

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

Valéria Esteves Nascimento Barros

**MITO E HISTÓRIA NAS NARRATIVAS DOS GUARANIS DA  
BACIA DO PARANAPANEMA**

**Tese** submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de doutora em Antropologia Social  
Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

Florianópolis  
2011

Catálogo na fonte elaborada pela biblioteca da  
Universidade Federal de Santa Catarina

B277m Barros, Valéria Esteves

Nascimento

Mito e história nas narrativas dos Guaranis da Bacia do Paranapanema [tese] / Valéria Esteves Nascimento Barros ; orientador, Oscar Calavia Sáez. - Florianópolis, SC, 2011. 304 p.: mapas, +; CD com gráficos de parentesco  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia social. 2. Índios Guarani Nandeva. 3. Mito. 4. Cosmologia. 5. Etnologia. I. Calávia Saez, Oscar. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

CDU 391/397

Nome completo do autor

**TÍTULO: SUBTÍTULO (SE HOUVER)**

Este (a) Dissertação/Tese foi julgado(a) adequado(a) para obtenção do Título de “...”, e aprovad(o)a em sua forma final pelo Programa ...

Local, x de xxxxx de xxxx.

---

Prof. xxx, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup> xxxx,  
Orientadora  
Universidade xxxx

---

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup> xxxx,  
Co-Orientadora  
Universidade xxxx

---

Prof., Dr. xxxx,  
Universidade xxxxxx



Para Moacir e Olinda.



## AGRADECIMENTOS

Várias pessoas contribuíram de diferentes formas ao longo do trajeto que resultou nesta tese. A elas gostaria de deixar registrados os meus agradecimentos.

Meus pais, meus irmãos e Julio: agradeço pelo amor, incentivo e apoio incondicionais em tudo e sempre.

Meu orientador, Oscar Calavia Sáez, cuja produção teórica é uma grande inspiração. Obrigada pela compreensão (mesmo nos momentos em que não o ser seria plenamente justificável), confiança, incentivo e aprendizado constantes ao longo da orientação deste trabalho.

Kimiye Tommasino, que me iniciou na etnologia indígena e cuja atuação e produção teórica sempre foram um exemplo para mim. Obrigada por compartilhar sempre com imensa generosidade seus conhecimentos e sua amizade.

Antonella Tassinari, minha orientadora do mestrado, que tanto contribuiu em minha formação acadêmica, incentivando-me ao longo das diferentes etapas percorridas.

Os professores do PPGAS/UFSC. A excelência de sua prática acadêmica e profissional, somada a todo o ambiente de trocas e discussões com os colegas das turmas de mestrado e doutorado realmente foram inspiradores e importantes para minha formação teórica e o desenvolvimento deste trabalho.

As amigas Denia, Nádia e Bárbara, cujas discussões em conjunto foram cruciais no início da escrita.

Agradeço também aos professores que compõem a banca examinadora deste trabalho, por tão gentilmente aceitarem o convite: Miguel Carid Naveira, Levi Marques Pereira, Edviges Ioris, José Kelly Luciane, Antonella Tassinari e Aldo Litaiff – estes três últimos acompanharam outras fases deste trabalho, sempre com críticas e contribuições importantes.

Adriana e Karla, da secretaria do PPGAS, por toda paciência e simpatia ao longo de tantos trâmites burocráticos.

O pessoal da FUNAI e FUNASA em Londrina, sempre dispostos a contribuir com o que fosse possível.

Por fim, agradeço às pessoas que foram centrais na realização deste trabalho: Bertolino, Teresa, Lurdes, Dercílio, Mário, Elisete, Lídia, Albane, Rosa, Dito e todos os Guarani que vivem nas terras indígenas da região norte do estado do Paraná, na bacia do Paranapanema, que aceitaram compartilhar comigo suas memórias e conhecimentos.

Este trabalho contou com o apoio financeiro da CAPES, CNPq e NuTI/Pronex.

## RESUMO

A pesquisa que resultou neste trabalho teve a intenção de levantar dados sobre a história, cosmologia, mitologia, parentesco e política dos grupos guarani ñandéva que vivem hoje na bacia do rio Paranapanema, no norte do estado do Paraná, de forma a recuperar a trajetória por eles percorrida ao longo das últimas décadas num contexto de contato não apenas com outras etnias indígenas, mas também com as diferentes frentes colonizadoras que avançaram por seus territórios. A análise dos dados, por sua vez, procura subsidiar uma reflexão sobre a percepção do tempo e da história no interior desses grupos.

