueológicas, históricas, lingüísticas e etnológicas têm demonstrado qual é o território que vem sendo ocupado pelos Guarani através dos séculos. A partir de sua dispersão, que teve origem na região amazônica por volta de 3000 anos antes do presente (Urban, 1992:93), os grupos guarani, descendentes da família lingüística Tupi-Guarani, conseguiram dominar um amplo território que se estendia pelos atuais estados meridionais do Brasil, o oriente do Paraguai e o nordeste da Argentina e Uruguai, conhecido como o delta Rio da Prata (Noelli, 2004; 17-18). No momento da chegada dos europeus ao novo mundo este era o território ocupado pelos Guarani, o qual foi desestruturado e transformado ao longo do processo de conquista e colonização.

Pouco se sabe sobre os Guarani a partir de finais do século XVIII e o XIX. Porém, o que mostra o século XX e agora o XXI, não só é o “re-aparecimento” dos Guarani, mas a tentativa de recompor seu território, que viu-se afetado pela conquista, a

colonização, a expansão da sociedade dominante. As estratégias para recuperar seu território têm sido diversas, sendo utilizados, inclusive, os instrumentos da cultura ocidental adaptados ao “modo de ser guarani”. Um claro exemplo deste processo de retomada do território guarani, é a paulatina ocupação do litoral de Santa Catarina, estado do Brasil que apresenta um evidente atraso jurídico e institucional para garantir espaços adequados à ocupação guarani.

1.3.1 Ocupação pré-colonial

Ainda parece não haver consenso entre os cientistas sobre o centro da origem do tronco Tupi, assim como também não há uma hipótese suficientemente convincente sobre a origem da expansão da família Tupi-Guarani. Alfred Métraux foi o primeiro a sistematizar informações, a fim de determinar a origem das migrações-dispersões dos Tupi-Guarani. Este autor publicou em 1928 *A civilização material das tribos Tupi-Guarani*, com uma metodologia de co-relação de dados lingüísticos, arqueológicos, históricos e etnográficos, declarando assim que o centro original de dispersão dos Tupi-Guarani foi numa região da Amazônia, na bacia do Tapajós ou do Xingu (Noelli, 1996:13).

Baseada em vestígios da cultura material, a “hipótese da pinça”, iniciada por Donald Lathrap (1970 *apud* Noelli, 1996:17) propunha uma expansão do tipo radial causada pelo crescimento demográfico e o controle do espaço através da guerra, tendo como origem a confluência do Amazonas com o rio Madeira.³⁵ A hipótese de Brochado sugere que a expansão dos Tupinambá teria iniciado no baixo Amazonas e seguido pelo litoral no sentido sul, enquanto os Guarani foram para terras baixas seguindo os rios Madeiras e Mamoré no atual estado de Rondônia, e seguido ao sul pelos rios Paraguai, Paraná e Uruguai. Os estudos lingüísticos de Greg Urban (1992: 92-93) mostram que em algum lugar entre o rio Maderia e o Xingu, o tronco Tupi sofreu sua primeira divisão há entre 3.000 a 5.000 anos, enquanto a família Tupi-Guarani separou-se por volta de 2.000 a 3.000 anos atrás, tendo uma terceira e última distinção após o ano 1.000 de nossa era. Embora existam divergências, tanto arqueólogos quanto etnólogos

³⁵ Após a publicação do artigo de Noelli (1996), foi retomado o tema da origem da expansão da família Tupi-Guarani, levantando algumas considerações, principalmente no sentido de mostrar algumas inconsistências da informação arqueológica em relação às evidências lingüísticas e etnológicas. Sobre as críticas ao artigo de Noelli (Viveiros de Castro, 1996; Hackenberger, Neves & Petersen, 1998).

concordam na origem amazônica da cultura Guarani, aliás, com suas características próprias fora do ambiente amazônico (Noelli, 2004:18).

A região sul do atual Brasil tinha sido povoada por caçadores-coletores há cerca de 12.000 anos (A.P.), grupos que deixaram vestígios ao longo do litoral ao redor de 5.000 AP., denominados sambaquis.³⁶ Por volta de 2.500 anos atrás, chegaram ao sul grupos do tronco Macro-Jê que se deslocaram do centro-oeste do Brasil e posteriormente, levas de filiação lingüística Tupi (os Guarani), vindos da região amazônica (Noelli, 1999-2000:228). Aos Jê pré-coloniais foi atribuída a introdução da cerâmica da tradição conhecida como Itararé, no litoral catarinense, especificamente na ilha de Santa Catarina (Fossari, 2004 *apud* Darella, 2004:122-123).

Por sua parte, a chegada dos Guarani transformou o cenário econômico-ecológico da região sul, pois estes se apropriaram dos espaços dos Jê pré-coloniais, através da guerra de conquista. Além disso, impuseram sua organização sociopolítica baseada no manejo agro-florestal, a agricultura e um outro estilo cerâmico, o que demonstra que estes grupos adaptaram-se ao ambiente e cultivaram espécies úteis para sua alimentação, sua medicina e a obtenção de matérias primas, incentivando assim a dispersão de diversas espécies florestais (Noelli, 2004:20). Assim, os Jê pré-coloniais que antigamente dominavam a região, foram expulsos de seus assentamentos ou bem, tiveram de adaptar-se à nova cultura dominante.

Francisco Noelli (2004), especialista na arqueologia guarani, assinala que existem evidências de ao menos 3.000 sítios arqueológicos que demonstram uma ocupação no sul de pelo menos 2.000 A.P., distribuídos entre os estados do sul do Brasil, o oriente do Paraguai, o nordeste da Argentina e norte de Uruguai. O quadro 2 resume unicamente os estados do Brasil onde existem sítios arqueológicos que já foram analisados e datados. Os dados de Noelli revelam que o território do atual estado de Paraná foi o primeiro a ser ocupado pelas levas guarani, pois seus assentamentos apresentam uma distribuição uniforme, verificando-se a contigüidade dos sítios, enquanto que o litoral catarinense foi conquistado tardiamente (1.500 - 900 A.P.), tendo poucos assentamentos no interior do território e na zona serrana, onde estariam recolhidos os Jê que foram expulsos pelo processo de conquista guarani (*ibid*: 29-30).

³⁶ Os sambaquis são acúmulos estruturados de camadas de conchas, misturados com outros elementos, principalmente relacionados à preparação de alimentos, ossos, artefatos líticos e registro de sepultamentos humanos. Estes vestígios da cultura material não pertencem a uma única tradição cultural (Fossari, 2004: 59 *apud* Darella, 2004:122, nota 3) mas, no sentido arqueológico, são atribuídos a grupos que baseavam sua alimentação de crustáceos.

Embora as datações apresentem um panorama geral do processo de ocupação guarani no sul, ainda faltam muitas mais explorações que apresentem novas datações, pois ao que parece, a ocupação guarani foi mais prematura.

QUADRO 2

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS GUARANI NOS ESTADOS DO BRASIL

Estado	Localização	Data
Mato Grosso do Sul	-Rio Paraná	1,248 A.P.
São Paulo	-Alto rio Paranapanema -Medio-alto rio Paranapanema	1,200 A.P. 1,000 A.P.
Paraná	-Margens do rio Paraná -Interior: rios Tibagi, Pirapó, Iguaçu, Ivaí e Piquiri	1,500 A.P. 2,000 A.P.
Santa Catarina	-Litoral (Ilha de Santa Catarina) -Interior: rios Peperi Guaçu e Peperi Miri - Nordeste: rios Itajaí e Itapocu - Leste	900 A.P. (s/d) (s/d) 1,500 A. P. (aprox.)
Rio Grande do Sul	-Centro -Norte	1,800 A. P. 1,300 - 1,000 A.P.

Fonte: Noelli, 2004:27-31.

No referente ao litoral catarinense, existe uma centena de evidências arqueológicas que demonstram a ocupação guarani durante os períodos pré-colonial e colonial. Estes sítios arqueológicos guarani caracterizam-se por terem grande quantidade de material cerâmico, sepultamentos, material lítico e ossos da fauna terrestre e marinha, entre outros registros. Pesquisas arqueológicas sistemáticas registram atualmente sítios arqueológicos guarani nos seguintes municípios de Santa Catarina:³⁷ São João do Sul, Balneário Gaivota, Sombrio, Araranguá, Içara, Jaguaruna, Laguna, Imbituba, Imaruí, Garopaba, Paulo Lopes, Palhoça, São Bonifácio, Ilha de

³⁷ A pesquisa arqueológica realizada de maneira sistemática em Santa Catarina começou por amadores durante a década de 1950, principalmente pelo interesse de preservar os sambaquis localizados ao longo do litoral. Entre estes amadores destacam Guilherme Tiburtius, W. Zumblick e C. Ficker, porém, talvez o de maior destaque seja o Pe. J. A. Rohr (Prous, 1992:11, 17). Por sua parte, as missões estrangeiras e a formação de pesquisadores especializados incentivaram a criação de núcleos de pesquisa arqueológica, como a Comissão de Pré-História na USP, promovida por Luis Castro Faria, José Loureiro Fernandes e Paulo Duarte, os quais iniciaram suas pesquisas nos sambaquis de Santa Catarina (*ibid*, 13). Nos últimos anos, a pesquisa arqueológica no Museu de Antropologia da UFSC, tem uma importante participação no resgate de sambaquis e preservação de sítios arqueológicos, assim como uma participação ativa nos relatórios relativos às obras de desenvolvimento, por exemplo, no projeto de implantação da rodovia interpraiais (Fossari *et al*, 1992 *apud* Darella, 2004:124) e o levantamento ao EIA do projeto de duplicação da BR 101 (Silva *et al*, 1999 *apud* Darella, 2004:24).

Santa Catarina (Florianópolis), Governador Celso Ramos, Porto Belo, Balneário Camboriú, Joinville e São Francisco do Sul (Darella, 2004:124). A distribuição dos sítios até agora encontrados demonstra uma maior quantidade no litoral central e sul.

Se a arqueologia tem demonstrado o processo de expansão guarani ao sul do Brasil, assim como sua adaptação e o manejo dos recursos, pouco diz sobre sua organização político-social. Os registros mais confiáveis nos foram proporcionados pelos primeiros cronistas, viajantes, missionários e conquistadores que chegaram à costa sul-sudeste brasileira desde o início do século XVI. As crônicas colocam o litoral de Santa Catarina como cenário histórico dos primeiros contatos entre Guarani e europeus, das novas relações de alianças políticas e trocas de mercadorias, e o começo do processo de desterritorialização dos grupos guarani.

1.3.2. Conquista, colonização e desterritorialização: séculos XVI-XIX

Os assentamentos guarani pré-coloniais seguiam um padrão o qual se caracterizava por se tratarem de áreas situadas em bacias hidrográficas e várzeas, contando com a presença de abundante floresta; o conjunto de aldeias (*tekoas*) conformavam amplos territórios, denominados com o termo *guarás*³⁸, mantendo um manejo agrícola de roças itinerantes e do sistema de troca de mudas e sementes, (Noelli, 1993:247, 260). Entre os *tekoa*, e mesmo entre os *guarás*, os Guarani mantiveram o controle de seu território através de um sistema de circulação. A circulação e o manejo agro-florestal guarani, permitiam explorar os nutrientes do solo pela queima de mata secundária (roça); ao esgotamento do solo, se abriam novas áreas de cultivo dentro do mesmo território, permitindo assim a regeneração do solo da primeira roça, o qual era reutilizado após a regeneração do solo (Bertho, 2005:33).

Este modelo de território guarani viu-se afetado pelo processo de conquista e colonização européia a partir do século XVI. Embora os primeiros contatos entre Guarani-Carijó e europeus tenham sido pouco hostis, como veremos na continuação, o avanço da expansão européia desestruturou a maioria dos antigos *guarás*, e o processo de colonização nos séculos posteriores não foi menos violento.

³⁸ O termo *Guará*, segundo a definição de Noelli (1993:247) que, por sua vez, baseia-se na descrição de Montoya, significa “tudo o que está contido dentro de uma região qualquer” ou como “região”. Segundo Litaiff (1999:113) o termo se refere à “pátria, parcialidade, país, região” denominando-lhe segundo os rios que circundam o território.

Em busca das rotas para chegar ao Novo Mundo, o navio francês L'Espoir, capitaneado pelo normando Binot Palmier de Gonneville, chegou no dia 5 de janeiro de 1504 ao que hoje é conhecido como São Francisco do Sul, no litoral catarinense (Perrone-Moisés, 1996: 49-50). Ali se deu o primeiro encontro entre europeus e o povo Guarani, que inicialmente os primeiros chamaram de Carijós. Além da conhecida história de Essomericq,³⁹ a descrição de Gonneville sobre sua experiência entre os Carijó apresenta valiosos dados sobre a organização sociopolítica e territorial guarani pré-colonial. Sobre a organização espacial das aldeias, comentou:

E as habitações dos índios formam aldeias de trinta, quarenta, cinquenta ou oitenta cabanas, feitas a maneira de galpões [...] Também dizem ter notado que o dito país está dividido em cantones, cada um com seu Rei; e embora os ditos Reis não sejam mais bem alojados e vestidos do que outros, são muito reverenciados, já que eles tem poder de vida e de morte sobre seus vassallos (“Relação da viagem do capitão de Gonneville às novas terras das Índias”, Perrone-Moisés, 1996:22) .

As guerras pela conquista de melhores territórios foram observadas pelos primeiros cronistas. O mesmo Gonneville assinalou que Arosca, o chefe do grupo Carijó com quem teve contato, estava “em paz com os Reis vizinhos, mas ele e este guerreavam com outros povos das terras interiores: contra os quais investiu duas vezes, durante a estada do navio, levando de quinhentos a seiscentos homens cada vez” (“Relação da viagem do capitão de Gonneville às novas terras das Índias”, Perrone-Moisés, 1996:22-23).

Posteriormente, em 1515 uma expedição do espanhol Juan Díaz de Solís naufragou e chegou na bacia do rio Massiambu, perto da ilha de Santa Catarina (Noelli, 2004:20; Bertho, 2005:35). Os naufragos foram incorporados como aliados da liderança Carijó Tupã Vera, fazendo que estes contraíssem núpcias com suas filhas e sobrinhas. O sistema de trocas de mercadorias por parte dos europeus e a incorporação dos estrangeiros através do casamento com as filhas das lideranças Carijó, ou seja, através do cunhadismo, marcaram o início das relações políticas, permitindo assim aos espanhóis explorar o interior do território levando contingentes indígenas. Nas crônicas, os Carijó aparecem como “índios muito amistosos e pacíficos”, devido a estas alianças iniciais. Os naufragos de Solís ficaram em Massiambu cultivando estas relações,

³⁹ Essomericq, ou Içá-miri, era filho do “chefe” carijó Arosca ou Ñ aro içá, que foi levado pelos europeus com a promessa de trazê-lo de volta em vinte luas, com suficientes armas para fazer a guerra contra seus inimigos, promessa que não foi cumprida (Perrone-Moisés, 1996).

criando assim uma base de apoio logístico para os espanhóis, que tentaram manter seu domínio desde a costa do atlântico e penetrar ao interior do território (Noelli, 2004:21).

Aproveitando o conhecimento geográfico dos indígenas, Aleixo Garcia fez em 1521 uma expedição ao interior na procura de ouro, seguindo a trilha conhecida como Caminho de Peabiru, que tinha como destino El Dorado, cruzando a Cordilheira dos Andes, onde o espanhol foi morto durante a viagem de volta (Gonçalves, 1998 *apud* Bertho, 2005:36). O mesmo caminho foi percorrido por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca em 1541, mas com o objetivo de chegar à recém fundada cidade de Asunción, para ajudar a sua pacificação (Noelli, 2004:21; Bertho, 2005:36; Darella, 2004:128). A crônica da expedição de Cabeza de Vaca ([1541] 1984) faz especial ênfase ao canibalismo da “generación de los guaranies”, assim como a aliança que mantiveram com eles ao longo da expedição, tanto que foram considerados como “amigos e vassalos do Rei” da Espanha. Os espanhóis também perceberam a homogeneidade destes índios, principalmente na língua e na organização social e política estendida num amplo território.

Porém, o sistema de alianças hispano-guarani introduz elementos alheios à função social da guerra entre os Guarani, o que ocasionou conflitos entre as lideranças guarani aliadas e as que se mantiveram autônomas, provocando também maiores mobilizações entre as aldeias e a fragmentação dos *guarás* (Bertho, 2005:39). A mesma presença estrangeira provocou seus transtornos. O viajante Hans Staden observou na década de 1540 como os índios da Ilha de Santa Catarina abandonaram-na para se deslocar à aldeia Acutia no continente; em 1576, outro grupo Guarani fugiu para o *guará* de Viaçá, também conhecida como o porto da Lagoa dos Patos, o que hoje é Laguna; e mais tarde, em 1635 a ilha estava despovoada de Guarani, como declarou o missionário Inácio Sequeira (Darella, 2004:129-131). As doenças infecciosas, as guerras regionais, a escravidão, assim como também o desflorestamento,⁴⁰ que vieram nos séculos posteriores ao XVI, todos estes fatores introduzidos pelos europeus, foram os principais motivos da desterritorialização no litoral, fazendo com que os grupos guarani empreendessem uma dispersão forçada a zonas de difícil acesso em direção ao oeste (ibid: 132-133).

⁴⁰ Estima-se que ao começo do século XVI a população guarani somava dois milhões e meio aproximadamente; população que decresceu paulatinamente ao longo dos séculos posteriores (Noelli, 2004:17).

Porém, o que mais afetou a organização político-social guarani neste período foi primeiramente o “servicio personal”, baseado na exploração do trabalho indígena (Monteiro, 1992:482). O costume guarani de “dar sus hijas o esposas” para estabelecer relações políticas de serviço e reciprocidade baseadas em obrigações por parentesco entre as linhagens das aldeias, foi habilmente aproveitado pelos conquistadores espanhóis. Ao serem oferecidas as mulheres guarani para os cristãos, constitui-se o serviço por parentesco para o benefício dos espanhóis, o qual foi chamado de “yanaconato” (Susnik, 1965: I, 10). Outra prática utilizada pelos conquistadores foi a tradicional “saca de mujeres”, ou seja, a utilização da guerra tribal para a obtenção de esposas, chamadas nos primeiros momentos da conquista como “ranheadas”. Estas duas práticas, o “yanaconato” e a “saca de mujeres”, debilitaram o potencial biológico e econômico das antigas comunidades pela falta do componente feminino, provocando também a reagrupação e redução a pequenos grupos domésticos (ibid: I, 11-14). Estas práticas foram a base do sistema de *encomiendas*,⁴¹ estabelecido pela primeira vez em Asunción no ano 1543 através de decreto do governador Domingo Martinez de Irala, o mesmo que foi o primeiro *encomendero* a conseguir a redução de 26.000 Guarani; as *encomiendas* foram-se estendendo paulatinamente pelo território, principalmente na jurisdição do Governo Provincial do Paraguai (Galileano, 1979:17-18), e com elas o projeto colonizador que baseava-se principalmente na produção de erva-mate. Os Guarani reduzidos foram controlados pelos espanhóis dentro das *encomendas* criando “pueblos de índios” e introduzindo os “cabildos” do modelo espanhol (Susnik, 1965: I, 161-164), os quais vieram a implantar uma nova estrutura política e econômica distinta aos antigos *guará*.

Ao longo do século XVI, tinha um contingente Guarani denominado como Ka'yguá ou “monteses” que resistia a submeter-se ao trabalho nas *encomiendas* e ao controle dos espanhóis (Meliá, Grünberg e Grünberg, 1976:169).⁴² Dado que os Ka'yguá representavam o principal obstáculo para a expansão colonial, a Coroa espanhola designou à Companhia de Jesus evangelizar a zona através do sistema reducional em missões, tentando amenizar ao mesmo tempo os abusos cometidos pelos

⁴¹ O sistema de *encomiendas*, caracterizado por ser do tipo semi-feudal, consistia no repartimento da população indígena por parte da Coroa espanhola para que trabalhassem como mão de obra para um *encomendero* (geralmente este era um conquistador); em contrapartida, o *encomendero* se responsabilizava de “civilizar” os índios através da catequização. (Susnik, 1965; Monteiro, 1992:483).

⁴² *Ka'yguá Caaguá, Kaa'íwa, Cayuá, Kayová* e outras variações fonéticas, referem-se ao mesmo termo para designar aos Guarani que não haviam sido “reduzidos” às *encomiendas*. Etimologicamente significa “habitantes da floresta ou do monte” (Meliá, Grünberg e Grünberg, 1976:169).

encomenderos aos Guarani reduzidos (Garlet, 1997:27-28), fundando a primeira redução jesuítica na província de Guará em 1610.

Embora a documentação, os registros e as pesquisas na região sul sejam escassos, algumas informações assinalam o processo de formação de reduções jesuíticas no litoral de São Vicente, como a criação do aldeamento guarani de São João (Monteiro, 1992:487). Os missionários jesuítas tinham como projeto criar aldeamentos e missões nas capitanias do sul, especificamente na região do porto da Lagoa dos Patos em Santa Catarina, local que se caracterizava por sua importância geopolítica, sendo disputada entre conquistadores e missionários, espanhóis e portugueses pelo controle da mão-de-obra nativa e as operações logísticas para o acesso na região Platina.

O sistema de reduções jesuíticas realizou-se mediante métodos mais persuasivos que agressivos, porém, não deixou de ser um elemento que contribuiu à desestruturação sociopolítico e territorial dos Guarani. Devido a seu trato menos violento com os Guarani, os jesuítas foram tomados por estes como lideranças religiosas carismáticas, equiparáveis a seus próprios xamãs (Litaiff, 2004:19), tanto que na cosmologia Mbyá são considerados personagens “mítico-históricos”. Os jesuítas foram chamados pelos Guarani de *Nhanderu Miri*, associados à divindade solar Kuaray-Ru-Ete. Os *Kesuita*, como são hoje denominados pelos Mbyá aos jesuítas históricos, influíram de sobremaneira no pensamento Mbyá, tanto que se pensa que eles conseguiram atingir o estado de perfeição, *aguidje*, a imortalidade através da preservação do corpo (*kandire*) e voltaram para a Terra Sem Mal, de onde originalmente vieram.⁴³

Os Guarani que aceitavam a vida nas reduções jesuíticas, na verdade procuravam espaços onde houvesse menos pressão no processo de exploração da mão de obra indígena e da violência exercida pelas expedições de bandeirantes e mamelucos paulistas (Garlet, 1997:29-30,33). Mesmo assim, os Ka'ygua mantiveram-se em constante fuga, refugiando-se nas florestas de mais difícil acesso e mantendo seu “modo de ser”.

No caso do litoral catarinense as informações sobre a população Guarani do século XVII ao XIX são pouquíssimas, porém são conhecidos os relatos sobre a disputa por terras entre colonos e indígenas, principalmente entre imigrantes europeus que vieram entre o século XIX e o XX e a etnia Xokleng (Santos, 1987). Embora não

⁴³ Aos *kesuita* ou *Nhanderu Miri* é atribuída a construção de ruínas, denominadas *tavas*. Nestes lugares, antigos *tekoa* com casas de pedra, foi onde os heróis divinizados conseguiram atingir a Terra sem Mal sem ter que passar pela morte física.

tenhamos conhecimento deste processo no caso dos Guarani durante este período, não significa que estes não tinham experimentado a violência inter-étnica.

1.3.3. Época contemporânea e a reterritorialização Guarani

Devido à fragmentação do território guarani, que até a chegada dos europeus se manteve relativamente contínuo, o processo de colonização e desterritorialização obrigou aos Guarani que não se submeteram às reduções, a manter-se invisíveis, circulando nas florestas meridionais, recebendo a denominação depreciativa de “monteses” ou “habitantes das florestas” -Ka'yguá- (Garlet, 1997:31-32). Esta foi sua estratégia de proteger sua cultura perante o avanço da cultura ocidental. Mas o incremento das atividades agropecuárias, do extrativismo compulsivo, o desmesurado desflorestamento e o desenvolvimento da sociedade nacional em geral, processos que se intensificaram durante os séculos XX e XXI, deixaram os Guarani com poucas possibilidades de refugiar-se, complicando assim a manutenção de seu “modo de ser” (Ladeira, 1992, 2001; Litaiff, 1996; Garlet, 1997; Brighenti, 2001; Darella, 2004). Perante este cenário, o contato com os *jurua* era inevitável, sendo quase impossível o isolamento e o distanciamento geográfico.

O que mostra o século XX é um processo de recomposição étnico-territorial guarani. Aos poucos, o território original foi sendo recuperado, e nas últimas décadas ampliado -concebendo-se como território descontínuo- como mostram a formação de aldeias e seus desdobramentos ao longo desse século (Garlet, 1997:49). O litoral catarinense vem experimentando este processo de forma acelerada, sendo uma manifestação de visibilidade dos Guarani para a sociedade envolvente.

A primeira aldeia guarani que se tem registro etnográfico no litoral catarinense – em termos da antropologia contemporânea - é Morro dos Cavalos no município de Palhoça (Bott, 1975; Santos, 1976). O local foi identificado em 1975 por Rosa Maria Bott (1975), registrando a uma família Nhandeva (Xiripa) da qual Julio Moreira era “chefe da aldeia”, pai de cinco filhos (um homem e quatro mulheres). O ano seguinte, Sílvio Coelho dos Santos (1976) descreveu as condições da aldeia, composta por treze membros – todos eram filhos e netos de Julio Moreira - assim como os meios de subsistência, nos quais se incluía a venda de artesanato, uma pequena roça e a prostituição. O autor remarca o intenso contato inter-étnico violento com os brancos, assim como o desinteresse da FUNAI em assistir ao grupo (ibid: 69). Segundo os

depoimentos de Rosalina Moreira, filha de Julio Moreira, a ocupação da aldeia data da década de 1930, quando seus pais vieram de uma longa caminhada desde o Paraguai, fugindo da guerra, para se assentar no litoral (Mello, 2001:26; Darella, 2004:137). A construção da BR 101 na década de 1960 e depois a criação do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro em 1975, foram projetos que vieram a afetar a aldeia, reduzindo o espaço original da área e entrando num litígio que ainda não é resolvido. A vitalidade desta aldeia registrada em pesquisas e relatórios (Ladeira, 1991, 2002; Litaiff *et al*, 1999; Darella, Garlet & Assis, 2000; entre outros), demonstra que a área de Morro dos Cavalos tem pelo menos 70 anos de ocupação contínua, a qual não simplesmente se explica pelas condições ambientais e ecológicas em correspondência ao sistema de subsistência-cultural tradicional,⁴⁴ mas pelo fato de representar um local de “referência de terra de parentes”, através do qual se revitaliza a memória histórica do grupo, se reforçam os laços parentais, articulam-se as redes migratórias e é um local estratégico de articulação das relações de reciprocidade entre as aldeias (Darella, 2004: 138; Mello, 2001:26).

Desde a década de 1970, o *Tekoa Yma*, melhor conhecido como aldeia Morro dos Cavalos, vem sendo um local a partir do qual deslocam-se núcleos familiares para formar novos *tekoa* e acampamentos ao longo da costa meridional e setentrional catarinense,⁴⁵ dos quais para o presente estudo destacam-se Mbiguaçu, Massiambu, Cambirela, Praia de Fora, Terra Fraca e Marangatu (Mello, 2001:26).

A formação de aldeias e acampamentos geralmente situam-se em áreas de domínio público, como à beira da BR 101, e em outros casos ocupam propriedades particulares cedidas ou “invadidas”, sem contar aquelas que ficam dentro de Terras Indígenas demarcadas para outros grupos étnicos como Xokleng ou Kaingang. Além disso, depois de ter sido o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro declarado como Unidade de Conservação Ambiental (UCA) em 1975,⁴⁶ sua nova condição jurídica impossibilitou o acesso dos grupos guarani às áreas de mata que apresentam maior

⁴⁴ A cobertura florestal do Estado de Santa Catarina, especificamente o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, é considerada uma das mais preservadas (Darella, 2004:136).

⁴⁵ Na década de 1980 foram registrados assentamentos entre Sombrio, Araranguá, Sanguão, Jaguaruna e Imbituba no litoral meridional, e na costa setentrional entre Garuva, Joinville, Araquari, São Francisco do Sul, Itajaí, Camboriu e Biguaçu (Darella, 2004:141).

⁴⁶ Decreto No. 1.260/75 (Litaiff, *et al*, 1999: 23).

preservação ambiental em Santa Catarina.⁴⁷ Estes são os principais problemas enfrentados pelo povo guarani nos processos de regulação fundiária neste estado.

Embora os Guarani estejam cientes da demora nos processos fundiários e a incapacidade administrativa da FUNAI, as famílias não têm deixado de se deslocar e formar novos assentamentos (*tekoa* ou acampamentos). Talvez isto aconteça porque existe uma grande expectativa, cada vez maior, tanto entre os Guarani quanto entre as agências de apoio, que a regularização fundiária acontecerá nas próximas administrações. Por outro lado, não se podem negar as lutas que se têm sido ganhas neste terreno, especialmente no reconhecimento de áreas como terras indígenas de ocupação tradicional, embora estas sejam muito poucas. Assim, os registros para o ano 2003 (Darella, 2004:157) apresentam 18 locais de ocupação ao longo do litoral catarinense, nos municípios de Imaruí, Palhoça, Biguaçu, Piçarras, Araquari, Guaramitim, Balneário Barra do Sul, São Francisco do Sul e Garuva, com uma população aproximada de 759 pessoas. A situação fundiária das aldeias guarani no litoral catarinense neste ano de 2006 se pode extrair do seguinte quadro, o qual apresenta as aldeias indígenas no estado de Santa Catarina.

QUADRO 3

SITUAÇÃO FUNDIÁRIA E POPULAÇÃO DAS ALDEIAS INDÍGENAS

NO ESTADO DE SANTA CATARINA – 2006⁴⁸

Ordem	Local	Município de Localização	População Aproximado*	População	Situação Fundiária
1.	Tekoa Marangatu (Cachoeira dos Inácios)	Imaruí	140	Guarani	Área demarcada (70 hectares). Aquisição como medida mitigadora do Gasoduto Bolívia-Brasil. Ampliação reivindicada
2.	Massiambu Tekoa Ka'akupe	Palhoça	40	Guarani	Aguarda identificação/delimitação
3.	Morro dos Cavalos Tekoa Yma	Palhoça	130	Guarani	Área delimitada 1.988 hectares
4.	Cambirela	Palhoça	30	Guarani	Aguarda identificação/delimitação

⁴⁷ A política da FATMA em relação às UCA no estado de Santa Catarina, segue o padrão norte-americano baseado na proteção de áreas da “natureza selvagem” que dissocia a presença humana da preservação do ambiente natural (Bertho, 2005:94).

⁴⁸ Quadro e informação proporcionada por Maria Dorothea Post Darella, em 27 de outubro de 2006.

5.	Mbiguaçu Tekoa Yy Morotĩ Wherá	Biguaçu	130	Guarani	Área homologada 58 hectares Ampliação reivindicada
6.	Yvy Ju Mirĩ Amâncio	Biguaçu	40	Guarani	Aguarda identificação/delimitação
7.	Tekoa Tarumã	Araquari	20	Guarani	Em processo de delimitação
8.	Tiaraju/ Pirai	Araquari	50	Guarani	Em processo de delimitação
9.	Conquista/Jataí	Balneário Barra do Sul	40	Guarani	Em processo de delimitação
10.	Pindoty	Araquari	20	Guarani	Em processo de delimitação
11.	Jaboticabeira	Araquari	30	Guarani	Em processo de delimitação
12.	Morro Alto/Laranjeiras	São Francisco do Sul	60	Guarani	Em processo de delimitação
13.	Araçá	São Francisco do Sul	Local Desocupado em 2005	Guarani	Sem providências para regularização fundiária
14.	Reta	São Francisco do Sul	25	Guarani	Sem providências para regularização fundiária
15.	Yakã Porã	Garuva	25	Guarani	Aguarda identificação/delimitação
16.	La Klãnõ	José Boiteux Vitor Meireles Dr.Pedrinho Itaiópolis	1.800	Xokleng	Área em fase de demarcação física 37.108 hectares
17.	Toldo	Vitor Meireles Dr.Pedrinho	50	Guarani	Ocupação de parte da Terra Indígena La Klãnõ. Reivindicação de área própria
18.	Rio dos Pardos	Porto União	50	Xokleng	Área homologada – 758,26 hectares
19.	Toldo Pinhal I e II	Seara Arvoredo Paial	120	Kaingang	Área homologada – 880 hectares Área identificada – 4000 hectares
20.	Toldo Chimbangue I e II	Chapecó	350	Kaingang	Área registrada – 988 hectares Área demarcada – 975 hectares
21.	Kondá	Chapecó	280	Kaingang	Reserva Indígena – 2.300 hectares
22.	Toldo Imbu	Abelardo Luz	180	Kaingang	Área delimitada – 1.965 hectares
23.	Terra Indígena Xapecó (Xapecozinho/Canhadão /Pinhalzinho)	Ipuacu Abelardo Luz	3.800	Kaingang	Área homologada – 15.623 hectares. Glebas Canhadão e Pinhalzinho em identificação.
24.	Limeira	Entre Rios	300	Guarani	Ocupação de parte da Terra Indígena Xapecó. Reivindicação de área própria
25.	Araçai	Saudades Cunha Porã	--- (70 – Toldo Chimbangue II)	Guarani	Área delimitada 2.721 hectares.

Fonte: MU/UFSC, Conselho Indigenista Missionário – Regional Sul (Equipe Palhoça) e FUNASA.

* Os dados sobre a população podem diferir do Quadro 1, pois sua variação está ligada às datas de elaboração do registro.

O quadro anterior mostra as situações diferenciadas em relação ao contexto fundiário dos locais de ocupação guarani. Percebe-se que unicamente duas áreas foram homologadas, uma delas (Marangatu) através da compra da terra como medida mitigadora pelo impacto da construção do Gasoduto Bolívia-Brasil (Litaiiff *et al*, 1999).

Como já foi apontado anteriormente, este processo de ocupação responde tanto às necessidades físicas e culturais dos Guarani na procura de espaços de mata preservada, quanto a um direito de reivindicação do espaço tradicional. Se a reterritorialização é uma resposta à desterritorialização, como propõe Garlet (1997), então é necessário que os Mbyá ofereçam uma explicação, em seus termos culturais, sobre a retomada e incorporação de espaços. Assim, o litoral catarinense hoje vem sofrendo um processo de “re-guaranização”, ou noutras palavras, de re-significação cultural, considerado além de um território mítico-histórico, como um espaço de luta política perante a sociedade nacional (Darella, 2004:160).

A exigência pela demarcação de terras e o reconhecimento delas como espaços tradicionais são alguns dos principais motivos da ocupação Mbyá no litoral. Este processo de ocupação, porém, não segue uma seqüência aleatória, mas sim a estratégias e lógicas próprias nas quais a organização sociopolítica baseada as redes de parentesco manifesta os fundamentos dos assentamentos. Como demonstra a pesquisa de Mello (2001), através dos depoimentos de seus colaboradores Guarani, a aldeia de Morro dos Cavalos foi o núcleo que articulou uma série de ocupações posteriores de famílias nucleares e extensas, processo que continua até os dias atuais.

1.4. A formação de Massiambu e Marangatu

Segundo Darella (2004:229), tanto o intuito dos Guarani de viver em áreas florestadas, especialmente dentro da UCA Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, quanto as expectativas de regularizar a situação fundiária de terras guarani no litoral durante a década de 1990, contribuíram para a intensificação dos deslocamentos de famílias, principalmente em direção ao Morro dos Cavalos. Durante a década de 1980, o processo de ocupação intensiva parece ter sido iniciado pelo grupo familiar liderado por Francisco Timóteo Kirimaco, o qual se deslocou do Rio Grande do Sul para Santa

Catarina. Este deslocamento foi a referência para outros grupos que continuaram o percurso até São Paulo, e retornaram depois em diversos períodos (Ladeira, 1991 *apud* Darella, 2004:227).

Em 1991 a família extensa Mbyá de Augusto da Silva (Karai Tataendy) e Maria Guimarães (Para'i) deslocou-se da aldeia Cantagalo, RS, para Terra Fraca, município de Palhoça, com a pretensão de entrar no Parque Estadual da Serra do Tabuleiro e formar um *tekoa* longe do contato com o *jurua* (Darella, 2004:228). Augusto da Silva, sendo cacique de Cantagalo, conduziu a sua família e a “outros parentes” até se assentar à beira da BR 282, no acampamento denominado Terra Fraca.⁴⁹ A FATMA impediu a família de chegar ao interior da UCA, tal como era seu principal desejo, o que levou seus membros a permanecer no local por cerca de um ano, tendo como formas de sobrevivência apenas a venda do artesanato e doações. Diante de tais condições, foram efetivadas várias ações por parte de diversas agências de apoio.

Augusto da Silva, no seu papel de liderança política, articulou-se com várias agências de apoio: FUNAI, MU/UFSC, Gabinete do Deputado Estadual Vilson Santin, Fórum de Palhoça, Prefeitura Municipal de Palhoça e a associação filantrópica Orionópolis Catarinense (ibid: 230). Em conjunto, as agências conseguiram destinar aos Mbyá uma propriedade de 4,5 ha., denominada Massiambu, que tinha sido seqüestrada judicialmente pelo município de Palhoça por motivo de ser utilizada como depósito de entorpecentes (Litaiff, *et al*, 1999:23; Darella, 2004: 230; Bertho, 2005:156). A ocupação definitiva da área foi em janeiro de 1994, depois que em dezembro de 1993 a FUNAI de Curitiba passou a ser a depositária fiel da área.⁵⁰

A ocupação de Massiambu incentivou o deslocamento das famílias aparentadas à família extensa de Augusto da Silva e Maria Guimarães, assim como de outras não vinculadas pela via do parentesco. O crescimento demográfico foi visível tanto em Massiambu quanto no Morro dos Cavalos, sendo que o terreno da segunda aldeia às vezes servia de roça da primeira (Farias, 1997:25). As primeiras famílias que ocuparam

⁴⁹ Segundo o depoimento de Darci Lino Gimenes, sua família e a de Timóteo de Oliveira (cunhado dele), chegaram de Cantagalo para Terra Fraca dois anos depois da ocupação da família de Augusto e Maria; posteriormente foram os primeiros ocupantes de Massiambu no ano de 1994. Um ano depois, as famílias de Darci e de Timóteo se mudaram para Morro dos Cavalos. A ocupação de estas famílias em Tekoa Marangatu deu-se em tempos diferenciados (ver tópico 3.2. do capítulo 3).

⁵⁰ Depois do relatório de Ladeira em 1991 sobre a regularização fundiária em Santa Catarina, no qual mostrou a intensa ocupação guarani, assim como a visibilidade e importância dos *tekoa* Morro dos Cavalos, Massiambu e Mbiguaçu, o Presidente da FUNAI declarou que a Administração Regional de Curitiba jurisdicionasse sobre estas áreas através da Portaria 0759/PRES do 24 de agosto de 1994 (Litaiff *et al*, 1999:20)

Massiambu foram aquelas que anteriormente residiam em Terra Fraca: Darci Lino Gimenes e Marta de Oliveira, Timóteo de Oliveira e Luiza Benite, Narciso de Oliveira e Hilda Benite, enquanto Augusto da Silva e Maria Guimarães mantinham a liderança política e religiosa das duas aldeias (Darella, 2004: 230-231). Os núcleos famílias que vieram compondo a população de Massiambu e Morro dos Cavalos, vinculadas às famílias extensas acima referenciadas, eram provenientes dos estados de Rio Grande do Sul, Paraná e interior de Santa Catarina, assim como de Misiones (Argentina) e Paraguai (Bertho, 2005:156). Outras três famílias extensas chegaram a Morro dos Cavalos em 1995, transferidas pela FUNAI desde Rio do Meio em Itajaí (Darella, 2004:234).

Massiambu situa-se no entorno à UCA Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, enquanto que Morro dos Cavalos encontra-se dentro de seus limites. Na época esta questão tornou-se o foco das discussões sobre a ocupação guarani dentro do parque. Somado a isto, Walter Alberto Sá Bensousan, que diz ser um dos proprietários da área onde está situada a aldeia Morro dos Cavalos, utilizou uma série de instrumentos jurídicos para alegar perante o Ministério Público do Estado de Santa Catarina que os índios Guarani tinham invadido sua propriedade, acusando-os da degradação ambiental (ibid: 231, nota 49). Perante as dificuldades jurídicas e da própria subsistência nas aldeias, as lideranças Guarani aliadas a outros órgãos passaram a mobilizar-se a fim de reivindicar a demarcação da terra indígena Morro dos Cavalos, dado a insistência de Walter Alberto Sá Bensousan e da FATMA para retirar os Guarani do local (Farias, 1997:26).⁵¹

Em 1998 a FUNAI estabeleceu um convênio com a empresa Transportadora Brasileira Gasoduto Bolívia-Brasil, pelo que a instituição indigenista emitiu a Portaria 441/PRES em junho de 1999, a qual estipulava na Cláusula sétima uma indenização de R\$ 120.000,00 para as aldeias Guarani de Massiambu, Morro dos Cavalos e Mbiguaçu, sendo este o valor preestabelecido pela empresa (Litaiiff *et al.* 1999; Darella, 2004:236).

⁵¹ Pela existência das lideranças Guarani, em 1995 apresentou-se o primeiro relatório do GT da FUNAI sobre a identificação delimitação da Terra Indígena Morro dos Cavalos através da Portaria 973/PRES, o qual, após sua publicação os representantes Guarani manifestaram-se contrários aos limites definidos (121,8 ha.). Pela solicitação das lideranças Guarani, no ano 2002 apresentou-se um segundo relatório mediante a Portaria 838/PRES, o qual define os limites aceitos pela comunidade guarani (1,988 ha.) (Ladeira, 2002: Relatório). Atualmente a Portaria Declaratória de demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos está esperando ser assinada pelo Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, quem tem atrasado o processo desde outubro de 2003. Em 2006, a consultora o Ministério de Justiça, Cristiane Schneider Calderon, devolveu o processo à FUNAI, determinando assim a elaboração de um novo laudo antropológico.