**Palavras-chave:** Guarani Ñandéva; mito; cosmologia; etno-história.



## ABSTRACT

The research that has resulted in this text had the intention of collecting data about the history, cosmology, mythology, kinship and politics of the Nhandeva Guarani groups which currently live at the basin of Paranapanema River, in the north of Paraná state. I thus intended to recuperate the trajectory made by these Guarani groups over the last decades in a context of contact with other Indigenous groups as well as with the different colonizing fronts which have advanced over their territory. Furthermore, the analysis of the data aims to support a reflection about the native perception of time and history.

**Keywords:** Guarani Ñandéva; myth; cosmology; ethno-history.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>1- A PESQUISA DE CAMPO E SEUS ANTECEDENTES .....</b>	<b>25</b>
1.1 ETAPAS DA PESQUISA ATUAL .....	29
1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO/ETNOGRAFIA .....	33
<b>2- UMA PANORÂMICA DA REGIÃO .....</b>	<b>39</b>
2.1 POVOS TUPI E JÊ NO SUL DO BRASIL: UM POUCO DA PRODUÇÃO ARQUEOLÓGICA .....	39
2.2 A CONQUISTA DOS GUARANI PELOS PORTUGUESES E ESPANHÓIS .....	45
2.3 OS GUARANI NOS SÉCULOS XVII e XVIII: ENTRE AS MISSÕES JESUÍTICAS E AS <i>ENCOMIENDAS</i> .....	46
2.4 ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA RECENTE .....	53
2.5 OS GUARANI NAS BACIAS DO PARANAPANEMA E TIBATI NO SÉCULO XIX .....	57
2.5.1 As colônias indígenas nas bacias dos rios Paranapanema e Tibagi .....	61
2.6 A CONCRETIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO BRANCA NO SÉCULO XX .....	74
2.7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES .....	87
<b>3- OLHANDO MAIS DE PERTO .....</b>	<b>89</b>
3.1 OS GUARANI NA BACIA DO PARANAPANEMA: CARACTERÍSTICAS GERAIS .....	89
3.2 A TERRA INDÍGENA LARANJINHA .....	94
3.2.1 Condições de habitação e distribuição das famílias na TI Laranjinha .....	94
3.2.2 Agricultura, usos do espaço e relação com o entorno .....	97
3.2.3 Cisão do grupo do Laranjinha e reocupação da área do Posto Velho .....	104
3.2.4 Alianças políticas e redes de reciprocidade no interior da terra indígena .....	108
3.3 USO E MANUTENÇÃO DA LÍNGUA NATIVA .....	115
3.4 ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE .....	124

3.5 AS FAMÍLIAS EXTENSAS: GENEALOGIA E HISTÓRIA .....	128
3.6 CONSTRUÇÃO/MANUTENÇÃO DOS CRITÉRIOS DE IDENTIDADE ÉTNICA E FRAGMENTAÇÃO/ESPALHAMENTO DOS GRUPOS GUARANI .....	135

#### **4- FRAGMENTOS DE NARRATIVAS: TRAJETÓRIAS DE VIDA .....**

**.... 145**

4.1 O ARARIBÁ .....	145
4.2 MEMÓRIAS DA INFÂNCIA E JUVENTUDE.....	155
4.2.1 Deslocamentos dentro das redes de parentesco .....	155
4.2.2 Lembranças da infância e juventude .....	158
4.2.3 Conseqüências da restrição do espaço, movimentos de evasão e memórias de repressão e violência .....	165
4.3 A EMERGÊNCIA DAS LIDERANÇAS NA DÉCADA DE 1980 A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE MÁRIO JACINTO .....	174
4.4 LEMBRANÇAS DOS ANTIGOS RITUAIS E CONVERSÃO AO PENTECOSTALISMO .....	185
4.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES .....	195