A indenização, considerada como medida compensatória, não incluía as aldeias situadas no litoral norte, as quais estavam mais próximas à canalização. No início das negociações, as lideranças indígenas destas aldeias não aceitaram o valor da indenização proposta pela empresa empreendedora do projeto, mesma que manifestou que o valor da indenização não era negociável. Finalmente, as lideranças guarani das aldeias beneficiadas concordaram com a empresa Transportadora e a FUNAI que a indenização seria destinada integralmente para a aquisição de áreas.⁵²

O relatório correspondente à compra da terra sob a coordenação de Aldo Litaiff (*et al.* 1999), antropólogo do MU/UFSC, assinala a aceitação das lideranças Mbyá em relação à área escolhida por eles mesmos. Dos 10 locais que foram visitados pelo GT junto com as lideranças Mbyá nos municípios de Paulo Lopes, São Bonifácio, Biguaçu, Palhoça, Imaruí e Imbituba, os Guarani escolheram uma área de 67,80 ha.⁵³ denominada Cachoeira dos Inácios, localizada no município de Imaruí. A escolha da área adquirida deu-se através de um conselho participativo formado pela comunidade Mbyá, os representantes do CIMI, UFSC, FUNAI e INCRA (*ibid.*: 84). Em 2000 os membros de três famílias extensas chegaram como primeiros habitantes da nova área. Estes eram as famílias de Augusto da Silva e Maria Guimarães, Carlitos Pereira e Rosa Domingues, assim como parentes vinculados à família de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite. A nova aldeia foi denominada pela senhora Maria Guimarães como Tekoa Marangatu.

É interessante notar no relatório os parâmetros adotados pelo grupo técnico em relação à escolha do local, entre os quais destacam a fertilidade do solo com recursos naturais suficientes e renováveis (*ibid.*: 4-8), mesmo que anos após a ocupação da área fossem comprovados ser insuficientes para a sustentabilidade das famílias que chegaram a morar posteriormente (Darella, 2004:238; Bertho, 2005:160).

O Tekoa Marangatu é um caso *sui generis* por seu caráter jurídico, a forma como foi ocupado e principalmente, as percepções positivas e negativas sobre a concepção de “terra tradicional” que se desdobram a partir da aquisição de áreas. Este último aspecto tem trazido à tona uma série de controvérsias entre o órgão indigenista, as agências de apoio e os próprios Mbyá, situação que havia sido percebida anteriormente pelo GT e que está manifesta no relatório. O relatório do GT (Litaiff, *et al.* 1999) expressa o

⁵² Darella (2004:237) argumenta que a aceitação das lideranças guarani em SC, com relação à aquisição de áreas se deva possivelmente aos posicionamentos dos Mbyá durante a audiência pública ocorrida na Procuradoria em Porto Alegre em 1997, os quais consideravam a compra de terras como uma utilização positiva dos recursos disponibilizados a razão de indenizações.

⁵³ Conforme consta no relatório de eleição de área (Litaiff, *et al.* 1999:74)

impasse jurídico entre o que diz o artigo 231, parágrafo 1º da Constituição Federal de 1988,⁵⁴ e o contexto real das áreas ocupadas pelos Guarani, “as quais carecem da maior parte dos requisitos previstos no citado artigo”, nos termos que a lei exige. Por tal motivo, o relatório e a escolha da área realizou-se de tal forma que o procedimento encaixasse na maioria dos pré-requisitos previstos na Constituição (ibid: 6). Assim, o processo da compra das áreas hoje destinadas à população indígena representa um outro status jurídico que não reconhece plenamente o caráter de ocupação tradicional (Briguenti, 2004), embora possa representar uma possibilidade real de melhoria nas condições de subsistência dos grupos índios, conforme o que se pretendia com a aquisição da área de Tekoa Marangatu.

Desta maneira, o procedimento de compra de terras a partir da experiência de Tekoa Marangatu expressa duas questões a considerar. Por um lado, é evidente que a atual legislação indigenista não responde à realidade dos Guarani, especificamente ao sistema tradicional de ocupação da terra, o que obriga a adotar outros instrumentos que sejam juridicamente mais flexíveis, mas onde o reconhecimento do direito à “tradicionalidade” e o papel do Estado como responsável por reconhecer e garantir esse direito não é plenamente efetivado. Por outro lado, a aquisição de áreas modifica o sistema de ocupação tradicional na medida em que as obras de desenvolvimento (construção de Gasoduto, duplicação de rodovias, e recentemente a construção de linhas de transmissão elétrica) oferecem -via indenização- a possibilidade de garantir um local permanente, mas sumamente limitado, cobrindo medianamente as necessidades físicas e culturais do grupo. Por sua parte, a FUNAI considera que a aquisição de terras destinadas para os Guarani mediante a indenização é a melhor opção para amenizar os problemas fundiários, enquanto este órgão esquivava-se de sua responsabilidade em responder aos processos constitucionais de identificação, delimitação e homologação de terras indígenas. Em relação à violência institucional exercida pelo Estado brasileiro sobre as populações indígenas, Silvio Coelho dos Santos (2006:8-9) contextualiza as práticas oficiais de caráter antiindígena no estado de Santa Catarina:

"Em Santa Catarina, por exemplo, governantes e políticos assumiram posições fortemente contrárias a efetivação da demarcação das terras identificadas como indígenas. Nesse afã, procuraram tornar nulos os procedimentos estabelecidos no

⁵⁴ Artigo 231: parágrafo 1: São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições (Constituição Federal, [1988] 1998:122)

Decreto 1775/96, sugerindo a formação de uma Comissão para discutir novos encaminhamentos de demarcação. Parece que para esses atores políticos o que está na Constituição não prevalece. Assim, em 2004, através da Portaria 2 711, o Ministro da Justiça criou uma Comissão Interinstitucional 'com a finalidade de proceder a estudos e ofertar sugestões à solução das questões indígenas no Estado de Santa Catarina'. Incrivelmente, essa Comissão é presidida pelo Presidente da FUNAI, Mércio Gomes, e conta com apenas um representante indígena. A intenção do governo de Santa Catarina ao pleitear e conseguir a institucionalização dessa Comissão era a de bloquear as demandas indígenas por demarcações ou redemarcações de terras no estado. Em 2005, através da Portaria MJ 1 409, foram alterados os nomes de alguns integrantes dessa Comissão. Seus objetivos, entretanto, continuaram os mesmos. A Assembléia legislativa promoveu reuniões por mais de uma vez para manifestar a contrariedade da maioria de seus membros contra as pretensões indígenas. E o governo estadual, através de sua Secretaria de Articulação Nacional, cujo o secretário era Valdir Colatto, recém-eleito deputado federal, exerceu forte pressão para o Ministério da Justiça paralisar os processos de demarcação/redemarcação que ali tramitavam. O *lobby* antiindígena catarinense, pois, prossegue incólume."

Embora a escolha do espaço físico tenha sido efetuada *in situ* pelos próprios Guarani no caso de Tekoa Marangatu, se reconhece que a mata dessas propriedades é de formação secundária, quer dizer, não é mais mata nativa, o qual impossibilita a total auto-subsistência do grupo segundo suas estruturas econômicas e culturais. Além disso, a escolha de áreas está sujeita à intensa especulação imobiliária, à oferta e a demanda dos terrenos disponíveis que não são suficientemente adequadas para satisfazer as necessidades do grupo.

Com motivo das obras da duplicação da BR 101, os Guarani das aldeias do litoral começaram a marcar presença perante a sociedade e o Estado, manifestando o direito à demarcação de suas áreas. Os Estudos de Impacto Ambiental (EIA), divididos em duas partes – trechos norte: Garuva/Palhoça; e trecho sul: Palhoça/SC/Osório/RS - mostraram a presença guarani, sua ocupação tradicional e os transtornos que provocaria a duplicação da rodovia às aldeias em termos ambientais, sociais e econômicos. Visto isso, atingiu-se um consenso no seio da comunidade guarani: a demarcação das terras. Certamente os Guarani não se opunham à duplicação da rodovia, mas exigiam que fosse garantido seu direito de permanecer nos locais por eles ocupados.

A via mais fácil que achou o governo federal através do Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes (DNIT) para efetuar as obras de duplicação da BR 101, foi oferecer uma indenização às aldeias, mediante a qual seria garantida a aquisição de áreas. O convênio assinado entre DNIT e FUNAI em seis de dezembro de 2002, trouxe à tona a discussão acerca do modo como as áreas seriam demarcadas: se por via de aquisição ou pela identificação (Darella, 2004:275). Ao mesmo tempo, o tema estava sendo discutido nas aldeias pelos próprios guarani, tendo diversos posicionamentos,

principalmente divergentes entre as velhas e as novas lideranças. Perante a precária situação econômica vivenciada nas aldeias, as velhas lideranças consideravam que a aquisição de áreas traria a solução, em detrimento de reconhecer ditas áreas como tradicionais. Já as lideranças mais jovens se posicionaram contra a compra das terras, pois tendo um conhecimento mais profundo da legislação, tentavam reivindicar seu direito como povo à demarcação dos espaços por eles ocupados.⁵⁵ Dado a isso, torna-se impossível desconsiderar as intervenções de diversos órgãos. A FUNAI realizou reuniões de aldeia em aldeia, ao invés de organizar um encontro conjunto, tentando convencer aos Guarani que a aquisição seria a via mais segura e rápida na garantia de seu espaço. A FUNAI, a despeito de seus esforços, não conseguiu chegar a um consenso. O CIMI, por sua vez, incentivava às lideranças mais jovens a não reconhecer a compra como a melhor opção e a reivindicar cada vez mais intensamente seu direito aos processos constitucionais de identificação e demarcação.

Em suma, o que pareceria ser divergências e desencontros entre os Guarani em relação à compra e/ou identificação de terras é, na realidade, a efetivação de estratégias para se apropriar de mais espaços. O consenso alcançado nas aldeias, entre lideranças velhas e jovens, simpatizantes e agentes, foi o da aquisição de terras independentemente dos processos de identificação e demarcação das áreas já ocupadas. Ou seja, as reivindicações continuam latentes, enquanto um outro processo de ocupação –via aquisição- é aceita pelos Guarani, amenizando conflitos e garantindo espaços.

No momento da pesquisa, as aldeias de Cambirela, Massiambu, Morro dos Cavalos e Tekoa Marangatu esperam o dinheiro da indenização pelas obras de duplicação da BR 101 por parte do DNIT.⁵⁶ Ao longo do ano 2006, uma equipe formada por funcionários da FUNAI, da Procuradoria da República e do INCRA, acompanhou os caciques de cada uma das aldeias, na escolha das áreas que serão adquiridas posteriormente, processo similar ao efetivado no caso de escolha da área em Tekoa Marangatu. Por outro lado, as aldeias continuam à espera da identificação, delimitação e

⁵⁵ Num sentido subjetivo e desvinculado à atuação das ONGs e antropólogos, as lideranças jovens também aceitam a compra de terras, porém, utilizam conotações mais flexíveis sobre o que consideram como “terra tradicional”, adequando a realidade vivenciada nos processos de ocupação e os termos jurídicos contidos na Constituição.

⁵⁶ O Convênio DNIT/FUNAI do 6 de dezembro de 2002, estabelece a cifra de R\$ 11.000.000.00 de indenização para oito aldeias guarani (quatro em SC e outras quatro em RS).

homologação de suas terras; processos que por enquanto permanecem retidos em diversas instâncias da FUNAI⁵⁷ ou do Ministério de Justiça.⁵⁸

1.4.1. Massiambu

Tanto Maristela D. Honczaryk Farias (1997) quanto o Márcia C. Rosatto (1998) mostraram a necessidade de regularizar a situação fundiária da aldeia de Massiambu (localizada numa área seqüestrada), pois apresenta uma ocupação tradicional em termos de uso da terra, além das referências à ocupação histórica. Atualmente se espera que a FUNAI forme um GT e realize o processo de identificação e delimitação. Porém, as 13 famílias nucleares que vivem hoje no local, esperam a indenização da “duplicação” para “comprar outra terra”.

A aldeia de Massiambu não possui mata nativa. A pouca madeira que seus membros conseguem, usada na construção de casas e como lenha, e a taquara para o artesanato, são materiais trazidos dos terrenos vizinhos, onde alguns *jurua* lhes permitem a entrada nas suas propriedades. A área de 4,5 ha. é insuficiente para realizar atividades de agricultura necessárias para sustentar às famílias que moram na aldeia. Porém, a “plantação”, mesmo pequena, não é uma atividade que os Mbyá esqueçam facilmente. Embora a declividade do terreno dificulte o manejo agrícola tradicional (Bertho, 2005:156), os Mbyá em Massiambu cultivam um pouco de milho, feijão, cana de açúcar, batata doce, mandioca, laranjas e bananas. Dada a pouca disponibilidade de terreno, às vezes a roça de Morros dos Cavalos é usufruída por algumas famílias de Massiambu. Esta aldeia não é auto-suficiente em recursos naturais, e é por isso que o local não é reconhecido como *tekoa* pelos próprios Mbyá, pois o reduzido local não favorece a reprodução do “modo de ser guarani”.

Uma situação que continua até hoje -e que pude constatar durante minha pesquisa de campo- é a dificuldade da obtenção de água potável em Massiambu. Este é um problema de longa data, como mostra Farias no seu relatório (1997:32):

⁵⁷ Administração Executiva Regional (AER) Coordenadora Geral de Identificação e Delimitação (CGID), Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) Departamento de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente (DEPIMA).

⁵⁸ No caso das áreas demarcadas ou compradas (Mbiguaçu e Tekoa Marangatu, respectivamente) reivindica-se a ampliação destas.

A água usada pelos índios é captada em fonte situada em terreno particular, do outro lado da estrada, de onde é conduzida por gravidade, através de mangueiras até as caixas d'água instaladas dentro da aldeia.

Dada a proximidade com o rio Massiambu, os moradores, principalmente jovens e crianças, realizam a atividade de pesca. Apesar dos proprietários não negarem aos Guarani o acesso ao rio, para estes é constrangedor ter que atravessar cercas de arame para chegar a ele, assim como ver a natureza dividida e cercada. As atividades de caça, embora escassa, apenas são realizadas como atividade complementar. Ainda é possível caçar tatu e uma ou outra capivara em incursões às imediações do Parque Estadual. Embora as atividades de subsistência tradicionais tenham sido substituídas pelas atividades economicamente remuneradas, as primeiras continuam sendo um dos principais indicadores da ocupação tradicional, como forma de manter o *nhande reko*, “modo de ser guarani”. Tanto na pesca, na caça e na coleta de materiais para fazer artesanato, os Mbyá de Massiambu excursionam ao Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, pois este é um dos poucos espaços onde ainda podem reproduzir suas práticas tradicionais em relação à economia de subsistência guarani.

A principal fonte de renda das famílias em Massiambu, como na maioria das aldeias guarani, é a venda de artesanato, a qual é realizada à beira da BR 101, na Casa do Artesanato de Morro dos Cavalos. No momento da pesquisa, esta casa tinha sido destruída por causa do tempo. Através do projeto VIGISUS II,⁵⁹ a aldeia Morro dos Cavalos havia sido beneficiada com uma verba de R\$ 30.000,00, com a qual seria construída uma nova Casa do Artesanato. Enquanto esperam a construção desta, os Guarani de ambas as aldeias vendem seus produtos apenas pendurados nas árvores, sobre mesas e no chão na saída da aldeia à beira da rodovia. Porém, os Mbyá preferem dirigir-se até as cidades mais próximas para vender seus artesanatos.

As apresentações do Coral em escolas, eventos públicos ou mesmo nas praças das cidades é outra forma de obter recursos. As doações de instituições filantrópicas, ou mesmo institucionais, assim como também feitas por particulares, contribuem a resolver de maneira momentânea a dificuldades alimentares. Tais atividades assistencialistas, porém, têm criado uma forte dependência ao consumo de produtos industrializados; tanto é que, nas apresentações do Coral preferem receber doações de alimentos e roupa, que dinheiro em efetivo, devido à dificuldade de repartir os benefícios de forma eqüitativa no momento em que retornam à aldeia. Em relação à obtenção de recursos via

⁵⁹ “Projetos de Iniciativas Comunitárias”, <http://www.funasa.gov.br>

doação, Massiambu é menos favorecida que Morro dos Cavalos, dado que a segunda mantém uma maior “visibilidade” perante os *jurua* e suas instituições. Percebe-se que o assistencialismo é uma prática interiorizada pelos Guarani, mas isso não significa que eles gostem de reproduzir, e menos ainda de depender continuamente dela.

Outras formas de obter recursos estão vinculadas diretamente com as instituições governamentais. Os programas institucionais, como Bolsa Família, as aposentadorias e a merenda escolar são as principais fontes de renda e alimentação das famílias mbyá, complementares às vendas do artesanato. As cestas básicas proporcionadas pela FUNAI nunca são periódicas, e tampouco todas as famílias são beneficiadas. Na medida em que os órgãos institucionais começam a ter atuação nas aldeias, ao mesmo tempo são outorgados salários a alguns membros para que desenvolvam atividades vinculadas a cada instituição. Assim, o Agente de Saúde se responsabiliza pelas funções realizadas no Posto de Saúde; os professores (dois ou três) ministram aulas para as primeiras séries.

Cacupe é o nome da escola de ensino fundamental na aldeia de Massiambu, criada inicialmente em 1995 para aulas de 1^a e 2^a séries e que gradativamente atingiu a 5^a série (Rosatto: 1998:86). Um ano depois foi criado o Núcleo de Educação Indígena, regulamentando, assim, a educação diferenciada. Ainda Rosato (*ibidem*) registrou em 1998 que as aulas eram ministradas por professores brancos que recebiam assessorias técnico-pedagógicas, apenas com apoio de Mbyá alfabetizados como monitores bilíngües. Atualmente esta escola, assim como as demais escolas indígenas guarani, está vinculada à Secretaria de Estado de Educação, Ciência e Tecnologia e as aulas são ministradas por professores Mbyá, próprios da comunidade, que integram o Curso de Formação de Professores Indígenas. Porém, o fato das escolas indígenas guarani hoje efetuarem o ensino diferenciado, resulta de uma conquista atingida nestes últimos anos, reforçada em parte pela formação de professores Mbyá no Magistério.

Uma outra forma de obter recursos é o trabalho assalariado. Esta atividade é realizada principalmente pelos jovens e homens adultos, embora seja pouco recorrente que os Mbyá se submetam por muito tempo ao controle dos patrões. Geralmente são os jovens em sua passagem pela aldeia que procuram o trabalho remunerado. No caso de Massiambu, alguns Mbyá trabalham na serraria que se localiza nas imediações do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, que extrai sua matéria prima do corte de árvores das áreas no interior desta UCA. Os Mbyá, devido à mobilidade inter-aldeias preferem

não obter emprego fixo, aliás, optam por aceitar trabalhos temporários que não lhes comprometam em sentir-se sujeitos a se assentar por muito tempo no mesmo local.

Em relação ao atendimento de saúde, até 1998 as aldeias do litoral de Santa Catarina receberam assistência médica através do Serviço Único de Saúde (SUS) (ibid: 83). Uma equipe médica realizava visitas intermitentes cada quatro meses às aldeias de Mbiguaçu, Morro dos Cavalos e Massiambu. Os guarani destas aldeias também recebiam atendimento odontológico na Unidade de Saúde da Enseada de Brito, porém, o relatório desta instituição expressa que “o atendimento de rotina da rede SUS, pouco é procurado pelos índios, mesmo sendo orientados quanto ao acesso desses serviços, não sendo habitual a procura, apenas nas emergências” (Freitas Cabral 1994, *apud* Rosatto: 1998:84). Este pouco interesse dos Guarani às instituições de saúde se deve, por uma parte, a tentar manter suas práticas de cura tradicionais; por outro, a que as instituições de Saúde públicas não realizam o atendimento diferenciado para a população indígena.

Em 1999 a FUNASA assumiu o atendimento médico da população indígena e em 2000, em convênio com a Associação de ex-Rondonistas (Projeto Rondon), começou a assistência nas aldeias no litoral catarinense, melhorando de sobremaneira o tratamento diferenciado.⁶⁰ A partir desse ano, a aldeia de Massiambu tem recebido o atendimento da equipe do Projeto Rondon, subsidiada pela FUNASA. Através de uma doação, em 2004 foi construído o Posto de Saúde da aldeia.

Com o objetivo de diminuir a dependência econômica das aldeias à sociedade envolvente, a equipe do Setor de Etnologia Indígena do Museu Universitário da UFSC, junto com as lideranças de Massiambu e Morro dos Cavalos, Grupo Ação Social da Paróquia Senhor Bom Jesus de Nazaré (Palhoça) e o Fundo de Mini-projetos Região Sul (Lages), criou em 1996 o Projeto Milho Guarani (Darella, 2001). Este projeto incentivava o cultivo de milho tradicional (*avaxi ete*), tentando preservar o germoplasma nativo. Ao longo de quatro anos, as aldeias de Massiambu e Morro dos Cavalos plantaram sementes tradicionais (milho, amendoim, melancia, batata doce, abóbora, porongo e feijão).⁶¹ No período de sua duração o projeto forneceu alimento às aldeias e ao mesmo tempo criou-se um “banco de sementes”, que os Guarani guardaram para plantar de novo. Porém, as atividades do projeto foram diminuindo devido à saída

⁶⁰ Tanto é assim que hoje os Guarani reconhecem que entre as instituições que têm efetivado ações nas aldeias, a que tem tido melhores resultados é o atendimento médico do Projeto Rondon, pois reconhecem a especificidade cultural guarani.

⁶¹ Devido a pouca terra disponível para cultivar, o Centro de Ciências Agrárias da UFSC disponibilizou a Fazenda Ressacada para o cultivo das sementes.

das famílias de Augusto da Silva e Carlitos Pereira para a terra comprada, em Tekoa Marangatu. As expectativas da equipe era dar continuidade ao projeto, tal fosse assim, para ser avaliado e apresentado no projeto Microbacias 2 na Secretaria de Estado da Agricultura (SEA). Para que a SEA aprovasse um projeto dessa natureza, porém, as áreas teriam que estar delimitadas e homologadas. O projeto Microbacias 2 tem atuação hoje no Tekoa Marangatu.

No momento em que foi comprada a área de Tekoa Marangatu, deslocaram-se para a nova aldeia as duas famílias extensas que moravam em Massiambu.⁶² a de Augusto da Silva e Maria Guimarães, e a de Carlitos Pereira e Rosa Domingues, além de outras famílias que moravam em Morro dos Cavalos.⁶³ Embora a área de Massiambu não seja considerada pelo grupo como um verdadeiro *tekoa*, o espaço e a aldeia representam uma “referência para os parentes”. Por isso a saída destas famílias não significou seu abandono: Massiambu foi ocupada pelo grupo parental de Marcílio Mariano e Tereza Ortega, pais do atual cacique da aldeia, José Benite.⁶⁴

Segundo o censo levantado pelo Projeto Rondon-FUNASA no ano de 2006, a população de Massiambu é de 44 pessoas, distribuídas em 13 núcleos residenciais. Compõe-se do conjunto de parentes de Marcílio Mariano e Tereza Ortega,⁶⁵ e das duas famílias nucleares descendentes da família extensa de Augusto da Silva: Afonso Gerônimo da Silva e Sandra Benite, Anita da Silva e João Benite. Considerando que no mês de junho Anita da Silva mudou-se para Tekoa Marangatu junto a seus pais e irmãos, acompanhada com alguns de seus filhos, a população de Massiambu se reduz a 38 pessoas.⁶⁶

⁶² O relatório de Rossato (1998:75-81) menciona que a população de Massiambu contava em 1998 com três famílias extensas: a) Augusto da Silva e Maria Guimarães; b) Julio da Silva e Marta Oliveira; e c) Carlitos Pereira e Rosa Domingues. Após a saída da família de Augusto da Silva, tem que se considerar a permanência em Massiambu de algumas famílias nucleares que formavam parte desta família extensa: Márcia da Silva e Silvio Duarte, Anita da Silva e João Benite, Afonso Gerônimo da Silva e Sandra Benite, cada casal com sua respectiva prole (ver Levantamento Populacional in: Litaiff *et al*, 1999: 59-61)

⁶³ As famílias que saíram de Morro dos Cavalos para ocupar Tekoa Marangatu inicialmente foram Timóteo de Oliveira e Luiza Benite; posteriormente Narciso de Oliveira e Ilda Benitez, depois Darci Lino Gimenes e Marta Oliveira, e recentemente Alcindo Gonçalves e Teresa Tibe.

⁶⁴ José Benite é professor bilíngüe guarani, coordenador pedagógico no Magistério de Formação de Professores Indígenas, e vice-presidente do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPIN). Junto com Leonardo Wera Tupã e Hyral Moreira, José Benite faz parte do conjunto de lideranças com maior representatividade no âmbito político inter-cultural.

⁶⁵ No momento da pesquisa, Marcílio Mariano tinha abandonado a aldeia, para residir em Morro Alto/Laranjeiras e contrair segundas núpcias.

⁶⁶ Até agora o marido de Anita da Silva, João Benite, não se define em ir a morar a Tekoa Marangatu ou permanecer em Massiambu.

1.4.2. Tekoa Marangatu

O Tekoa Marangatu tem uma preponderância significativa entre as demais aldeias do litoral, dado que nele é possível viver e “manter um pouco o *modo de ser* guarani”.⁶⁷ Os Mbyá manifestam que os recursos da área (67,80 ha.), que dista de 2,5 km dos limites do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, são insuficientes para manter em totalidade seu sistema e forma de vida tradicional, dado que as matas já são de formação secundária e não mais mata nativa, embora, devido a suas características geográficas, favoreça aos Guarani na medida em que permite a estes o acesso a áreas um pouco mais preservadas e um relativo afastamento da sociedade nacional.

O principal afluente hidrográfico, mesmo que cruza a área pelo meio, é Cachoeira dos Inácios, que nasce no interior da UCA. O terreno é ondulado e as casas foram construídas nos lados do vale por onde escoa o rio.

Desde que foi adquirida, a área já contava com luz elétrica e um galpão para máquinas que durante os primeiros tempos da ocupação serviu de “grande oca” dos primeiros moradores.⁶⁸ A área destinada para a lavoura era pouca. A maior parte da área estava, e ainda está reflorestada com cerca de 30.000 pés de eucalipto e pinos, cuja madeira era vendida pelo proprietário. Algumas destas árvores serviram para construir as primeiras casas.

A pesca, a caça e a colheita são práticas que os Mbyá realizam com maior frequência em relação às outras aldeias, logicamente pela disponibilidade dos recursos. Porém, as incursões ao Parque Estadual da Serra do Tabuleiro são pouco frequentes. Isto se dá primeiro pelas advertências da FATMA de manter a proibição do ingresso aos Guarani,⁶⁹ por outro, reconhecem que “já o branco acabou com tudo, não tem mais bichinho na mata, nem mel”. Porém, os Mbyá não deixam de realizar estas incursões, principalmente na busca de remédios e ervas medicinais, de alguns animais de pequeno

⁶⁷ Esta preponderância é compartilhada com a aldeia de Mbiguaçu. Note-se que ambas gozam de situações fundiárias mais estáveis, portanto, têm maior acesso aos recursos naturais e a possibilidade de realizar labores agrícolas, de caça, pesca e colheita.

⁶⁸ A área possuía uma residência quando foi adquirida, a qual foi destruída no momento da ocupação pelos Mbyá, possivelmente devido ao rechaço dos elementos *jurua* pelos Guarani dentro dos *tekoa*. Porém esta percepção tem sido mudada pelos Guarani, principalmente entre os caciques, que neste momento esperam a indenização da “duplicação” para adquirir novas áreas. A maioria das áreas a serem adquiridas possui um ou dois imóveis, os quais são de interesse dos caciques para constituir suas moradias.

⁶⁹ Os Mbyá constantemente manifestam temor a entrar em conflito com o “exército” ou a polícia.

porte para caçar, e mais freqüentemente para obter matéria prima para a confecção de artesanato.

Como na aldeia de Massiambu e nas demais aldeias guarani, a confecção de artesanato é a principal atividade econômica. Porém, em Tekoa Marangatu este trabalho é realizado com maior sossego, dado que existem outras atividades complementares. Estas tarefas, além de serem reprodutoras da sustentabilidade tradicional, embora escassas, são também desestruturadoras da dependência gerada pelo contato interétnico e a economia ocidental. Conforme apontado anteriormente, estas atividades são a caça, a pesca e a coleta, por um lado, e a agricultura por outro.

Em Tekoa Marangatu há uma área de 4 ha. aproximadamente destinada para as atividades agrícolas.⁷⁰ Dada a pouca disponibilidade do terreno, os cultivos sempre são realizados no mesmo espaço, impossibilitando a rotação das roças e ocasionando o empobrecimento do solo e sua erosão. Certamente, esta é uma prática que não responde aos métodos agrícolas dos Mbyá, que por sua vez praticam tradicionalmente o sistema rotativo de roça. Desde o começo da ocupação em 1999, esta porção da área foi cultivada pelos Mbyá com milho, feijão, melancia, abóbora, batata doce, cana e bananas, incluindo algumas árvores frutíferas; porém a colheita da segunda roça diminuiu em qualidade e quantidade, o que impulsionou aos Mbyá para efetivar projetos em parceria com instituições (Bertho, 2005:159).

Em 2002 efetivou-se o Projeto de Extensão “*Sem Tekoa não há Tekó-Sem Terra não há cultura*”, coordenado pelo antropólogo Aldo Litaiff e a equipe multidisciplinar do MU/UFSC. Com uma verba de R\$ 4.000,00, o objetivo deste projeto era fornecer 2.000 mudas de árvores frutíferas para serem plantadas na área, obter sementes tradicionais através de viagens inter-aldeias, comprar ferramentas para as labores agrícolas e enriquecer o solo com composto orgânico ao invés da utilização de “venenos” (agrotóxicos). Este projeto trouxe resultados positivos, principalmente no sentido da obtenção de alimentos em relação a manter o sistema agrícola guarani. Porém, sua intervenção trouxe transformações na organização sociopolítica da aldeia, favorecendo a emergência de novas lideranças políticas que se vincularam a este projeto (e posteriores) para obter prestígio.⁷¹

⁷⁰ Além desta área de propriedade coletiva destinada para as labores agrícolas, ao lado de cada uma das residências, cada família possui um terreno no qual cultiva para o consumo familiar ao qual chamam de *kokue* (roça).

⁷¹ No momento da implantação do projeto, o cacique era Augusto da Silva, enquanto a função de vice-cacique cabia a Timóteo de Oliveira, o qual se desenvolvia como intermediário secundário (mas não por

Gradativamente as instituições começaram a efetivar projetos conjuntos aos Guarani no Tekoa Marangatu, principalmente na segurança alimentar, a autosustentabilidade e a saúde. O convênio Projeto Rondon/FUNASA “Autosustentação, Renda e Saneamento” começou em 2002. A equipe estava conformada por agrônomos e voluntários.⁷² Os resultados foram a construção de banheiros, fossas sépticas e caixas d’água e encanamento. O relatório desta primeira fase do projeto “Produção de Alimentos com autosustentabilidade” (2002), mostra que as seis glebas foram cultivadas com milho, feijão, pepino, repolho, acelga, alface, moranga, abóbora, cana e plantas medicinais. Também foi construído um açude para a criação de peixes e foi doada uma máquina de extração de caldo de cana. Depois de cinco anos da implementação do projeto, os agrônomos mostraram-se satisfeitos com o “excelente desempenho na aprendizagem das técnicas necessárias que visam à obtenção da mais alta produtividade” (Projeto Rondon/FUNASA, 2005). Porém, o projeto tem aspectos a se considerar. Primeiro, a noção dos agrônomos sobre auto-sustentabilidade era gerar alimentos não só para auto-consumo, mas para que os excedentes fossem introduzidos ao mercado e assim contribuir com outras fontes de renda para as famílias, situação à qual os Mbyá se opuseram, explicando que “plantamos para comer”.⁷³ Em segundo lugar, o Projeto Rondon/FUNASA introduz maquinaria para preparar a terra, calcário e adubação nitrogenada, assim como outros agentes para incrementar a fertilidade do solo. A utilização destes insumos talvez tenha-se tornado necessária devido à limitação do espaço para plantar, assim como da impossibilidade de realizar roças rotativas, como é o sistema agrícola guarani. Um outro aspecto é que os agrônomos e as instituições fornecem as mudas e sementes sem considerar as necessidades alimentares próprias da cultura Guarani. Isto reflete no pouco interesse dos Mbyá em consumir os produtos das hortaliças (alface, repolho, pepino, etc.), preferindo mais os produtos de plantação tradicional (milho, batata doce, aipim, abóbora).

isso menos importante) com os *jurua* durante a realização deste projeto. A equipe do projeto MU/UFSC passou a ser percebida como agentes que beneficiaram principalmente à família do cacique, ou seja, Augusto da Silva. Devido à doença e à paulatina perda de prestígio social e religioso, Augusto foi obrigado a abandonar sua função de cacique no ano de 2005, situação que contribuiu para que Timóteo o substituísse na função e obtivesse maior prestígio social como representante político, reforçando ao mesmo tempo sua posição enquanto xamã. Na conjuntura política pela troca de caciques, o projeto aqui referenciado foi utilizado por Timóteo como um argumento em contra de Augusto, pois se percebeu que o grupo familiar do ex-cacique foi favorecido tanto pela aquisição da área como pelo desenvolvimento de projetos. Este aspecto será melhor explicado no tópico 2.3.1. do segundo capítulo.

⁷² José Paulo Brito, engenheiro agrícola e supervisor do Projeto Rondon SC; João Afonso Zanini Neto, engenheiro agrícola, Consultor Técnico.

⁷³ Timóteo de Oliveira in Berto (2005:164.)

A partir da minha observação do desempenho do projeto Microbacias 2 no ano de 2006, a visão dos agrônomos e funcionários da EPAGRI/FUNAI/FUNASA parece ter mudado pouco. Isto é resultado de vários fatores: primeiro o desconhecimento do sistema agrícola guarani por parte das instituições, as quais querem ensinar aos Mbyá técnicas modernas de cultivo e preservação das matas, desprivilegiando o conhecimento do manejo agrícola e etno-florestal mbyá;⁷⁴ segundo, a pouca disponibilidade de terra que impede o sistema rotativo de roças, tendo que usufruir constantemente a mesma área, provocando seu empobrecimento e a conseqüente dependência aos fertilizantes e outros insumos; terceiro, a reprodução de um sistema burocrático que obriga os Guarani a aceitarem qualquer apoio, mesmo que esses não correspondam a seus próprios interesses. Porém, nenhum projeto tem sido suficiente para atingir a segurança alimentar na aldeia, embora sejam medidas compensatórias e paliativas que contribuem a minimizar a precária situação alimentícia.

Existe ainda um outro projeto: aquele dos próprios Mbyá, o qual parece ter trazido satisfação à maioria dos moradores do Tekoa Marangatu. Em 2004 o projeto Microbacias tinha obtido verba para a construção de casas (paredes de tabua e chão de cimento) para cada uma das famílias nucleares, fornecendo o material e as despesas para o trabalho em mutirão. O dinheiro, entretanto, não era suficiente para a obtenção de telha. Assim, depois de ter convocado uma reunião e discutir sobre o assunto, a comunidade resolveu que através da Associação de Moradores do Tekoa Marangatu, criada em 22 de abril de 2004, se cortasse e vendesse parte dos eucaliptos e pinos existentes na área. Conscientes de que o corte destas árvores não representava perigo nenhum para a preservação da mata, dado que era já resultado de reflorestamento constante por parte do antigo dono, os próprios Mbyá conseguiram obter R\$ 13.600,00 da venda da madeira,⁷⁵ com o que foi possível comprar telha para todas as casas, “e guardamo o trocadinho no banco depois”, como explica um membro da associação. O resultado desta experiência parece ter sido positivo, no sentido em que os próprios Mbyá se consideraram plenamente autônomos de realizar a transação sem a intervenção de instituições. Por outro lado também trouxe diversas discussões, pois a construção destas casas era considerada por alguns como do estilo *jurua*, em detrimento da arquitetura tradicional guarani.

⁷⁴ Durante minha pesquisa de campo em Tekoa Marangatu, o agrônomo da EPAGRI explicou às crianças da escola como restabelecer a mata ciliar através do reflorestamento de árvores frutíferas.

⁷⁵ Eu tenho algumas dúvidas sobre esta cifra, porém, este dado fornecido pelos próprios colaboradores Mbyá é o único do qual disponho.

Em relação ao ensino escolar, nos primeiros tempos da ocupação os moradores se opunham à construção de escola “do *jurua*”, ao manifestar que a educação guarani era suficiente para as crianças e não queriam a intervenção de professores brancos. Porém, depois de várias reuniões no ano de 2001 entre as lideranças Mbyá com a Secretaria de Educação do Estado e a Comissão de Apoio aos Povos Indígenas (CAPI), a educação bilíngüe e diferenciada começou a ter aceitação pelos Guarani. Atualmente a escola do Tekoa Marangatu tem um professor bilíngüe guarani, Nico de Oliveira Werá Miri, e uma professora branca, Maria Fátima Simão Ramos, que ministram aulas de 1ª a 4ª série. Uma reivindicação atual da Associação de Pais são as aulas para 5ª série, porém, ainda não se efetivam perante a negativa da GEREI de Laguna, a qual argumenta que ainda não há professores bilíngües capacitados para ministrar a grade exigida pela Secretaria de Estado da Educação, Ciência e Tecnologia,⁷⁶ além de que não permite a contratação de mais de 3 professores, sendo que dois deles devem ser designados pela GEREI (ou seja, os brancos) e um indígena que cumpra apenas o papel de monitor.⁷⁷ No ano letivo 2006 foram matriculados 32 alunos desde a 1ª até a 4ª série.

Um outro aspecto a se notar é o incremento da população em Tekoa Marangatu. No momento da ocupação da área em 1999, somavam 37 pessoas (Litaiff, *et al* 1999:59-61), que compunham as famílias extensas de Augusto da Silva e Maria Guimarães, a de Carlitos Pereira e Rosa Domingues, e Timoteo de Oliveira e Luiza Benite junto com um grupo de parentes; em 2002 a população ascendeu a 68 indivíduos, já com a permanência na área do irmão de Timóteo, Narciso de Oliveira e sua esposa Hilda Benite; em 2003 somavam 76 e em 2005 eram já 120 (Bertho, 2005:160). No momento da pesquisa, meu levantamento projetou que a população era de 150 pessoas, compondo 30 núcleos residenciais (casas) de famílias nucleares. Sem adiantar muito ao que será explicado no capítulo seguinte, atualmente o Tekoa Marangatu está composto por 10 famílias extensas, compondo a morfologia da aldeia por grupos residenciais (Anexos: levantamento demográfico),⁷⁸ vinculadas uma a outra em graus de

⁷⁶ A grade inclui: Português, Artes, Educação Física, Geografia, História, Ensino Religioso (neste caso condicionado à religião guarani), Inglês (neste caso substituído por Guarani), Matemáticas e Ciências.

⁷⁷ Neste ano esperava-se a contratação do professor bilíngüe guarani Eduardo da Silva, filho de Augusto da Silva, quem tinha chegado recentemente de Massiambu onde antigamente ministrava.

⁷⁸ 1) Augusto da Silva e Maria Guimarães; 2) Macário Guimarães e Teresa Vilhalva; 3) Alcindo Gonçalves e Teresa Tibe 4) Jorge de Oliveira e Vitória Moreira; 5) Mario Guimarães e Anita da Silva; 6) Alcides Oliveira (Jacaré) e Irma da Silva; 7) Alcides da Silva e Abelina da Silva; 8) Darci Lino Gimenes e Marta de Oliveira; 9) Timóteo de Oliveira e Luiza Benites; 10) Narciso de Oliveira e Hilda Benite. As definições de termos de parentesco e da família extensa serão tratadas no segundo capítulo.

consangüinidade ou afinidade, mas que se definem em torno as duas lideranças políticas: Augusto da Silva e Timóteo de Oliveira.

O incremento demográfico em Tekoa Marangatu responde a vários fatores, tanto de ordem interna quanto externa. O principal é a disponibilidade que oferece a área em termos de recursos naturais, ao mesmo tempo em que estes podem ser usufruídos de forma tradicional. Outro aspecto é de ordem sociopolítica, uma vez que o prestígio das lideranças e suas relações de parentesco, provocam o deslocamento de famílias e parentes provenientes de outras aldeias. Este aspecto, não fortalece unicamente o prestígio de determinada liderança, mas intensifica as relações entre os membros de uma mesma família extensa. Dentro dos fatores de ordem externa, aqui nos referimos à segurança jurídica da área, assim como a realização de projetos empreendidos por diversos órgãos (MU/UFSC, Projeto Rondon/FUNASA, EPAGRI, Secretaria de Educação Estadual, etc.) embora todos estes aspectos tenham significados distintos para os atores envolvidos. A realização de projetos produz a emergência de jovens lideranças, vinculadas às instituições de assistência e atendimento, favorecendo a produção de prestígio destas lideranças. Talvez isto tenha pouca influência de ordem interna, porém não é desdenhável para quem procura mostrar sua capacidade de falar: convencer os parentes da necessidade de certo projeto, relacionar-se com os *jurua* e fazer-lhes entender o “modo de ser guarani”.

CAPÍTULO 2

PARENTESCO E LIDERANÇA

No capítulo anterior tratamos como o litoral catarinense, sobretudo nas últimas duas décadas, vem experimentando um processo de reterritorialização guarani. Este processo de reterritorialização não se efetua de forma aleatória, mas obedece a lógicas e estratégias próprias da cultura Mbyá. Estas estratégias correspondem, por um lado, à procura de lugares ecologicamente propícios para a fundação de *tekoa* –locais que são identificados pelo grupo como “assentamentos dos antigos”-, portanto a escolha de lugares vem sendo guiada em função de estes possuírem as condições ecológicas (embora mínimas) para a reprodução social do grupo.

Por outro, a fundação e ocupação de novas aldeias é a forma em que se manifesta a organização social e sistema político Mbyá. Partindo da idéia mais ou menos generalizada de que a composição social de um *tekoa* dificilmente permite a coexistência de duas lideranças político-religiosas com intenções e decisões opostas, e de que perante a impossibilidade de atingir o consenso se polarizam as posturas, originam-se as cisões políticas e a conseqüente saída de grupos familiares, incentivando a formação de novos assentamentos autônomos e amenizando os conflitos através do afastamento (Chase Sardi, 1992:200; Garlet, 1997:169; Pissolato, 2006: 109-110). Idealmente esta seria a saída diplomática dentro do sistema político Guarani em resposta aos conflitos internos, porém, devido a atual dificuldade de ocupar espaços que não sejam de propriedade pública ou privada, a saída de grupos familiares em confronto fica cada vez mais restringida, fazendo com que os conflitos no interior das aldeias venham sendo cada vez mais intensos. Por outro lado, penso que não é possível entender o sistema político Mbyá sem levar em consideração a análise das relações de parentesco focalizadas na família extensa (tanto de forma interna quanto externa). Neste capítulo, além de tratar das relações de parentesco Mbyá, a análise se amplificará ao sistema de alianças como articuladores das relações políticas, considerando o contexto surgido a partir da questão da aquisição de terras.

2.1. A família extensa Mbyá

As pesquisas sobre o parentesco entre os Guarani parecem coincidir com o que Schaden já havia observado: “A organização social dos Guarani se baseia na família-grande” (Schaden, 1974:64). Etnógrafos posteriores têm ressaltado o mesmo princípio organizador da sociedade Guarani (Ladeira, 1998; Litaiff, 1996; Garlet, 1997; Mello, 2001). Embora, pesquisas recentes vêm apontando à noção ontológica da “pessoa” como foco da socialidade entre os Mbyá, assim como as motivações subjetivas para o deslocamento individual e grupal (Cicarrone, 2001; Pissolato, 2006), a família extensa continua sendo o lugar onde ecoam as relações políticas, sociais e religiosas dos Mbyá.

A família-grande ou extensa, como explica Garlet (1997:123), é a referência básica da unidade econômica, política e religiosa dos Mbyá. Na explicação mais simples, a família extensa se compõe de um casal que constitui a liderança do grupo, *xeeramoi* e *xeejaryi* –meu avô e minha avó-, seus filhos e filhas (*xeeera’y kuery*) solteiros(as) e/ou casados(as) onde se incluem aos genros e as noras, e seus respectivos filhos (netos do casal -*xeeremiariro kuery*); conjunto que se reconhece como “grupo de parentes” por consangüinidade e afinidade (Litaiff, 1996:57; Garlet, 1997:123; Mello, 2001:49).⁷⁹ A família extensa, além de ser a unidade de reprodução do sistema de reciprocidade Mbyá, também é um “grupo de migração” (Ciccarone, 2001:25).

Sobre a morfologia espacial dos *tekoa* mbyá a respeito das relações de parentesco, Valéria de Assis (2006:45) explica que:

“Cada casa corresponde relativamente a uma família nuclear e cada unidade doméstica, a uma família extensa. Cada unidade doméstica terá um ou mais pátios onde as atividades produtivas e cotidianas são desenvolvidas. A casa é o espaço mais íntimo da unidade doméstica, enquanto o pátio é o lugar público. Cada unidade doméstica é separada por roças, partes de mata, cursos d’água ou mesmo um pátio mais amplo quando se trata de uma aldeia pequena”.

Esta observação da autora deve ser tomada com cautela, pois a análise morfológica restrita a “fronteira” da aldeia limita e contradiz de início a própria caracterização da família extensa mbyá, assim como a articulação dos grupos familiares entre os diversos aldeamentos, a organização social baseada na mobilidade e

⁷⁹ Melià, Grünberg e Grünberg (1976:220) definem que a família extensa dos Paĩ-Tavyterã (subgrupo guarani do Paranguai) “incluye a los parientes sanguíneos, políticos y adoptivos, dentro de una concepción bilateral de parentesco”.

circularidade entre os espaços ocupados, e a própria transcendência da família extensa dos limites dos assentamentos.

Também se tem observado como “regra” de residência a uxorilocalidade temporária: após o casamento, o genro passa a morar na residência do sogro e a prestar serviço dentro desta unidade doméstica, atividades que incluem o cuidado da roça, a produção e comercialização de artesanato, e outras atividades produtivas; depois do nascimento da primeira criança, o casal pode decidir o local de residência: se permanece na unidade doméstica do pai da esposa ou voltar à casa dos pais do rapaz junto com sua esposa e filho (Ladeira, 1988:25 *apud* Litaiff, 1996:57). Segundo a uxorilocalidade, as filhas mulheres permanecem junto a seus pais, porém, esta regra pode ser quebrada dependendo da decisão do marido de se vincular à família que seja conduzida por uma figura de maior prestígio: o sogro ou o pai do rapaz (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976:220; Garlet, 1997:124). Geralmente isto depende das relações e mecanismos do próprio sogro para manter o vínculo com o genro e sua família, fortalecendo seu prestígio perante as outras famílias extensas, e estendendo ao mesmo tempo suas redes de parentesco; mas também provocando cisões na parte da outra família extensa (Garlet, 1997: 125; Pissolato, 2006: 56-59).

Na historiografia, o termo para designar a família extensa foi *te'yy* ou *te'yi* (Susnik, 1965, I: 22; Thomas de Almeida e Mura *apud* Pissolato, 2006:96), conceito que se refere a “unidade”, e que foi utilizado por Noelli (1993:247-249) para caracterizar tanto as relações entre as unidades domésticas quanto seu território de domínio. Transportar este conceito do guarani colonial para ser aplicado à análise das unidades domésticas Mbyá contemporâneas e suas estruturas econômico-sociais, parece ser um grande erro metodológico. Na tentativa de demonstrar uma continuidade na configuração da estrutura social baseada na família extensa com co-habitação em uma casa comunal, como o era antigamente, Garlet (1997:126) propôs a expressão *oo pygua kueíry*, que ele traduz como “os de casa, os habitantes de uma casa ou os que são de uma casa”, conceito também utilizado por Valéria de Assis (2006:44). Quando eu perguntei a meus colaboradores Mbyá em Tekoa Marangatu qual seria o termo para se referir ao conjunto de parentes, ou seja, a família extensa, responderam “*joapygua pavê*”. Apoiando-me no dicionário de Robert A. Dooley (2006), a análise que fiz desta frase demonstra que se refere a uma noção reflexiva do conjunto de pessoas vinculadas por consangüinidade e afinidade residindo num espaço específico e reconhecido pelos demais grupos. *Joapy* é o verbo indicativo de evento ou atividade que significa “estar no

mesmo lugar”, o qual, junto ao sufixo nominalizador *gua*, indica algo ou alguém que pertence a um lugar específico, enquanto *pavê*⁸⁰ é intensificador de quantidade nominal “todos” (Dooley, 2006:46, 71, 137). Na tradução dos Mbyá, a frase significa “aquela comunidade toda”, referindo-se aos grupos de famílias nucleares que residem num espaço reconhecido e conformam uma única família.⁸¹

Antes de explicar como é realizada a obtenção de prestígio por via do parentesco e as relações políticas entre as famílias extensas em Tekoa Marangatu, seria conveniente explicar primeiro algumas das terminologias do parentesco obtidas durante o trabalho de campo. Geralmente, os termos são referidos a partir de ego antecedendo o primeiro pronome pessoal (*xee*=eu, meu).

<i>Xee ru</i>	=	“Meu pai”
<i>Xee ha 'i/xy</i>	=	“Minha mãe”
<i>Xee ryke 'y</i>	=	“Meu irmão mais velho”
<i>Xee ryvy</i>	=	“Meu irmão mais novo”
<i>Xee reindy</i>	=	“Minha irmã mais velha”
<i>Xee reindy kyri '</i>	=	“Minha irmã mais nova”
<i>Xee ryke 'y kuery</i>	=	“Meus irmãos”
<i>Xee reindy kuery</i>	=	“Minhas irmãs”
<i>Xee ra 'y</i>	=	“Meu filho”
<i>Xee ra 'y tujava 'e</i>	=	“Meu filho mais velho”
<i>Xee ra 'y kyriva 'e</i>	=	“Meu filho mais novo”
<i>Xee ra 'y kuery</i>	=	“Meus filhos”
<i>Xee rajy</i>	=	“Minha filha”
<i>Xee rajy guaimi</i>	=	“Minha filha mais velha”
<i>Xee rajy kyriva 'e</i>	=	“Minha filha mais nova”
<i>Xee tuty</i>	=	“Irmão de minha mãe”
<i>Xee ruyv 'i</i>	=	“Irmão de meu pai”
<i>Xee xy 'y 'i</i>	=	“Irmã de minha mãe”
<i>Xee jaixe 'i</i>	=	“Irmã de meu pai”

⁸⁰ No dicionário de Dooley se escreve *pav* (Dooley, 2006:137).

⁸¹ Melià, Grünberg e Grünberg (1976:220) definem a família extensa dos Paĩ-Tavyterã com os termos *xejehúvy* e *xeñemonã*, porém, os autores não os traduzem; de modo que não encontrei referência direta destes termos.

<i>Xee ramoi</i> =	“Meu avô”
<i>Xee jaryi</i> =	“Minha avó”
<i>Xee ramymino</i> =	“Meu neto” (ego masculino)
<i>Xee ramymino kuery</i> =	“Meus netos” (ego masculino)
<i>Xee remiariro</i> =	“Meus netos” (ego feminino)
<i>Xee remiariro kuery</i> =	“Meus netos” (ego feminino)
<i>Xee me</i> =	“Meu esposo”
<i>Xee rembireko</i> =	“Minha esposa” (ainda sem filho)
<i>Xee ra'y xy</i> =	“Mãe de meu filho”
<i>Xee ra'y xy'ru</i> =	“Meu sogro/pai de minha esposa” (ego masculino)
<i>Xee ra'ixo</i> =	“Minha sogra/mãe de minha esposa” (ego masculino)
<i>Xee rajy me</i> =	“Meu genro/esposo de minha filha” (ego masculino)
<i>Xee ra'y ra'y xy</i> =	“Minha nora/esposa de meu filho” (ego masculino)
<i>Xee me ru</i> =	“Meu sogro/pai de meu esposo” (ego feminino)
<i>Xee mexy</i> =	“Minha sogra/mãe de meu esposo” (ego feminino)
<i>Xee memby me</i> =	“Meu genro/esposo de minha filha” (ego feminino)
<i>Xee pia ra'yxy</i> =	“Minha nora/esposa de meu filho” (ego feminino)
<i>Xee ovaja</i> =	“Meu cunhado”

O indivíduo reconhece primeiramente como seus “parentes” aqueles com quem mantém vínculo por consangüinidade⁸² e, em segundo plano, aqueles que foram incorporados pela afinidade, enquanto sua “família” limita-se à esposa, filhos e netos.⁸³ Nas relações de alteridade entre os Mbyá, Valéria Soares de Assis (2006:77) observou o que Viveiros de Castro (1993:172 apud Assis: ibidem) caracterizou para os povos ameríndios das terras baixas: a consangüinidade e a afinidade se definem num plano concêntrico, tanto ideológica quanto terminologicamente, pois os consangüíneos estão no centro enquanto os afins na periferia e os “inimigos” no exterior. Porém, as formas de afinidade Mbyá recusam qualquer forma de relação violenta, ou seja, as relações não se dão através da “predação” do outro (conforme é característico dos sistemas de

⁸² O termo Mbyá para designar parente é *etarã*, que se refere primeiramente aos consangüíneos, mas pode ser aplicado ao grupo étnico (Pissolato, 2006:148).

⁸³ Na caracterização do parentesco ameríndio, Viveiros de Castro (2002:447 apud Pissolato, 2006:144) sugere que “as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem ‘culturalmente’ uma conexão corporal ‘naturalmente’ dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos”. Desse modo, se a conexão genética entre os sujeitos é reconhecida por eles mesmos, ao mesmo tempo tem pouco valor nas suas relações (Pissolato, 2006:144)

parentesco dos ameríndios amazônicos), mas mediante a reciprocidade positiva e não violenta, através da dádiva (ibid: 81).

Geralmente a pessoa Mbyá se identifica com um casal/liderança que dirige o grupo familiar, designando tarefas a cada membro da família, garantindo a subsistência material e a direção moral do grupo (Mello, 2001:49). O casal-liderança de família extensa é composto pelo *Xee ramoi*⁸⁴ e sua esposa *Xee jaryi*, dirigentes religiosos e políticos em cada grupo familiar. O prestígio que estas figuras representam é praticamente inquestionável entre os membros da família. Existe a complementaridade entre estas duas figuras na condução da família extensa, de modo que os genros se adequam às decisões do casal de sogros. O *Xee ramoi* regula as atividades produtivas (caça, pesca, colheita, plantação), e sua fala representa a unidade familiar, enquanto que a *Xee jaryi* toma decisões importantes quanto à distribuição dos recursos, controla e organiza as principais tarefas dentro da unidade familiar, conduz o cuidado do plantio, a colheita e a preparação adequada dos alimentos (Mello, 2001:52, Ciccarone, 2001:37); sua influência tanto no plano doméstico quanto no público é importante nas decisões tomadas em reuniões coletivas do *tekoa* (*aty guaçu*) (Chase-Sardi, 1992:200). O casal-liderança constitui a referência mais importante, à qual se vinculam os membros de uma família. Em relação à ocupação dos espaços, nas narrativas Mbyá que contam a formação de um *tekoa*, a primeira referência é o casal-xamã que conduziu, através da experiência onírica, a seu grupo de parentes a ocupar um novo local (Pissolato, 2006:102).

É recorrente entre os Mbyá a adoção de crianças, assim como as constantes separações e uniões matrimoniais; no momento de uma nova união, os filhos do cônjuge passam a considerar-se como próprios. A adoção de crianças pode ser também resultado de uma estratégia de arranjos matrimoniais, onde o filho adotivo,⁸⁵ não considerado plenamente como consanguíneo, pode figurar como prospecto de casadoiro das filhas do casal (Mello, 2001:50). O termo para referir-se aos irmãos(ãs), meio(as)-irmãos(ãs) e primos(as) é o mesmo: *ryke 'y* e *reindy* (masculino e feminino).

O parentesco Mbyá é preferencialmente endogâmico, não admitindo facilmente o casamento interétnico, sendo proibido o casamento com *jurua*. Embora isto pareça ser um preceito religioso como estratégia de preservação do *Nhande reko* -modo de ser dos

⁸⁴ Noutros casos é chamado de *Xee Ru* (meu pai), mas não significa grau de parentesco.

⁸⁵ Entre os Paĩ-Tavyterã os filhos adotivos são denominados como *temimomgakuaa*, e gozam dos mesmos privilégios que os filhos próprios (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976:220)

antigos- existe casos em que o casamento entre homem Mbyá e mulher branca não somente é realizado, como é aceita a residência da forasteira na aldeia.⁸⁶ Porém, como explica Mello (2001:50), o casamento endogâmico –*menda porã* em guarani-Mbyá⁸⁷- parece ser o motivador da mobilidade inter-aldeias dos jovens em procura de cônjuges; por outra parte, a matrilocalidade é orientadora de deslocamentos quando algum casamento é desfeito e se procura o retorno à família (Mello, 2001:51; Pissolato, 2006:118). De tal forma, o casamento e sua dissolução representam motivos de mobilidade pela via do parentesco; deixando ao cônjuge e procurando outros parceiros, vai se configurando um mapa espacial e temporal em constante atualização das trajetórias individuais e familiares entre as aldeias (Pissolato, 2006:122).

Os matrimônios Mbyá são relativamente prematuros, muitas vezes pouco duradouros, podendo um indivíduo ter vários parceiros ao longo da vida; porém, são valorizados, ao menos no discurso, os casamentos com maior durabilidade. Também se reconhece o vínculo de um indivíduo a um grupo familiar por afinidade – geralmente pelo matrimônio- mas no momento de ser incorporado ao núcleo familiar lhe é exigido que desconheça qualquer vínculo anterior com seu antigo matrimônio. As uniões matrimoniais são tão importantes para os pais e as famílias quanto para os noivos.

As mulheres Mbyá estão prontas a casar após a primeira menstruação, por volta dos 14 ou 15 anos, enquanto aos rapazes é exigido que sejam economicamente produtivos para manter sua família e contribuir nas tarefas domésticas na casa dos sogros.

Elizabeth de Paula Pissolato em sua tese de doutorado (2006) mostra que a motivação da mobilidade vai além da família extensa, considerando-a não como unidade mínima da sociedade Mbyá, mas composta pelo conjunto de pessoas, que por sua vez têm motivações individuais e subjetivas para se deslocar. A autora explica que a constante mobilidade em procura de parceiros(as) nas aldeias corresponde à busca de satisfação pessoal,⁸⁸ em relação ao local-*tekoa* e ao companheiro(a), com o objetivo de concretizar um casamento e assim criar vínculos com uma nova família (Pissolato, 2006:112). Porém a procura de novos laços conjugais, e também as cisões dentro das

⁸⁶ No caso de Afonso Tukumbo, filho de Luiza Benite e reconhecido por Timóteo de Oliveira como filho próprio, após ter deixado sua primeira mulher (mbyá) na aldeia Tekoa Marangatu –Patrícia Guimarães, filha de Mário Guimarães de Anita da Silva, grupo familiar que se vincula a Augusto da Silva e Maria Guimarães (ver genealogia)- decidiu contrair segundas núpcias com uma mulher não-índia na cidade de São Paulo. Atualmente, este casal com seu filho de um ano, a pedido do *karai-cacique* Timóteo e sua esposa, irmão morar em Tekoa Marangatu, enquanto o grupo parental de Timóteo e Luiza serem beneficiados com a aquisição de uma área, na qual o casal-liderança está decidindo se coloca a Afonso Tukumbo como cacique da nova aldeia.

⁸⁷ *Menda Porã*: Casar-se legalmente (Dooley, 2006:113).

⁸⁸ Pissolato registrou a frase “*Avy’a ramo apytata*” que traduz como “estando alegre”.

famílias, bem como os conflitos com as lideranças familiares, provocam novos deslocamentos (ibid: 114). As separações são muito frequentes, mas, ao invés de representar desestruturação das unidades domésticas, ao final são rearranjos que articulam outro tipo de relações entre as famílias; consistem na formação de novas alianças.

Na atualidade, os casamentos entre jovens são muito frequentes, porém também o é sua dissolução. No discurso, valoriza-se o manter a estabilidade e durabilidade do casamento, como um preceito do *Nhande reko*, pois era assim que viviam os “antigos e é assim como se deve viver”.⁸⁹ A maturidade proporciona à pessoa a capacidade de escolher bem o parceiro *-japo porá*⁹⁰ - que num plano de complementaridade, se obteria satisfação, bem estar e saúde (ibid:128). Tendo estes elementos como foco da estabilidade marital, os cônjuges começam a formar sua família extensa, o que pode ser interpretado como “investimento na constituição de uma posição de chefia” (Pissolato, 2006:130; Assis, 2006:58).

No discurso dos Mbyá de Tekoa Marangatu, a valorização da durabilidade do matrimônio e do respeito às regras do mesmo se vincula com o que pode ser considerado por “pureza do sangue” *-tuguy porã*⁹¹ - como uma via para atingir a perfeição (*aguyjé*) e a imortalidade (*kandire*), assim como também a fortaleza da palavra-alma (*nhee*)⁹² no transcurso da vida mundana.⁹³ Durante a reza noturna na *Opy* da família de Augusto da Silva, seu filho, Inácio da Silva, explicou-me uma das músicas que as crianças e rapazes estavam cantando durante a reza. Sendo uma música de sua autoria, mas inspirado pelas histórias-mito que sua mãe lhe contava sobre a vida dos

⁸⁹ Perante a falta de congruência entre o discurso de durabilidade do casamento e a prática de múltiplos matrimônios, Pissolato (2006:148) sugere considerar a prática do casamento Mbyá em seu aspecto positivo, como a articulação da sociabilidade e da multilocalidade.

⁹⁰ *Japo porã*: “Fazer bem”, seria a tradução da frase que, segundo Pissolato está vinculado à noção de fazer “boas escolhas”.

⁹¹ A tradução literal seria “Sangue bom”, mas o sentido dado pelos Mbyá é de “Sangue sagrado”. Dooley registra sangue como *uguy*, entanto que *tuguy* como sangueira (2006:181-182), porém aqui considero respeitar a grafia do Mbyá Inácio da Silva.

⁹² Alguns Mbyá traduzem o conceito de *nhee* como “anjo” da pessoa. Sobre a concepção da dualidade da alma humana entre os Mbyá, Cadogan (1952:31) comenta: “Los jeguaka o Mbyá también creen en la dualidad del alma humana, y para designar el alma de origen divino, emplean la palabra *ñe'eng* o *ñe'e* (los dirigentes espirituales averzados siempre dicen *ñe'eny*, seguido de una levisiva y)”. A outra parte da alma humana de origem terrenal, “la designan los Mbyá con el nombre *teko achy kue*, cuya traducción es ‘el producto de la vida imperfecta’” (ibid, 33)

⁹³ Cadogan (1949) explica que as práticas religiosas dos Mbyá se fundamentam na constante busca da perfeição e maturidade (*aguyje*) e possibilitando o estado de imortalidade (*kandire*); isto só é possível mediante a dança o canto e a alimentação vegetariana, obtendo paulatinamente valor (*i py'a guachu i porá a py*) e fortaleza (*i mbaraeté*). O fim último destes preceitos e práticas religiosas e morais é atingir a Terra sem Mal (*Yvy Marã Ey*) sem ter que sofrer a prova da morte.

antigos, a história conta como um homem de nome Takua Vera (Bambu Resplandecente), ao cometer adultério, sujou seu próprio sangue e o de seu filho, causando a morte da criança. Ao ver a falta que tinha cometido, Takua Vera sentiu-se muito triste e não soube o que fazer para ter seu filho de volta, foi então que pediu o conselho de Nhanderu Tenonde –Nosso Pai primeiro e último, ser supremo- quem disse que devia rezar, cantar e dançar durante seis dias e seis noites seguidas sem parar. Seguindo o conselho, quando Takua Vera parou de dançar no sexto dia, por ter obedecido às palavras de Nhanderu, este devolveu a vida a seu filho e após ter ressuscitado, os dois foram levados à morada de Nhanderu. “Os dois limpam seu sangue” explicou Inácio, “pois o verdadeiro Deus, Nhanderu, sabe que o Guarani tem sangue puro. No caso dos brancos, mesmo rezem muito, não podem possuir o poder de Nhanderu, pois não tem sangue limpo, puro”.⁹⁴ Sobre o adultério, Cadogan (1950:240) comenta:

Quando uno de los cónyuges ha sido culpable de adulterio hallándose la madre embarazada, los dioses se niegan a darle nombre a la criatura; es decir, se niegan a dotarle de ‘aquello que sostendrá erguido el fluir de su decir’ [*nhee*-palavra-alma]= o mbo-e-ry mo’ã á; y la criatura está condenada a morir prematuramente”.

Inácio da Silva também explicou-me que o sangue em sua configuração mais pura é aquela colocada por Nhanderu no coração de cada pessoa ao momento de nascer, porém, no percurso da vida, os atos vêm “sujando” o sangue, permanecendo um pouco dessa pureza unicamente no coração (*py’a*). Em cada casamento, o sangue da pessoa vai se sujando (*tuguy ky’a*), “se misturando”, como disse Inácio, condição que complica atingir o estado de *aguyjé*. Apesar da poluição do sangue, é possível purificá-lo, o que implica a restrita condução e prescrições assinaladas pelo xamã *-karai opyguá*. O procedimento para a purificação inclui principalmente manter a estabilidade matrimonial com um único parceiro, assim como a frequência na dança e na reza dentro da *Opy*.

Vemos, portanto, que a valorização que os Mbyá dão à manutenção da estabilidade do matrimônio tem um fundamento social e religioso, pois através dele é possível manter relações harmoniosas tanto entre as pessoas no plano terrestre, quanto com as entidades divinas, assim como a possibilidade de atingir o estado de perfeição e a Terra sem Mal, objetivo da existência dos Mbyá. Além disso, a valorização da durabilidade do matrimônio é um preceito do *nhande reko*, que remete ao passado, a

⁹⁴ Cadogan registrou o mito de Takua Vera ao tratar sobre o culto aos mortos na religião Mbyá (1949:676-677), porém, na versão registrada pelo autor, quem morre é a neta de Takua Vera Chy Eté e não explica a causa da morte da criatura.

como era a “vida dos antigos”, em oposição às práticas atuais. A voz do *xee ramoi* Alcides da Silva Verá Rete explica melhor:

“É... Porque viu, antigamente não, meu vô faleceu com 120 anos, a mulher primeira, primeira mulher, primeiro casamento, porque o Deus também, quando nós viemos... não deixa, tem que uma mulher, um marido, não pode casar com 5, 6, 10. Porque agora é diferente, tem que ser mulher nova, já tem cinco, o rapaz novo tem cinco, vai casar, outro ano vai casar com outra assim. A criança também: a mulher casou com outro e tem outro pai, e segundo pai, assim vai, aconteceu assim. E o branco também, está acontecendo assim. Antigamente não era assim, não esse o Deus não deixa para nós assim, mas agora está...” (Alcides da Silva Verá Rete, Tekoa Marangatu: 21/7/2006)

Uma vez conseguindo a estabilidade marital, o casal começa a formação de sua família extensa, que corresponde também à permanência por mais tempo numa única aldeia, diminuindo a frequência da mobilidade inter-aldeias. O casal começa a ativar mecanismos para conseguir aglutinar seus parentes mais próximos, para os quais o casal se torna um “guia”, tendo reconhecido seu prestígio como oradores e rezadores. O caráter de casal-guia vincula-se principalmente na procura de novos espaços de ocupação, ou seja, a fundação de um novo *tekoa*, onde lhe é reconhecido ao casal sua capacidade xamânica, por terem recebido de Nhanderu a revelação do local para fazer *tekoa* (Pissolato, 2006:131).

Um aspecto fundamental que define a família extensa é a aquisição de sua autonomia em relação ao grupo macro-familiar. A saída de um grupo familiar de uma aldeia na procura da construção de seu próprio prestígio acontece, na maioria das ocasiões, devido a conflitos e discórdias no interior dos grupos familiares em contestação à figura da liderança. Porém, isto só acontece quando o grupo familiar que busca independência é conduzido por um casal/liderança suficientemente capaz de manter aglutinado o conjunto de parentes e simpatizantes através do oferecimento de proteção xamânica e/ou política (Pissolato, 2006:179, 181; Assis, 2006:53). Isso não depende simplesmente da vontade de se separar do grupo macro-familiar como uma forma banal de obter prestígio, mas é indispensável que um dos membros do casal/liderança demonstre o suficiente conhecimento e sabedoria do *nhande reko* –ideal de vida, como viviam os “antigos”-, a maior capacidade de inspiração e comunicação com Nhanderu, o recebimento do canto divino, características que só a condição etária pode oferecer por volta dos 40 anos (Garlet, 1997:128, nota 104). A partir dessa idade que a pessoa Mbyá é respeitada, pois possui o suficiente conhecimento para dedicar-se às atividades religiosas e a condução de seu grupo sob os preceitos dos “antigos”, assim

como também tomar decisões do tipo político. A cisão das famílias por via do conflito político e obtenção de autonomia se dá no plano do parentesco, onde a uxorilocalidade é quebrada: se por um tempo o genro vinculou-se à família do sogro, no momento de procurar sua autonomia junto com sua esposa e filhos, vai discordar das decisões do sogro; porém, não possui ainda o suficiente prestígio nem apoio de seus próprios parentes para justificar sua postura discordante. Então sabe que é o momento de sair da aldeia e procurar “juntar seus parentes”.

O prestígio e reconhecimento como *xee ramoi* e *xee jaryi* se mantêm enquanto se é casado, ou seja, a liderança da família extensa é mantida enquanto o casal-liderança permanece unido. Se por algum motivo o casal decide se separar, ambos terão que procurar novos parceiros num prazo de dois anos se quiserem manter seu prestígio. Se a nova união resulta próspera, então a família extensa se recompõe em torno da *xee jaryi*, enquanto o *xee ramoi* se une a outra mulher/*xee jaryi*, criando em torno dela e de seus filhos sua nova família extensa. No caso de viuvez acontece o mesmo: o viúvo tem que procurar outro parceiro se quiser manter seu prestígio como liderança familiar. A explicação sociocosmológica que os Mbyá me deram foi que estar sem parceiro, seja por separação ou por viuvez, pode enfraquecer a força da palavra-alma. Do mesmo modo que acontece nos períodos de iniciação das moças e rapazes, quando se está sem parceiro ou viúvo, o *nhee* (palavra-alma) fica incompleto e, portanto, enfraquecido nesses períodos de liminaridade; os espíritos das pessoas mortas (*mbo-gua* ou *achy kue*) em forma de pessoas ou de animais podem seduzir-lhes e possuir seus corpos.⁹⁵

2.2 Organização religiosa, social e política

Se a sociedade guarani tem sido caracterizada como carente do poder coercitivo e da concentração centralizada das funções políticas (P. Clastres, [1974] 1990), ao mesmo tempo expressa uma organização sociopolítica bastante nítida, baseada em princípios religiosos.⁹⁶ Um problema que freqüentemente enfrentamos quando tentamos compreender a organização política e religiosa entre os grupos guarani é distinguir as

⁹⁵ *Mbo-guá*, “alma de origem telúrica” que permanece na terra após a morte da pessoa, tornando-se num “fantasma” potencialmente perigoso para aqueles que tiveram algum contato (Cadogan, 1960:142). São recorrentes as histórias que contam sobre pessoas que estiveram “casadas” com estes espíritos, entando que elas mesmas se transformavam em animais.

⁹⁶ Sobre a organização política e social entre os diversos subgrupos guarani, consultar: para os Mbyá Cadogan (1960:135); entre os Paĩ-Tavyterã, Melià, Grünberg e Grünberg (1976:217-223); nos Avá-Guarani (xiripa), Chase-Sardi (1992); e entre os Kaiowá, Brand (1997:30-31).

atribuições, funções e ações das lideranças, assim como também sua caracterização, seu caráter secular e/ou religioso e suas possíveis formas de coexistência (Chase-Sardi, 1992:205).

Antes de passar à descrição das funções sociais, deve-se considerar que as discussões de ordem civil que envolve toda a comunidade são resolvidas através do *aty guaçu* (reunião grande). Nela reúnem-se as pessoas adultas do *tekoa* para resolver os conflitos relacionados à política, economia e religião. Melià, Grünberg e Grünberg (1976:221) descrevem estas reuniões da seguinte maneira:

“Cualquier decisión que trasciende el ámbito de la familia extensa se hace en un aty, en el cual todos los miembros adultos de un tekoha (varones iniciados en el mitã pepy y las mujeres después de la primera menstruación) tienen admisión y voz. Un aty puede ser convocado por cualquier tapixa y se realiza preferiblemente los días sábado en la casa del tekoaruvixa. Los aty guasu (jogueroaty, ñe’ẽ jerojoja) tratan de sucesión o destitución de cargos comunales (tekoaruvixarã), de crímenes considerados graves (homicidio, paje vai), de amenazas de sus tierras y viviendas y de preparación de actividades religiosas (mitã pepy, avatikyry) y económicas (kóyngusu, mba’e ‘pepy, explotación de madera, etc).”

Antigamente quem convocava ao *aty guaçu* era o *karai opygua* –líder religioso- ou o ancião com maior prestígio, o *xee ramoi* mais velho; porém, na atualidade e devido à incorporação da função político-civil da liderança política, é o *tekoaruvixa* (cacique o liderança política) quem convoca e preside estas reuniões (Chase-Sardi, 1992:200-201; Garlet, 1997:131; Gorosito, 2005: 3). A finalidade do *aty guaçu* é alcançar o consenso entre os participantes, e não a imposição de posturas individuais ou grupais. Caso não haja acordo ou as posturas chegarem a se polarizar, então existem duas opções: ou se esquece o assunto e não é mais mencionado, ou a comunidade se divide, provocando a cisão na composição do *tekoa* e sendo a facção minoritária obrigada a abandonar o local (Chase-Sardi, 1992, 200). Como vimos no tópico anterior, o conflito entre as famílias é produto da aquisição de autonomia. Sendo assim, a saída do local por essa via nem sempre se deve interpretar como “expulsão”, se não como uma via para a obtenção de independência e prestígio. Antigamente era mais fácil sair e criar novos *tekoa*, amenizando os conflitos nas aldeias originárias a partir da conformação de novos grupos familiares, porém, a pouca disponibilidade de áreas adequadas para a fundação de *tekoa* impossibilita a saída de famílias, e os conflitos são vivenciados nos mesmos locais, criando situações tensas e desagradáveis (ibid, 200).

No *aty guaçu* a palavra do cacique –*tekoaruvixa*- unicamente cabe à ratificação do consenso. Sua palavra não é uma imposição, assim como a de ninguém; o cacique

pode opinar, mas deve adaptar-se ao parecer da comunidade. A fala de cada *xee ramoi* deve ser persuasiva e convincente o suficiente para que seja aceita sua postura. Geralmente, em uma sessão não se chega a consenso algum devido à multiplicidade de discursos, de modo que o tema será retomado quantas vezes forem necessárias. Finalmente, quando se chega a uma decisão definitiva e comunitária, a fala do cacique corresponde à “assinatura” dos acordos, “e é isso o que se deve fazer”.

2.2.1 As funções tradicionais

No sentido sociocosmológico, basicamente a organização social de um *tekoa* depende das funções e atividades que cada pessoa desempenha dentro da aldeia de acordo com sua palavra-alma (Ladeira, 1992:115, 123). A existência Mbyá, baseada principalmente nos ensinamentos religiosos dos *karai-opygua* sob os preceitos do *nhande reko*, tem sido a de se adaptar aos novos contextos da intervenção da sociedade dominante, criando assim uma secularidade das atividades sociais, que tradicionalmente vinham sendo puramente religiosas. Assim, a definição da liderança político-religiosa guarani tradicional traz tanta confusão entre os observadores, como a introdução ou imposição de figuras representativas de poder político (capitães e caciques) nas sociedades indígenas por parte da sociedade dominante. Se a figura do *capitão* ou *cacique* como representante político da coletividade para o exterior se deveu, num primeiro momento, à introdução do “cabildo” como instituição nos *pueblos de índios* e reduções guarani no período colonial (Susnik, 1965: I, 161-164), e depois à intromissão das agências indigenistas com o fim de controlar a população na criação de reservas indígenas (Brand, 2001), observa-se que a sociedade guarani habilmente tem adaptado sua função como parte de sua própria organização social e política. (Gorosito, 2005).

A sociedade mbyá, além de distinguir entre a liderança religiosa (*karai-opygua*⁹⁷) e a liderança política representada pelo cacique (*tekoaruvixa*) –que às vezes pode coexistir na mesma pessoa⁹⁸– se reconhece outros tipos de funções que operam dentro da organização social (*yvyrai'já, kunha karai, nhombo'e va'e, poã apo'a, mitã jaryi, xondaro, okaigua, oporaive*). Não existe hierarquização entre as diversas funções,

⁹⁷ A liderança religiosa também é chamada de *Nhanderamoi* “Nosso avô”, como um termo de carinho e respeito. Note-se que na liderança religiosa se reconhece a ancestralidade baseada por um referente na consanguinidade. Melià, Grünberg e Grünberg (1976:218-19) apontam que entre os Paĩ-Tavyterã a liderança religiosa é nomeada como *tekoaruvixa pavẽ*, enquanto o representante político do *tekoa* é chamado de *mburuvixa* ou *yvyra'ija*. Observe-se que as denominações são invertidas entre os Mbyá.

⁹⁸ Assis (2006:50) caracteriza esta convergência de chefia religiosa e política como “liderança social”.

mas existe a preponderância na efetividade de suas ações na forma como são feitas, e é através de sua realização que uma pessoa com certa função obtém reconhecimento e prestígio de seus co-aldeões. Porém, na liderança religiosa se reconhece mais prestígio e se dá mais obediência que à liderança política.

Antônio Brand (1997:30-31) distinguiu entre os Kaiowá três conceitos diferentes que descrevem a autoridade político-religiosa tradicional: os *hechakára*, que foram levados na morada das divindades e que corresponderiam aos heróis divinizados, um tipo de autoridade incorpórea; os *ñanderu* (nosso pai) que possuem a capacidade de falar com Deus e curam através do poder dele; e os *tekoaruvicha* (chefe de aldeia), rezadores e possuidores da reza, mas sem o poder de curar. Brand afirma que os Kaiowá definem estas três figuras como “caciques”, a diferença do agente imposto pelo SPI (o capitão) no momento da criação da reserva indígena de Dourados, MS, entre os anos 1915 e 1928 (Ibid: 5, 31). Em relação aos Mbyá, Ana María Gorosito (2005:3) traduz o termo *tekoaruvixa* como “chefe das casas”, que se refere a uma autoridade baseada no parentesco e no prestígio adquirido pelas atividades religiosas, e assinala que o termo *ñande ru* corresponde no mesmo sentido. Os Mbyá de Massiambu e de Tekoa Marangatu manifestaram que o cacique é denominado com o termo mbyá de *tekoaruvixa*, “autoridade da aldeia”.

Em Tekoa Marangatu, até dezembro de 2006, a função de *tekoaruxiva* convergia com a liderança religiosa na pessoa de Timóteo de Oliveira. Ele é xamã⁹⁹ reconhecido por toda a comunidade mbyá, porém, perante os brancos destaca sua função como líder político (Darella, 2004:23). Embora Timóteo seja o *karai opygua* da aldeia, existem outros que o auxiliam nas atividades religiosas dentro da casa de reza (*Opy*).¹⁰⁰ Estes ajudantes são denominados como *yvyra'i ja* “donos da vara insígnia” (*popygua*). Os

⁹⁹ Para os fins desta pesquisa considero oportuno utilizar o conceito de xamã e práticas xamânicas utilizado por Ciccarone (2001:16) “Quando os estudos sobre xamanismo tendem a privilegiar a dimensão sincrônica centralizada no sistema de pensamento e no processo ritual, as mudanças que ocorrem no xamanismo e na organização social e cultural das sociedades xamânicas podem tornar-se invisíveis. J. P. Chaumeil critica a leitura do xamanismo em termos de ‘religião do chamado’, em função do caráter voluntário e da influência do ambiente sobre o indivíduo, preferindo defini-lo como um sistema em perpétua adaptação à realidade vivida e às situações particulares de cada grupo, que influem profundas transformações e fortes pressões sociais. M. Taussig destaca a dimensão ofensiva do xamanismo, que tende a quebrar o domínio da continuidade histórica que impõe significados exteriores ao universo nativo. Como instituição central e modelo de pessoa, o xamanismo constitui um repertório de saberes e práticas acionado para enfrentar a desordem, sendo o/a xamã a autoridade legitimada nos tempos do sofrimento, das dramaticidades e das reorganizações”.

¹⁰⁰ Cabe mencionar que, atualmente, nem todos os moradores da aldeia participam dos rituais noturnos na *Opy* onde o grupo familiar de Timóteo realiza suas rezas. No momento da pesquisa, uma antiga *Opy* tinha sido destruída para erguer uma nova, porém, os conflitos na aldeia provocaram a divisão dos grupos de reza, separando-se estes entre os “parentes” de Augusto da Silva e outros vinculados a Timóteo. Este assunto será abordado com maior amplitude mais adiante.

yvyra'i ja, segundo me comentaram os Mbyá de Marangatu, são aqueles que estão “estudando” para ser *karai opygua*, e sua função é indispensável nos rituais de cura. A realização e transmissão do sistema terapêutico é a principal função social dos *karai opygua* e dos *yvyra'i já*. No momento do trabalho de campo, havia na aldeia um *karai opygua* (Timóteo de Oliveira) e dois *yvyra'i ja* (Leandro Fernandes Kuaray Miri e Márcio Moreira¹⁰¹) que realizavam rituais de cura na *Opy* do grupo familiar de Timóteo. O grupo familiar de Augusto da Silva pratica suas rezas, danças e terapias tradicionais independente do grupo do Timóteo, tendo outra *Opy* e sendo dirigida pelo *yvyra'i ja* Inácio da Silva e sua mãe, dona Maria Guimarães. Mais adiante explicarei a causa da existência de duas *Opy* na aldeia (tópico 2.3.1.).

O xamã mbyá, dentro da categoria dos especialistas religiosos, se diferencia de outros “rezadores” por possuir o conhecimento de diagnosticar doenças e o poder de curar-las mediante Nhanderu –“escuta mais o deus”. Como disse Augusto da Silva, Nhanderu é quem comunica ao *karai opygua* qual deve ser o método para aliviar a doença: “Aquele que estuda bem com Deus, que o Deus está ajudando já, então se ele põe a mão já sabe o que ele [o paciente] tem no corpo... se é pra curar com remédio ou com chá, ou tem que ser com *petygua*”. Segundo me explicou Inácio da Silva, que é *yvyra'i já* de seu grupo familiar, a doença é causada pelos “espíritos donos do rio e da floresta” *yakanja*,¹⁰² que introduzem objetos (pedras ou insetos)¹⁰³ no corpo daqueles que infringem seus territórios sem pedir permissão. Outro tipo de enfermidade é o enfraquecimento do *nhee* causado pelo encontro com um espírito (*mbo-gua*).

O trabalho terapêutico realizado pelo *karai opygua* para “tirar” a doença do corpo do paciente pode se dividir em dois métodos. O primeiro, quando o paciente tem o espírito fraco por causa de um encontro com algum *mbo-gua*, são subministradas ao paciente baforadas de fumaça extraídas dos cachimbos (*petygua*). Esse método foi

¹⁰¹ Leandro é filho de Luiza Benite e é um dos rezadores que expressa maior empenho nos rituais noturnos. Márcio é sobrinho do reconhecido xamã Alcindo Moreira da aldeia Mbiguaçu, de quem recebe instruções e ensinamentos periódicos.

¹⁰² Inspirada no conceito do perspectivismo ameríndio, Assis (2006:83) descreve a relação que os Mbyá mantêm com a natureza e as divindades como “uma relação de subjetividades”, pois “Na concepção Mbyá, cada animal, vegetal ou qualquer outro elemento do ambiente (inclusive ele mesmo) possui uma matriz original situada no mundo real, no mundo divino. Tudo o que existe é, portanto, uma representação, um duplo do seu original divino” (ibid, 84). “Todos os componentes do ambiente são resultado da ação de um conjunto de divindades, como afirmou Cirilo (que vivia no acampamento de Passo Grande), informante de Garlet (1997 p. 158), ‘Na natureza existem muitos donos (**y akã já, yvy já, ita já, yvy’ã já**). Tem que descobrir qual é **pa’u** (ilha) que não tem dono. A gente tem que respeitar o lugar deles. Senão o **teko’a** vai ser lugar de doenças, de tristeza e as pessoas não vão viver alegres e tranquilas” (Ibid:83).

¹⁰³ Celeste Ciccarone registrou o termo *mba’e achy* (coisa-objeto ruim, imperfeito) para designar a causa da doença (Ciccarone, 2001:96).

descrito como *oipeju* “soprar”, quem o aplica é *karai jopyjua’i*, “aquele que sopra”.¹⁰⁴ Se a doença é mais forte, pois o *karai opygua* diagnosticou que o corpo do paciente foi atingido por um objeto lançado por *yakanja*, então se aplica o segundo método que é “chupando” (*pyte*) a zona do paciente onde se prognosticou que está localizado o objeto, e neste caso o curador é chamado de *opita’i va’e*.¹⁰⁵ Ambos métodos são realizados como rituais de cura nos quais se utiliza o *pety* (tabaco) e os *petygua* (cachimbos) para limpar o corpo do doente, o *popygua* (vara insígnia) designados para os *yvyra’i ja* para despejar aos espíritos maus, o *mbaraka* (violão de cinco cordas), o *rave* (violino) e o *takua pu* (instrumento de taquara exclusivo das mulheres) para realizar a música que acompanham os cantos sagrados de cura e comunicação com Nhanderu dentro da *Opy*.