#### **5- OS MITOS: AS HISTÓRIAS DOS ANTIGOS .....**

5.1 OS RITUAIS DE CANTO E REZA .....	197
5.2 O XAMANISMO GUARANI: ATUALIZAÇÃO DE POTENCIALIDADES/ VIRTUALIDADES .....	205
5.3 PROCESSOS DE DOENÇA E POSSIBILIDADES DE CURA: O USO DE REMÉDIOS/ A CURA RITUAL .....	209
5.4 XAMÃS E ANIMAIS AUXILIARES .....	214
5.5 CONCEPÇÕES GUARANI DE NOME, ALMA E PESSOA .....	217
5.5.1 O <i>nimongarai</i> .....	220
5.5.2 Dualidade da alma: o divino e o animal .....	223
5.6 <i>ODJEPOTÁ</i> : CONTATOS COM SUBJETIVIDADES ANIMAIS E TRANSFORMAÇÃO .....	228
5.7 OS MITOS SOBRE A CRIAÇÃO DO MUNDO .....	236
5.7.1 Versões do mito dos gêmeos coletadas na TI Laranjinha .....	241
5.7.1.1 Narrativa 1 .....	241
5.7.1.2 Narrativa 2 .....	243
5.7.1.3 Narrativa 3 .....	247
5.7.1.4 Narrativa 4 .....	253
5.7.2 Comentários preliminares .....	260
5.7.3 Comparando as versões .....	263

5.7.4 Algumas conclusões .....	274
5.7.4.1 Variações sobre um conjunto .....	274
5.7.4.2 Contextos locais e globais .....	277
<b>6- CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>281</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>293</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>291</b>
Anexo A .....	291
Anexo B .....	CD



## INTRODUÇÃO

Este trabalho procura levantar/apresentar dados sobre a história, cosmologia, mitologia, parentesco e política dos grupos guarani ñandéva que vivem na bacia do rio Paranapanema, de forma a recuperar a trajetória por eles percorrida ao longo das últimas décadas e subsidiar uma reflexão sobre a percepção do tempo e da história no interior desses grupos. Este local, palco de inúmeros acontecimentos envolvendo os Guarani e diferentes sujeitos (índigenas e não-índigenas) ao longo dos últimos séculos, abriga uma unidade sociológica composta por várias aldeias interligadas por laços de parentesco e afinidade.

Os grupos Guarani possuem um contato antigo e intenso com a sociedade ocidental, estando, portanto, intimamente ligados à história de regiões significativas – no caso do Brasil, os estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No entanto, na historiografia oficial, eles só aparecem como pano de fundo – personagens secundários numa história onde o conquistador é o sujeito principal.

Este trabalho se insere no campo das discussões relativamente recentes sobre etno-história e, nesse sentido, baseia-se numa concepção relativizada sobre a história – as diferentes percepções a seu respeito no interior dos grupos humanos sendo vistas enquanto “historicidades” outras.

Nessa linha, a discussão recente sobre história indígena procura reconhecer a capacidade de ação histórica dessas populações, resgatando sua voz sobre seu próprio passado – tarefa complicada, dado que nem sempre é fácil determinar precisamente os tipos de mudança que de fato ocorreram no tempo e sua repercussão na vida das pessoas. Tal como afirma Carneiro da Cunha (1992: 20), para além dos obstáculos colocados pela falta de fontes materiais e escritas, deparamo-nos também com “a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista outro sobre uma trajetória de que fazemos parte”.

Gow (1991, 2001) e Calavia Sáez (2006) conseguem grandes rendimentos nesse campo de pesquisa e inspiram a proposta deste trabalho e a forma como procurei explorar/analisar os mitos e narrativas guarani.

A tese de Calavia Sáez sobre os Yaminawa explora diferentes caminhos abertos pela discussão em torno da etno-história: procura recompor a história desse grupo debruçando-se sobre a documentação

disponível, os relatos locais e os mitos, numa análise atenta à visão que os Yaminawa têm dessa história e à influência dessa percepção em sua vida social – análise que, portanto, procura romper a distância entre estrutura e história.

Nos trabalhos de Gow percebe-se essa mesma preocupação em romper com o distanciamento acima referido. Em *Of mixed blood* (1991) os laços de parentesco e a questão da mestiçagem são apresentados como o ponto de partida dos Piro para sua história e sociologia atuais. Segundo ele, para os Piro, a história é algo que se reporta ao parentesco, sendo experienciada não como uma força exterior que adentra o interior de sua sociedade rompendo com estruturas estáticas – pelo contrário: as relações de parentesco são continuamente criadas e dissolvidas no tempo histórico, que por sua vez extrai seu significado e poder para os Piro sendo estruturado pelas relações de parentesco. Segundo ele, além de não sabermos o bastante sobre a história amazônica, sabemos menos ainda sobre a agência dos sujeitos nessa história, de forma que, em sua análise, ele parte do princípio de que para explicitar o papel ativo dessas populações e chegar a entender/perceber qual é, de fato, essa agência, devemos ser capazes de entender os significados culturais de suas ações, no presente e no passado. Nesse sentido, é possível perceber tanto aqui como em seu trabalho abaixo comentado o grande peso dado à etnografia.