Outra função social importante dos *karai opygua* é a nomeação das crianças durante o ritual de *nhemongarai*. Neste ritual, além de “bendizer” as sementes de milho guarani (*avaxi ete*), o *karai opygua* consulta a Nhanderu para saber de onde provém a palavra-alma (*nhee*) das crianças. “Cada nome é uma alma proveniente de uma região” (Ladeira, 1992:119). Os pais e mães das almas verdadeiras (*nhee ru ete*), filhos de Nhanderu localizados nas regiões celestes,¹⁰⁶ conversam entre eles para decidir qual é a palavra-alma da criança. Finalmente, a decisão das divindades é comunicada ao *karai opygua* e este designa o nome “palavra-alma” ao bebê. Durante este ritual, o dirigente religioso é denominado como *mitã renói á*, “aquele que dá nombre a las criaturas” (Cadogan, 1950:237).

As atividades xamânicas não são exclusivas dos homens. As mulheres xamã são chamadas de *kunha karai* e realizam as mesmas atividades do sistema terapêutico Mbyá (Ciccarone, 2001).¹⁰⁷ Tanto aos homens quanto às mulheres xamã cabe a transmissão dos saberes e “modo de vida dos antigos”, as normas morais, sociais e religiosas, que vão desde a conduta individual, evitando o ódio, a inveja e o ciúme, até a forma

¹⁰⁴ Dooley registra *poropejua* como “curador; um que sopra nos outros” (2006:139), porém, este termo não me foi revelado pelos Mbyá de Tekoa Marangatu.

¹⁰⁵ Este é um conceito extraído de Pissolato (2006; 293) para denominar os especialistas religiosos que administram este sistema de cura, porém a autora estende o conceito a todos os especialistas religiosos.

¹⁰⁶ “Karai, Jakairá, Ñamandu y Tupã son los encargados de enviar almas a la tierra para que se encarnen en los cuerpos de las criaturas por nacer. Ellos envían los espíritus masculinos, y sus consortes, los femeninos; por eso se les conoce también con el nombre de *ñe’é ru ete*, verdadero padre de la palabra-alma; e *ñe’é é chy ete*, verdadera madre de la palabra-alma, respectivamente. De acuerdo con la región del paraíso de donde es oriunda la palabra-alma que se encarna, cuyo origen es determinado en solemne ceremonia por el “mburuvicha” –dirigente de la tribu-, recibe el nombre del patronómico sagrado que ha de acompañarlo hasta la tumba como parte integrante de su ser” (Cadogan, 1948:133-134 *apud* Ladeira, 1992:117).

¹⁰⁷ Valéria Soares de Assis (2006; 70-71) faz uma distinção do termo *kunha karai*: o primeiro refere-se às mulheres adultas, após o nascimento dos dois primeiros filhos, criados por ela e que permanecem apegados a ela; o segundo é o de mulher xamã.

adequada de consumir alimentos livres de gordura, sal e “comida do branco”. Porém, o contato com a sociedade nacional e a dependência de sua economia, faz com que os Mbyá cada vez estejam menos possibilitados de realizar as prescrições dos xamã, apresentando-se crises sociais, econômicas e religiosas na sociedade guarani, situação que Celeste Ciccarone apresenta como “drama social”. Na hipótese da autora, perante esta desordem, a figura do xamã (*karai opygua* e *kunha karai*) é uma resposta às crises vivenciadas pelos Mbyá; estes representam o fortalecimento da cultura Mbyá (*nhande reko*) e sua transmissão, a autoridade da tradição que permite modelar o infortúnio para uma forma de vida menos sofrida; e mais que isso, a personificação dos mitos, heróis divinizados e modelos de vida que reforçam os intuitos para atingir os estados de perfeição. A autoridade dos *karai opygua* e das *kunha karai*, que se estende além dos vínculos de parentesco, se manifesta através do oferecimento de proteção xamânica, assim como também pelo prestígio de cada liderança religiosa em possuir maior sabedoria e manter maior comunicação com as divindades através da reza e o canto (Pissolato, 2006: 280), assim como sua capacidade para interpretar os sonhos (Ciccarone: 2001:183-195). Porém, este aspecto da religiosidade não exclui que os *karai opygua* e as *kunha karai* possuam autoridade e poder político.¹⁰⁸

Quando perguntei aos moradores de Tekoa Marangatu se eles tinham *kunha karai*, responderam que sim, mas que esse não era o termo para designar as funções sociais e religiosas que realizava dona Maria Guimarães, esposa de Augusto, dentro do *tekoa*. O termo em Mbyá é *nhombo'e va'e*, que se refere a “quem ensina”, embora a tradução literal seja “aquele que nos ensina-faz falar”.¹⁰⁹ Em realidade parece que faz referência a alguém que possui a capacidade de falar e transmitir o conhecimento. No sentido Mbyá essa seria a função social de um “professor guarani mesmo, que ensina na *Opy*”. O professor bilíngüe Eduardo da Silva, filho de dona Maria explica o seguinte:

¹⁰⁸ A organização sócio-religiosa dos Mbyá contemporâneos é bilateral. Porém, existe uma referência histórica que dá muita importância ao papel social das mulheres entre os Carijós dos séculos XV-XVI. Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca ([1541] 1984:172-173) comentou: “Habiendo dejado el gobernador los indios del río del Pequiri muy amigos y pacíficos, fue caminando con su gente por la tierra, pasando por muchos pueblos de indios de la generación de los guaranies: todos los cuales les salían a recibir a los caminos con muchos bastimentos, mostrando grande placer y contentamiento con su venida [...] y bailaban y hacían grandes regocijos de verlos; y lo que más acrecienta su placer y de que mayor contento reciben, es cuando las viejas se alegran, porque gobiernan con lo que éstas les dicen y sonles muy obedientes, y no lo son tanto a los viejos”.

¹⁰⁹ *Nho*: pronome derivacional que faz referência recíproca (uns a outros) (Dolley, 2006:127); *mbo'e*: ensinar, literalmente “fazer falar” (ibid, 111); *va'e*: designa ao sujeito “aquele” (ibid, 187).

Eduardo da Silva: “...*nhombo’e*: ela é o mesmo que *karai*, só que é diferente, é feminina

Sergio Eduardo: “No caso da mulher é *kunha karai*?”

Eduardo da Silva: É *kunha karai*, também chama de *kunha karai... nhombo’e*, isso na verdade significa ‘professora’” (Eduardo da Silva Kuaray Papa, Tekoa Marangatu: 24/7/2006)¹¹⁰

Embora as atribuições e deveres das lideranças religiosas (homens e mulheres) sejam as mesmas, Ciccarone (2001:93) assinala que as *kunha karai* enfrentam uma maior cobrança da coletividade sobre sua conduta sexual, “pois, o *karai* pode encontrar, diante da ameaça do desejo, apoio na sua esposa, o mesmo não acontece com as *kunha karai*, as mulheres *xamãs*”.

Quase todas as pessoas adultas Mbyá têm conhecimento sobre o manejo de plantas medicinais, remédios do mato (*poã*). Os moradores de Tekoa Marangatu trazem do mato algumas ervas que plantam nas proximidades de suas casas, remédios que utilizam para curar a dor de cabeça, dores de estômago e diarreias leves, feridas menores, febres e até para afastar os “espíritos do mal”. Em sentido Mbyá o remédio não é uma cura em si mesma, mas um elemento que fortalece o espírito, que ajuda à comunicação entre a palavra-alma do paciente e Nhanderu para restabelecer a saúde. Embora a maioria dos Mbyá conheça e prescreva remédios do mato, existem pessoas especializadas neste ramo, elas são chamadas de *poã apo’a* “quem faz remédio”, como me disse Mário Guimarães, irmão de Maria e esposo de Anita da Silva; porém existe o termo *poropoanoa* que se refere a “médico” propriamente (Ciccarone, 2001:71; Dooley, 2006:146). A cura com remédio do mato depende do diagnóstico previamente feito pelo *karai opygua*: ele é quem determina se a cura deve ser feita “com *petyngua*, com remédio da mata ou tem que ir com médico *jurua*”. Sobre este último aspecto, Augusto reclama a dependência na medicina alopata que o contato com o mundo dos brancos tem gerado em detrimento do sistema de cura tradicional Mbyá: “Agora já está precisando de remédio de branco e tudo. É... agora daqui pra diante já era, já passou o tempo nosso, então agora a doença já é do branco. Porque os tempos atrás, quando eu era pequeno ainda, eu me lembro que nós mesmo fazia em casa o remédio, porque o remédio nosso é verdadeiro, porque não é misturado com outro e nada, a gente faz na hora e cura na hora também ... agora já não, tem que ir ao médico, porque agora se

¹¹⁰ O destaque é meu.

depende do branco porque é mais fácil, achando mais fácil já, porque não precisa fazer mais remédio... Muita gente já se esqueceu, nem uma folha conhece mais.”

Uma outra função social e que cabe unicamente às mulheres é a *mitã jaryi*: parteira.¹¹¹ O sentido literal deste termo refere-se a “avó do nenê”, sendo esta a explicação que me dera Anita da Silva, esposa de Mário Guimarães, e quem realiza esta atividade em Tekoa Marangatu. A atividade de *mitã jaryi* é transmitida de forma hereditária: de avó para filha e depois para neta. Esta função é muito importante no transcurso da gravidez, pois a especialista realiza massagens e subministra remédios do mato, adequando a posição do feto para ter um bom desenvolvimento da gestação e do parto. Além de Anita, nenhuma outra mulher expressou ser *mitã jaryi*, porém, considero que cada *xee jaryi* realiza esta atividade dentro de seu respectivo grupo familiar.¹¹²

Os *xondaros*, *okaigua* e *opora'i ve* atualmente se limitam às atividades religiosas dentro da *Opy*, sendo realizadas principalmente por jovens solteiros ou casados cuja posição político-religiosa ainda não é definida. Os *xondaros*¹¹³ geralmente transcendem um pouco a esfera religiosa, sendo os ajudantes dos caciques nas funções civis. Os Mbyá explicam que os *xondaros* são guerreiros, os guardiões, função que faz lembrar o passado guerreiro na história guarani; porém, na atualidade os *xondaros* fazem o papel de “policías da comunidade”, são os executores das decisões tomadas nas *aty guaçu*, e são comandados pelo *xondaro ruvixa*, responsável pela organização do grupo (Garlet, 1997:129). Em relação à função do *okaigua*, Inácio explicou que são eles que cuidam da *Opy*. Sua principal responsabilidade é manter afastados os *mbo-gua*, expelindo baforadas de fumaça de seus *petygua* ao redor da *Opy* antes de começar os rituais noturnos, pois é durante a tarde e a noite que os espíritos começam a chegar às casas do *tekoa*, em busca de luz e calor dos fogos de chão. Já os *oporaive* são todos aqueles que entoam os cantos religiosos, as rezas noturnas dentro da *Opy*. Dentro desta categoria, que inclui desde as crianças pequenas até os dirigentes da reza, não existem preponderâncias entre um e outro, mas se reconhece sua força no canto, o que revela quem possui maior comunicação com as entidades divinas. Os termos de *okaigua* e *oporaive* me foram revelados pelos Mbyá de Marangatu, porém, não encontrei nenhuma referência direta na bibliografia etnográfica.

¹¹¹ O termo registrado por Dooley (2006,96) é *ky'i va'e rexa*, que traduz como “parteira”. O sentido literal é “quem traz saúde aos pequenos”.

¹¹² Esta denominação, exclusivamente feminina, pode ser equivalente à função masculina do *mitã renói á*, durante o ritual de *nhemongaraí*. (Cadogan, 1950:237).

¹¹³ *Xondaro* ou *Chondaro* é uma guaranização da palavra “soldado” (Dooley, 2006:196). Parece que o termo original refere-se a *pyronga* (Ramos e Martinez, 1991:40 *apud* Garlet, 1997:129).

2.2.2. As novas lideranças

A introdução da figura do cacique ou capitão, referenciada na bibliografia etnográfica, aparece como o ponto de condensação do contato inter-étnico entre os Guarani e os brancos (Nimuendaju, 1987:75; Schaden, 1974:95; Chase-Sardi, 1992:179-180). Num primeiro momento, as agências indigenistas nomearam como representantes políticos das comunidades guarani indivíduos convenientes a seus interesses, interrompendo assim os mecanismos internos de preservação do consenso e desprivilegiando a postura da liderança religiosa (Brand, 2001; Gorosito, 2005:4). Porém, a figura do cacique Mbyá, o *tekoaruvixa* propriamente dito, é na atualidade a primeira linha de defesa da tradição, protegendo o que é verdadeiramente valioso: o saber acumulado pelos *karai opygua*, o *nhande reko* que cada *xee ramoi* repassa a sua família, a língua, a economia de reciprocidade, as regras de parentesco, enfim, tudo aquilo que envolve a cultura Mbyá e deve estar afastado das impurezas do *jurua*. De tal forma, a sociedade guarani criou um tipo de liderança política suficientemente flexível e removível, de forma tal que, por um lado, seu comportamento corresponda à constante produção do consenso e ao mantimento das normas culturais, e por outro seja capaz de se relacionar com a sociedade envolvente, como intermediário entre a comunidade e os *jurua*. A função do cacique, assim como dos outros agentes que representam à comunidade perante as instituições –governamentais e não oficiais- é meramente operacional.¹¹⁴

Como vimos no primeiro capítulo, na medida em que as agências indigenistas e instituições da sociedade nacional passaram a ter maior ingerência nas aldeias guarani no litoral catarinense, foram delegando funções de caráter propriamente civil com atividades remuneradas que, aos olhos dos ocidentais, criam algum tipo de prestígio. Essa percepção é um equívoco se pensada em termos Mbyá, e não há nada mais errado que adjudicar uma posição de liderança política a um agente de saúde Guarani. Embora possuam salários estáveis e periódicos, os Mbyá não reconhecem dentro de sua organização social que os agentes de saúde, agentes de saneamento ou professores bilíngües (que são membros da comunidade e desempenham atividades nela)

¹¹⁴ João Pacheco de Oliveira (2002) ao analisar a ação do órgão indigenista (SPI) no surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões entre os índios Ticuna, sugere que o contato interétnico (ou inter-societário) cria uma convergência de significados e ações da qual compartilham tanto índios quanto brancos; nesse sentido as representações compartilhadas entre os agentes cria um “terceiro sistema” que não passa de ser meramente operacional. De tal forma, os agentes que atuam deste campo também são operacionais e nominais.

representem algum tipo de liderança política, e muito menos religiosa. Porém, isso não exclui que ditas funções possam funcionar como antecedentes para o futuro posicionamento como caciques, que perante o contexto interétnico, devem ter conhecimento e entendimento de “como funciona o mundo do branco”. Isto pode ser explicado colocando o caso do professor bilíngüe Eduardo da Silva, filho de Augusto e Maria:

Eduardo da Silva: “... Então tive que me mudar pra cá [de Massiambu], que meus pais se mudaram pra cá a [Tekoa Marangatu], aí eu me mudei também. Continuei trabalhando como agente de saneamento aqui. Depois, como eu tenho bastante contato com os brancos, eles me botaram como professor. Confiaram em mim, aí me botaram pra ser professor. Então trabalhei. Já entrei ao Magistério, que está acontecendo. Foi nesse processo que eu entrei pra ser professor. Que eu converso muito com os brancos, converso com os índios, tenho muito contato com os próprios índios.

Sergio Eduardo: “A própria comunidade que te colocou como professor. Pelo que percebi e escutei, o fato de ser professor não significa ser liderança.

Eduardo da Silva: “Não, porque professor tem sua função. Sua função é ensinar as crianças a entender a língua portuguesa, conhecer mais a língua guarani. Tem muitas coisas em guarani que nem eu mesmo sei direito, principalmente na religião, falando de Deus, não conheço muitas coisas. Então preciso aprender. Então às vezes eu também faço pesquisa com minha mãe, com os mais velhos daqui, perguntando sobre isso e depois deles me explicarem eu repasso pros meus alunos na escola. Então essa é a função do professor, então essa não é a liderança.

Sergio Eduardo: “o que é a liderança?”

Eduardo da Silva: “Pra nós Guarani a liderança na aldeia é dividida: tem *karai* que [é] liderança também, mais guarani [no sentido religioso]; tem cacique que é liderança, aí ele já é mais do que *karai* [no plano político], então o cacique tem que estar mais em contato com os brancos e mais com as comunidades também. Vai ligando as duas coisinhas.

Sergio Eduardo: “‘as comunidades’ tu te refere às famílias da aldeia?”

Eduardo da Silva: “É. Dentro da aldeia, em geral. Tem que conhecer mais a situação da aldeia, tem que lutar pra melhorar a situação da comunidade, pra isso tem que estar mais em contato com os brancos, pra poder buscar mais ajuda.” (Eduardo da Silva Kuaray Papa, Tekoa Marangatu: 24/7/2006)

No contexto atual, a sociedade nacional e os Mbyá reconhecem a representatividade e a importância que as “novas lideranças” têm adquirido no âmbito político e social. Caracterizados pelas instituições como “líderes políticos do povo Guarani”, são os professores bilíngües e agentes de saúde que exercem a representatividade das aldeias, posicionando a fala de suas comunidades, mantendo na retaguarda aos *tekoaruvixa*, *xee ramoi kuery* e *karai opygua*. Porém, isto tem trazido uma série de modificações no interior da organização social Mbyá, principalmente a despeito da representação política e, inclusive, na chefia política. A primeira questão a observar é que existe uma clara diferença de opiniões entre as lideranças políticas de acordo com a faixa etária. O discurso dos *tekoaruvixa* tradicionais mostra uma oposição à educação institucionalizada do branco, ao atendimento da saúde com remédio do branco e à constante influência da cultura dos *jurua*, pois afirmam que o contato vai terminando com a tradição Mbyá; porém, estão cientes que não podem impedir as relações com os *jurua*, pois atualmente deles depende o acesso à maioria dos recursos. Assim, os caciques tradicionais, a fim de resolver os problemas imediatos, preferem aceitar qualquer oferecimento das agências, sendo o clientelismo e o paternalismo os mecanismos efetivados pelas instituições. Sendo esta uma prática característica do órgão indigenista, João Pacheco de Oliveira (1988:235), comentando o caso dos índios Ticuna, assinala como os capitães servem como meio básico de controle através de uma administração indireta.

Por seu lado, as novas lideranças, alfabetizadas, que foram formadas mediante mecanismos da cultura ocidental de forma paralela ao sistema de ensinamento-aprendizado tradicional Mbyá, possuem maior conhecimento das instituições e de seus direitos constitucionais, defendem a criação de escolas e postos de saúde nas aldeias, pois entendem que através do conhecimento do mundo do *jurua* é possível reivindicar seu direito como povo. Seu discurso sobre a tradicionalidade Mbyá não difere do dos velhos caciques e *tekoaruvixa*, mas o exercício da política e a forma de relacionamento com os brancos e suas agências são fundamentais para que sejam considerados como os mais adequados para representar a coletividade. Acima de tudo, o ponto de

convergência entre velhas e novas lideranças parece que é a constante busca do consenso, tendo a “palavra”, a “fala”, como o principal instrumento da persuasão do líder Mbyá.

Em relação à chefia, os Mbyá hoje consideram que a representação política nas aldeias tem que ser através dos caciques, mas que esta função seria mais bem desempenhada pelas novas lideranças, especificamente por aqueles que atuam como professores bilíngües. Ao mesmo tempo, estes vêm suas funções como a possibilidade de ter acesso mais rapidamente à chefia política, sem ter que necessariamente passar por um acúmulo de prestígio pela via do parentesco e a constituição de sua família extensa. Em outras palavras, a formação de líderes jovens transforma a via de acesso à chefia política e modifica a própria organização social. O caráter paradoxal da função das novas lideranças se mostra principalmente, por um lado, no aceleração para a aquisição de prestígio e o caráter prematuro para constituir famílias extensas “jovens”, e, por outro, na própria necessidade da coletividade para constituir figuras da representatividade política capazes de se entender com os brancos. Isto tem sido tanto produto de arranjos internos quanto pela influência do contato interétnico.¹¹⁵

Um claro exemplo disto é José Benite (Karai Tataendy), professor bilíngüe e ex-coordenador pedagógico no Magistério de Formação de Professores Indígenas, vice-presidente do CEPIN, e atual cacique de Massiambu. Cabe destacar que José Benite, com 28 anos de idade, ainda não constituiu sua própria família extensa. O reconhecido prestígio de José como nova liderança e como cacique lhe permitiu se colocar na chefia da aldeia de Massiambu por duas ocasiões (a primeira em 2003, sendo o cacique anterior Silvio Duarte, e a segunda em 2005). Suas palavras explicam o interesse individual e coletivo da formação do “novo líder político”:

“Então, a política do branco foi assim, meu objetivo mesmo foi de que, aprendendo ou conhecendo a política do branco, seria o conhecimento de estar defendendo meu direito. Não meu, o direito de todos nós, de todos os indígenas, não só o povo guarani na verdade. Ali já entra várias coisas. Na verdade, defender nosso direito indígena em geral. Esse é meu objetivo, isso desde criança que é meu sonho e até agora estou buscando meu sonho de chegar a ter conhecimento geral para defender nosso

¹¹⁵ Assis (2006:69-70) mostra o caso da aldeia Guapo’y, RS, onde uma liderança jovem (Inácio) pertencente ao CEPIN (RS), ao querer tomar representatividade política dessa aldeia e a de sua esposa, foi impedido por seu próprio pai (Horácio), ao mostrar a recusa da subordinação em consideração ao prestígio e condição etária.

direito, direito dos povos indígenas. Então, esse é meu objetivo que agora estou aprendendo muitas coisas, mas tenho que aprender mais ainda e trabalhar melhor para defender nosso direito” (José Benite Karai Tatandy, Massiambu: 2/5/2006).

José Benite foi nomeado cacique pela comunidade de Massiambu devido a vários aspectos. Além de sua formação acadêmica, desde muito jovem teve contato com velhos caciques, dos quais aprendeu a prática da negociação, os métodos persuasivos e busca do consenso nas aldeias Mbyá.¹¹⁶ O constante interesse de conhecer e defender o direito indígena, surgiu perante a necessidade de representar a seu povo:

“É uma necessidade que a gente tem para poder lutar por nosso direito, porque agora, até uns tempos atrás, era o *jurua* que falava na vez dos índios, o *jurua* que representava, que defendia, entre aspas, dizia que defendia. Então agora, desse lado que também a gente está discutindo muito, agora a gente está começando a nós mesmo falar por nosso direito, próprio índio falando por nosso direito. Então, isso foi um dos avanços que a gente teve também com essa educação, apesar que não foi bem adequada ainda, a gente está tendo essa vantagem. Tanto é que muitas vezes agora, são os índios que falam, até mesmo da cultura, dos costumes, que antigamente só *jurua* que falava, os estudiosos, os antropólogos que representavam os povos indígenas. Mas agora não, agora a gente está vendo que não é certo o que eles faziam. E agora, para não acontecer isso a gente tem que aprender a falar português, ter conhecimento das leis, tudo isso para o próprio índio falando da cultura, a terra, tudo isso a gente está começando, principalmente o guarani.” (José Benite Karai Tatandy, Massiambu: 2/5/2006).

A representação política das jovens lideranças expressa o desejo da sociedade guarani: o acesso a recursos naturais renováveis, à mata preservada e terra suficiente para sua sustentabilidade e reprodução cultural, sendo uma das suas principais demandas. A aprendizagem do português, bem como o conhecimento da legislação e sua vinculação com as entidades de apoio -principalmente o CIMI, CTI, CAPI e o MU/UFSC- têm reforçado a imagem das lideranças jovens e a reivindicação coletiva pelos direitos diferenciados a terra, a escola e atendimento à saúde, além da demanda de políticas públicas encaminhadas para esta população, entre outras não de menor interesse. Vinculados principalmente com o CIMI na questão dos problemas fundiários, os líderes Mbyá passam a considerar o órgão indigenista oficial, a FUNAI, como a antítese das agências de apoio, e a seus funcionários como os principais “inimigos que defendem a política do branco”. A FUNAI e a forma como esta se relaciona com os índios, é para os Mbyá, a condensação do “sistema do *jurua*”, dos interesses privados,

¹¹⁶ José explicou-me na entrevista que o interesse do conhecimento da política Mbyá e sua relação com os brancos surgiu quando ele morava em Misiones (AG), onde conheceu a Dionísio Duarte, líder Mbyá referenciado em Garlet (1997:68) e Gorosito (2005).

da economia baseada na acumulação de capital, do faccionalismo político, do conceito de terra como bem privado e material, entre outros aspectos negativos que se opõem ao *nhande reko*.

A sociedade Mbyá, em especial as novas lideranças, nos últimos anos têm utilizado sua auto-afirmação étnica através de “processos político-culturais de adaptação criativa, que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica” onde o discurso ocidental é manipulado e subvertido para benefício dos interesses dos índios, sendo uma característica do movimento social indígena (Albert, 2002:241). Tanto a expressão da auto-afirmação étnica, quanto a manipulação do discurso ocidental são as formas de participação dos Mbyá na arena política nacional e sua maneira de enfrentar o processo das relações interétnicas no contexto contemporâneo. Como explica Manuela Carneiro da Cunha (2002:7) “...cada uma das sociedades indígenas elabora à sua maneira e em vários registros sua entrada na modernidade. Em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história”.

Para estes jovens líderes mbyá não têm sido fácil articular dois tipos de pensamento político (o ocidental e o Mbyá), duas práticas e linguagens diferentes da política, totalmente opostos. José explica como transita entre estas duas práxis:

“Eu falo mais como cacique. Aí eu falo assim, qual é meu pensamento que tenho sobre a relação com outras aldeias, como que consideram a eles. Ai falo também de apoio, se estou noutra aldeia, dou apoio: ‘qualquer coisa pode contar comigo’. Só que ai também tem as regras, como a gente tem que se tratar, tem que tratar as coisas que vem de fora, que ai também tem, por exemplo, que nós cacique, temos que fazer e..., que aqui a gente tamos de cacique, a comunidade coloca nós para representar né, a comunidade ...

“Então a diferença é que, quando a gente fala da política de cada aldeia, porque cada aldeia, cada cacique na verdade tem suas regras, seu jeito de trabalhar com a comunidade. Com as pessoas de fora mesmo chegando, os *jurua*, ai cada um tem seu jeito de receber. E agora, a política do guarani em geral aí já tem outro “segmento”; o guarani tem um jeito de lidar com todas as coisas, com educação... a gente tem um pensamento igual, na saúde... a questão das terras... a gente tem um único objetivo. Aí quando a gente vai cobrar das autoridades a gente está tudo junto, não tem diferença nenhuma, a gente ta lá, fala, tudo mundo concorda. Então ali a gente tem esse tipo de política, que a gente tem, a diferença é essa questão, cada quem suas regras, cada cacique coloca suas regras, do que quer. Como que eles trabalham. Toda questão. Dentro da comunidade tem várias coisas, tem suas regras de cada um.” (José Benite Karai Tatandy, Massiambu: 2/5/2006).

Nas relações políticas interétnicas,¹¹⁷ os Mbyá conformam um bloco, unificado e representado pelas suas lideranças que para dito fim foram designadas. As decisões tomadas nas *aty guaçu* são comunicadas em forma de consenso perante os funcionários institucionais, pois significa que previamente os caciques, *tekoaruvixas*, *xee ramoi kuery* e demais membros da coletividade, concordaram em tomar certa medida. Porém, independentemente do consenso atingido e expressado nas reuniões, cada aldeia, cada cacique, tem autonomia em relação às outras lideranças. Se por acaso, um cacique ou alguma outra liderança percebe que o cacique de outra aldeia está atuando de forma incorreta, então tenta convencê-lo utilizando mecanismos de persuasão.

Darci: “Sim, cacique pra trabalhar é difícil.

Sergio “Eduardo: porque é difícil?”

Darci: Porque tem que tentar conversar com o pessoal, com a comunidade para organizar bem. Para isso é difícil, porque dá muitos trabalhos, e tem que tentar conversar com pessoal, com calma pra que gostar do cacique né, porque se não também o pessoal não vai querer gostar dele” (Darci Lino Gimenes Karai Tatandi, Tekoa Marangatu:23/7/2006)

Na maioria das vezes isto funciona, porém, numa aldeia na qual coexistem opiniões opostas, pode incentivar posicionamentos diferenciados e provocar cisões políticas.

2.3. Relações políticas, mobilidade e ocupação

Nos tópicos anteriores vimos como a organização sociopolítica Mbyá se baseia no sistema de parentesco, e também como na atualidade a influência de agências institucionalizadas tem modificado esta organização acelerando o processo de formação de famílias extensas. No mesmo sentido, a representação política de cada aldeia também tem sofrido modificações, dando passo à emergência de novas lideranças, jovens que por sua vez ainda não são reconhecidas pelo seu grupo como *xee ramoi* ou chefes de famílias extensas. Podemos dizer que a formação de novas lideranças é uma estratégia

¹¹⁷ Me refiro quando acontecem reuniões entre instituições (governamentais e não governamentais) e a comunidade Mbyá.

propriamente Mbyá para manter protegida a tradição, criando um tipo de “filtro cultural”. As novas lideranças continuam subordinadas ao controle dos velhos *xee ramoi*, embora os primeiros façam parte dos órgãos institucionalizados.

Porém, o sistema de parentesco e as relações políticas não podem ser pensados fora do sistema de mobilidade. A “caminhada”, *oguata*, não se limita unicamente às articulações sociais no plano religioso ou do parentesco; esta vai além do sentido ontológico, da procura do bem estar pessoal e/ou coletivo, da escolha de parceiros casadoiros ou da procura dos pais e outros parentes. A caminhada, a estadia em cada aldeia, também tem uma motivação política que ultrapassa os vínculos parentais.

A fim de mostrar que a mobilidade responde tanto a motivações de ordem interna quanto externa à sociedade Mbyá, como resultado de uma combinação de eventos históricos e características culturais, Garlet (1997:141, 162-163) assinalou as “visitas” como articuladoras das relações intestinas da organização social. Na interpretação do autor, embora as visitas às aldeias de parentes dinamizem diversos aspectos além das relações de parentesco -como a economia de reciprocidade, por exemplo- são prioritárias as relações dentro do círculo de parentesco, cuja articulação tece uma complexa rede de relações amplificada, abrangendo um amplo território. Garlet (*ibidem*) considerou que a “unidade cultural” Mbyá depende da contínua mobilidade entre os *tekoa*, pois em cada visita se ativam os canais de circulação de informações, de troca de diversos itens (principalmente de sementes tradicionais), se dinamizam as práticas rituais, o intercâmbio de experiências e conhecimentos sobre outros lugares, entre outros aspectos.

A interpretação dada por Mello (2001:48) às narrativas que registrou mostra que a mobilidade Mbyá é propriamente de ordem interna, porém distingue duas modalidades do mesmo fenômeno: o deslocamento inter-aldeias como resultado da articulação entre as regras de parentesco e as de residência; e as migrações, que estariam motivadas por determinações religiosas, ideológicas e também políticas. Neste sentido, a caminhada entre a terra dos parentes é a consequência e não a causa da organização social Mbyá.

A tese de Pissolato (2006) demonstra que a articulação entre parentesco e mobilidade conforma uma esfera irradiadora de múltiplas causas, fatores e consequências: o sentido ontológico do bem estar pessoal, a procura da companhia de parentes próximos (sobretudo dos pais), a procura de parceiros para casar, a proteção xamânica, a fuga pela feitiçaria, a procura da autonomia político-religiosa, todos estes

aspectos, entre outros tantos mais que a autora coloca, são a conformação da conjugação entre parentesco e mobilidade. No seu intuito de desconstruir a família extensa como unidade conceitual da sociedade Mbyá, Pissolato dá maior preponderância aos motivos ontológicos e pessoais para a mobilidade multilocal, propondo o casamento como aspecto-chave da multilocalidade. De tal modo, se a família extensa é composta por relações de pessoas que se consideram casais-parceiros, mas sob a condução/proteção de um casal liderança, então a mobilidade grupal de uma família extensa corresponde a um “enfoque de orientações pessoais” (ibid, 147, 179).

Ao comparar a morfologia espacial dos *tekoa* com a conformação de unidades sociais (grupos locais), Assis (2006:46) observou que não existe uma correspondência “localizada” ou fechada em si mesma. Ou seja, um conjunto de grupos locais ou familiares Mbyá se mantém em constante relacionamento com outros grupos (e com os próprios parentes) noutras aldeias, que por sua vez, são a residência de membros reconhecidos dentro de seu grupo parental, conformando uma “rede local”. Isto permite a visitação ou *po’u* que além de ser a principal via para a efetivação da economia de reciprocidade, é um mecanismo político, pois quanto mais são os hóspedes recebidos maior é o prestígio representado por uma liderança na aldeia receptora; entre mais itens sejam trocados e mais oferecimento de boa estadia (oferecimento inicial de beber *ka’a* – chimarrão-, comida, fumar o *petygua*, etc.) maior é o êxito da visita (Ibid, 67). Assis também observou que as festas (casamentos, aniversários e datas comemorativas ao estilo *jurua*) e os jogos de futebol, estruturam uma série de deslocamentos massivos, onde o convite a uma aldeia tem como finalidade a obtenção de prestígio do cacique (ibid: 72).¹¹⁸

O que é importante marcar das pesquisas acima citadas é que orientam para olhar as relações entre os parentes (independentemente do grau de extensão da unidade analítica), partindo do fenômeno da mobilidade e desvendando as relações da política Mbyá ainda pouco investigadas. De forma geral, os motivos do deslocamento pela via política têm sido considerados como cisões entre lideranças, o que corresponderia ao que Garlet chamou de “concorrência positiva” (1997:167), toda vez que estas são manifestações da competição na tentativa da demonstração da autoridade baseada no mantimento adequado da tradição e as normas culturais por cada uma das partes. Este

¹¹⁸ Um exemplo disso foi a Semana Cultural Mbyá Guarani (17 ao 23 de abril de 2006), durante a comemoração do dia nacional do Índio (19 de abril) realizada em Massiambu. Os casos de campeonatos de futebol e festas nas aldeias do litoral sul de Santa Catarina, será abordado no seguinte capítulo.

mesmo autor diz que a demonstração das práticas culturais por parte de uma liderança (não sempre considerada xamânica), tem como finalidade reunir grupos familiares a seu redor, ultrapassando as relações de parentesco. Para Garlet, o deslocamento seria o resultado de conflitos entre chefes de famílias extensas, uma vez que as alianças são quebradas devido a desencontro entre os líderes (ibid: 169), o que daria a formação de novas aldeias efetivando a articulação de novas alianças. Neste sentido, a mobilidade e procura de novos locais amenizam as tensões e conflitos entre as lideranças, uma vez que o afastamento permite a aquisição de autonomia e independência.

Este processo de cisão política e procura de autonomia, por sua vez resulta tanto na conformação de um novo grupo de família extensa quanto na fratura de um grupo familiar mais amplo. Para entender isto, Pissolato (2006:181) propõe considerar a família nuclear como autônoma na tomada de decisões para se vincular a um ou a outro grupo em discórdia, escolhendo se manter em relação ao pólo de liderança que demonstre maior prestígio político, proteção xamânica e maior extensão da rede parental. Embora a proposta de Pissolato seja focalizar a análise para as unidades menores (a pessoa e a família nuclear), enquanto “corpos” autônomos com decisões e vontades independentes, e construtoras das relações políticas e do parentesco, sua pesquisa demonstra a dificuldade intrínseca de manter o afastamento analítico da família extensa, tendo que considerá-la novamente como o conglomerado de relações inter-pessoais e irradiadora do poder político e xamânico.

Dado que o fenômeno da mobilidade, o sistema político e o parentesco Mbyá é um tema bastante amplo e multicausal, para encerrar este capítulo me limitarei a mostrar os processos de alianças e cisões políticas observadas em Tekoa Marangatu, que surgem a partir da expectativa da aquisição de áreas.

2.3.1. Liderança em Tekoa Marangatu

Como já foi levantado no capítulo primeiro, a família extensa liderada pelo ex-cacique Augusto da Silva e sua esposa Maria Guimarães,¹¹⁹ foi a primeira beneficiada pela aquisição da área localizada em Cachoeira dos Inácios, que depois foi denominada por Maria como Tekoa Marangatu “Aldeia da Harmonia”. A trajetória desta família extensa

¹¹⁹ Lembre-se que Maria Guimarães é reconhecida pelos Mbyá como *nhombo'e va'e*, prestígio que se estende além dos vínculos familiares, ao ser considerada uma xamã-professora.

e de sua liderança está referenciada em várias pesquisas e relatórios referentes à ocupação Mbyá no litoral (Farias, 1997; Rosatto, 1998; Litaiff, 1999, *et al* 1999; Darella, 2004; Bertho, 2005), sendo um exemplo do intuito guarani de preservação da tradição. Desde o ano de 1990 até 2004, Augusto realizava a função de cacique: primeiro na aldeia de Cantagalo, RS, depois em 1994 em Massiambu, SC, e posteriormente em Tekoa Marangatu. Além de liderar seu próprio grupo familiar, o casal conduziu um grupo de migração, ultrapassando os vínculos de sua parentela.

Considerando a definição de família extensa apontada no tópico 2.1., a parentela liderada por Augusto e Maria se compõe de oito famílias nucleares, sendo os filhos do casal-liderança três mulheres e cinco homens, todos eles casados (Anexo: genealogia Família extensa de Augusto da Silva e Maria Guimarães). Com exceção de Gerônimo Afonso da Silva, que mora em Massiambu, todos os filhos do casal moram em Tekoa Marangatu. Este grupo parental mostra uma grande coesão, pois desde que o casal decidiu sair da aldeia Cantagalo em 1991 na procura de um lugar para fazer *tekoa*, passando depois a Massiambu e finalmente se assentar em Tekoa Marangatu, os filhos sempre estiveram apegados à figura da mãe, Maria.

O começo da caminhada liderada por este casal foi marcado pela morte do pai de Maria, Antonio Guimarães, em Cantagalo, o que significou a tomada da representação político-religiosa e a autonomia de seu próprio grupo parental, efetivando o papel de *xee ramoi* para Augusto e *xee jaryi* para Maria. Outra questão que motivou a saída de famílias de Cantagalo durante a década de 1990 foi o incremento demográfico, como explica Augusto: “Depois, como tinha muita gente, muito índio já, não dava mais para plantar, não tinha mais lugar”.

Outras famílias que saíram de Cantagalo seguindo a rota de Augusto e Maria foram a de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite, a de Narciso de Oliveira e Hilda Benite e, posteriormente, a de Darci Lino Gimenes e Marta de Oliveira.¹²⁰ Durante a estadia da família de Augusto e Maria em Massiambu, o grupo migratório dividiu-se, passando a morar os irmãos Timóteo, Narciso e Marta na aldeia de Morro dos Cavalos; porém, por ocasiões, as famílias alternavam sua residência entre estas duas aldeias, fenômeno muito recorrente devido à sua proximidade. Posteriormente, quando a aquisição da área de

¹²⁰ Timóteo, Narciso, Marta e Paulo são filhos de Lorenzo Oliveira e Alicia da Silva Kerexu –o primeiro falecido em Tekoa Marangatu-, que também moravam em Cantagalo e após a morte da *xee jaryi* Alicia, seguiram ao grupo migratório liderado por Augusto e Maria. Considerei não incluir a trajetória de Paulo de Oliveira por estar ausente nas narrativas tanto do deslocamento quanto do processo de ocupação em Tekoa Marangatu. Atualmente Paulo é professor bilíngüe no Morro dos Cavalos.

Tekoa Marangatu em 1999-2000, os primeiros ocupantes foram Augusto e Maria com alguns de seus filhos, pois houve alguns que ficaram em Massiambu; e também a família de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite, apresentando os primeiras tentativas de conformar sua família extensa.¹²¹

A autoridade e liderança reconhecida em Augusto e Maria, se estendia além dos laços de parentesco.¹²² Na figura de Augusto se concentrava sua capacidade de fala com “os parentes”, ou seja com os demais Mbyá e chefes de famílias extensas, o que lhe possibilitou obter reconhecimento e prestígio como liderança política. Também se reconhecia seu poder para manter relações com os *jurua* e suas agências, tanto é assim que como resultado dessas relações em duas ocasiões “conseguiu” dois locais como assentamentos Mbyá. O reconhecimento de Maria como *nhombo'e va'e* também se manifesta ao longo da trajetória, como dirigente do grupo da migração. Seu prestígio é mais xamânico, e a ela se reconhece aptidão na interpretação dos sonhos, sabedoria e conhecimento do *nhande reko*. O prestígio é mais evidente quando a figura feminina do casal/liderança consegue manter coeso seu grupo parental. O prestígio do casal/liderança não é exclusivamente “usufruído” por alguma das partes, mas é uma atribuição e responsabilidade mútua, que deve ser mantida em complementaridade. Nesse sentido, quisera colocar que com o fim de manter coeso ao grupo parental, no casal-liderança a função do homem corresponde à procura do reconhecimento de sua autoridade por parte dos seus genros, enquanto à mulher corresponde manter próximos a seus filhos varões, seja através de constantes visitas ou convencendo-lhes a morar na mesma aldeia.¹²³ Em ambos os casos, o casal utiliza a palavra e a fala como meio de persuasão.

Sendo que a família de Augusto conformava a maioria da população na aldeia, este grupo parental tinha preponderância sobre as outras famílias nas decisões tomadas nas *aty guaçu*. Este aspecto, junto à coesão familiar, permitiu que Augusto se mantivesse como cacique e que seus filhos realizassem as funções como agente de

¹²¹ A família de Carlitos Pereira e Rosa Domingues, que morava em Massiambu, também foi parte constituinte dos primeiros ocupantes de Tekoa Marangatu. O vínculo entre esta família e a de Augusto se deu a partir do casamento entre Floriano da Silva e Francisca Pereira. Segundo Floriano, a saída da família de Carlitos foi em 2002, para formar o *tekoa* de Amâncio, Biguaçu, SC.

¹²² O vínculo parental entre Timóteo e Augusto viria da parte de Luiza, esposa do primeiro e prima-irmã de Maria Guimarães, esposa do segundo (Darella, 2004:22); porém, ambos não se reconhecem como muito próximos.