Em seu trabalho de 2001, Gow nos apresenta “a história de uma história”, partindo de um mito narrado a ele durante seu trabalho de campo entre os Piro e do contexto no qual isso se dá para lançar-se no tema mais amplo das profundas transformações ocorridas no mundo Piro no século precedente – o mito servindo como caminho para que ele, enquanto pesquisador, pudesse acessar a forma como os Piro pensam as mudanças em geral, e mais especificamente essas mudanças nas quais eles não apenas se viram envolvidos, mas também foram agentes, criando, experimentando, desejando ou temendo certas coisas.

Partindo do princípio de que a análise histórica em antropologia deve começar na etnografia, Gow se volta não para a “sociedade”, ou a “cultura” – entidades por demais abstratas –, mas sim para o que chama de “mundo vivido” Piro. E a opção metodológica dele, tal como mencionado acima, revela sua preocupação em entender os significados culturais das ações dos Piro do ponto de vista deles mesmos: acreditando que pouco poderia chegar a saber sobre os Piro nas fontes históricas coloniais (mesmo dando um tratamento crítico ao material), privilegia narrativas feitas a missionários dominicanos e do *Summer*

*Institute of Linguistics* (a partir dos anos 1940, aproximadamente) como fontes históricas.

Nas obras dos dois autores acima referidos, percebe-se a influência do tipo de tratamento dado ao mito (e à história) por Lévi-Strauss: os mitos sendo considerados objetos históricos, que não existem a despeito, mas sim por causa da história – mantendo, ao longo dela, a coerência dos significados no interior de uma estrutura em constante transformação. Tal como colocado por Calavia Sáez (2005), os mitos são história não por conterem informações sobre o passado, mas porque reformulam-no constantemente, permitindo ao pesquisador perceber nessa variação tendências pouco reconhecíveis em outros campos da vida social. Segundo ele, “as transformações de um conjunto mítico – ou de um modelo social – são fatos históricos, e não só interpretações de fatos históricos” (Calavia Sáez, 2006: 308).

Calavia Sáez (2006) usa os *shedipawó* – “histórias dos antigos” – como fonte de informações sobre as condições de vida dos antigos. No entanto, reconhece que a “historificação” dos relatos *shedipawó* pode ser uma consequência do contexto narrativo, isto é, das perguntas que ele dirigia a seus interlocutores yaminawa acerca de seu passado. Essas narrativas coletadas por ele seriam falas dirigidas aos brancos, e elaboradas inclusive com o uso de termos “brancos”. Aliás, segundo ele esse seria um importante aspecto nem sempre considerado nas análises sobre o tema em questão: a relevância que saberes “outros” adquirem nesses relatos e, também, o papel que o discurso histórico assume na história em si (a história como invenção, e o papel importante de certas figuras – lideranças políticas, por exemplo, nessa formulação/invenção).

Outro ponto interessante a ser destacado acerca das análises acima referidas é a preocupação dos autores com o contexto pragmático de narração dos relatos e mitos – cuidadosamente trabalhado/explorado em suas implicações.

Por fim, ainda comentando as etnografias de Gow e Calavia Sáez, ressalto o fato de serem exemplos de como a proposta de análise dos mitos criada por Lévi-Strauss pode dialogar com outras – nesse caso, mais atentas ao fato de que o mito, mesmo não podendo ser totalmente reduzido ao seu contexto (pois que guarda em si potencialidades que não apenas refletem situações, mas também as constroem), não deixa de ser uma fala entre sujeitos concretos, situados num espaço/tempo específico.

Por seu tipo de abordagem e tratamento dado aos mitos, destaco também a pertinência do trabalho de Basso (1985) para pensar o tema aqui proposto.