¹²³ Cadogan atribui às mulheres a responsabilidade social “das conseqüências do excesso de amor para os filhos (como na caminhada a mãe procurava satisfazer o desejo do filho), no afã egoísta de tê-los constantemente ao seu lado” (*apud* Ciccarone, 2001:67).

saneamento (Cláudio da Silva), agente de saúde (Floriano da Silva) e professor bilíngüe (Eduardo da Silva), enquanto em Massiambu, Genônimo Afonso da Silva ficou como agente de saúde, funções que realizam até hoje. Outro aspecto a considerar é que enquanto Augusto se manteve como cacique, o grupo de coral que tinha sido formado primeiramente em Massiambu, sob a direção de Inácio da Silva, *yvyra'i já* e filho de Augusto, continuou sendo o grupo que representava a aldeia nas apresentações e saídas às cidades, recebendo as doações e controlando a distribuição dos recursos. Na época, uma atividade freqüente para obter recursos era o convite para que escolas visitassem a aldeia em troca de doações.

Como foi apontando no tópico 1.4.2. do capítulo anterior, desde o ano 2002 foram efetivados dois projetos de duas agências diferentes: o Projeto de Extensão “*Sem Tekoa não há Tekó-Sem Terra não há cultura*” da equipe multidisciplinar do MU/UFSC e o projeto “Autosustentação, Renda e Saneamento” do convênio FUNASA/Associação de Ex-Rondonistas. Estes projetos colocaram como intermediário, além do cacique Augusto, a Timóteo de Oliveira, que era vice-cacique da aldeia, obtendo assim uma maior representatividade política, a qual, em combinação com o prestígio como *karai opygua*, ofereciam a Timóteo a possibilidade de formar sua família extensa e obter sua autonomia. A chegada em 2003 da família de seu irmão, Narciso de Oliveira, sua esposa Hilda Benite e seus cinco filhos, contribuiu para fortalecer a posição de Timóteo.

A conjuntura que se deu a partir da mudança da representação política em Tekoa Marangatu se deve a vários fatores. O principal se refere à questão do prestígio: enquanto Timóteo procurava aglomerar seus parentes próximos e reforçava sua postura como liderança religiosa, Augusto foi perdendo prestígio social devido ao excessivo consumo de bebida alcoólica. Somado a isto, a doença da mãe de Augusto o obrigou a se deslocar até San Miguel, em Misiones (AG), deixando Tekoa Marangatu por um período longo. Embora a família de Augusto e Maria não apresentasse uma crise interna muito evidente, como seria a disputa entre irmãos, a doença projetava desprestígio social perante os demais grupos familiares, pois em certo sentido, a crise é atribuída a relativo distanciamento da proteção divina causada pela transgressão das normas sócio-religiosas. Ciccarone explica que a perda da proteção divina de um xamã ou liderança, deriva de uma crise generalizada na aldeia, a qual fica vulnerável ao ataque dos espíritos maléficos, o que faz necessário que o mesmo xamã retome seu poder ou, do contrário, seja substituído por outro xamã-liderança que cumpra a função de protetor divino (Ciccarone, 2001:95). A crise enfrentada por Augusto atingia Maria, diminuindo suas capacidades de proteção xamânica. Augusto, aflito pela situação de crise que enfrentava, antes de fazer a viagem decidiu convocar a um *aty guaçu* para ver quem ia ficar como cacique da aldeia. A comunidade decidiu colocar ao *karai opygua* Timóteo como cacique.

Outro aspecto a se ponderar é a perda da coesão que a família de Augusto e Maria havia mantido entre os diversos grupos parentais desde que foi ocupada a área.

Embora seja evidente que na época a família de Augusto e Maria era a mais populosa da aldeia, os outros grupos familiares aceitavam a condução político-religiosa deste casal-liderança. Enquanto Augusto se manteve como cacique, a maioria dos membros da aldeia reunia-se na *Opy* do grupo familiar dele. O *karai opygua* Timóteo e os *yvyra'i já* (Leandro e Inácio) realizavam os rituais de cura noturnos deste local. Isto parece mostrar uma conformação inicial mais ou menos coesa entre os grupos parentais de diferentes famílias extensas. A explicação do *yvyra'i já* Leandro, que é vinculado ao grupo parental de Timóteo, sobre o significado do nome do *tekoa*, exemplifica bem esta situação:

Leandro: “É porque essa música quando a gente fez era, os primeiros que viemos aqui, nós estávamos bem alegre, bem saúde, porque nesta aldeia não acontecia nada quando chegamos aqui. Então significa, Marangatu, significa “Aldeia da Harmonia”, da harmonização, sempre nós vivíamos em harmonia. Então a gente fez essa música: Tekoa Marangatu, quer dizer “Aldeia da Harmonia”.

Sergio Eduardo: “Mas tu falou ‘antigamente’, então agora não é assim mesmo? Agora não tem harmonia?”

Leandro: “Quando nós chegamos, depois tinha casa de reza, que é *Opy*, estávamos rezando e tudo mais. E depois paramos um pouco, porque não tinha mais casa de reza, só algumas casa que a gente rezava. Então a criançada esqueceu de tudo o que nós vivíamos quando chegamos antes. Antes que nós chegamos aqui era bem legal mesmo, porque não existia, quase pessoa não tinha televisão, essas coisas, então a gente vivia bem sossegado mesmo. todo mundo trabalhava junto. Agora já...”

Sergio Eduardo: “Porque acabou a primeira *Opy* que fizeram?”

Leandro: “Porque na verdade não sei direito, pra falar a verdade. Porque muitas vezes, quando a gente fala em reunião, alguma pessoa fala que não ia fazer uma casa de reza de novo pra continuar essa harmonia. Já algumas pessoas dizem que já não querem falar mais sobre isso, que a gente não precisa, e tudo essas coisas.

Sergio Eduardo: “Tem pessoal que em reunião fala isso: que não querem mais casa de Reza?”

Leandro: “Tem. Primeiramente a gente falava que ia fazer casa de reza, depois três quatro pessoas que falam e falam e não faz, e depois já desanimou. Depois disso que agora a gente esta fazendo casa de reza de novo. Eu espero que a gente volte de novo na mesma alegria que nós tínhamos antes.

[...]

Sergio Eduardo: “O que tu fala pro pessoal que não quer casa de reza, e que está utilizando cada vez mais coisas do branco?”

Leandro: “Eu falei só uma vez isso. Depois que aconteceu esse negócio, parei de falar sobre casa de reza.

Sergio Eduardo: “Quando foi isso?”

Leandro: “Muito antes de construir essa casa [Opy atual]. Acho que um ano ou dois anos.

Sergio Eduardo: “E quem era esse pessoal?”

Leandro: Algumas pessoas. Não posso dizer os nomes deles. É pessoal da aldeia mesmo”. (Leandro Fernandes Kuaray Miri, Tekoa Marangatu: 28/7/2006)

A fala de Leandro mostra que os posicionamentos contrários colocados nas assembléias da aldeia em relação à construção da *Opy*, manifestam a cisão político-religiosa entre os grupos familiares, enfaticamente em detrimento ao prestígio da família de Augusto e Maria.¹²⁴ Perante a ausência de *Opy*, cada família individualizou suas rezas, porém, se percebe que quem tomou preponderância, tanto no sentido político quanto religioso, foi o novo cacique, o qual já mantinha certo prestígio representado através das práticas xamânicas. Timóteo e seus parentes (as famílias nucleares de Narciso e Leandro) utilizam a cozinha do xamã para a realização de rezas noturnas.

Apesar de Timóteo ter sido escolhido como o representante da aldeia, no sentido estrito da tradição Mbyá, havia um elemento que faltava: este ainda estava em vias de constituir sua família extensa. Hoje com 34 anos, e sua esposa Luiza com 58, Timóteo não possui ainda o reconhecimento de *xee ramoi*, pois seu filhos e netos são produto de matrimônios anteriores que em sua maioria não moram na aldeia.¹²⁵ Porém, ele reconhece como próprios os filhos, filhas e netos de Luiza (Leandro, Afonso Tukumbo, Neusa), que sim residem em Tekoa Marangatu.¹²⁶ Outro elemento a considerar é a morte de Lorenzo de Oliveira, pai de Timóteo, que faleceu em Tekoa Marangatu em 2002, o que significou que correspondia a Timóteo liderar sua parentela.

Para obter reconhecimento pela via política, Timóteo deslocou-se em várias ocasiões para a aldeia Pindoty, em Sete Barras (PR) e Rio Silveira (SP), onde se encontram espalhados seus parentes próximos. Nas suas viagens falava para seus parentes quão boa era a terra para fazer plantação em Tekoa Marangatu, que tinha suficiente água e estava afastada dos brancos. Além de oferecer uma descrição das características da aldeia, enfatizava que ele era o cacique e que estavam convidados para

¹²⁴ É importante considerar como contribuição ao desprestígio de Augusto, a saída de Tekoa Marangatu de sete famílias nucleares em 2002 (entre as que destacam Carlitos Pereira e Rosa Rodrigues, assim como a de Leonardo da Silva Gonçalves Werá Tupã e Cláudia da Silva), as quais formaram o Tekoa Miri Ju, na localidade de Amâncio (Darella, 2004:311).

¹²⁵ Santa é a única filha de Timóteo que mora na aldeia, portanto, sua demais descendência congênita mora na aldeia de Rio Silveira, SP.

¹²⁶ Espera-se que numa data próxima Alfonso Tukumbo, junto com sua esposa não-india e filho, morem na área que será adquirida no próximo ano, onde assumirá a função de cacique, como dispõe Timóteo. Neste caso fica claro como a função da mulher-mãe é manter próximos seus filhos.

visitá-la quando quisessem. Foi assim que Alcides da Silva Verá Rete se convenceu, junto com sua esposa e família, de ir a morar em Tekoa Marangatu: “E para conhecer essa aldeia foi ele [Timóteo] que foi lá em Pindoty [PR], aldeia Pindoty, foi lá. Primeiro não conhecia ele, aí foi e já conheci, porque meu parente. Por isso conhecer a onde que ele mora, aqui aldeia Marangatu. Que lá [Marangatu] a planta dá bem, água não falta, não tem problema da terra.”

Sem querer fazer um julgamento apressado, considero que o crescimento populacional em Tekoa Marangatu desde o ano 2004 a 2005, se deveu a esta prática de persuasão na procura de prestígio político e social. Em 2004 se assentou no Tekoa Marangatu a família de Darci Lino Gimenes e Marta de Oliveira, grupo familiar vinculado politicamente a Augusto e parietalmente a Timóteo (Darella, 2004:40). Em 2005 chegaram Alcindo Gonçalves Karai Jekupe e Teresa Tibe, família que se vincula a Timóteo por parte do pai de Teresa.¹²⁷ A última família extensa que chegou a ocupar Tekoa Marangatu foi a de Alcides da Silva Verá Rete e Abelina da Silva no mês de abril de 2005. Tanto a família de Darci quanto a de Alcindo se deslocaram de Morro dos Cavalos, enquanto que a de Alcides, ao sair de Pindoty, só fez uma parada nessa aldeia.

Na medida em que estes grupos familiares se assentavam na aldeia, os conflitos entre Augusto e Timóteo se intensificavam. Dado o pouco espaço para a construção de casas e de disponibilidade de espaço para plantações familiares (*kokue*), Augusto se mostrava um tanto incomodado com a chegada de novas famílias, pois percebia que elas,¹²⁸ apoiando a Timóteo, podiam tirar ainda mais seu prestígio como liderança política. Foi então que decidiu retomar sua posição como cacique.

De forma geral, os moradores da aldeia viam este conflito de forma negativa para as duas partes (tanto para Augusto quanto para Timóteo). Ao perguntar a um *xee ramoi* sobre o desempenho de Timóteo como cacique, respondeu: “Tem que fazer mais. Está mais ou menos por enquanto. Meio contrário com outra pessoa, sabe quem é?, o Sr. Augusto. Acho que esse assunto tem que resolver porque está contrário com Augusto.”

¹²⁷ Laurindo Tibe, que atualmente mora na aldeia, era meio irmão de Lorenzo Oliveira. Pela explicação de Alcindo, parece que este grupo familiar vem acompanhando o Sr. Laurindo: “[Laurindo Tibe] estava doente aqui [Marangatu], cinco anos que estava doente porque não podia mais caminhar. Daí a mulher dele aqui o convenceu, o Timóteo trouxe pra cá, vai até cinco anos, já começou andar agora. Já não sente mais, por causa do tempo, uma pessoa velho, às vezes doença pega de tudo.” (Alcindo da Silva Karai Jekupe, Tekoa Marangatu:27/7/2006).

¹²⁸ Chase-Sardi observou nos Avá-Guarani do Paraguai que a negação do assentamento de novas famílias nas aldeias é um mecanismo que regula a disponibilidade aos recursos “para sufragar al crecimiento vegetativo de la comunidad” (Chase-Sardi, 1992:119), porém, reconhece que quando se trata de grupos vinculados pelo parentesco, “no se puede negar esta hospitalidad” (*Ibidem*).

Garlet (1997:132) e Pissolato (2006:107) apontam como critério para a permanência numa aldeia as características da liderança local e suas formas de controle social. No período em que Augusto era cacique, estava “liberada a pinga”, não tinha restrições sobre o consumo de álcool, mas as festas e “forrós” do estilo *jurua* estavam proibidos. Após Timóteo ter assumido como cacique, proibiu o consumo de álcool, porém, alguns moradores desacatam a proibição. Em relação a isso, é um reclamo que Timóteo faz aos moradores do *tekoa*, e seu principal argumento contra os que colocam em oposição a ele, mesmo que sejam seus parentes.

“... sabe por que que gosto mais [do Timóteo enquanto cacique]? Porque não tem ordem pra comprar pinga. Porque se compra pinga às vezes briga e se trata mal, daí trancou. Depois que trancaram, Augusto quando voltou da Argentina começo a falar com da venda [mercado local], e é que o da venda não vem aqui, o da venda fica sabendo que o cacique é o Augusto. Então por isso que tudo mundo vai atrás de Augusto pra venda, que liberaram de novo porque o Timóteo não sabia que liberou pinga. Agora tudo mundo compra, bebe, cai pela estrada, é isso que é contrário a trabalhar. Agora estão bebendo, cada semana direto. Cacique ele sabe mas não fala mais. ‘Se eu tranco, não obedecem, não adianta falar’.[...]” (Anônimo)¹²⁹

Este é um exemplo de eclosões de conflito por causa do espaço restringido e a aglomeração excessiva de grupos familiares. Dentro da organização político-social guarani, a solução ao conflito seria a saída do grupo familiar em posição desprivilegiada, procurando outro local para fundar um novo *tekoa*, porém, devido às condições reais de disponibilidade de terra, os conflitos vêm se intensificando. Durante todo o trabalho de campo, somente numa ocasião vi que Timóteo e Augusto se aproximaram: Inácio estava doente e precisava do tratamento terapêutico do *karai opygua* e dos *yvyra’i já*, e então Timóteo e Leandro acudiram à casa de Augusto e Maria para curar seu filho. No dia seguinte, depois do trabalho terapêutico, Timóteo e Augusto ficaram bebendo chimarrão no pátio da casa do ex-cacique. Evidentemente as práticas religiosas e terapêuticas vêm a amenizar, ao menos temporariamente, as tensões entre as famílias.

Existe algo mais a considerar. Dado que Tekoa Marangatu é uma área adquirida que se atribui ao intuito do Augusto como cacique e liderança política em relação às instituições do *jurua*, seu grupo familiar –e aos olhos das outras famílias também parece- considera à área como sua; não no sentido de propriedade, mas como merecedores e responsáveis por ela. Em relação a isso, os processos de aquisição e

¹²⁹ Por questões óbvias, considero necessário manter em anonimato a identidade da pessoa que ofereceu este depoimento.

compra de terras vêm transformando não só a organização sociopolítica Mbyá na aceleração da formação das famílias extensas e sua representatividade, mas também no sentido de conceber ao *tekoa* como o que se poderia descrever por “coisa minha”. Chase-Sardi (1992:119) registrou entre os Avá-Guarani paraguaios o termo *Che mba’ete*, que seria o mais próximo a esta noção, pois entre os grupos guarani não existe a propriedade como tal, ainda menos no referente à terra. A compra de terra também representa fixação no local, o que significa a impossibilidade de abandono e a dificuldade das famílias de se deslocar no caso de conflitos internos. Porém, o “sistema jurídico mbyá” tem sido suficientemente flexível para se adaptar a estas circunstâncias, efetivando estratégias de re-ordenamento sociopolítico, como seria a constituição de dois caciques: um nominal e outro efetivo.

Em minha última visita a Tekoa Marangatu em dezembro de 2006, os moradores afirmaram que, naquele momento, a aldeia contava com dois caciques. Um deles continuava sendo o xamã-cacique Timóteo de Oliveira, que mantém esta função para ser beneficiário, junto a seu grupo parental, da aquisição da nova área. A este corresponderia a função de cacique “nominal”, pois seu desempenho em Tekoa Marangatu unicamente corresponde a seu relacionamento com as instituições das quais receberam a indenização e aquisição da nova área (FUNAI, INCRA, Procuradoria da República), para continuar sendo cacique nela. O outro cacique é Eduardo da Silva, filho do ex-cacique Augusto da Silva, que através de uma *aty guaçu* foi eleito novo dirigente político e espera permanecer nesta função depois da saída de Tekoa Marangatu da família de Timóteo. Nesse momento o conflito entre as lideranças Timóteo e Augusto, relatado neste capítulo, ficou um tanto amenizado pelo arranjo político discutido através da *aty guaçu*. Sem dúvida, o consenso atingido na aldeia resulta da expectativa positiva na compra de terra, como uma consequência harmoniosa ao conflito político. Por outro lado, o contexto de aquisição de áreas permitiu a coexistência (meramente operacional) de duas lideranças políticas, cada uma aguardando conseguir seus objetivos após a ocupação do novo local. Isto demonstra a flexibilidade da organização sociopolítica guarani e sua adequação perante as circunstâncias provocadas –tanto positiva quanto negativamente– pelas relações interétnicas.

CAPÍTULO 3

TEKOA MARANGATU: TERRITÓRIO E OCUPAÇÃO DO ESPAÇO

A noção antropológica sobre “territorialidade” abrange categorias que definem a organização do espaço: limites geográficos, agrários, jurisdições políticas e administrativas, ambientais; onde a definição do território em termos simbólicos – principalmente entre os povos indígenas- constitui um interesse especial, porque estes são “construídos” partindo das representações em acordo a uma lógica interna própria das culturas (Barabas, 2003:20). Alicia Barabas (2003:21-22) define que o conceito de território é uma modelação cultural dos espaços geográficos, sendo um produto de relações sociais em permanente transformação. Nesse sentido, os territórios reconhecidos simbolicamente pelos nativos são definidos pela dinâmica da tradicionalidade e sua adaptação aos contextos histórico-sociais.

Os territórios simbólicos constituídos pelas sociedades indígenas, embora tenham sido fracionados pelos limites e fronteiras impostas pelas sociedades nacionais, têm sido conservados na memória desses povos e efetivados por suas práticas rituais e culturais. Como resultado da fragmentação e alteração histórica dos territórios indígenas –sendo um produto da criação de fronteiras nacionais, estaduais e municipais- os grupos étnicos, em resposta, reivindicam sua permanência no território, estruturando a noção de territorialidade como um instrumento de defesa e direito político-histórico fundamentado nas práticas culturais. O território guarani é reconhecido historicamente pelo grupo através de sua memória, ao mesmo tempo em que é re-criado através das práticas culturais. De tal modo, os espaços ocupados pelos Mbyá constituem um território em constante construção, constituindo um espaço geográfico com características simbólicas diferenciadas, que pertencem a categorias próprias do “mundo mbyá” (Ladeira, 2001:13).

Neste último capítulo, partindo do conceito da territorialidade Mbyá, explicarei como vem sendo efetivado o processo de reterritorialização em Santa Catarina, tomando como exemplo o caso de Tekoa Marangatu, a partir das explicações dos próprios Mbyá

sobre suas motivações de ocupação. Ao mesmo tempo, baseado na interpretação de território tradicional, explicarei os meios de re-significação no processo de ocupação deste *tekoa*, como exemplo da construção do território baseado na tradicionalidade.

3.1. A noção de território Mbyá

O território mbyá vem sendo pensado pelos membros desta etnia como “uma construção fundamentada em memória, conhecimento, palavra, sentimento, experiência, espiritualidade, movimento dos Guarani, combinando aspectos geográficos, históricos, sociais, econômicos e culturais sem precedentes” (Darella, 2004:66). O território mbyá imprime um *continuum* de teoria e práxis, que manifesta uma existência coletiva dentro de um sistema integrado. Noutras palavras, dado que não existe um conceito guarani que se refira exclusivamente à conotação ocidental de “espaço geográfico”, os mbyá percebem os espaços por eles ocupados como “seu mundo”, um território que integra todas as esferas de sua existência, imprimindo princípios éticos, religiosos, de subsistência e vivência (Ladeira, 2001: 30, 109).

Nesse sentido, os Mbyá constroem seu conceito de território através das práticas culturais, ao mesmo tempo em que o território permite a atualização destas. Vemos, portanto, uma interdependência entre a noção de território e a reprodução cultural.

Para os Guarani, a geografia é um mapa dos mitos, pois os lugares servem como referentes das histórias dos heróis divinizados, “dos antigos”, onde eles conseguiram a perfeição e também como possíveis locais a serem reocupados. Através disso -entre outros tantos aspectos- estrutura-se o território simbólico Mbyá. Não poderia ser de outra forma se os espaços não oferecessem as condições necessárias para atingir a morada dos deuses. Porém, vemos que cada dia as condições ambientais correspondem cada vez menos ao espaço que descrevem os *xee ramoi* nas suas histórias, principalmente no referente à mata virgem e à disponibilidade de espaço para a plantação, sendo as preocupações primordiais dos Mbyá. Perante esta ambígua realidade, os Mbyá continuam procurando e ocupando espaços –principalmente no litoral- onde, embora minimamente, possam reproduzir suas práticas culturais, pois o contato com “o branco” e a dependência à sua economia para subsistir, tem diminuído a esperança de muitos guarani de atingir a Terra sem Mal. Como explica Mello (2001:113), atualmente os deslocamentos e a ocupação dos espaços não é uma busca

propriamente da Terra sem Mal, mas o mantimento do *nhande reko*, ou seja, das práticas culturais. A autora coloca:

“Se não for alcançada em vida [a Terra sem Mal], deve-se, ao menos, em vida alcançar um local apto à criação de uma tekoá, e a partir daí, trabalhando essa terra segundo os preceitos sagrados, estabelecer as formas de manutenção do nhanderekó, estando apto a ascender ao plano divino na vida post mortem para a Terra sem Mal.” (Ibid:114)

A pesquisa de Ladeira (1992), assim como muitas outras,¹³⁰ foi influenciada pela noção de que o território Mbyá e as constantes migrações ao leste, correspondiam na procura de lugares adequados no intuito de atingir a Terra sem Mal. O território, então, era relacionado às práticas religiosas e ao mito de *Yvy Maraey*, em correspondência com os movimentos migratórios ao leste; também era definido através de uma extensão geográfica e baseado nos registros históricos. Porém, as condições ambientais atuais não preenchem satisfatoriamente os requisitos culturais necessários para a ocupação, e o mito “Terra sem Mal” aparece como justificativa do processo migratório.

Essa paradoxal definição do território Mbyá apontada por Ladeira, foi um dos principais estímulos de Garlet (1997) para procurar uma outra definição. Como já foi mencionado anteriormente, Garlet caracteriza ao território Mbyá como amplo, definido e em expansão, mas descontínuo e articulado pela prática da mobilidade e circularidade entre as aldeias. A circulação dentro do mesmo espaço permite aos Mbyá definir sua territorialidade, processo que tem sido intensificado pela reterritorialização. A reterritorialização implica “re-localização no espaço”, e segundo explica Garlet, este processo “exige uma justificativa por parte do grupo”, efetivada através da memória e a re-elaboração dos mitos (ibid:18-19) e, ao mesmo tempo, fundamentada no direito à ocupação ancestral: um direito histórico. Na perspectiva do autor a mobilidade-circularidade mbyá é a estratégia desta sociedade para manter o *nhande reko*, bem como o aproveitamento dos recursos sobre novos espaços.

Para Darella (2004:68) a territorialidade mbyá, especificamente os aldeamentos do litoral catarinense, é efetivada mediante as práticas de ocupação, e é nesse sentido que o território é uma construção temporal e espacial que tenta concretizar os preceitos religiosos, especificamente ao referente à Terra sem Mal. A fundação de um *tekoa*, a construção de uma *Opy*, a construção de uma casa (*oo*) e a periodicidade do ritual do

¹³⁰ Consultar a introdução.

nhemongarai –nominalização das crianças e o recebimento das palavras-alma- entre outros tantos, são elementos que permitem conjugar as prescrições culturais com a prática de ocupação. A realização destes elementos resulta na necessidade de se levar uma vida dentro do “modo de ser” guarani, que no fundo representa o intuito de manter a pureza, a fortaleza do espírito (*i mbaraeté*), a perfeição (*aguyjé*) e a imortalidade (*kandiré*) para atingir a Terra sem Mal.

Dado que a reterritorialização exige uma justificativa, tanto para o próprio grupo quanto para a sociedade envolvente, esta é realizada mediante a re-elaboração dos mitos e a re-configuração da memória. Portanto, neste processo de reterritorialização Mbyá não se pode deixar de considerar o mito da Terra sem Mal como norteador das ocupações ao longo do litoral. Considero que o mito de *Yvy Maraey* é uma explicação introspectiva dos Mbyá para atribuir razões para o assentamento à beira do mar concomitante à procura de matas mais preservadas; enquanto a mobilidade, a circularidade e a ocupação são amostras da concretização das práticas culturais na busca da perfeição, bem como da necessidade de procura de locais aptos para reprodução social e biológica do grupo. Com certeza, as relações interétnicas, assim como os contextos fundiários, tem influído significativamente na conotação atual do “território guarani”, na qual a demarcação de suas áreas está imbricada nas categorias nativas e a definição de seus espaços (Ladeira, 2001: 13).

Nos processos de ocupação fica expressado o intuito dos Mbyá em achar locais que correspondam ecologicamente a suas formas de subsistência (físicas e culturais), que por sua vez são norteadas por prescrições de ordem mitológica e histórica, seguindo o exemplo da vida dos antigos (*nhande reko*). Explicando o conceito de *tekoa* e o processo “tradicional” de ocupação, será possível entender a elaboração da re-significação do território, assim como da apropriação daqueles espaços que podem ser considerados como “não-tradicionais”.

3.1.1. *Tekoa* e *teko*

Hoje, os espaços ocupados pelos Mbyá se constituem a partir da intercomunicação entre os diversos aldeamentos espalhados numa ampla extensão geográfica, a qual foi apontada já no tópico 1.1 do capítulo primeiro. Cada aldeia é denominada como *tekoa*, termo que recebe um tratamento especial, pois não unicamente se refere ao local de residência ou ao espaço usufruído pelo grupo, mas o lugar onde é possível reproduzir “o

modo de ser guarani” (Melià, 1986; Ladeira, 1989:336 *apud* Litaiff, 1996:49), tanto no sentido individual (*teko*), quanto coletivamente (*nhande reko*).

Teko, segundo a definição de Melià, Grünberg e Grünberg (1976: 186-189), é a forma individual do “autentico y verdadero modo de ser guarani”, sendo a conceituação e reflexão do sistema guarani; é a condensação de idéias, categorias, normas, leis, pautas de comportamento que definem o modo de ser. Os autores distinguem três tipos de *teko*: *teko katu* (condição pessoal), *teko marangatu* (modo de ser religioso) e *teko porã* (normas e valores éticos baseados na reciprocidade). Porém, o *teko* não pode ser realizado fora da cultura e sem o referente ao coletivo (*nhande* -nós). “El *nhande reko* pone de relieve este aspecto de diferenciación cultural, que incluye un tipo especial de organización social, una lengua y un lenguaje propio (con sus formas particulares de ‘pensamiento’ y de simbolización’, una religión tradicional, una economía especial, etc” (Ibid, 189). A realização do *nhande reko* depende também da sua fundamentação na ancestralidade, remontando à existência primogênita dada pelos deuses: *nhande reko mboypyhare* (ibidem).

De tal forma, o espaço para fundar uma aldeia deve oferecer as condições necessárias para reproduzir e transmitir o *nhande reko*. A explicação de Bartomeu Melià sobre a conotação de *tekoa*, associado à existência Mbyá, tem múltiplas acepções cosmológicas e sociológicas:

“*Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639:f.363s), ‘modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, habito, condição, costume...’ Pois bem, o *tekohá* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo e ser guarani. A terra, concebida como *tekohá* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. ‘O *tekohá* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani. Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem *tekohá* não há *teko*” (Melià, 1986:105, *apud* Mello, 2001:41)

Com esta sentença, fica explícito que o *tekoa* é o fundamento do *teko* (modo de ser guarani), tanto na sua concepção individual quanto coletiva, e vivenciada de forma atualizada; ao mesmo tempo em que o *teko*, ou melhor dizendo, o *nhande reko* -como a forma coletiva do modo de ser guarani (nossa cultura)- é o fundamento da condição e existência do *tekoa*. A interdependência entre o “modo de ser” e o “lugar da reprodução cultural” são orientados pela ancestralidade, a vida dos antigos, do “modo de ser antigo e verdadeiro”. Também, o *tekoa* oferece uma integração de três planos: a articulação

entre a sociedade, a natureza e a sobrenatureza, pois as condições do espaço devem oferecer à sociedade Mbyá a possibilidade de transcender o plano mundano, manter a constante comunicação com as divindades e finalmente, atingir o estado de perfeição e imortalidade no plano divino (Darella, 2004:80). No sentido ideal, o *tekoa* seria a “plataforma” para acessar a Terra sem Mal, superando a condição humana, mas condicionada a uma existência terrena de pureza, pelo que as condições ecológicas favoráveis são imprescindíveis.¹³¹

Vendo esta clara interdependência, cada ocupação implica uma apropriação do espaço constituindo-o no território, ao mesmo tempo em que possibilita a reprodução do modo de ser coletivo (*nhande reko*). A procura de lugares para fazer *tekoa* tem sido considerada como a forma para concretizar e preservar o modo de ser guarani, pelo que é preciso que o local conte com mata preservada, nascentes e água boa, suficiente pesca, caça e coleta, espaços e solos adequados que permitam a plantação de roça e, principalmente, afastamento dos brancos.¹³² Ponderando que a motivação para criar novos assentamentos responde tanto a motivações “internas” quanto “externas” (Garlet, 1997; Mello, 2001:97), a orientação quase sempre é a mesma: a procura de locais ecologicamente adequados. Porém, perante as pressões da sociedade dominante, cada vez é mais difícil achar locais que cumpram as condições prescritivas, sendo que as ocupações atuais apresentam uma diversificação de características que diferem de um modelo único de *tekoa*.

A situação expressada acima é uma preocupação constante entre os Mbyá: se têm criado controvérsias em torno de como deve ser um *tekoa* em contraste com a realidade vivenciada na maioria dos locais de residência, transformando seu sentido idealizado. Também, o *nhande reko* no seu sentido de “sistema guarani, forma de vida ancestral”, tem sido questionado perante as práticas reais como influência direta do contato com o *jurua*. Para os mais velhos, a perda de valores representa o detrimento do sistema guarani, do *nhande reko*. Já para as novas gerações, a apropriação de elementos (incluídos os espaços) expressa formas de adaptação e resistência, que permitem a preservação do modo de ser. Certamente, as categorias nativas (*teko*, *nhande reko*, *tekoa*) não existem como dadas ou estáticas, mas são construídas, atualizadas e modificadas (Pissolato, 2006:99).

¹³¹ Ladeira registra que o *tekoa* deve possuir as “condições físicas e sociais que possibilitarão a sua transformação em *yvy apy*, local de onde é possível alcançar *yvy maraey*” (1992:85).

¹³² A categoria que define o espaço ideal para ocupar é *yvy porã*, que segundo Ladeira (2001, 134) significa: terra boa, sadia, apropriada para formar o *tekoa* (aldeia).

Na exploração da ontologia Mbyá, e considerando a dinamicidade da tradição, Pissolato (2006:95-101) vincula o *teko* com o *tekoa* não em razão da concretização de um território e seus limites, mas ao *ethos buscador* de uma “condição de existência” cada vez melhor, como uma incansável tentativa de fugir das imperfeições do mundo. Esta constante busca e ocupação, desde a perspectiva de Pissolato, seria o correspondente ao “jeito guarani”, o *teko*, enquanto o “modo de ser antigo” não é o fim do caminho de volta à ancestralidade, mas uma orientação.

Na definição do território guarani, Noelli (1993:247-249) se baseia tanto nos registros arqueológicos, históricos e etnográficos para distinguir três níveis do domínio territorial: o *guârá* que corresponde a um conceito sócio-político e se define como uma região de controle (mais ou menos o que seria uma província); a subdivisão destes *guârá* constituído pelos *tekoa*; e as famílias extensas (*teiĩ*) que formam cada *tekoa*.¹³³ Segundo o autor, atualmente “não existem mais **tekohá** regionalmente associados formando uma unidade geo-política” (ibid:247)¹³⁴ como seria o correspondente ao *guârá*. Pareceria que não existe correspondência nesta descrição de domínio territorial feita por Noelli e a caracterização do território descontínuo e intercomunicado proposto por Garlet (1997). A reterritorialização e a atual configuração das aldeias no litoral catarinense, assim como suas formas de inter-relação, sugerem a recente conformação de uma unidade geopolítica, de *guarás* contemporâneos, no sentido da re-constituição de um território sócio-político.¹³⁵

Considero que a forma com que os Mbyá incorporam o espaço dentro de sua territorialidade, vem sendo praticada primeiramente a partir dos mecanismos que operam como motivadores da ocupação, e em segundo lugar, já pela concretização de certas práticas culturais nesses espaços incorporados (sistema agrícola e plantação de sementes tradicionais, economia de subsistência, a reciprocidade e a realização periódica de práticas rituais, por exemplo). Ambos os aspectos devem ser compreendidos como próprios dos Mbyá, independentemente da origem dos fatores (interna ou externa). Estas motivações e práticas não devem ser consideradas de forma isolada, mas em complementaridade com o intuito presente entre os Mbyá de recuperar os espaços e o território reconhecido por eles, baseado no reconhecimento ancestral de

¹³³ Noelli ainda inclui uma outra categoria, *ogpe guará*, que corresponde ao território das famílias nucleares.

¹³⁴ Destaques no original.

¹³⁵ A tese de Ângela Bertho (2005) já sugere esta idéia, que compara o antigo *guará* de Viaça (que segundo os registros históricos se estendia desde a bacia do rio Massiambu até Laguna, SC) com a configuração atual das aldeias no litoral em Santa Catarina.

antigos assentamentos e vinculado às reivindicações de seus direitos históricos à ocupação e territorialidade tradicional.

3.1.2. Ocupação tradicional.

O processo de ocupação pode ser interpretado a partir de dois eixos. O primeiro é a descoberta e escolha de locais aptos com condições ecológicas suficientes para a reprodução do grupo, através de uma revelação divina. O segundo, tendo como orientação o primeiro eixo, é aquele que segue as referências básicas e as antigas ocupações, ou seja, a re-ocupação dos espaços pelos Mbyá previamente identificados; nesse sentido, a ocupação é um sistema cíclico (Garlet, 1997:83).

Desde o ponto de vista nativo, no sistema de ocupação tomam uma significação representativa as condições geográficas, as cidades –fundadas primeiro pelos Guarani e depois invadidas pelos brancos-, os acidentes geográficos, a toponímia dos lugares e outros espaços que os Mbyá consideram como *tavas*, “ruínas dos antigos”. A maioria destes “lugares dos antigos” são atribuídos à criação dos *kechuita* ou *nhanderu miri*: os missionários históricos incorporados à mitologia guarani como heróis divinizados (Litaiff, 2004:19). Sobre este aspecto, Garlet comenta:

O fato de os Mbyá buscarem estes pontos ‘*onde o kechuíta botou o pé*’, não permite vincular etnicamente os Mbyá aos Guarani missionários. Mas permite estabelecer uma sucessão histórica das ocupações espaciais Guarani. Para justificar seu direito ao espaço e incorporá-lo como parte do território de domínio, os Mbyá consideram, num primeiro momento, características ecológicas ambientais. Se estas correspondem aos requisitos culturais, consideram, num segundo momento, tais espaços herança do **kechuíta** (Garlet, 1997:83).

Em ambos planos (a descoberta e a re-ocupação de lugares identificados) se segue às orientações da liderança tradicional, podendo ser esta um *xee ramoi* que conduz sua família extensa, um *karai opygua* que dirige um conglomerado de grupos parentais diversos, ou um cacique-*tekoaruvixa* que “conseguiu uma terra”.¹³⁶ Nestes processos de ocupação são conduzidos pela orientação xamânica na experiência onírica e a “descoberta de locais”, interpretada pelos Mbyá como revelações dos lugares dispostos por Nhanderu (Mello, 2001:42).

¹³⁶ Ladeira (2001:29) pondera que o conjunto de qualidades que deve possuir o dirigente espiritual no processo de ocupação, são *py’a guaxu* (coração grande, coragem) e *py’a porã* (compreensão, paciência), associados aos conceitos de *mbaraete* (força verdadeira) e *mbaekuaa* (sabedoria).

A fundação de um *tekoa* pode ter múltiplas motivações, tanto de teor político quanto religioso, subjetivo quanto coletivo. O aspecto político seria representado pela divisão e desdobramento de um aldeamento em resposta aos conflitos enfrentados por duas lideranças –políticas e/ou religiosas- (H. Clastres, 1978; Ladeira, 1992:86; Mello, 2001:43), assim como por um processo da aquisição de autonomia por parte de um líder em busca de prestígio (Garlet, 1997), ou ainda pelo conflito apresentado entre parentes (Pissolato, 2006:160,181). Vemos, portanto, que os problemas políticos são resolvidos pela decisão de uma das partes em abandonar o *tekoa* e fundar outro, alertado por um aviso de teor divino: o líder-xamã é comunicado através de um sonho que deve buscar outro lugar melhor, ao mesmo tempo em que lhe é revelada sua localização (Mello, 2001:43; Ciccarone, 2001:192).

Muitas vezes, a iniciativa para ocupar um espaço e fundar um *tekoa* não necessariamente corresponde a problemas políticos, mas a uma necessidade subjetiva ou coletiva de inspiração religiosa, na procura de estabilidade para a dedicação às atividades rituais (Pissolato, 2006:129). Na constante busca da perfeição, os Mbyá tentam evitar o *teko achy* “modo de ser imperfeito”, que se manifesta através dos conflitos, a raiva, os ciúmes e outras considerações opostas ao *teko porã* “modo de ser perfeito guarani”; se o *tekoa* manifesta o *teko achy*, então se é mais vulnerável às doenças e calamidades, pelo que é preciso o afastamento desse local (Garlet, 1997:142). A morte do dirigente religioso, ou mesmo de um parente preponderante da família extensa, também figura entre os principais motivos para abandonar um *tekoa* e fundar outro. Sobre os motivos de abandono de um *tekoa* ou a fundação de um novo, Cadogan (1960:142) comenta:

“A un fenómeno que tiene sus raíces en la religión del grupo y una de las principales causas de su inestabilidad, he hecho referencia en *el problema de la población mbyá-guarani* ya citado: la creencia en Mbogúá, el alma de origen telúrico que, al morir el hombre se convierte en temible fantasma y motiva el abandono del poblado. Otra de sus creencias que debe calificarse de perjudicial, es el de considerarse con derecho a erigirse en dirigente de ‘asiento de fogones’ todo aquel que ‘recibe un mensaje de los de arriba’, hecho que, al imposibilitar autoridad central alguna, socava la disciplina y, careciendo los distintos grupos de todo vínculo que no sea los de la lengua y la religión, ha sido causa de la disgregación de la parcialidad en minúsculos núcleos carentes de cohesión”.

Para os Mbyá, os sonhos são fontes de comunicação com os deuses, que trazem para a sociedade um modelo de ação inspirada na memória mítica; o sonho, sendo um estado paralelo à vigília, é uma viagem que realiza a palavra-alma ao mundo dos

espíritos, recebendo e trazendo para o mundo dos humanos, os nomes das crianças, os cantos, e a revelação de lugares, assim como os nomes que estes devem levar (Ciccarone 2001:183-195; Assis, 2006:47). Na análise de Ciccarone (2001:192) sobre os sonhos, o estado onírico representa o ideal de pessoa Mbyá: leveza do corpo e pureza do espírito, condições indispensáveis para atravessar o grande mar e atingir a terra divina; tendo como aspectos comuns nas narrativas a visão de acidentes geográficos, como monte alto e vegetação farta, e de alguma edificação, assim como o encontro com a divindade que revela certo conhecimento.¹³⁷ A experiência onírica é expressada por Leandro Fernandes Kuaray Miri como uma viagem do *nhee*, do espírito, da palavra-alma:

“Porque o nosso espírito vai, vem... vai trazendo informação. Então, de noite a gente dorme, a gente fecha o olho, a gente chama o sonho, mas só que na verdade não é sonho, que o espírito da gente vai, vem, então quando vem fica junto com nós, ali a gente acorda [...] Porque, quando você tiver um sonho, porque, o espírito da gente vai sempre onde ele [quer] que for, ela vai. Que nem seu espírito: se você for lá noutra lugar, lugar que você sonhou aqui. Você tá ficando lá no México, aí de repente você sonha aqui, nesta aldeia, aí quer dizer então que seu espírito vem aqui, olhou o lugar, conversou com uma pessoa, aí que você fica dormindo lá.” (Leandro Fernandes Kuaray Miri, Tekoa Marangatu: 17/7/2006).

Depois de o local ter sido revelado por Nhanderu por meio dos sonhos, a liderança junto com um pequeno grupo, realiza incursões exploratórias para descobrir o local e achar a correspondência entre o sonhado e o ambiente –tendo que possuir nascentes de água, solos adequados para as plantações de roças, recursos faunísticos e florísticos, entre outros- para depois tomar a decisão se ocupar ou não o novo local, que dependerá de novas interpretações dos sonhos que serão feitas depois das primeiras incursões (Garlet, 1997:157-158). Uma consideração importante que aponta Garlet (*ibidem*) é que a ocupação deve corresponder a locais que no sentido cosmológico “não tenham dono”, ou seja, que não pertençam aos “espíritos da floresta”.

Depois da chegada ao local revelado, tendo as primeiras famílias nucleares sido conduzidas pela liderança, é necessário fazer a primeira roça de *avati ete* “milho verdadeiro dos Guarani” e a construção da *Opy*, onde após a primeira coleta, se realizará o ritual que sacraliza o local atribuindo-lhe um nome próprio, igual que a uma criança (Assis, 2006:47). A fundação de *tekoa*, tradicionalmente correspondia ao calendário

¹³⁷ Assis (2006:85) registrou que os sonhos comunicam o desejo das pessoas às divindades sobre as possibilidades de caça e coleta.

agrícola do cultivo do milho, seguindo o ciclo de coleta do “milho novo” (Ladeira, 1992:85). O *tekoa*, assim como as pessoas, os animais e as plantas possuem espírito e um nome (palavra-alma) que é comunicado também por Nhanderu à liderança. O *tekoa* é como se fosse uma pessoa que se cria da mesma forma: “Nomear equivale a conceber, dar origem a um mundo próprio passível de ser habitado” (Ciccarone, 2001:194); assim como o ritual de nomeação das crianças, o nome do novo local é recebido pelo *karai opygua*. Se as crianças recebem o nome após começarem a falar e caminhar, pois já são consideradas pessoas susceptíveis à socialização, o mesmo se espera do local: deve oferecer uma abundante coleta para ser reconhecido como o verdadeiro lugar revelado, indicado por Nhanderu (Garlet, 1997:159; Assis, 2006:88, 105). Uma vez que o novo local recebeu seu nome e demonstrou que nele é possível sustentar aos povoadores com boas plantações, abundante colheita, caça e pesca, realizar os rituais religiosos e levar uma vida de acordo às prescrições culturais, então se lhe considera como *tekoa porã*.

Através desta revisão da produção bibliográfica recente sobre o processo de ocupação inicial, considerado de forma tradicional, podemos apontar quatro características básicas deste processo. Primeiro, um motivo que impulse a fundação de um *tekoa*, correspondendo a processos de cisão política ou religiosa, ou motivações na procura de lugares que melhorem sua condição de “imperfeição humana”. Segundo, a recepção da revelação divina, comunicando tanto o momento de saída quanto o novo local a ser ocupado, seguido de uma ou várias incursões exploratórias. Terceiro, a ocupação do novo local dos primeiros grupos familiares, realizando as primeiras roças e plantações e recebendo a revelação do nome do local. E quarto, a comprovação da produtividade do lugar enquanto *tekoa*, que dependerá tanto da qualidade de sustentação física quanto da realização das atividades culturais.

Vemos que estas características hoje dificilmente podem ser cumpridas. Os obstáculos, entretanto, não têm impedido o processo de novas ocupações, mas, pelo contrário, as têm incrementado. A razão, acredito, implica nas precárias condições das diversas aldeias e assentamentos, mesmo naqueles considerados *tekoa porã*. A aglomeração de famílias extensas numa mesma aldeia e a dificuldade de ocupar outros espaços, assim como os conflitos internos entre lideranças (políticas, religiosas, velhas e jovens), e a constante busca de uma “condição melhor de existência”, obriga os grupos familiares a saírem em busca de novos locais, os quais frequentemente resultam em acampamentos provisórios que dificilmente chegam à categoria de *tekoa*, reproduzindo muitas vezes a precariedade existente nas outras aldeias. De alguma forma, esta situação

vem acelerando o processo de ocupação junto com a formação prematura de famílias extensas em locais que não satisfazem completamente as necessidades do grupo. Assim, a ocupação e apropriação destes espaços –na maioria das vezes inadequados e em clara oposição ao discurso proferido pelos Mbyá- exigem não uma justificativa, mas a ativação da re-significação, dando outras interpretações aos sonhos, identificando novos lugares, “descobrimo ruínas dos antigos”, e criando novas prescrições culturais sobre o processo de ocupação, entre outros mecanismos.

3.2. Tekoa Marangatu: O processo de ocupação

À luz do processo de ocupação de Tekoa Marangatu, paralela à sua categorização em termos nativos como “*tekoa porã*”, ou seja, *um tekoa verdadeiro*, a seguir apresentarei alguns aspectos sobre o que hoje os Mbyá ponderam para efetivar a fundação de *tekoa*, embora o caso não corresponda precisamente aos termos rígidos de “ocupação tradicional” apontados acima. Através de uma comparação entre o processo de ocupação tradicional e o realizado por meio da aquisição de áreas, mostrarei as transformações surgidas e as diversas interpretações sobre o que é considerado como “terra tradicional”, o *nhande reko*, e a “compra de terra” como categorias analíticas. Meu objetivo é mostrar os mecanismos de re-significação cultural efetivados pelos Mbyá, na produção de explicações sobre as transformações e modificações de suas práticas culturais, especificamente aquelas que se referem à ocupação de espaços e fundação de *tekoa*.

As narrativas foram extraídas a partir da análise de entrevistas realizadas entre os moradores de Tekoa Marangatu, assim como dos dados registrados no diário e caderno de campo. Nas entrevistas, as perguntas foram dirigidas com a intenção de saber qual é a interpretação dos Mbyá sobre os seguintes pontos:

- a) A distinção entre a compra de áreas e o processo de demarcação e homologação das mesmas.
- b) Motivações que levam as pessoas a deixarem uma aldeia e passarem a residir em Tekoa Marangatu.
- c) A possibilidade de efetivar as condições econômicas de sustentabilidade em relação ao meio ambiente e às práticas culturais.

d) A possibilidade de reproduzir o *nhande reko* e as condições necessárias para realizá-lo.

e) As motivações para permanecer ou não em Tekoa Marangatu.

Dado os limites da pesquisa, as narrativas se restringem unicamente a alguns moradores de Tekoa Marangatu, sendo eles amostras tanto dos primeiros ocupantes e fundadores (Augusto da Silva, Leandro Fernandes) como daqueles que chegaram como ocupantes recentes (Narciso de Oliveira, Darci Lino Gimenes e Alcides da Silva). As narrativas podem apresentar muitas semelhanças se consideramos que a maioria dos moradores faz parte de um mesmo grupo de migração, liderado pela família de Augusto da Silva e Maria Guimarães. As diferentes versões sobre a ocupação deste local adquirido são apresentadas nas narrativas tanto dos parentes vinculados à família de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite, quanto do grupo familiar de Augusto e Maria. Assim, por um lado, as motivações de ocupação, e por outro, o abandono deste *tekoa*, apresentam variantes que dependem de cada indivíduo e sua vinculação a uma das duas lideranças político-religiosas. Porém, é possível observar as convergências discursivas para caracterizar Tekoa Marangatu de forma positiva.¹³⁸

3.2.1. Família de Augusto da Silva e Maria Guimarães¹³⁹

A narrativa desta família, embora comece desde o nascimento de Augusto da Silva no estado de Paraná e de sua trajetória por Misiones, Argentina, assim como muitas outras aldeias no Brasil (Pacheca, Osório, Cantagalo, RS), para os fins desta pesquisa começa a partir da compra da área de Tekoa Marangatu, pois outras investigações anteriores registram já a trajetória desta liderança-casal como dirigentes de um grupo de migração provenientes de Cantagalo, RS.¹⁴⁰ Nas palavras de Augusto, explica o processo:

¹³⁸ Um fato importante a considerar na análise das narrativas é a falta de correspondência entre as temporalidades, ou seja, os marcados contrastes nas datas de ocupação (saída de uma aldeia, ou ano de chegada a outra), dados que se apresentam diferenciados entre os registros apontados por outros autores (...) e aqueles que me foram revelados por meus colaboradores mbyá e que aqui utilizei.

¹³⁹ A entrevista com Augusto da Silva foi realizada e gravada o dia 15 de junho de 2006 em Tekoa Marangatu. O depoimento de Maria Guimarães foi registrado com a ajuda da interlocução e tradução de seu filho Eduardo da Silva.

¹⁴⁰ Como foi levantado no tópico 2.3.1. do capítulo segundo, as seguintes pesquisas e relatórios registram a trajetória desta família extensa: (Farias, 1997; Rosatto, 1998; Litaiff, 1999, *et al* 1999; Darella, 2004; Bertho, 2005).

“...E também meu sogro e a sogra morreu lá [Cantagalo]. E daí meu sogro, antes de morrer, ele falou mesmo que tínhamo que ficar mais 2, 3 anos, ou 4 anos, e depois era nós sair de lá, algum lugar pra morar em algum lugar, daí nos viemo pra cá [refere-se Santa Catarina]. Eu pedi uma carona pra Funai e a Funai deu e daí viemos lá na Palhoça, sem saber onde que nós íamos parar. Mas, daí fui conhecendo o pessoal, tudo. O primeiro que conheci era o Padre Jarcy [Professor da Unisul e fundador da associação filantrópica Orionópolis Catarinense], naquele tempo era Padre mas agora se casou [...] Então ele que ajudava nós. Trazia comida, e depois arrumaram essa terrinha lá em Massiambu e viemos lá [...] Então, depois, para nós comprar a terra, sabe o que aconteceu? Através do gasoduto, do gás que trouxeram de lá de Bolívia, passava por perto daquela aldeia, muito perto. E mais os índios tinham direito a receber a verba para ver se a gente comprava mais terra, então deram dinheiro para nós comprar esta terra aqui [Marangatu].

Grosso modo, e correndo o risco de excluir detalhes importantes, assim teve início o processo da primeira aquisição de áreas para os Guarani em Santa Catarina. Augusto também explica os problemas enfrentados neste procedimento, principalmente com os órgãos oficiais e a resposta efetiva para iniciar a ocupação, assim como a dicotomia entre terra tradicional e terra comprada:

A terra deu 100 mil [reais], eram 150 [mil reais] e eu disse que só tinha 100 mil [reais], porque tinha 40 [mil reais] e lá de Morro dos Cavalos deu 40 [mil reais] para mim comprar, são 80 [mil reais], então faltou mais 20 [mil reais], então de lá de Mbiguaçu me ajudou com 20 mil [reais] de novo, e daí deu pra comprar esta terra. Mas de aqui em diante eu já não vou sair daqui porque, aonde que eu vou mais pra achar outra terra? *Já mandei comprar e na verdade não é terra tradicional, é terra comprada*, e não é mesmo, mas o que vou fazer? Porque se nós pedir a terra pra Funai pra demarcar não dá, demora muito tempo, muitos anos, e nós vamos ficar sem terra sempre. Então aí, outra vez mandei comprar, já dei dinheiro pra comprar terra mesmo e compramo.¹⁴¹

Na interpretação de Augusto, a compra de áreas representa, por um lado, a fixação do grupo ao espaço, impedindo o processo de abandono do local e sua possível re-ocupação após a recuperação do solo e a mata nativa, como seria o processo realizado antigamente pelos Mbyá.¹⁴² Noutras palavras, a prática da circularidade, o abandono dos espaços e sua futura re-ocupação se interrompe com a aquisição de áreas. Por outro lado, a compra (para alguns Mbyá como, por exemplo, Augusto) e a escolha do local por essa via não é realizada através das práticas culturais, mas pela intervenção dos *jurua*. A fala de Augusto mostra também sua inconformidade com a atuação do órgão oficial e a demora nos processos de demarcação e homologação, o que tem

¹⁴¹ Destaque meu.

¹⁴² Como foi exposto anteriormente, o abandono da aldeia em sua forma tradicional responde, por um lado, ao manejo agrícola da terra, o qual exige a rotação de cultivos e o abandono temporal da terra para sua recuperação; por outro lado, a explicação sócio-religiosa ao abandono dos *tekoa* é pela crença no *mboguá*, “alma de origem telúrica” que permanece na aldeia após a morte da pessoa (Cadogan, 1960:142).

obrigado aos Mbyá a aceitarem os processos de aquisição e a fixação nos locais, não permitindo que as áreas “reveladas” sejam por eles assentadas, como, por exemplo, o interior da UCA –Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. A crise enfrentada pelos Mbyá perante a falta de terra e a impossibilidade de realizar plenamente suas práticas de subsistência tradicionais, parece ser percebida por Augusto como consequência, tanto pela pressão exercida pela sociedade dominante, ou seja, o “sistema do *jurua*”, quanto pela falta de união e esquecimento das práticas culturais por membros do próprio grupo:

Augusto: “*Tava* é só aquele ruína só. A ruína tinha deixado pra nós [os antigos, os Nhanderu Miri], mas ninguém dos Guarani se preocupam [para achá-las], porque se não, podia estar bem. E é por isso que nem do branco a gente recebe ajuda, porque já reza muito pouco, muita pouca gente já se lembra do Deus. Não é tudo, então por isso que a gente não tem força.

Sergio Eduardo: “Qual que é a ajuda que vocês esperam dos brancos?”

Augusto: “Ajuda que nós estamos esperando do branco é mais terra. É. Esse parque ali [sinalando em direção à UCA]. Um pedaço que seja de parque pra nós morar lá, um pouquinho mais adiante.

Sergio Eduardo: Essa é a ajuda que mais querem do branco?”

Augusto: A primeira coisa é a terra: mata virgem.”

Augusto considera o Tekoa Marangatu como um lugar bom para morar, melhor que outras aldeias onde o grupo familiar já morou (Cantagalo, Terra Fraca, Massiambu), porém, aponta que ainda pode achar melhores lugares para viver conforme a cultura Mbyá. Em relação às condições econômicas de Tekoa Marangatu, assinala que a área unicamente conta com capoeira de mata secundária, tem poucos animais para caçar e pescar, não tem madeira suficiente nem mel, e a área destinada para a roça é muito reduzida. Perante estas condições, os Mbyá de Tekoa Marangatu continuam sujeitos a depender da venda do artesanato e da recepção de doações.

Outro aspecto que coloca Augusto para caracterizar positivamente o Tekoa Marangatu é sua proximidade com o Parque Estadual. Esta proximidade possibilita as incursões exploratórias na busca de “ruínas” e de lugares revelados. Para Augusto, o lugar que Nhanderu revelou para que por ele fosse ocupado, ficou referenciado por jabuticabais:

E disse que tem jabuticaba lá [dentro do parque]. E um tempo também, e depois que eu sonhei veio um cara velho e disse também: é jabuticaba, jabuticabeira que dizem, mas deve ser longe disso. Mas nós já entremos lá... na Laranjal, de lá eram 20 Km. disse,

daqui pode ser mais perto, porque nós viemos mais o menos nessa direção. Eu já tinha sonhado, mas não fui ainda. E depois que eu sonhei que um cara veio me contar, que tinha mesmo [...] Branco. Velho já. Então ele disse que caçava, quando não era parque ainda, naquele tempo disse que não era parque ainda, depois que tiraram muita madeira e então o governo não vendeu e deixou pra ser parque, ai ninguém mais entrou. Mas tem gente que entra, caça, tem muita gente que está roubando. Então por ali mais o menos eu queria ir, mas um dia eu vou combinar com algum filho meu e vou sair daqui e eu acho, vou achar. Mas eu quero sonhar de novo, vou ver se eu sonho, vou ver se o Deus esclarece algum lugar pra eu achar.

O espaço ocupado somente é considerado *tekoa* se nele é possível reproduzir as práticas culturais e de subsistência, como já mencionado. Ao questionar Augusto sobre se em Tekoa Marangatu era possível reproduzir o *nhadereko*, sua resposta foi a seguinte:

Augusto: Dá, mas só falta ter forcinha, têm que ter dois ou quatro que dêem força pra comunidade toda. Que nem meu filho estava falando ontem, tem que reunir sempre e vir na *Opy*, porque ali que tem que ter força e ali que está o *nhande reko*. *Nhande reko* quer dizer que a nossa tradição.

Sergio Eduardo: A tradição dos mais velhos.

Augusto: É, então isso que é o *Nhande reko*, *nhande rekora ekue*, quer dizer que é o nossa cultura e tudo. Aqui dá pra fazer isso também.

Sergio Eduardo: Dá pra rezar, pra pedir pra Nhanderu?

Augusto: É, toda a vida, dá.

Sergio Eduardo: E digamos assim, pra fazer plantação do jeito guarani antigo, o *teko*, de fazer plantação de milho, *avaxi ete*.

Augusto: É, porque nós antigamente, eu vi e os outros, mais velhos, mais antigos, pra plantar, aquela semente. Toda a vida nós temos esse *avaxi ete* que dizem, que é nosso mesmo, do guarani mesmo, então aquele que não é duro pra fazer farinha. E também o pilão, pra socar, pra moer o milho. Então, esse pra plantar, antes de plantar tem que batizar primeiro, tem que contar pra Nhanderu e tudo pra que dê bem quando plantar, pra que “benzer” bem.

Augusto relaciona a tradição Mbyá, o *nhande reko*, com a plantação e as abundantes coletas de milho guarani (*avaxi ete*) e com a realização periódica do ritual do *nhemongarai*, correspondente ao “benzimento” das sementes de milho e à nominação das crianças. Por isso, para ele considerar o *tekoa* em termos positivos é preciso que o local conte com espaço adequado para as roças e ter uma *Opy* para a realização dos rituais noturnos e periódicos, condições que por enquanto Tekoa

Marangatu possui. Mesmo assim, parece que não é suficiente, e a “vida dos antigos” vai ficando cada vez mais longe pela influência dos costumes do *jurua*.

A perspectiva de Maria Guimarães não difere muito da de seu marido. Ela também percebe que a conduta dos Mbyá cada vez é mais do jeito do *jurua* e isso interfere muito na tradição guarani. Refere que antigamente, a conduta dos Mbyá estava dedicada na maior parte do tempo à concentração das atividades religiosas. Porém, a vida dos antigos, o *nhande reko*, é um guia de vida, o qual pode ser retomado pela vontade individual e comunal: se pode voltar a rezar, a cantar e a lembrar de Nhanderu sempre que se tiver vontade.

Para Maria, a compra da terra não representa detrimento da tradição, mas uma oportunidade de manter “o modo de ser guarani”. Ao mesmo tempo, a aquisição da área é para ela a concretização de suas rezas, do desejo de seus pais quando pediram para ela e para seu marido achar uma terra boa, é a forma como se mostra a vontade de Nhanderu. Talvez esteja aqui o melhor exemplo de re-significação ao tratar sobre o processo de aquisição de áreas:

Ela não sonhou com esta terra, mas quando nós estávamos aqui em Santa Catarina [Terra Fraca e Massiambu, Palhoça] ela pediu para Nhanderu que desse uma terra para nós, então por isso que o pedido dela se realizou. Por isso foi que os brancos arrumaram esse dinheiro da indenização para comprar esta terra. Não foi pela vontade dos brancos, mas sim pela vontade de Deus que foi comprada essa terra, porque ela pediu para Nhanderu que desse essa terra para ela, então por isso que nunca mais vai sair dessa aldeia, ela vai ficar aqui para sempre.

Sobre a permanência no lugar, ou seja, a fixação na aldeia, Maria manifesta que o lugar, depois de ter sido ocupado e recebido um nome, vai ficando “acostumado”. Da mesma forma que uma pessoa, o *tekoa* também se acostuma a seus habitantes quando permanecem nele, e a saída do local representa deixar “o lugar triste”. Por um lado, Maria aponta para considerar a excessiva mobilidade como falta de estabilidade espiritual, pois o espírito não consegue ficar com *bem-estar* nos lugares que ocupa; por outro, o conflito e as cisões políticas, e as conseqüentes saídas de famílias, não só debilitam as lideranças e dirigentes religiosos que não conseguiram manter a coesão do grupo, mas deixa o lugar triste e doente. Dessa forma, Maria explica sua permanência no Tekoa Marangatu perante a possibilidade de uma nova aquisição de área, facilitando a saída dos grupos parentais de Timóteo de Oliveira:

Quando outra família ta chegando de outra aldeia, ta dizendo que acha bom, que gosta de ficar com mais pessoas na aldeia, bastante pessoas. Mas infelizmente parece que... Porque vão comprar outra terra agora, infelizmente essas pessoas que chegaram recentemente eles vão se mudar de novo para outra terra nova, então está dizendo que isso para ela é das tristezas que ela pode ter, ser deixada pelas pessoas que vieram aqui pra morar, mas vão se mudar de novo. Ta triste por causa disso. Ela pensou que eles chegaram aqui para ficar, mas agora vão se mudar, então isso para ela é uma tristeza... e anteriormente, quando estava falando dos pais dela, disse também que andar muito, não ficar num lugar andar rodeando todos os lugares, isso não é bom, isso prejudica muito a pessoa, cansa muito a pessoa e futuramente isso pode trazer mal resultado.

Perguntei a Maria se sua permanência em Tekoa Marangatu responde à vontade de Nhanderu, ou se existe a possibilidade de ter uma nova revelação e sair a procurar um novo lugar. Ela respondeu:

Ela falou que ela está pedindo para Nhanderu que um dia que chegar... porque ela sabe quem criou a Terra, quem fez a Terra, então ela está pedindo para Nhanderu que fez essa Terra para que quando o Nhanderu quisesse fazer o castigo aqui na Terra mostrasse um lugar para ela posasse [pudesse] escapar, não só ela, mas a família, a onde se possa escapar, para que Nhanderu mostrasse um lugar que onde o Nhanderu não vai fazer castigo. Quando isso acontecer, então ela se mudaria, mas antes disso não. Mas está pedindo que o Nhanderu mostrasse o lugar para ela, mas se não for isso, jamais se vai mudar daqui.

Vemos, portanto, que embora as condições de Tekoa Marangatu representem uma melhoria em termos econômicos e sociais para seus fundadores e os posteriores ocupantes, Augusto e Maria não desistem em continuar com os preceitos religiosos e culturais em ocupar áreas reveladas (mesmo que estas estejam dentro do UCA) na constante busca de melhorar sua condição de pessoas mbyá em correspondência às práticas tradicionais.

3.2.2. Os parentes vinculados a Timóteo de Oliveira e Luiza Benite

O processo de ocupação deste grupo familiar em Tekoa Marangatu, foi registrado através de três entrevistas. A primeira, realizada com Leandro Fernandes Kuaray Miri, filho de Luiza Benite e quem se uniu ao grupo de migração quando Timóteo e Luiza moravam ainda na aldeia de Morro dos Cavalos. A segunda, por Narciso de Oliveira, irmão de Timóteo e que junto com sua família acompanhou o grupo de migração liderado por Augusto e Maria, mas decidiu ficar em Morro dos Cavalos, ocupando Tekoa Marangatu num período posterior a sua fundação. E o terceiro, através do

depoimento de Darci Lino Gimenes, cunhado de Timóteo, apresentando um caso de ocupação similar ao de Narciso.¹⁴³

3.2.2.1. Leandro Fernandes Kuaray Miri¹⁴⁴

Leandro conta que nasceu em 1972, na aldeia Osório RS. Depois seus pais (Luiza estava casada com Ricardo Fernandes e tinham como filhos Neuza e Afonso Tukumbo) decidiram se mudar para Morro dos Cavalos, onde permaneceu até os oito anos. A família continuou uma caminhada por vários lugares (Paranaguá, Jacutinga, Itariri, Bracuí), mas foi na aldeia Bracuí, RJ, que o casal se separou. Leandro foi com seu pai e sua avó materna para a aldeia Boa Esperança, ES, enquanto Luiza decidiu voltar para o sul. Leandro casou-se aos 22 anos com Fermilia Bolantin na aldeia de Rio Silveira, SP. Depois soube que Luiza estava doente em Morro dos Cavalos (estando já casada com Timóteo) e então resolveu se deslocar com sua mulher e filhos para essa aldeia. Leandro conta que ele e sua família permaneceram unicamente uma semana no Morro dos Cavalos antes de ocupar Tekoa Marangatu, vinculados aos parentes de Timóteo de Oliveira e sua mãe Luiza. As palavras de Leandro resumem bem aqueles tempos:

Leandro: Essa é... por que a gente vivia longe [Rio Silveira, SP], aí minha mãe morava para cá, lá no Morro primeiro, depois eu fiquei sabendo que ela estava doente. Aí me ligaram e vim pra cá sozinho primeiro. Aí minha mãe sempre disse assim: que ela queria que a gente vivesse todo mundo junto, aí eu voltei para minha aldeia de novo, falei para minha mulher que ia morar para cá, lá ela veio também, lá no Morro. Primeramente que a gente veio aqui, não tinha nenhuma casa ainda de gente morando [em Marangatu]

Sergio Eduardo: Não tinha casa?

Leandro: Não, tinha um galpãozinho e todo mundo dormia todo mundo junto.

Sergio Eduardo: Assim como uma maloca. E assim todo mundo, a família de tua mãe que dormia ali?

Leandro: É. A família dos outros vivia separadinho porque só tinha duas casinhas. Então quando eles compraram a terra tinham deixado duas casas, um galpão e uma

¹⁴³ O fato de registrar a ocupação deste grupo parental através de três diferentes depoimentos se deveu pela negativa de Timóteo de dar informação “para os da universidade”, pois argumenta que os Guarani já estão cansados de dar informação para estudante e pesquisador, e não adiantar nada na sua situação. A negativa do xamã-cacique não representou impedimento algum para que eu continuasse minha pesquisa, tampouco afetou minha permanência na aldeia nem minha relação com ele ou com os demais membros da comunidade.

¹⁴⁴ Entrevista realizada o 17 de junho de 2006, Tekoa Marangatu.

casinha. Aí, na primeiramente disse que vinha quatro famílias, antes que eu vinha pra cá.

Sergio Eduardo: Quem que eram essas famílias?

Leandro: Era família de minha mãe e do Augusto também.

Sergio Eduardo: E tua família quantos anos tem que chegou aqui?

Leandro: Já ta com seis anos.

Leandro compara as condições de subsistência em Tekoa Marangatu em relação às outras aldeias onde já morou. Pondera que nesta aldeia existem as possibilidades para fazer roça. Pelo que observei, ele frequentemente sai a pescar e constrói armadilhas para pegar animais de pequeno porte. Fala que na aldeia de Rio Silveira, SP, tem bastante mata, mas tem pouco “bicho” e o solo é ruim para fazer plantação, por isso que ele gosta de Tekoa Marangatu. Assinala que, embora pouco, existem as possibilidades para fazer casa de tipo tradicional “de barro, com cobertura de palha, palha de taquara ou palha de milho”. Embora as condições de subsistência sejam melhores para a família de Leandro (e para a de Timóteo também) ele considera que o *tekoa* não foi ocupado de forma tradicional, mas pensa que não poderia ser de outra maneira devido às pressões externas e às crises internas:

Leandro: Para falar a verdade essa não foi [tradicional]... porque antigamente era assim: a gente descobria o lugarzinho de ante de Nhanderu. A gente descobriu este lugarzinho tão encantado, através da doação de uma... não sei que pessoa que ajudou a gente. Teve passando daquela... como que é?... o gasoduto...como que é?...Porque essa que tem um nome tão esquisito, passando pela área indígena. Então é por isso que o dono de lá, de não sei da onde, ajudou a gente, deu o dinheiro e então... Porque agora já é difícil também, de arrumar que o grande pajé, o grande Nhanderamoi que já não existe mais, e também... se tivesse também seria mais fácil para a gente. Só que os brancos também já destruíram muitos lugares, muita mata que nós tinha. Na verdade, nós guarani é o dono de tudo, nós era o dono de tudo.

Sergio Eduardo: de toda a terra?

Leandro: De toda a terra, toda essa terra existia. Na verdade é para nós mesmo. Não era para ser assim, mas só que os branco destruíram tudo, acabaram com tudo, então sempre a gente sai lá fora, o próprio cacique saia lá fora, sempre falava, sempre tentando ganhar que nossa terra de volta. Mas o branco sempre fala que não quer, o dono de tudo, o branco, o governador, presidente, essas coisas, já não quer doar mais pra gente, então, através de doação que dinheiro que a gente tem que ter algum pedacinho, tem que comprar mesmo. Se não, se a gente não comprasse, a gente é difícil de viver em outro lugar.

Também pondera que o fato das áreas serem demarcadas não traz melhorias significativas nas condições de subsistência, pois a escassez de mata nas áreas e a dependência cada vez maior à economia do branco, dificultam a auto-sustentabilidade baseada na caça, coleta, pesca e manejo agrícola e florestal. Perante estas dificuldades e a crise, perguntei se em Tekoa Marangatu é possível reproduzir o *nhande reko*, o sistema dos antigos. Leandro respondeu de forma negativa, pois o contato com o *jurua* é muito intenso, e para voltar atrás o guarani teria que se afastar completamente do branco, situação que é impossível. Mas tem um elemento que no seu depoimento me interessou: o fato de ser o futebol não uma influência do *jurua*, mas um elemento pertencente à tradição dos próprios Guarani:

Sergio Eduardo: O *Nhande reko* seria o sistema do guarani mesmo, sem contato com branco?

Leandro: Sem contato com branco. Tem que ficar longe dos branco, não pode ter luz elétrica, não pode ter... cada coisa dos brancos...

Sergio Eduardo: Nem futebol...

Leandro: Futebol pode ser.

Sergio Eduardo: Ah é? Por que?

Leandro: Na verdade essa... muita pessoa diz assim. Diz que o filho de Nhanderu, parece que Tupã ou Karai, antes de partir, ou acho que Nhanderu Miri... eu acho, antes de partir, pro outro lado do oceano, eles brincavam de bola, mas só que a bola não é daquela, daquela que nós temos, comprada. Aquela é feita de mão mesmo, não sei do que é. E a peteca também. Diz que aquela é diversão para Ele mesmo, foi Ele mesmo quem transformou a bola pra gente, mas só que não é para jogar, pra quebrar mesmo: eles brincavam antes de... não é como nós, sabe né, o domingo. Às vezes brincavam, eles fizeram a bola. Até agora não sei o que lugar. Uma vez nós fomos lá olhar, acho que tem... diz que lá pro Rio Grande, diz que tem um lugar que vêm sempre a cuidar, diz que lá tem um campinho, tem um campo. De vez em quando, passava a gente, olhava, assim diz que tem as pessoas lá, sempre vinha, brincar.

No Tekoa Marangatu existe um pequeno campo de futebol onde os moradores jogam algumas vezes ao final de tarde, mais assiduamente aos domingos. Confirmado por mim através de vários questionamentos entre os moradores, o futebol na explicação nativa é uma criação divina dos Nhanderu Miri; como as “ruínas”, este esporte sofreu uma re-significação para explicar sua prática. Unicamente é proibido durante a couvade, pois existe a crença que a palavra-alma da criança acompanha o pai perto dos pés, de modo que um chute pode lesionar a criança.

3.2.2.2. Narciso de Oliveira Karai Tataendy¹⁴⁵

Os motivos apresentados por Narciso de Oliveira para se mudar para Tekoa Marangatu, responde à procura de melhores condições para as atividades agrícolas. Conta que chegou em 2003, após terem chegado as famílias de Augusto, de Timóteo e Carlitos Pereira. Ele mostra sua afeição pela aldeia da seguinte maneira: “Aí eu to três anos recém aqui. Uma coisa que aqui me agrada, porque o cara planta e colhe, né. Porque lá no Morro dos Cavalos não dá, fiquei meio assim... sem trabalho, sem plantinha, planta mas não dá, essa coisa pro pobre já não dá.”

Narciso pondera as melhores condições de “trabalho”. Ele mostra alegria nos labores agrícolas, que realiza com plena liberdade e satisfação. Em comparação com sua situação econômica em Morro dos Cavalos –que se baseava unicamente da venda do artesanato e a doação- manifesta que o Guarani tem liberdade em Tekoa Marangatu, pois pode trabalhar na roça, complementar suas necessidades com a venda do artesanato, ou se preferir, pode ir a trabalhar de “serviço com o colono e ganhar alguma graninha”. Narciso explica que a possibilidade de trabalhar na roça em Tekoa Marangatu, foi um dos motivos para se mudar de aldeia, deixando atrás as aldeias de Cantagalo e Morro dos Cavalos.

“Seis anos [em Morro dos Cavalos], isso. Só que aí já, o cara trabalha só com artesanato, não tem como plantar, a terra é muito ruim, plantio não cresce. A única riqueza do pobre é a planta, né. Para manter a família, criar toda essa comunidade tem que ser da planta, onde da planta a gente... é por isso que eu me mudei para cá [Tekoa Marangatu]”

Vemos, portanto, que a procura de melhores condições econômicas –baseada na auto-subsistência e na reciprocidade- é ponderada como um valor Mbyá em contraposição a acumulação de bens, dinheiro ou mercadorias: “A única riqueza do pobre é a planta, né”. Esta expressão de Narciso demonstra que os meios de subsistência mbyá se baseiam principalmente nas atividades agrícolas, sendo que qualquer outra atividade remunerada representa o detrimento destas.¹⁴⁶ Portanto, como motivo de mudança de local corresponde à busca de locais que possuam as mínimas condições para realizar as roças de sementes e alimentos tradicionais, procurando ao mesmo tempo

¹⁴⁵ Entrevista realizada o 17 de julho de 2006, Tekoa Marangatu.

¹⁴⁶ A importância da agricultura na cultura guarani se manifesta no fato de estas atividades não serem consideradas trabalho, e sim realizadas como forma de cumprimento do dever religioso e social “*teko, ndaha'ie tembiapo*” (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976:208).

uma menor dependência da economia da sociedade envolvente (doações, salário remunerado, prestação de serviços sazonal, etc.). Mesmo considerando as melhores condições em Tekoa Marangatu, Narciso manifesta dois impedimentos para sua plena satisfação: o espaço reduzido da área e a proibição de acesso ao Parque Estadual.

A diferença das opiniões de Augusto, Leandro e inclusive de Timóteo, para Narciso o fato de a terra ser comprada não interfere na forma de ocupação tradicional, pois para ele a territorialidade se baseia mais na realização de práticas culturais; mas isto não significa que este aspecto afete o direito histórico de pertença no espaço ocupado. Além da realização das atividades agrícolas de auto-subsistência e de reciprocidade, as práticas culturais mbyá que constituem a territorialidade são aquelas vinculadas à religiosidade, o sistema de cura tradicional e as práticas xamanicas: os cantos, as rezas, a danças noturnas dirigidas pelos *karai* na *Opy*.

“Através da dança eu gostei, porque aqui, quer dizer que é tradicional ainda aqui né. É tradicional. Porque aqui puro Guarani, não vêem ainda outro índio, aqui já, cacique meu irmão não aceita assim... mestiço, assim essa coisa, aqui já não gostemo, porque nós temos o que chama tradicional ainda.”

Para Narciso a terra pode ser demarcada ou comprada, pois não existe diferença enquanto o sistema de ocupação responde às necessidades de reprodução cultural, mantendo a tradição.

“Pode ser a terra comprada ou demarcada, também são tudo igual. Só, uma coisa que o cara tem... para nós é o costume tradicional que vale muito né. Pode ser terra comprada, ao mesmo tempo.”

Por outro lado, é importante atender as considerações atuais sobre a escolha de locais. Atualmente, por muito que se tente procurar a auto-sustentabilidade nas aldeias, a economia mbyá depende em sua maioria da venda do artesanato, das doações e do consumo de produtos industrializados, portanto, a proximidade com o *jurua* é inevitável e os Mbyá estão cientes disso.

“Só que hoje em dia... nós somos guarani, só que já tudo registrado né. Assim a doaçozinha sempre ganha de fora, então, morar mais daqui, mais cinco Km., já fica ruim pra gente. Ou pelo menos assim, pertinho nem tanto, ta no meio quer dizer. *Ni tanto lejos ni tanto.... cerca*. Aí... que é bom, pelo menos para mim. A gente precisa pelo menos um pouquinho pra sair pra fora. De longe já é complicado pra gente. Hoje em dia já tudo é aposentado, pelo menos assim longinho, mais o menos para mim é bom.”

Atualmente, a escolha de lugares para morar também depende da proximidade e acesso aos benefícios da sociedade envolvente. São ponderados aspectos como as vias de acesso às áreas, a possibilidade do atendimento periódicos das instituições (principalmente da FUNASA e a FUNAI), as facilidades de sair da aldeia com o objetivo de ir para as cidades e vender artesanato, a recepção de doações e cestas básicas de forma fácil.

Dado que o atual cacique, Timóteo, junto com uma equipe composta por funcionários da FUNAI, a Procuradoria da República e o INCRA, estão realizando a escolha de um novo local de ocupação que nos próximos meses será adquirido como parte das indenizações das obras de duplicação da BR 101, a família de Narciso e os outros parentes de Timóteo serão beneficiados com a nova área, podendo então escolher se ficam no Tekoa Marangatu ou seguem para o novo local. O incremento demográfico na aldeia e a chegada de famílias extensas é um aspecto que preocupa aos moradores da aldeia, pelo que a aquisição de áreas surge, por um lado, como uma alternativa para amenizar os conflitos e a sobreposição de famílias extensas, e por outro como uma distribuição da população de maneira emergencial.

“Tem um negócio aqui: que só a terrinha é meio pouco. Porque índio queria que as terras sempre juntar mais um pouco, a gente também quer. A ver se consegue mais um pouco ainda... se melhorar, aumenta um pouquinho mais a populaçõzinha... a gente também tem que pensar... aí é pensamento nosso né.”

Perguntei a Narciso se ele ia sair de Tekoa Marangatu para morar na área que fosse escolhida por seu irmão Timóteo e ele manifestou que por enquanto gostaria de ficar, mas uma vez tendo construído casas, posto de saúde e escola, então ele e sua família iriam viver na nova área. Apontou também que de todos os parentes do cacique, ele e sua família seriam os únicos em não se mudar imediatamente.

“Só único que aqui... aqui fica um tanto assim. Fazer duas aldeias. Só que o Timóteo vai. Timóteo, eu, Darci... cinco casal mora[ria] lá. Tudo demais vai ficar aqui.”

As palavras de Narciso são significativas no sentido de que, na atualidade, a ocupação de locais não responde unicamente à correspondência entre o ambiente natural e a realização de práticas culturais, mas a necessidades socioculturais onde a presença, interferência e “ajuda” dos não-índios é inevitável, tendo que adaptar estas necessidades e desejos aos contextos de relações interétnicas.

3.2.2.3. Darci Lino Gimenes¹⁴⁷

Quando morava em Cantagalo, Darci conheceu a Marta Oliveira, sua mulher, que é irmã de Timóteo, Narciso e Paulo, filhos de Lorenzo de Oliveira. Darci conta que a família de Marta veio de Missiones, Argentina, para o Brasil. Depois do casamento, Darci decidiu vincular-se à família de sua esposa, já que Lorenzo de Oliveira era considerado um poderoso *karai opygua* e respeitado *xee ramoi*. Assim se explica o vínculo entre Darci e Timóteo (a partir do cunhadismo).¹⁴⁸

O motivo que fez a família de Darci sair de Cantagalo foi procurar terra com mais espaço para plantar e com mata, seguindo a direção de Augusto e Maria, que afirmavam ter muita terra disponível em Santa Catarina. Conta que depois do grupo familiar de Augusto e Maria ter chegado a Terra Fraca, dois anos depois ele e sua esposa Martha, decidiram sair de Cantagalo e se mudar para o acampamento em Terra Fraca; posteriormente moraram em Massiambu no ano de 1994. Relata o processo de ocupação de Massiambu e a divisão do grupo de migração, ficando alguns nesta aldeia e outros indo para Morro dos Cavalos.

Sergio Eduardo: você lembra quais foram as famílias que moravam em Massiambu? As primeiras que moraram ali?

Darci: Primeira mesmo nós fomos eu com a família e o Cláudio [da Silva, filho de Augusto e Maria]. Dois. E depois que foi indo o Augusto e o pessoal que ficou na Palhoça [Terra Fraca] ainda, mas depois já foi pra lá [Massiambu].

Sergio Eduardo: E o Timóteo também?

Darci: Sim, O Timóteo já estava na Palhoça também, depois foi pra Massiambu. Narciso, Augusto, o pessoal tudo.

Sergio Eduardo: Eu sabia que depois que ficaram um tempo em Massiambu, alguma “galera” se dividiu para morar no Morro dos Cavalos.

¹⁴⁷ Entrevista realizada o 23 de julho e 2006, Tekoa Marangatu.

¹⁴⁸ O cunhadismo (ou *cuñadazgo* no termo do espanhol) é uma das principais formas em que a sociedade guarani constrói suas relações de aliança, através da via do parentesco e do vínculo da afinidade política, elemento utilizado pelos primeiros conquistadores europeus para manter o controle do componente feminino e as lideranças locais nativas (Monteiro, [1992] 2006: 482, 484).

Darci: Sim, porque ali em Massiambu a terra também era muito pequena, o pedacinho, eram 5 hectares. Muito pequena. O pessoal resolveu... porque tinha um casal no Morro dos Cavalos, a irmã do Milton [Moreira], de Mbiguaçu; ela disse que vai estar saindo.¹⁴⁹

Sergio Eduardo: Quem que era essa mulher?

Darci: Rosalina, ela diz que a casa vai deixar, quem quiser ficar lá... o Timóteo foi, aí eu também fui pra Morro dos Cavalos. Depois que vieram o pessoal do Artur [Benite, atual cacique de Morro dos Cavalos], que morava por Itajaí, depois vieram pro Morro dos Cavalos.

Sergio Eduardo: Em que ano que chegou o Artur no Morro dos Cavalos?

Darci: ...95.

Sergio Eduardo: Chegou o Artur, e naquela época quem era o cacique?

Darci: na época era... o cacique, naquele tempo eu comecei a trabalhar, porque morava meio pouca gente, aí eu saía na reunião, conversar com o pessoal. O pessoal disseram para eu trabalhar um pouco de cacique, aí eu fiquei.

Darci permaneceu no Morro dos Cavalos até mudar-se para Tekoa Marangatu em 2004; seu período como cacique, entretanto, durou até o ano de 1999, quando a representação política da aldeia foi transferida para Artur Benite. Darci coloca como principal motivo para sua família sair de Morro dos Cavalos a falta de espaço e condições para realizar atividades agrícolas.

Sim... ai fiquei lá [no Morro dos Cavalos] com o pessoal trabalhando [como cacique], ajudando, porque... Resolvi vir pra cá por causa de lá no Morro dos Cavalos é difícil fazer a plantação, não tem espaço, e então por isso que eu vir pra cá, porque cá em Marangatu, aqui pelo menos tem pra plantar um pouquinho.

Em relação às práticas culturais e do *nhande reko* em Tekoa Marangatu, Darci aponta como as principais, a plantação de sementes tradicionais, viver perto do mato e ter casa de reza (*Opy*), entre outros aspectos. Tal como Narciso, Darci considera que o que faz a terra ser tradicional são as práticas culturais realizadas nela, e não o processo inicial de como foi ocupado, embora, existam algumas considerações a respeito, por

¹⁴⁹ “O casal” refere-se a dois irmãos casados com seus respectivos parceiros; estes irmãos são Roselina e Milton Moreira, filhos de Julio Moreira (Mello, 2001:95)

exemplo, as dimensões da área. Se Narciso ponderou as possibilidades de fazer plantação como um valor da economia de auto-consumo e reciprocidade, Darci aponta a ajuda mútua e o coletivismo como parte fundamental da cultura Mbyá: ajudar ao outro faz parte do sistema guarani, dar aquele que não tem, trabalhar nas roças comunitárias e as familiares, construir uma nova casa, são alguns exemplos.¹⁵⁰

Sergio Eduardo: Você acha que o fato da terra ser comprada interfere na cultura guarani? Interfere no Nhande reko?

Darci: Não, isso não, porque antigamente a gente fazia aldeia mesmo, porque no tempo tinha espaço, e a gente vivia plantando e vivia na mata, caçava alguma coisa, e fazia nossa casa de reza bem grande, sempre vivia no jeito do guarani mesmo. E agora esse pedaço que nós estamos morando, esse aí foi indenização que conseguiram da Petrobrás, o Gasoduto e conseguiram esse pedaço eles. Mas para mim, pelo que estou vendo, não interfere assim, porque se a gente sempre vivendo assim, do jeito do guarani.

Sergio Eduardo: aqui dá para viver do jeito do guarani? Aqui dá para reproduzir o Nhande reko?

Darci: Sim... sim, com certeza, porque a gente agora vai estar conversando, e como que se organizar sobre o jeito do guarani, e a gente já fiz com ajuda dos, de vocês, terminamos a casa de reza e vamos sempre viver no costume. Aí esse pedaço de terra não faz diferença, por ser comprada.

Sergio Eduardo: e o fato de a terra ser tradicional. Essa aqui é uma terra tradicional?

Darci: A gente vai tratando por isso né. [...] ora isso a gente tem, isso do sonho de ter mais se fosse mais maior, melhor, a gente... ai isso é difícil, mesmo assim esse pedaço era o sonho que a gente tinha. Não é como o sonho nosso que precisava a terra melhor, mas a gente já dá para viver nesse pedaço... por causa de ser muito pequeno ainda.

Darci e sua família ainda não resolveram se vão ficar em Tekoa Marangatu ou mudar-se para nova aldeia, junto com o grupo parental de Timóteo. Ele manifesta que gosta muito de Tekoa Marangatu e que vai ser difícil eles saírem dali; sua afirmação faz supor sua permanência. Porém, os rumores dentro aldeia (principalmente entre os parentes de Timóteo) expõem os vínculos entre estes grupos parentais, o que faz supor que a família de Darci seguiria a direção de Timóteo como liderança. Pelo que observei

¹⁵⁰ Assis (2006:159, 218) registrou as categorias nativas *potirõ* (reciprocidade dos serviços entre as unidades domésticas) e *jopói* (troca de bens), ambas contidas na reciprocidade economia material e simbólica mbyá (*mborayu*).

durante o trabalho de campo, Darci permanece afastado do conflito entre Augusto e Timóteo, o que lhe permite se vincular indistintamente nas duas partes. Após a compra da nova área, a decisão que tomará Darci sobre a residência de sua família revelará sua vinculação a alguma das lideranças (políticas e religiosas).

3.2.3. Família extensa de Alcides da Silva Verá Rete¹⁵¹

A família extensa de Alcides da Silva foi a última a mudar-se para Tekoa Marangatu, sendo 11 de abril de 2005 a data de sua chegada. Conforme foi apontado no capítulo anterior, esta família se vincula ao grupo parental de Timóteo, que em suas atribuições de cacique, conseguiu a mudança desta família para a aldeia. Como já mencionado, quando Alcindo e sua esposa Abelina moravam na aldeia Pindoty, Sete Barras, SP, Timóteo os foi visitar para tratar de convencê-los a ir morar em Tekoa Marangatu. O que pareceu atrativo a Alcides foi a garantia da terra: “Aí, primo-irmão Timóteo foi lá né, conversei com ele. ‘Quer mora lá na minha aldeia?, pode. A terra é pouco mas está garantida’, é comprada né, 70 hectares.”

No relato de Alcides, conta que a disputa por terras na aldeia Pindoty e a impossibilidade de se sustentar pegando alimentos e matérias primas dentro das unidades de conservação, criavam um clima de conflito e crise, motivo pelo qual procurou a ajuda de seus parentes para mudar de aldeia:

Alcides: Aí ele [Timóteo] falou da planta, “pode plantar mandioca, milho, melancia, qualquer planta”. Então vamos, que aqui está o problema da terra, sempre chegava *o armado*, até eu tem [tinha] medo.

Sergio Eduardo: Lá chegava os militares?

Alcides: Chegava, chegava: dez, oito, quinze. Mas eu tinha medo. Aí conversei com Timóteo, aí eu vou. Aí falei, mês de maio eu vou [para Tekoa Marangatu]. ‘Pode conseguir para mim carona para ir com minha família, meus netos.’ “Aí ta bom, vamos conseguir”. Aí conversei com ele, por sorte que foi aquele ano, tava no Morro [dos Cavalos] o meu cunhado, Marcelo [filho de Artur Benite].

Assim, para Alcides e sua família, a violência e a carência econômica, situações de crise que enfrentavam na aldeia Pindoty, foi um dos motivos para procurar um outro local de residência. Perante a oferta de Timóteo e pela ajuda de seus parentes, Alcides conseguiu mudar-se junto com a maior parte de sua família para Tekoa Marangatu. A

¹⁵¹ Entrevista realizada o 21 de julho de 2006, Tekoa Marangatu.

violência e a crise ficaram para trás, diante da expectativa de achar uma “terra boa”, com as condições propícias para realizar o trabalho agrícola. A “plantação” aparece, no relato de Alcides, como a solução à precariedade e ao conflito, em correspondência com o modo de ser guarani. Devido que Tekoa Marangatu oferecia estas condições para Alcides, é que se pode considerar como *tekoa porã*, “terra boa”.

Alcides descreve que na mudança, depois de ter conversado com sua mulher e filhos, falou com seu cunhado Marcelo, que mora no Morro dos Cavalos e é diretor do grupo de coral dessa aldeia. Assim, Marcelo conseguiu uma apresentação do coral em São Paulo e organizou um ônibus, trazendo na volta a família de Alcides. Vemos, portanto, que o coral e as apresentações não são unicamente um meio para obter doações e recursos, mas funciona como o articulador da mobilidade espacial, facilitando as mudanças de famílias de uma aldeia à outra.

A co-relação entre “plantação”, ciclo agrícola e ciclo religioso praticado através do ritual do *nhemongarai* (nomação das crianças e da coleta de milho) é manifestada também por Alcides como parte central do *nhande reko*, fundamentada na memória e a experiência transmitida pelos “antigos”.

Sergio Eduardo: Como era antigamente o Nhande reko?

Alcides: Nhande reko era... vão contar essa aí. Antigamente eu vi, meu vô, tudo vivo ainda, eu tenho ingresso na Opy. Rezava para plantar. Porque agora não. Quando era milho verde, e aquele pajé que era primeiro, não pode trazer e só assar. Primeiro é um masetinho de milho verde trazia, e ele primeiro tem que dar... *benzimento*. Depois de cada espiguiinha, pegava a criança e adulto também para comer, para assar. E depois já pode trazer, antes não pode pegar para comer.

Sergio Eduardo: Mas isso ainda faz o guarani aqui. né

Alcides: É guarani... é faz.

Sergio Eduardo: Ainda fazem isso? Cada ano a semente que coleta...

Alcides: Cada ano, ano novo, leva no altar, faz tudo isso.

Sergio Eduardo: É Nhemongarai?

Alcides: É Nhemongarai. Primeiro tem que fazer Nhemongarai né, milho verde. Até faz Mbojape também.

Sergio Eduardo: Essa parte é do Nhande reko?

Alcides: É Nhande reko. Porque antigamente eu vi meu vô, porque o guarani é diferente, que nem o não-branco. Muito diferente. Primeiro para ir ao mato, tem que perguntar pra quem mora na Opy: “será que hoje dá para ir ao mato, pra caçar, pra fazer roça?”, daí ele fala que hoje não dá.

O trecho acima citado mostra que para Alcides as práticas culturais são possíveis a serem reproduzidas no Tekoa Marangatu através da realização do trabalho agrícola e sua correspondência ao ritual de *nhemongarai*, assim como do mantimento das relações de reciprocidade. Por outro lado, o *nhande reko*, na sua expressão onírica é tanto uma orientação quanto um motivo para procurar um novo local, pois no caso de Alcides, manifesta ter sonhado com Tekoa Marangatu antes da visita de Timóteo a sua aldeia.

Alcides: Eu que sonhei, é... Porque guarani, é assim: aonde não dá aldeia, tem que sonhar. Sonha porque é o Deus que contou, porque nós sabemos onde que é aldeia mais melhor, onde que aldeia que dá pra criança brincar, água boa, a planta dá bem, tudo isso sonhei. Então Deus que contou. Que lá tem muito aldeia, tudo meu parente, onde eu vou, então tudo vai. Dá pra morar, mas eu venho por causa disso, que eu sonhei, essa aldeia.

Sergio Eduardo: Você sonhou lá?

Alcides: Lá, Sete Barras, Pendoty.

Sergio Eduardo: Quando estava lá em Pendoty sonhou, com essa terra.

Alcides: É, aqui.

Sergio Eduardo: E já estando aqui...?

Alcides: É esse lugar melhor.

Sergio Eduardo: E estando aqui em Marangatu sonhou de novo?

Alcides: É, Marangatu. Já esse que sonhei! Marangatu que sonhei pra vir pra cá. Por isso que vim pra acá. Longe mas vim. Que perto tem aldeia, mas eu vim pra cá. Eu vim

com minha família e tudo. Que eu sonhei, planta dava bem, aqui na Marangatu né, então por isso estou feliz mesmo. Queria plantar esse ano, pelo menos um pouco. Se me ajuda o Deus, proximamente planto batatinha. Isso.

Portanto, o sonho não é unicamente um motivo para ocupar Tekoa Marangatu como uma orientação de Nhanderu, mas também a indicação para permanecer na aldeia, seguindo os conselhos das divindades que se manifestam através dos sonhos. Alcides comenta que permanecerá por algum tempo em Tekoa Marangatu, até receber uma nova mensagem de Nhanderu. Eu questionei a ele se acompanharia o grupo parental de Timóteo depois da aquisição de uma nova área. Ele respondeu:

Eu vou ficar, porque se eu vou morar lá tem que esperar que ano que vai ser marcado. Então aqui mesmo eu vou morar. Plantando.

3.3. Justificativas ou re-significação?

As narrativas de ocupação de Tekoa Marangatu acima registradas demonstram como o território mbyá e muitas outras categorias nativas estão sendo repensadas pelo grupo para explicarem-se a si mesmos suas práticas culturais, muitas delas modificadas pelas contingências históricas e adequadas a diversos contextos sociais. Temos que ponderar que a causa principal destas transformações e adaptações culturais dos Guarani se deve à cada vez mais intensa intervenção da sociedade dominante, da irrupção dos não-índios na vida social Mbyá, que tem obrigado a este grupo étnico criar estratégias de adaptação e re-elaboração culturais para fundamentar sua permanência no seu território. Mesmo assim, tanto o significado e a re-significação de elementos pela cultura Mbyá não são unicamente explicações, mas mecanismos de defesa criados pelo encontro de duas práticas de poder político (o mbyá e o *jurua*) (Wolf, [1990] 2003:338).

As transformações de certos aspectos culturais aparecem junto com uma explicação do grupo, tomando um novo significado. O consumo de produtos industrializados em complementaridade ou substituição das práticas agrícolas, a fabricação do artesanato e sua comercialização, o crescente consumo de medicamentos do *jurua* e as consultas médicas nas agências de saúde oficiais em contraste à participação cada vez menos freqüente nos rituais terapêuticos efetuados pelos *karay opygua*, a mobilidade inter-aldeias a partir da realização de festas e campeonatos guarani de futebol, as festas de *forró*, a construção de casas com materiais “não

tradicionais”, são só alguns exemplos da efetivação da re-significação cultural, que formulam explicações introspectivas sobre as contingências. Na produção etnográfica recente, estas transformações vêm sendo analisadas desde a perspectiva estruturalista em situações de contato inter-étnico, geralmente mostrando “explicações nativas” em resposta às relações políticas, significação cultural e intercâmbio de símbolos, cuja principal re-elaboração se expressa na memória mitológica (Garlet, 1997:19, 186; Ciccarone, 2001:148-149; Darella, 2004:68).

Um exemplo da re-elaboração dos mitos fala sobre a intervenção do branco. À luz do mito criado pelo contato interétnico, tanto Garlet (1997:19) quanto Darella (2004:68) ilustram como os mitos dos Mbyá são a efetivação de estratégias para explicarem a si mesmos a intervenção do branco e seus efeitos na sua sociedade: Nhanderu destinou as matas e as florestas para que seus filhos legítimos (os Mbyá) vivessem em harmonia, e deu aos brancos as cidades e os campos, a fim de que não se misturassem e não se incomodassem; porém, os brancos transgrediram o pacto e invadiram as selvas destinadas aos Mbyá.¹⁵²

Estes exemplos que contam a intervenção do branco na sociedade mbyá desde uma visão nativa, têm sido abordados sobre a interpretação estruturalista de Marshall Sahlins (1990), que tenta anular a dicotomia entre “estrutura” e “evento”.¹⁵³ Sob esta abordagem, Garlet aponta construção de “justificativas culturais autóctones” como estratégias à irrupção dos brancos na vida da sociedade guarani, onde o contato interétnico obriga os nativos a elaborarem respostas a partir de categorias simbólicas, re-elaboradas ao mesmo tempo a partir do evento (Garlet, 1997:19). Considero que a noção de “justificativa” como resposta estratégica nativa ao contato interétnico, resulta em uma diminuição –em termos conceituais- da capacidade adaptativa e dinâmica dos grupos étnicos, neste caso os Mbyá. Embora o autor, inspirado em Sahlins coloque que

¹⁵² Este mito foi registrado primeiramente por Cadogan (1960). Este mesmo mito, retomado pelos autores citados é abordado como uma interpretação mitológica do contato inter-étnico. Enquanto o registro de Garlet aponta para o efeito da mobilização dos Mbyá perante a invasão dos brancos, Darella enfatiza os efeitos na economia de subsistência.

¹⁵³ Sobre a abordagem que Sahlins faz das relações políticas no contato inter-étnico, Eric Wolf ([1990] 2003:339-340) comenta: “Sahlins (1985) apresentou a noção de estrutura cultural para interpretar como os havaianos entendiam essas mudanças e reavaliavam sua compreensão no decorrer das mudanças. Mas somente a referência a uma estrutura cultural, ou mesmo à dialética de uma estrutura de significado com o mundo não explicará como formas dadas de significação relacionam-se com transformações de agricultura, povoamento, organização sociopolítica e relações de guerra e paz. Para explicar o que aconteceu no Havaí, ou em qualquer outro lugar, devemos dar o passo adiante de compreender as consequências do exercício do poder”.

“a mudança cultural, provocada pelo evento, não significa a descaracterização desta mesma cultura, pelo contrário, sua dinamicidade (histórica) é que lhe permite sua manutenção...” (*ibid*, 20), acho que o conceito de “justificativa” utilizado por Garlet, corresponderia melhor ao conceito de “re-significação”, pois o importante não é quanto os Mbyá possam justificar para os *jurua* a ocupação dos espaços nem como o façam, mas a explicação que eles constroem para si mesmos e sobre eles mesmos, como resultante dos processos que lhes têm obrigado a se adaptar, transformando o que para eles seria “tradicional” (Albert, 2002; Barabas, 2003:18). A re-elaboração mitológica sobre a intervenção dos *jurua* na sociedade Guarani não é suficiente para compreender as conseqüências da intervenção da sociedade envolvente, tendo que ser analisada comparativamente às praticas culturais.

O sistema de ocupação através da aquisição de áreas parece não influenciar negativamente na concepção de território tradicional, porém, isto não significa que a percepção sobre ele não tenha sofrido transformações, assim como nas demais esferas da vida dos Mbyá. Primeiro porque os Mbyá ponderam encontrar uma “terra boa” sem importar os meios para obtê-la, ao mesmo tempo em que vão criando novas interpretações sobre seus sonhos enquanto orientações dos desígnios divinos e a indicação de lugares sinalizados como *tavas*, “ruínas dos antigos”. Por exemplo, nas conversas que tive com Timóteo de Oliveira, este sempre manifestou estar a procura de *tavas* que lhe foram indicadas nos sonhos por Nhanderu e que se localizam dentro do Parque Estadual; porém, perante o processo de aquisição de áreas, tenta achar um local que seja “terra boa” para a plantação, com mata e água suficiente, preferentemente perto da UCA para ter acesso aos lugares que foram herdados pelos *Nhanderu Miri*. Por sua parte, José Benite, que também é o responsável por escolher uma área a ser adquirida para os moradores de Massiambu, me revelou ter sonhado com um local anteriormente visitado por ele e a equipe técnica da FUNAI, incitando-o a decidir pela escolha dessa área. Já o depoimento de Maria Guimarães sobre a escolha de Tekoa Marangatu ilustra que a área não foi revelada por Nhanderu através dos sonhos, mas o fato de eles conseguirem a terra já é uma concretização do desígnio divino.

As atividades agrícolas continuam sendo as principais manifestações da cultura Mbyá (vinculadas com as práticas rituais), pois ambas são as principais orientações para ocupar novos locais de residência, como vimos nas narrativas de ocupação em Tekoa Marangatu. A plantação é uma prática ensinada por Nhanderu Tenonde para seus filhos

(os Mbyá) se sustentarem. Embora os produtos agrícolas não sejam suficientes para a auto-sustentabilidade, a agricultura é uma das características mais significativas do *Nhande reko*. Atualmente, a agricultura (assim como outras atividades da economia tradicional) tem sido complementada com a comercialização do artesanato. Esta atividade se manifesta como intermediária entre a tradição e a sociedade envolvente: “Ele é produzido como um objeto objetivado, alienável, direcionado para uma circulação para fora, para as relações com o exterior, o mundo dos brancos. Apesar de ser um objeto concebido e produzido para ser mercadoria, ele não deixa de ser também um elemento diacrítico de sua cultura” (Assis, 2006:312). Portanto, o artesanato é tanto um elemento da tradição Mbyá, mas destinado a sua comercialização, efetivando um outro tipo de economia, diferente da plantação, na qual os produtos agrícolas dificilmente são colocados como mercadorias.

A influência da sociedade dominante se expressa significativamente na realização de festas e campeonatos de futebol nas aldeias. As festas principalmente são realizadas em casamentos, aniversários ou algumas datas do calendário da sociedade nacional (o dia do índio, por exemplo), eventos nos quais as lideranças locais mbyá liberam o consumo de bebidas alcoólicas, consomem carne bovina assada nas churrasqueiras improvisadas. Nestes eventos, escutam músicas dos grupos de forró de maior sucesso e incentivam a formação de grupos musicais deste estilo compostos por Mbyá. Geralmente estas festas duram de dois a três dias, dependendo da data, da aldeia receptora e das aldeias visitantes, assim como dos recursos disponibilizados. Na maioria das vezes, as festas são encerradas com um jogo de futebol. Apesar destas festas apresentarem muitos elementos dos não-índios (que aos olhos dos *xee ramoi* não é de todo aceitável), os Mbyá manifestam que as festas que realizam no estilo *jurua*, principalmente pela iniciativa dos mais jovens, são feitas no “estilo guarani”. Assis (2006:72-73) aponta que as festas (*arete*) antigamente eram feitas com o objetivo de contrair alianças, efetivando as práticas do trabalho coletivo e a reciprocidade, mas no contexto contemporâneo, estas práticas têm incorporado elementos do mundo dos brancos. A finalidade destas comemorações, como demonstra Assis, continua sendo a mesma: a concretização de alianças e a obtenção de prestígio das lideranças, ao mesmo tempo em que se mantêm a prática da reciprocidade.

Por sua parte, mais que um esporte e uma diversão para os Mbyá, o futebol é um motivo para organizar visitas às aldeias, efetivando a mobilidade e a circularidade no

território, assim como dos objetivos acima apontados. A projeção de algum campeonato, conseguir um ônibus e a visitação a uma aldeia, tendo como objetivo o jogo, concretiza uma série de práticas culturais, como o intercâmbio de mercadorias, o arranjo de matrimônios e a obtenção de prestígio, entre outros aspectos. Na prática, o futebol e as festas são indissociáveis, mas tendo este esporte uma fundamentação mitológica, como aponta o depoimento de Leandro Fernandes Kuaray Miri, acima referenciado.

Uma outra forma da re-significação mbyá pode ser identificada na produção e circulação de CDs musicais, que contém gravações dos cantos que expressam não só um discurso de “adaptação resistente”, ou seja, de um discurso de si para o outro –em termos de Albert (2002:242)- mas também um discurso étnico-introspectivo (sobre si para eles mesmos). Isto parece mostrar as canções contidas no CD *Nhamandu Werá-Ore Mborai Porá Pawe Rayu Pare*,¹⁵⁴ criado pelo coral de Tekoa Marangatu em 2003. A maioria destas músicas foram inspiração de Leandro Fernandes Kuaray Mirim e de Nico de Oliveira Werá Mirim,¹⁵⁵ outras foram adaptadas pelo grupo. Duas músicas deste CD caracterizam positivamente o Tekoa Marangatu,¹⁵⁶ manifestando as condições ecológicas e sociais adequadas, cobertas por um elo sagrado. Numa conversa com Nico de Oliveira, este revelou ter composto duas novas músicas, ainda inéditas:¹⁵⁷ a primeira é cantada pelo grupo quando chegam de visita a outras aldeias onde foram convidados:

Tekoa Marangatu
Ore roju roupity pende rekoa
Pavei pejoguerovy aguã
Pejoguerovy akatu
Ore rupivẽ
Jajoguerovy akatu

Tradução:

Da aldeia Marangatu que viemos
 Chegamos na aldeia de vocês

¹⁵⁴ A tradução do nome do coral é “Brilho do Sol”, e do título do CD é “Cantos Sagrados Guarani Pela Paz da Humanidade”. Note-se que o título está dirigido a um amplo auditório, incluindo tanto aos próprios Mbyá quanto o público *jurua*.

¹⁵⁵ Nico de Oliveira é filho de Narciso de Oliveira, portanto. Atualmente é professor bilíngüe da escola de Tekoa Marangatu e participa ativamente no coral tocando o *mbaraka* e compondo músicas.

¹⁵⁶ Track 9: Tekoa Marangatu; e track 11 Nhande rekoa.

¹⁵⁷ As letras destas duas músicas foram registradas com a autorização do autor Nico de Oliveira.

Que todos fiquem felizes
 Fiquem felizes com nós
 Vamos nos alegrar

A segunda música trata sobre a transmissão das práticas culturais, em alusão à dança do *Xondaro Kuery*, dança ritual vinculada às práticas guerreiras e à caça.¹⁵⁸ Na versão de Nico, a referência à dança ritual é no sentido do mantimento das práticas culturais:

Xondaro'i kuery ojerory
Oporai mamó ete guará jajexa
Mavy jarovya
Jarovya jarory

Tradução:

Guerreiros estão dançando e cantando
 Vamos fortalecer para ser fortalecidos espiritualmente
 Festejando com isso e sorrindo

Vemos, deste modo, que as músicas contidas nos CDs que produzem os Mbyá têm duplo sentido. No mesmo discurso musical, artístico, filosófico e religioso, o sentido político das canções é dirigido por um lado a manifestar conciliação com os *jurua*, colocando a possibilidade e o desejo de uma convivência mais harmoniosa e menos agressiva. De certa forma, a expressão Mbyá dirigida ao *jurua* possui uma demonstração de poder político e religioso. No sentido introspectivo, o discurso étnico faz referência ao saber cosmológico, que fundamenta sua legitimação (ibidem), porém, utilizando elementos externos como pontos de referência e alteridade.

Estes são só alguns exemplos que durante o trabalho de campo observei operarem como re-significações dentro da cultura Mbyá, não unicamente para explicar a incorporação e ocupação de espaços a sua territorialidade, mas também para construir discursos sobre sua existência que cada vez parece ser mais dinâmica e adaptativa perante as situações de crises. Considero que a re-significação cultural não é um fenômeno que opere exclusivamente perante o contexto de contato interétnico, ou para explicar a intervenção do branco nas sociedades indígenas e suas conseqüências; penso

¹⁵⁸ Sobre a descrição desta dança, consultar Litaiff (1996:94).

que a cada mudança cultural (independentemente do grupo e das causas internas ou externas) corresponde uma re-elaboração de significado que explique como, por que e o para quê de dita transformação. De alguma forma, o que está em jogo são a veracidade e a atualidade do significado dentro das relações políticas, de forma independente às causas das transformações. Caberia talvez o esclarecimento de Wolf ([1990] 2003) para explicar o exercício do poder e o papel da significação nestas relações:

“O poder está implicado no significado por seu papel na sustentação de uma versão de significação como verdadeira, fecunda ou bela contra outras possibilidades que possam ameaçar a verdade, a fecundidade ou a beleza [...] Quando um modo [de poder] entra em conflito com outro, ele também contesta as categorias fundamentais que dão poder a sua dinâmica. O poder será então invocado para atacar as pretensões categorias rivais. Desse modo, o poder jamais é externo à significação –ele habita o sentido e é seu paladino na estabilização e na defesa” (ibid: 337-338)

Se o poder é intrínseco à significação nas relações políticas (sejam estas de contato interétnico ou não), então a re-significação é inerente à mudança e transformação, pois é a forma de dar sentido e revitalizar as categorias em defesa da veracidade. Finalmente, para os Mbyá já não é suficiente um discurso meramente “para si” explicando a tradição através do *nhande reko*, ou do “outro para si” mediante o mito da divisão da terra para Mbyá e para não-índio; mas no contexto atual é necessária uma construção de discurso “sobre si para o outro e também para si”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os governos federal e estadual, neste caso o de Santa Catarina, não têm concretizado ações que garantam o reconhecimento à ocupação territorial Mbyá-Guarani, nem efetivado políticas públicas eficientes para auxiliar este grupo étnico. As agências que devem prestar apoio à população indígena em Santa Catarina (FUNAI, FUNASA, GEREI, por exemplo) mantêm ativos seus funcionários e cobrem medianamente as necessidades e reivindicações da população indígena, gerando o assistencialismo e paternalismo, assim como também dando continuidade a práticas tutelares. Por outro lado, a manutenção das instituições e de seus funcionários melhora de forma mínima as precárias situações nas aldeias apenas para dar continuidade a projetos e aos cargos dos funcionários institucionais. Esta foi uma colocação de Leonardo Werá Tupã, jovem liderança mbyá que assim se expressou durante a audiência pública sobre Segurança Alimentar dos Povos Indígenas em Santa Catarina: “Um dos principais problemas é a gerência do poder na FUNAI, FUNASA, Secretaria de Educação, que têm mais funcionários trabalhando que índios nas aldeias. Nesse sentido, até agora os índios têm sustentado as instituições e não os órgãos sustentado os índios”.¹⁵⁹

A demarcação e homologação de terras indígenas é uma reivindicação (e preocupação) constante dos grupos indígenas, envolvendo na esfera deste conflito agrário os índios, os governos federal e estadual e a sociedade envolvente. Destes problemas podemos apontar dois eixos principais. O primeiro é a falta de reconhecimento dos direitos indígenas, neste caso dos Guarani, assim como de seu território tradicional e suas práticas culturais. O segundo é a falta de correspondência entre os termos jurídicos rígidos contidos no artigo 231, parágrafo 1º da Constituição Federal de 1988 e as práticas de ocupação indígena que respondem a lógicas multicausais e mais flexíveis, como resultados tanto das práticas culturais tradicionais quanto da pressão exercida historicamente pela sociedade dominante. Além de que a prática de ocupação tradicional do espaço não tem sido interrompida pelos Mbyá, e que, pelo contrário, estes vêm efetivando um processo de reterritorialização do espaço

¹⁵⁹ Depoimento gravado durante na Audiência Pública, convocada pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar (COSEA), Assembléia Legislativa, 12 de abril de 2006, Florianópolis.

reconhecido por eles como território tradicional, considerando ao mesmo tempo a ineficiência institucional tanto a nível estadual quanto federal para resolver os problemas fundiários, o governo federal –na tentativa de dar continuidade aos projetos desenvolvimentistas- resolveu efetivar a compra de áreas destinadas aos Guarani, a fim de amenizar os conflitos relativos aos processos fundiários. Ao mesmo tempo, o objetivo das instituições governamentais era tentar liberar áreas de investimento para o desenvolvimento do estado de Santa Catarina, por exemplo, a construção do Gasoduto Bolívia-Brasil, a ampliação da rodovia BR 101, e no último projeto, a construção de linhas de transmissão elétrica, assim como o investimento da indústria turística e da especulação imobiliária, tão demandada na região. Na perspectiva governamental, a compra de áreas resolve por via da indenização o problema das terras indígenas, evadindo os processos burocráticos do reconhecimento jurídico e constitucional de demarcação e homologação, ao mesmo tempo em que deixa o campo livre para os projetos desenvolvimentistas nas regiões de ocupação guarani. Foi neste contexto que os Mbyá receberam a indenização para adquirir a área denominada por eles como Tekoa Marangatu, comumente conhecida como Cachoeira dos Inácios, no município de Imaruí.

Devido às precárias condições de subsistência nas aldeias guarani, mesmo naquelas demarcadas, a compra de terra oferece certa segurança fundiária e de subsistência para os Mbyá em relação a outras áreas ocupadas por eles. Porém, esta segurança apresenta-se ambígua, pois a aquisição de áreas, ao evadir os processos burocráticos de delimitação e homologação, afeta o reconhecimento jurídico do direito indígena sobre “as terras que tradicionalmente ocupam”. Como demonstraram os depoimentos aqui referenciados, para alguns Mbyá-Guarani pode ser considerada “terra tradicional” devido à forma como são realizadas as práticas culturais; para outros talvez não seja tradicional baseada no direito de ocupação ancestral, mas possibilita a realização de atividades de subsistência em melhores condições, sendo estas o fundamento da tradicionalidade. Mesmo assim, as áreas adquiridas apresentam a problemática da restrição do espaço e fixação nele, além da pouca correspondência com o ambiente ecologicamente adequado e ao restrito espaço para a realização das atividades agrícolas. A compra de terra apresenta-se como medida mitigadora, e não como solução aos problemas enfrentados no dia a dia nas aldeias. Se por um lado, a aquisição de áreas representa uma melhoria nas condições de subsistência, por outro, apresenta-se como uma panela de vapor pronta para explodir, provocando novas cisões e conseqüentes exigências para a ocupação de espaços.

Como conseqüência, a aquisição de áreas não só traz modificações na conotação sobre a territorialidade mbyá-guarani, mas transforma a organização política e social deste grupo, acelerando o crescimento demográfico no interior das áreas e contribuindo para a aglomeração de grupos parentais e o conseqüente confronto. Quanto maior é a sobreposição de famílias extensas, criam-se as condições para o conflito entre as lideranças familiares, entre os casais-lideranças de cada família extensa (os *xee ramoi*). Estes conflitos incentivam as cisões dos grupos parentais na procura de novos espaços ou outras aldeias a ocupar, mas perante a dificuldade e restrição dos espaços disponíveis, os conflitos entre lideranças vêm sendo vivenciados nas áreas, criando ao mesmo tempo fortes tensões entre os grupos parentais. Outro tipo de conflito se origina das cisões entre os grupos parentais, na formação de novas famílias extensas que buscam adquirir autonomia parental e política através da acumulação de prestígio. Perante a expectativa de receber novas indenizações, a compra de terra apresenta-se como uma via na aquisição de autonomia de novos chefes de família, acelerando a formação de grupos parentais separados da família grande, com o intuito de serem beneficiados com a aquisição de uma nova terra e lá fundar um novo *tekoa*.

A chefia política, baseada tradicionalmente nas relações de parentesco, a condição etária e a acumulação de conhecimento e prestígio demonstrada através das práticas religiosas, tem sido modificada tanto pela interferência das agências de atendimento e apoio, quanto pela dinâmica das relações políticas com a sociedade nacional. Os professores bilingües mbyá vêm sendo preparados para realizar os relacionamentos com os *jurua*, expressando as decisões tomadas pela coletividade e resguardando os líderes religiosos, os *xee ramoi* e suas formas de relacionamento interno. Embora os professores bilingües, agentes de saneamento e de saúde não apresentem nenhuma acumulação de poder político no interior das aldeias, estes podem manifestar acumulação de prestígio através do relacionamento interétnico, o que os coloca como possuidores da função de representantes da coletividade. Nesse sentido, e considerando o intenso contato com os brancos, a sociedade mbyá tem optado por colocar como seus representantes políticos aqueles que melhor conhecem, se expressam e se envolvem no mundo dos *jurua*. Estas jovens lideranças, articuladoras e interlocutoras entre a sociedade dominante e a sociedade mbyá, são designadas para cobrir a função de caciques numa frequência crescente. Quando isso acontece –como é no caso de José Benite em Massiambu, e recentemente Eduardo da Silva em Tekoa Marangatu- efetiva-se um outro sistema de tomada da chefia política, desviando o processo de aquisição de prestígio pela via etária,

o conhecimento das práticas rituais e principalmente da conformação da figura do *xee ramoi* como figura da chefia da família extensa e dirigente político.

A aquisição de áreas é mais uma consequência do contato interétnico, das relações de poder entre a sociedade dominante e a sociedade Guarani, que origina a ativação de estratégias que formulem explicações sobre certas transformações. Através de um processo de ocupação do espaço que não corresponde ao que é considerado “tradicional”, criam-se uma série de práticas culturais que tentam se fundamentar nos preceitos culturais (o *nhande reko*), mas que perante as condições atuais dificilmente se apegam a este. Assim, as práticas culturais dos Mbyá têm de ser explicadas por meio de re-significações, na criação de discursos de duplo sentido partindo dos códigos nativos e utilizando elementos da sociedade envolvente que são estrategicamente apropriados. Na manifestação do poder entre duas lógicas opostas a fim de cristalizar a veracidade e atualidade dos significados, o discurso etnopolítico Mbyá possui dois sentidos: um dirigido para a alteridade, os *jurua*, o mundo dos brancos, na tentativa de manifestar suas reivindicações políticas, seu desagrado pela pressão exercida sobre seu território, no intuito de demonstrar seus direitos (ancestrais e tradicionais) de permanência sobre essas terras ocupadas por eles; no sentido interno ou introspectivo, o discurso não unicamente cria e modifica a memória histórica do grupo através da re-formulação dos mitos, mas cria explicações sobre as mudanças de certas práticas culturais, utilizando os elementos de alteridade apropriados da sociedade ocidental.

As práticas culturais que transformam um espaço em “tradicional mbyá”, são aquelas fundamentadas no *nhande reko*, tais como a plantação de sementes nativas (milho, melancia, feijão, etc) através da roça, cuja produção é destinada ao auto-consumo, à redistribuição e à economia material e simbólica de reciprocidade (*mborayu*); a realização das atividades rituais periódicas, como o *nhemongarai* e o sistema terapêutico mbyá; a ajuda mútua e o coletivismo entre os co-aldeões (*potirõ*), entre outras expressadas nas narrativas. Os elementos que estão sendo re-significados pelos Mbyá são a ocupação dos espaços, a produção do artesanato, o consumo de alimentos industrializados, as festas e forrós ao estilo *jurua*, os jogos de futebol, a produção de CDs, o sistema de ensino, o consumo de novas tecnologias, e entre outros, a própria relação com a sociedade envolvente.

Vemos, portanto, que a forma de cozinhar um *mbojapé* não difere muito –nos termos da re-significação mbyá- da maneira como uma terra é ocupada, sempre que se explique a partir dos códigos culturais nativos, que de nenhuma forma são estáticos e sim dependem das transformações e adequações surgidas pelos contextos dos quais são geradas, nas relações de poder.

Porém, considero que a ineficácia burocrática e governamental não deve ser solucionada a partir de saídas rápidas na “aquisição provisória de áreas mínimas” como uma forma de encarar os problemas fundiários. Os órgãos institucionais devem se responsabilizar pela realização e conclusão os processos constitucionais de delimitação e homologação de terras indígenas, de garantir o direito à permanência do espaço tradicionalmente ocupado e criar novos aparelhos jurídicos e constitucionais mais flexíveis, a fim de criar políticas públicas indigenistas eficientes com respeito à diversidade cultural.

ANEXOS

LEVANTAMENTO DEMOGRÁFICO

TEKOA MARANGATU

21 de julho de 2006.¹⁶⁰

Grupo residencial 1

Casa 1

Nome e data de nascimento	Parentesco-filiação	Aldeia de procedência anterior a Tekoa Marangatu	Fonte de renda ou atividade desenvolvida na aldeia
Augusto da Silva: 9-9-1942	<i>Pai: Quibano da Silva</i> <i>Mãe: Maria de Freitas</i>	Massiambu (1999)	Aposentado: R\$ 350 Plantação
Maria da Silva Guimarães: 6-1-1936	<i>Pai: Antonio Guimarães</i> <i>Mãe: Quirina Vogado</i>	“	Aposentada: R\$ 350 Pouco artesanato <i>Nhombo 'e va 'e</i>
Neta: Fabiana da Silva: 17-1-1999	<i>Pai: Cláudio da Silva</i> <i>Mãe: Francisca Ramirez</i>	Marangatu	

Casa 2

Inácio da Silva: 1-8-1978	<i>Pai: Augusto da Silva</i> <i>Mãe: Maria Guimarães</i>	Massiambu (2000?)	<i>Yvyraija</i>
Francisca da Silva: 15-4-1993	<i>Pai: Julio da Silva</i> <i>Mãe: Marta de Oliveira</i>	“	Artesanato
Filho: Gabriel: 29-1-2000			
Filho: Gabriela: 4-12-2001			
Filha: Mogli: 14-6-2005			

Casa 3

Eduardo da Silva: 13-10-1982	<i>Pai: Augusto da Silva</i> <i>Mãe: Maria Guimarães</i>	Massiambu (2000?-2006)	Cacique desde dezembro de 2006 Professor (atualmente inativo) R\$ 350
Quirina Gonçalves: 4-6-1989	<i>Pai: Leonardo Gonçalves</i> <i>Mãe: Luciana Pereira</i>		Artesanato
Filho: Edimar da Silva 20-9-2001			
Filha: Karina da Silva 16-11-2003			

¹⁶⁰ As cifras demográficas podem apresentar variações em relação ao quadro 1 apresentado no primeiro capítulo, devido à mobilidade e deslocamento das famílias.

Grupo residencial 2

Casa 4

Macário Guimarães: 28-2-1965	Mãe: Joana Mariano	Aldeia Pipiri, Misiones, Arg 2002	Plantação
Teresa Vilhalva: 27-1-1969	Pai: Paulino Vilhalva Mãe: Maria ?	“	Bolsa Família, R\$ 95
Filho: José Guimarães: 25-8-91			
Filha: Primori: 9-6-1994			
Filho: Severiano: 8-7-03			
Filha: Martina: 17-8-1998			
Filha: Carolina: 11-1-2002			
Filha: Sara: 16-10-2003			
Agregado: Mauro Guimarães: 9-11-1963			
Agregada: Joana Mariano: 6-6-1935			
Filho ausente: Roberto Guimarães		Atualmente na aldeia Pipiri	

Grupo Residencial 3

Casa 5

Alcides da Silva: 15-12-1927	Pai: Atoninho da Silva Mãe: Julia da Silva Primo-irmão de Timóteo de Oliveira	Pindoty – Sete Barras, (SP) (11 de abril 2005)	Aposentado: SR 240 Plantação
Abelina da Silva: 1969	Pai: Oride da Silva Mãe: Juliana Ribeiro		
Neto: Edson: 5-10-1991	Mãe: Rosalina da Silva, filha do Alcides e Abelina		
Filhos ausentes: Alicio da Silva: 33 (mora em Rio Silveira SP) Abílio: 22 (mora em Cananéia, SP)			

Casa 6

Amélia da Silva: 3-6-1983	Pai: Alcides da Silva Mãe: Abelina da Silva		
Filha: Karina da Silva: 8-11-2003	Pai: Mauro ?		
Filha: Sandra: 25-4-2000			
Agregado: Paulino Gonçalves: 1-1989			

Casa 7

Maridia Nunes: 6-5-1987			
Filho: Clayton Nunes da Silva: 13-2-2003			
Filha: Diana Nunes da Silva: 25-2-2005			

Casa 8

Renata da Silva: 24-10-	Pai: Alcides da Silva		
-------------------------	-----------------------	--	--

1983	Mãe: Abelina da Silva		
João Rodrigo da Silva: 15-11-1978 (Marido)	Irmão da Francisca e Anita da Silva	Atualmente fora da aldeia	
Filho: Rogério da Silva: 22-1-2004			
Filha: Rosiel: 4-2-2006			

Casa 9

Atalbio Benite: 23-1-1972	Pai: Severiano Benite Mãe: Alzira Eusebio	Sete Barras, aldeia Pindoty, SP (2005)	Artesanato Plantação
Rosalina da Silva: 10-6-1968	Pai: Alcides da Silva Mãe: Abelina da Silva	“	
Filho: Ronaldo: 4-9-1994			
Filho: Reginaldo: 28-8-1998			
Filha: Edineia: 25-2-1997			
Filha: Rosilane: 3-6-2001			
Filho: Claudenilson: 5-1-2005			

Grupo residencial 4

Casa 10

Alcindo Gonçalves: 12-3-1930	Pai: Joãozinho Gonçalves Mãe: Lucinda Gonçalves	Morro dos Cavalos (2004)	Aposentado, R\$ 350
Teresa Tibe: 9-5-1949	Pai: Laurindo Tibe Mãe: Maria dos Santos	“	Aposentada, R\$ 350
Filho: Marcio: 5-10-1988			

Casa 11

Antonio: 17-12-1987	Pai: Alcindo Gonçalves Mãe: Teresa Tibe		
Juliana da Silva: 25-09-1981			
Jucelaine Gonçalves 23-8-2003			

Casa 12

Leandro Silveira: 33	Pai: Adão Silveira Mãe: Florência da Silva	Chegaram recentemente, possivelmente no mês de março de 2006	Troca de artesanato por mercadorias.
Eliana Gonçalves: 22	Pai: Alcindo Gonçalves Mãe: Teresa Tibe		
Filho: Ronildo: 6			
Filho: Roni: 3			
Neta de Alcindo, adotada: Graciele: 7			
Agregado: Juarez da Silva: 19			Serviços sazonais

Grupo residencial 5

Casa 13

Cláudio da Silva: 22-8-1973	Pai: Augusto da Silva Mãe: Maria Guimarães	Massiambu (1999)	Agente Sanitário: R\$ 380 Bolsa Família: R\$20 Artesanato
Francisca Brite: 3-12-1975	Pai: Lino Brite Mãe: Joana Ramires		
Filho: Fabio: 19-7-94			
Filha: Daiana: 22-6-96			
Filho: Diego: 24-2-2001			
Adotada: Cleusa da Silva: 11	Pai: Valmiro da Silva (irmão de Teresa Ortega, de Massiambu) Mãe: Lídia ?	Massiambu (chegaram recentemente, 2006)	
Adotado: Célio da Silva: 7	“	“	

Grupo residencial 6

Casa 14

Cecília da Silva: 23-5-1968	Pai: Augusto da Silva Mãe: Maria Guimarães	Massiambu (2000)	Bolsa Família: R\$95 Artesanato
Filha: Geny Lopes: 5-9-1991	Pai: Mario Lopes Mãe: Cecília		
Filha: Santa Lopes: 17-12-1995	“		
Filho: Giovani da Silva: 13-6-2001 (nascido em SP)	Pai: Paulo		
Filho: Guilherme da Silva: 29-5-2005		Nascido em Marangatu	
Genro: Hugo Garceres: 19- 10-1988		Passo Grande, RS	

Grupo residencial 7

Casa 15

Jorge de Oliveira: 23-4-1936	Pai: Lorenzo de Oliveira Mãe: Inácia Almeida Meio-irmão do Timóteo de Oliveira	Salto do Jacuí; Massiambu (2003)	Aposentado: R\$350 Plantação
Vitória Moreira: 25-2-1960	Pai: Adriano Moreira	“	Bolsa Família: R\$95
Filha: Carmen: 15-7-1988			
Filha: Marcelina: 1-10- 1985			
Neta: Angélica Benite (filha de Marcelina): 30-12- 2002	Filhos de Marcelina		
Filha: Celita: 13-08-1993			
Filha: Patrícia: 5-9-1998			
Filha: Cristina: 22-4-2001			

Casa 16

Valdemar Gonçalves: 15	Pai: Alcindo Gonçalves Mãe: Teresa Tibe.		
Camila Oliveira: 15	Pai: Jorge de Oliveira Mãe: Vitória Moreira		

Grupo Residencial 8

Casa 17

Mário Guimarães: 15-8- 1947	Pai: Antonio Guimarães Mãe: Quirina Vogado	Palmital, Misiones (Arg); Massiambu (setembro 2001)	Bolsa Escola: \$R65 Artesanato Plantação
Anita da Silva: 20-9-1965	Pai: Julio da Silva Mãe: Marta de Oliveira		
Neto: Fabio Guimarães: 15- 9-1995 (adotado)			
Carmen da Silva: 1995 Sobrinha, filha da Francisca	Mãe: Francisca da Silva Pai: Periciano		
Agregado: Bruno da Silva: 27 (Irmão da Anita)			

Casa 18

Patrícia Guimarães: 12-3- 1985	Pai: Mario Guimarães Mãe: Anita da Silva		Bolsa Escola: ? Artesanato
Filho: Ernesto Cláudio Fernandes: 14-4-1999	Pai: Afonso Cláudio Tukumbo		
Filho: Sabino Cláudio Fernandes: 9-1-2001	Pai: Afonso Cláudio Tukumbo		

Filha: Mariana Guimarães: 2-11-2004	Pai: Romário da Silva		
--	-----------------------	--	--

Grupo Residencial 9
Casa 19

Alcides Oliveira (Jacaré): 20-8-1961	Tio de Anita da Silva, meio-irmão do Jorge de Oliveira por parte da mãe.	Salto do Jacuí 2001	Bolsa Família: R\$ 95 Artesanato.
Irma da Silva: 12-4-1969	Pai: Julio da Silva Mãe: Julia Timóteo.		
Filha: Vitorina: 16-4-1991. Única filha que ficou na aldeia dos 7 filhos			
Agregado: Pedro Timoteo: 48			
Filhos que moram fora da aldeia: Nicanor, Teresa e Pedro moram em San Miguel, Misiones (Arg); Arlindo e Vitório em Torres (RS) e Catalina em Porto. Alegre.			

Grupo Residencial 10
Casa 20

Silvio Duarte: 22-2-1969	Pai: Julio da Silva Mãe: Marta de Oliveira	Massiambu (1999- 2000/2005)	Serviço sazonal Bolsa Família (em adiamento) Artesanato Plantação
Márcia da Silva: 7-3-1967	Pai: Augusto da Silva Mãe: Maria Guimarães		
Filho: Sergio: 24-2-1991			
Filho: Inácio: 31-7-1999			
Filho: Emerson: 14-7-2003			

Grupo Residencial 11
Casa 21

Darci Lino Gimenes: 30- 10-1956	Pai: Antonio Gimenes Mãe: Lucia Benite	Morro dos Cavalos (2004)	Artesanato Serviço sazonal Plantação
Marta Oliveira (Benite): 13-10-65	Pai: Lorenzo Oliveira Mãe: Alicia da Silva Kerexu		
Filho: Valdecir: 14-7-1984			
Filha: Loreci: 27-11-1987			
Filha: Iraci: 14-5-1990			
Filho: Francisco: 29-1-1993			
Filha: Irani: 12-5-1995			
Filho: Davi: 22-5-1998			
Filho: Adilson: 18-6-2000			
Filho: Luciano: 1-09-2002			

Grupo residencial 12
Casa 22

Timóteo de Oliveira: 18- 12-1962	Pai: Lorenzo de Oliveira Mãe: Alicia da Silva Kerexu	Morro dos Cavalos (1999)	Cacique e <i>karai-opygua</i> Plantação
Luiza Benite: 30-10-1948	Irmã da mulher do Narciso		Aposentada
Tio: Laurido Tibe: 18-5- 1917			Aposentado Transita entre este grupo residencial e o da sua filha Teresa Tibe, grupo residencial 4.
Neto: Ronaldo de Oliveira (adotado como filho):16-8-	Mãe: Neuza de Oliveira		

1997			
Neto: Rafael: 15-1-2003			

Casa 23

Gabriel Duarte: 25-3-1988		RS (2006)	Artesanato
Neuza de Oliveira: 21-11-1984	Pai: Ricardo Fernandes (reconhecida por Timóteo de Oliveira como filha própria) Mãe: Luiza Benite		
Filha: Sabrina de Oliveira: 23-2-2005			

Grupo residencial 13

Casa 24

Leandro Fernandes: 7-5-1972	Pai: Ricardo Fernandes Mãe: Luiza Benite	Rio Silveira SP (1999)	Plantação, caça, pesca. <i>Yvyraiija</i> Enquanto produção e consumo, fazem parte do grupo residencial 13
Fermilia Bolantim: 23-1-1977	Pai: Oracio Bolantim Mãe: Paulina Bolantim		
Filha: Cristiani: 13-10-1996 SP			
Filha: Crislaine: 17-6-1998 SP			
Filha: Daiana: 5-7-2000 Marangatu			
Filho: Criseverton: 26-4-2002			
Filha: Keilane: 10-1-2004			

Grupo residencial 14

Casa 25

Célio Vilhalva Veríssimo: 12-9-1985			Artesanato, plantação Enquanto produção e consumo, fazem parte dos grupos residenciais 4 e 13
Santa de Oliveira: 28-10-1986	Pai: Timóteo de Oliveira		
Filho: Meicon Oliveira: 10-2-2006			

Grupo Residencial 15

Casa 26

Marcio Moreira: 1987	Pai: Dario Moreira Mãe: Dolarina	Morro dos Cavalos (14 de março de 2006)	Serviço sazonal e artesanato. Na sua chegada, faziam parte do grupo residencial 13 (Timóteo de Oliveira e Luiza Benite); depois ficaram mais próximos ao grupo residencial 9 (Alcides Oliveira e Irma da Silva). Atualmente moram em Massiambu
Lucia Benite da Silva: 1976	Pai: José da Silva Mãe: Teresa Mariano Martin		
Filho: Karai: 2003			

Grupo residencial 16

Casa 27

Anita da Silva: 1965	Pai: Augusto da Silva	Massiambu (junho 2006)	Bolsa Família: R\$ 95
----------------------	-----------------------	------------------------	-----------------------

Casada com João Benites (Massiambu)	Mãe: Maria Guimarães		Artesanato
Filho (adotado): Ricardo: 22			
Filho: Irineu: 21 (Massiambu)			
Filho: Isidoro: 18			
Filha: Daniela: 15			
Filha: Fátima: 13			
Filho: Daniel: 10			
Filho: Danilo: 7			
Filho: Rodrigo: 5			
Filho: Geraldo: 2			

Grupo Residencial 17

Casa 28

Narciso de Oliveira: 30-10-1959	Pai: Lorenzo de Oliveira Mãe: Alicia da Silva Kerexu	Morro dos Cavalos (2002)	Plantação Serviço sazonal
Hilda Benite: 19-9-1965	Pai: Albino Benite Mãe: Vitorina Benite		Artesanato
Filha: Mariza: 20-8-1989			
Filho: Adriano: 18-3-1995			
Filha: Ângela: 2-10-1996			
Filha: Angélica: 10-10-1999			
Filho: Tiago: 2-9-2003			

Casa 29

Nico de Oliveira: 14-12-1983	Pai: Narciso de Oliveira Mãe: Hilda Benite		Professor Ativo
Marcio Benite: 5-7-1990 Sobrinho: (adotado pelo grupo familiar)			

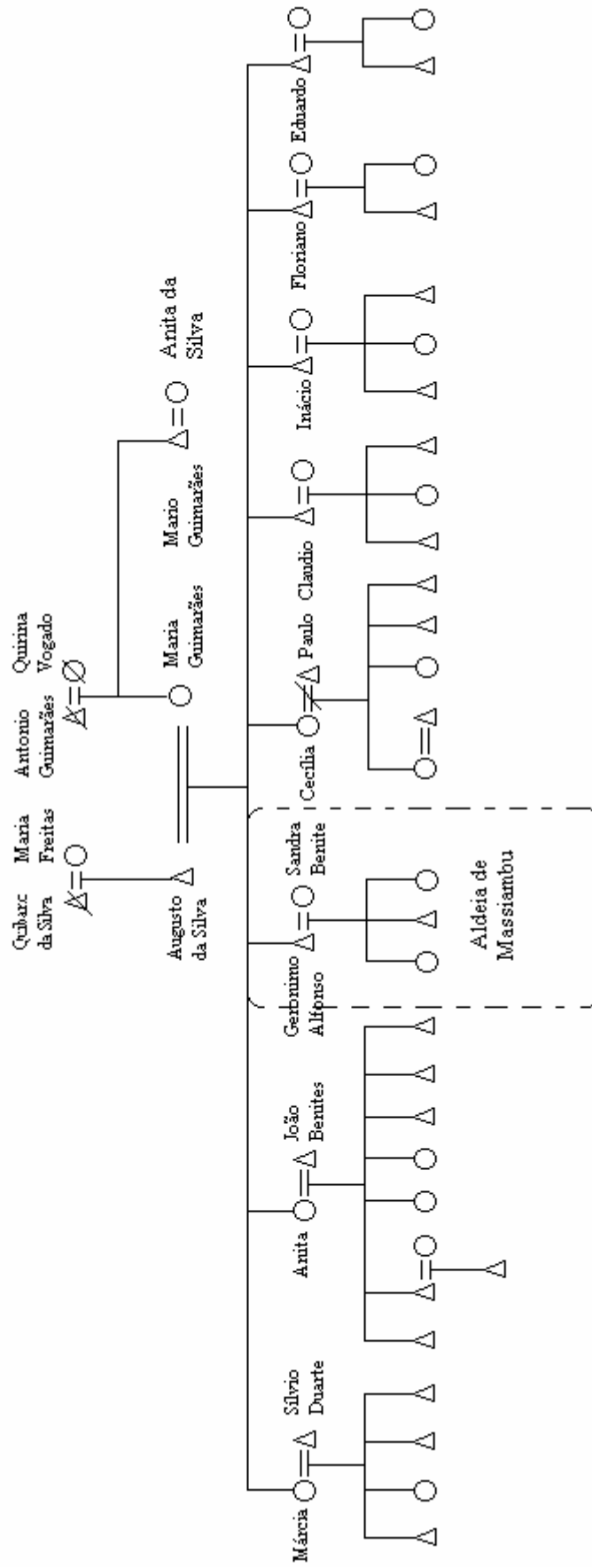
Grupo Residencial 18

Casa 30

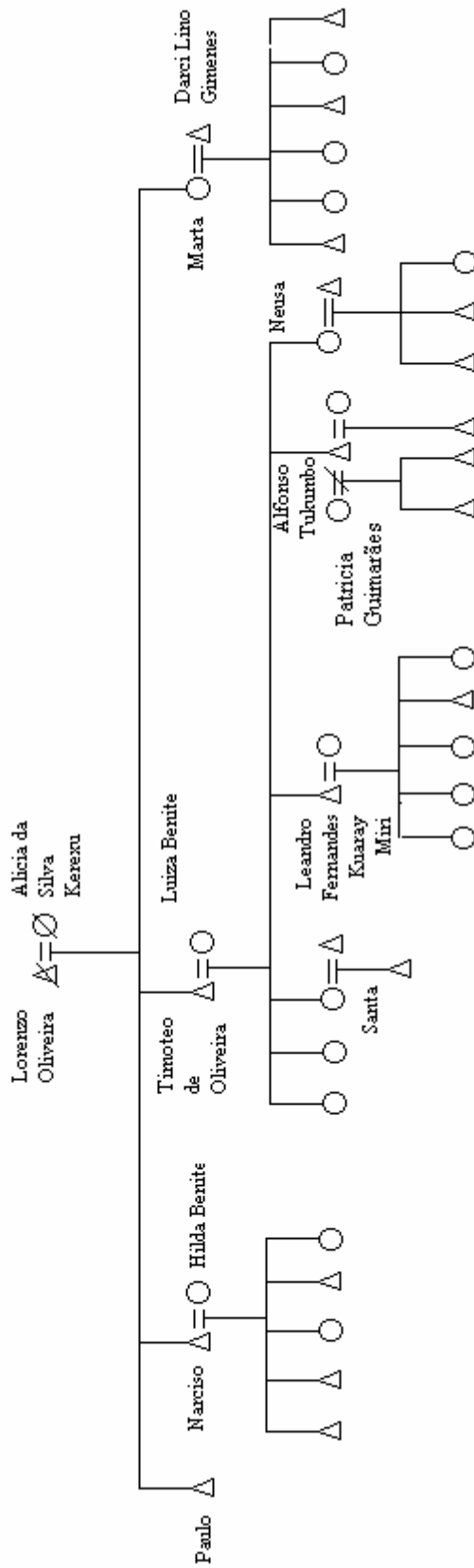
Florianio da Silva: 4-5-1980 Casado em Marangatu	Pai: Augusto da Silva Mãe: Maria Guimarães		Agente de Saúde \$R: 350
Francisca Pereira Garai: 4-10-1985	Pai: Leonardo Gonçalves Padrasto: Dionísio Pereira Garai Mãe: Luciana Pereira	Laranjeiras, São Francisco do Sul (SC)	Artesanato
Filho: Lucas: 25-7-2002			
Filha: Dandara: 22-4-2005			

Total: 150 pessoas
30 núcleos familiares.

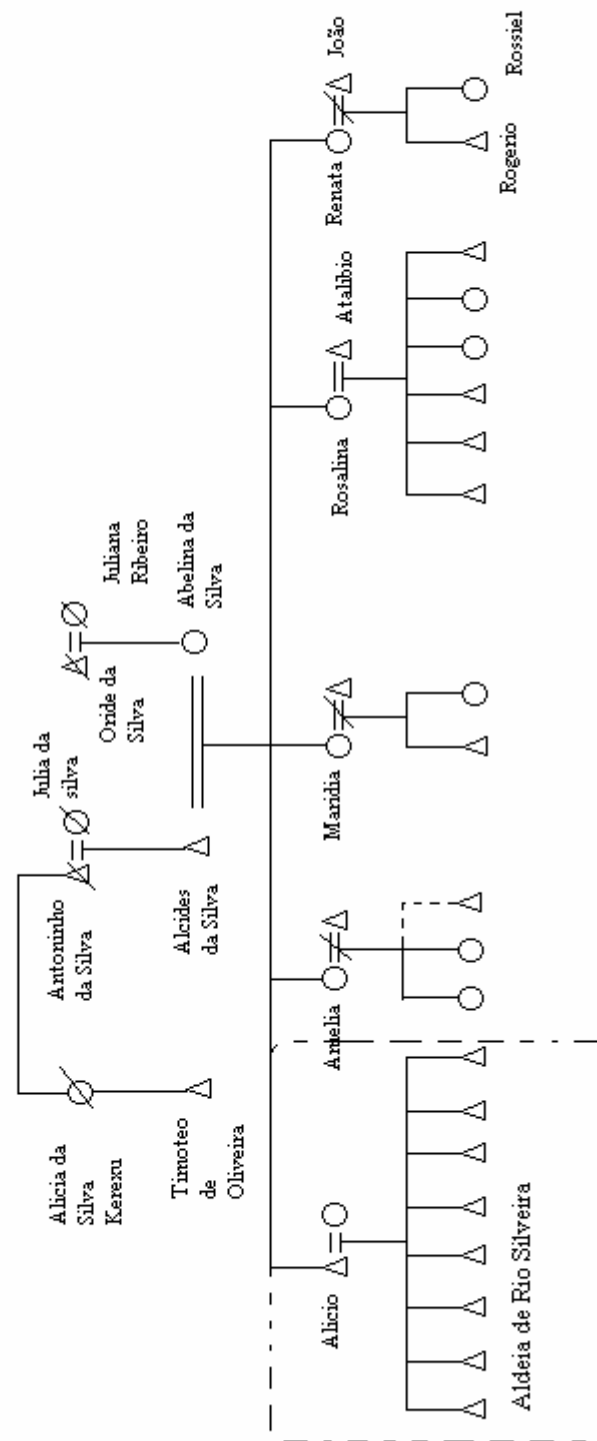
Família Extensa: Augusto da Silva e Maria da Silva Guimarães



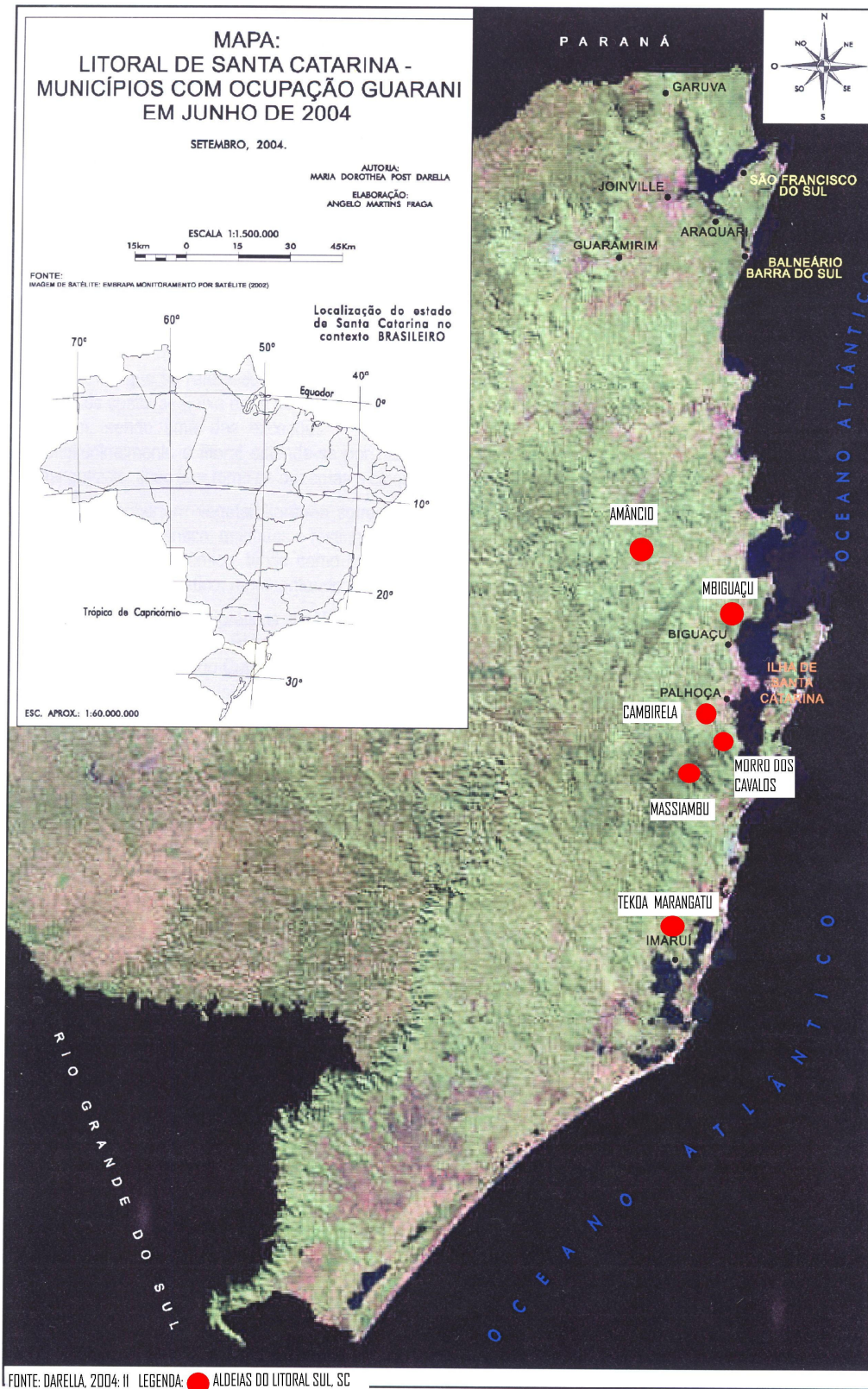
Grupo parental de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite



Família Extensa: Alcides da Silva e Abelina da Silva

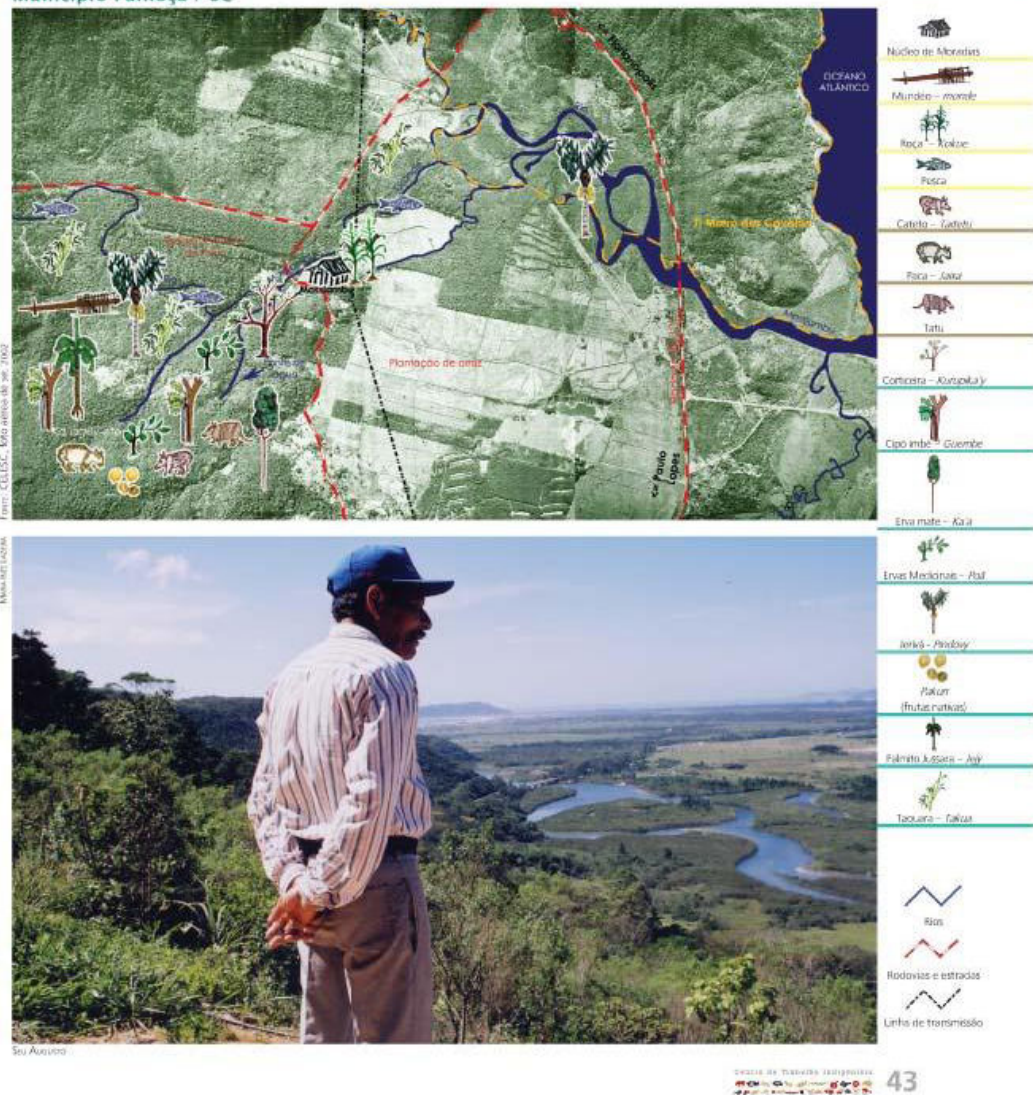


MAPAS



TI MASSIAMBU

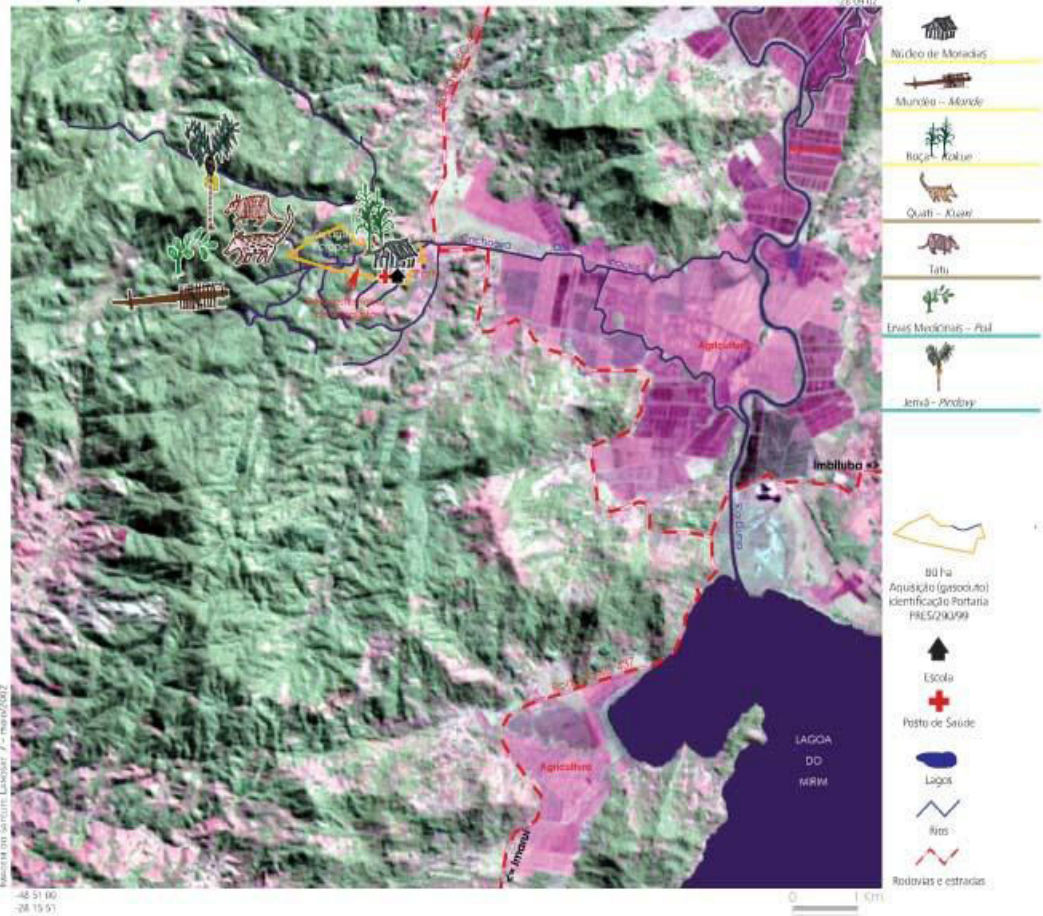
Município Palhoça / SC



Fonte: CTI, *Terras Guarani no Litoral: As matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*, 2004, p. 43. Na foto, Augusto da Silva em Massiambu.

TI CACHOEIRA DOS INÁCIOS

Município Imaruí / SC



Fonte: CTI, *Terras Guarani no Litoral: As matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*, 2004, p. 41. (Mapa de Tekoa Marangatu).

FOTOGRAFIAS

Família de Julio Moreira em Morro dos Cavalos
Fotografia de Silvio Coelho dos Santos, 1976.



Aldeia guarani Massiambu
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Mario Guimarães e Anita da Silva
Tekoa Marangatu
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Maria Guimarães. *Nhombo'e va'e* de
Tekoa Marangatu. Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Luiza Benite mostrando coleta de *jety'i* na horta comunitária
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Aty Guaçu em Tekoa Marangatu. De costas e de camiseta azul,
o cacique-xamã Timóteo de Oliveira
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Narciso e Timóteo de Oliveira, junto ao autor.
Fotografia de Márcia Madeiros



José Benite, cacique de Massiambu dando entrevista
durante a Semana Cultural Mbyá-Guarani
no Dia Nacional do Índio (19 de abril de 2006)
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Grupo de Coral de Massiambu, após apresnetação na Semana Cultural Mbyá-Guarani
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Festa de forro em Massiambu, no encerramento da Semana Cultural Mbyá-Guarani
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada



Grupo musical de forro Guarani, na festa de encerramento da Semana Cultural
Fotografia de Sergio Eduardo Carrera Quezada

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce (orgs), **Pacificando ao branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP, 2002. pp. 239-270.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: Signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete, VIDAL, Lux e FISCHMANN, Roseli (orgs), **Povos Indígenas e Tolerância. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade**, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 43-60. (Seminários 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II).
- ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani**, Tese. Doutorado em Antropologia Social, UFRGS: Porto Alegre. 2006. 325 p.
- ASSIS, Valéria Soares. de. & GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. In: **Revista de Índias**, LXIV, 230, Madrid, 2004, pp. 35-54.
- BAINES, Stephen Grant. Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá. In: **Série Antropológica**, no. 224, 1997, pp. 1-16. (versão da internet)
- BALANDIER, Georges. **Antropologia política**, São Paulo: Editora da USP, 1969.
- BARABAS, Alicia M. Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. In: BARABAS, Alicia M. (coord), **Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México**, vol. I, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2003. 14-36.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39, no. 1, 1996, pp. 147-189.
- BERTHO, Ângela Maria de Moraes. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a Conservação da Natureza**. Tese. Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC: Florianópolis. 2005. 223 p.
- Obstáculos Impedem Regularização de Morro dos Cavalos In: ISA, **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, pp. 833-835.

BOTT, Rosa Maria. **Levantamento etnográfico de um grupo Guarani**. Museu de Antropologia e Etnologia Brasileira, UFSC, Florianópolis, 1975 (xérox).

BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: Os difíceis caminhos da palavra**. Tese. Doutorado em História, Porto Alegre: PUCRS, 1997, 329 p.

------. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. In: **Revista Tellus**, ano 1, no. 1. Campo Grande, 2001, pp. 67-88.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. A territorialidade guarani e a ação do Estado –estudo comparado entre Brasil e Argentina. In: **Revista Tellus**, ano 4, no. 6, Campo Grande, 2004, pp.111-135.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez [1541] 1984. **Naufragios y Comentarios**. São Paulo: L&PM.

CADOGAN, León. Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaraníes. In: **Boletín de Filología**, nos, 40-42, 1949, pp. 671-683.

----- La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los jeguaka-va tenondé porã-güe (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay. In: **Revista do Museu Paulista**, N. S. vol. IV, 1950, pp. 233-246.

----- El concepto guarani de “Alma”; su interpretación semántica. In: **Apartado de Folia Lingüística Americana**, vol, I, no. 1, sept, 1952, pp. 31-34.

----- En torno a la aculturación de los Mbyá-Guarani del Guairá. In: **América Indígena**, vol, XX, no. 2, abril, México, 1960, pp. 133-150.

CARDOSO, Roberto de Oliveira. **O trabalho do antropólogo**, Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. In: RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce (orgs), **Pacificando ao branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP, 2002, pp. 7-8.

CHASE-SARDI, Miguel. **El precio de la sangre; Tuguy ñe’ë repy: estudio de la cultura y control social entre os Avã-Guarani**, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1992 (Biblioteca Paraguaya de Antropología 16).

CICCARONES, Celeste. **Drama e Sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani**, Tese. Doutorado em Ciências Sociais, PUCSP: São Paulo, 2001. 352 p.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**, São Paulo: Brasiliense, [1975]1978. 123 p.

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política**, 5ª ed. Francisco Alves. [1974] 1990, 152 p.
- CONSTITUIÇÃO FEDERAL, Brasil. São Paulo: Saraiva [1988] 1998, (Coleção Saraiva de legislação).
- COSTA, Zeila. A Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional e os Avá-Guarani do Tekoa Añetete. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos e NACKE, Aneliese (orgs), **Hidrelétricas e povos indígenas**, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003, pp. 67-83.
- CTI. **Terras Guarani no Litoral. Ka`agüy oreramói kuery ojou rive vaekue y: As matas que foram reveladas aos nossos antigos avós**, São Paulo: CTI. 2004, 113 p. 43 [versão eletrônica na internet: www.trabalhoindigenista.org.br/livro_guarani/htm/113.htm]
- DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore Roipotá Yvy Porã “Nós Queremos Terra Boa”. Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina-Brasil**. Tese. Doutorado em Ciências Sociais, PUCSP: São Paulo, 2004. 405 p.
- DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá**, Summer Institut of Linguistics, versão de 9 de março de 2006, 206 p. [versão eletrônica, formato PDF].
- FARIAS, Maristela D. Honczaryk. **Sobre a necessidade de terras para os índios Guarani do Litoral de Santa Catarina: estudo a partir do caso Massiambu**, Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis, 1997. 60p.
- GALILEANO, Ana Maria. **Las reducciones guaraníicas**, Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación, Ediciones Culturales Argentinas. 1979.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete, VIDAL, Lux e FISCHMANN, Roseli (orgs), **Povos Indígenas e Tolerância. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade**, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 167-186. (Seminários 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II).
- GAMBA, Carlos Martínez (comp.) **El Canto Resplandeciente, Ayvu Rendy Vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones**, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1984, (Biblioteca de Cultura Popular, 3)
- GARLET, Ivori J. **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Dissertação. Mestrado em História Iberoamericana, PUCRGS: Porto Alegre. 1997. 246 p.
- GELLNER, Ernest. **Antropologia e política. Revoluções no bosque sagrado**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- GOROSITO, Ana Maria Kramer. Liderazgos guaranies: Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. Texto apresentado na VI RAM, Mesa Redonda, Montevideo. 2005.
- GOLDENBERG, Miriam. Objetividade, Representatividade, e Controle de *Bias* na Pesquisa Qualitativa; Pesquisa Qualitativa: Problemas Teorico-metodológicos, In: **A Arte de Pesquisar: Como Fazer uma Pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999. 44-60.
- HECKENBERGER, Michael J., Eduardo G. NEVES & James B. PETERSEN. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. In: **Revista de Antropologia**, vol. 41, no, 1, São Paulo, 1998, pp. 69-96.
- ISA. **Povos Indígenas no Brasil 1991/1995**, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.
- ISA. **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**, São Paulo: Instituto Socioambiental,. 2006
- LADEIRA, Maria Inês. Mbya tekoa: o nosso lugar. In: **São Paulo em Perspectiva**, 3, (4), São Paulo: Ecologia e Meio Ambiente, Fundação Seade, 1989, pp. 56-61.
- **O caminhar sob a luz: o território Mbyá à beira do oceano**. Dissertação. Mestrado em Ciências Sociais. PUCSP: São Paulo, 1992. 200 p.
- Os Guarani na Mata Atlântica. In: ISA, **Povos Indígenas no Brasil 1991/1995**, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. 773-780 p.
- **Espaço geográfico Guarani-Mbyá: Significado, constituição e uso**. Tese. Doutorado em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP: São Paulo, 2001.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**, Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. 159 p.
- **Les fils du soleil: Mythes et pratiques des indiens Mbya-guarani du Littoral du Brésil**, Tese. Doutorado em Antropologia, Universidade Montreal, 1999.
- Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. In: **Revista Tellus**, ano 4, no. 6, abril, 2004, pp. 15-30.
- MAGALHÃES. Edvard Dias (org). **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas**, 2 ed. Brasília: FUNAICGDOC, 2003.

- MELIÀ, Bartolomeu. **Pueblos indígenas en el Paraguay. Demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y viviendas, 1992**, Presidencia de la República, Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población, 1997.
- MELIÀ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl. Etnografía guarani del Paraguay contemporáneo. Los Pañ Tavyterã. In: **Suplemento Antropológico**, vol. XI, no. 1-2, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976, pp. 151-295.
- MELLO, Flávia Cristina de. **Aata Tapé Rupÿ –Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá-Guarani no sul do Brasil**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, UFSC: Florianópolis. 2001. 120 p.
- MONTARDO, Deise Lucy. **Através do mbaraka: música e xamanismo guarani**. Tese. Antropologia Social, Fac de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP: São Paulo, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a História do Brasil Meridional. Séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org), **História dos Índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, [1992] 2006, pp. 475-498.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-EDUSP. [1914] 1987. 156 p.
- NOELLI, Francisco. **Sem tekoha não há tekó: Em, busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da Subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Rio Jacui-RS**. 3 vols. Dissertação. Mestrado em História Ibero-Americana, PUC/RS: Porto Alegre. 1993. 418 p.
- As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. In: **Revista de Antropologia**, vol. 39, no, 2, São Paulo, 1996, pp. 7-53.
- A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas, 1872-2000. In: **Revista USP**, no. 44. São Paulo, 1999-2000, pp. 218-269.
- Distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní. In: **Revista de Indias**, LXIV, 230, Madrid, 2004, pp. 17-34.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nosso Governo, Os Tikuna e o Regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, MCT, CNPq, 1988.
- Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: RAMOS, Alcida Rita y ALBERT, Bruce (orgs) **Pacificando ao branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP. 2002, pp. 277-304.

- OLIVEIRA, João Pacheco de & ALMEIDA, Alfredo Warner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org), **Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. pp. 69-123.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505**, São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)**. Tese. Doutorado em Antropologia Social, UFRJ: Rio de Janeiro. 2006. 366 p.
- POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. In: **Revista de Indias**, LXIV, 230, Madrid, 2004, pp. 141-174.
- PROUS, André. **Arqueologia brasileira, Brasília**, DF: Editora da UnB, 1992.
- QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís: do ‘indizível’ ao ‘dizível’. In: Olga de Moraes Von Simson (org) **Experimentos com histórias de vida**, São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988, pp. 15-43.
- REHNFELDT, Marilin. Las tinieblas envuelven la tierra. La Construcción de la Hidroeléctrica Yacyretá y la relocalización de los indígenas Mbya Guarani del Mbaepú. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos e NACKE, Aneliese (orgs), **Hidrelétricas e povos indígenas**, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003. pp. 37-66.
- RODRIGUES, Aryon D. **Diversidade lingüística Amazônica**, Mimeo. 1986
- SÁEZ, Oscar Calavia. Presentación: La persistencia guarani. In: **Revista de Indias**, LXIV, 230, Madrid, 2004. pp. 9-14.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. UnB. 1990. 218 p.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1975. 92 p.
- **Índios e Brancos no Sul do Brasil. A dramática experiência dos Xokleng**, Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc, Pró-Memória. 1987.
- **Índios, Direitos e Violência Oficial**. Palestra, Diálogos Transversais em Antropologia, UFSC, Florianópolis, 30 de novembro. 2006.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da Cultura Guarani**, São Paulo: EDUEUSP. [1954] 1974.

- SILVA, Joana A. Fernandes. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs), **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus**, Brasília: MEC/MAR/Unesco, 1995, pp.341-361
- SUSNIK, Branislava. **El indio colonial del Paraguay: El Guarani Colonial**, vol. I. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965.
- TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs), **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus**, Brasília: MEC/MAR/Unesco, 1995, pp. 291-311.
- THIOLLENT, Michel. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquête Operária**, São Paulo: Livraria e ed. Polis, 1981.
- URBAN. Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org), **História dos Índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. pp. 87-102.
- VERESE, Stefano. Globalización de la política indígena en América Latina. In: **Sociedad y Democracia en el medio rural**, Coyuntura 94, Cuadernos Agrários num.10, julio-diciembre, México. 1994, pp. 9-23.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel, **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987, pp.xvii-xxxvii.
- Comentário ao artigo de Francisco Noelli. In: **Revista de Antropologia**, vol. 39, no, 2, São Paulo, 1996. pp.55-60.
- **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WOLF, Eric R. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs). **Antropologia e poder. Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora UnB; Imprensa Oficial, UNICAMP, [1990] 2003. pp. 325-343.

RELATÓRIOS

- DARELLA, Maria Dorothea Post. 2001. **Projeto Milho Guarani. Relatório 1996-2000**, Museu Universitário e Centro de Ciências Agrárias/Fazendo Ressacada, UFSC, Florianópolis, 2001. 62 p.

- DARELLA, Maria Dorothea Post, GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria S. de. **Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR 101, trecho Palhoça/SC-Osório/RS**. Florianópolis-São Leopoldo, 2000, 207 p.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Estudos Complementares ao EIA/RIMA referentes ao Componente Indígena voltado ao processo de Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense**, Proponente: ELETROSUL-Centraís Elétricas S. A. 2006.
- LADEIRA, Maria Inês. **Aldeias Guarani do Litoral de Santa Catarina**. Relatório CTI, São Paulo. 1991.
- **Terra Indígena Morro dos Cavalos “Tekoa Yma”**. Relatório de Identificação e Delimitação, São Paulo. 2002
- LITAIFF, Aldo. *et. al.* **Relatório de eleição da área a ser destinada pela TBG aos índios Mbyá-Guarani do litoral do Estado de Santa Catarina**, Florianópolis, 1999.
- PROJETO RONDON/FUNASA/EPAGRI. **Relatório desta primeira fase do projeto “Produção de Alimentos com autosustentabilidade”**. 2002.
- **Relatório de acompanhamento do projeto: Produção de alimentos com auto-sustentabilidade e fortalecimento da auto-estima dos moradores da Associação Indígena Tekoa Marangatu, localidade de Rio Dunas, município de Imaruí**, março. 2005.
- ROSATTO, Márcia C. **Estudo Fundiário Aldeia Guarani Mbya de Massiambu, Município de Palhoça-Estado de Santa Catarina**, FUNAI/AER, Curitiba, 1998.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os índios Guarani de Morro dos Cavalos. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (coord) **Parque Estadual do Tabuleiro. Aspectos Culturais e Sociais**, vol. I, PPGCS, UFSC, FATMA. Florianópolis. 1976.