Numa análise atenta aos processos de mudança social vivenciados pelos Kalapalo, mitologia e ritual são trabalhados de forma integrada por Basso, numa descrição que explicita a forma como os mitos estariam refletidos nos rituais e nas formas narrativas. A autora aponta para a necessidade dos antropólogos estarem atentos às formas particulares como cada grupo entende e recorda os eventos, bem como às formas de comunicar esse conhecimento em narrativas orais e à forma como tal conhecimento integra-se na totalidade dos modelos sociais e cosmológicos do grupo – para ela só assim seria possível apreender de fato sua história.

A história dos Guarani, como a dos outros grupos ameríndios, não se resume às conseqüências de seu contato com o ocidente. Ainda que esse contato tenha introduzido mudanças aceleradas no modo de ser e viver desses grupos, ele não foi uma ruptura absoluta com processos que estavam em andamento muito antes desse encontro e que continuaram depois dele. Por mais difícil que seja minimizar o impacto que epidemias, embates bélicos, perda de territórios (aos quais estava vinculada a reprodução de sua cultura) e perseguições de diferentes tipos tiveram sobre os rumos de sua história e as escolhas que se colocaram diante deles ao longo de sua trajetória, há que se reconhecer a agência desses sujeitos que, apenas por estarem aqui hoje, demonstram uma resistência incrível.

Nesse sentido, a intenção deste trabalho é analisar como os Guarani concebem as mudanças ocorridas no seu modo de ser, ver e estar no mundo, a partir de seu contexto atual, com a intenção de refletir sobre sua temporalidade e historicidade específicas. Para tanto, a intenção durante a pesquisa de campo foi coletar, além dos mitos, exegeses sobre os mesmos, histórias de vida e narrativas sobre a trajetória histórica e política do grupo, localizando nessa trajetória que tipo de mudanças ocorreram do ponto de vista deles e que tipo de eventos ficaram marcados em sua memória.

Ao analisar os dados procurei, tanto quanto possível, ter em mente seu contexto pragmático, procurando não perder de vista que, além de minhas demandas como pesquisadora frente aos sujeitos, dirigindo nossas conversas para temas do interesse desta pesquisa, a fala deles também foi enunciada a partir de um contexto social, cultural, político e econômico específico. No caso de certas narrativas – por

exemplo, os mitos – a intenção foi também identificar como elas são (ou eram) expostas no contexto mesmo do grupo e se existem (ou existiam) requisitos e restrições quanto aos narradores, à audiência, e às circunstâncias e contexto da narração.

A pesquisa teve também a intenção de comparar, dentro do possível, o acervo de mitos/narrativas coletado entre os Guarani com o material disponível sobre outros grupos indígenas, buscando conectar os dados da presente pesquisa com o amplo panorama descortinado pelas etnografias recentes sobre as terras baixas da América, que reportam, entre outras coisas, para o fato de que o perspectivismo (conforme Viveiros de Castro, 1996) informa amplamente os mitos (e sistemas xamânicos) dessa região – podendo assim ser um ponto de partida para as comparações.

\*\*\*

O contato antigo dos Guarani com a sociedade ocidental resulta numa bibliografia também ela antiga e extensa mas que, no entanto, possui certas limitações. Há, por exemplo, uma série de lacunas sobre o conhecimento que temos da história guarani, dado que, à medida que recuamos no tempo, os dados a seu respeito presentes no material deixado por cronistas, nos registros oficiais e históricos precisam ser sempre buscados numa leitura à contrapelo e interpretados com os devidos cuidados.

A bibliografia recente é muito vasta, mas de certa forma fragmentada, dificultando uma visão do conjunto – reflexo do fato de que os pesquisadores deparam-se com um contingente populacional bastante significativo, distribuído em várias parcialidades dentro de uma grande área espacial<sup>1</sup>. As pesquisas produzidas no Paraguai, Argentina e Brasil, por exemplo, ainda que convergindo em vários aspectos (por conta das categorias impostas pelos próprios dados de campo), estão orientadas por referenciais teóricos bastante distintos, bem como respondem a demandas diferentes, ligadas ao contexto mesmo de sua produção e aos problemas/impasses enfrentados por esse povo na extensão de seu grande território. Isso se revela especialmente nos

---

<sup>1</sup> Assis e Garlet (2004) indicam que a população guarani contemporânea (consideradas as três parcialidades) gira em torno de 65.000 pessoas, distribuídas entre Brasil, Argentina e Paraguai. Tal como os próprios autores indicam, esse é um número aproximado, dadas as dificuldades que se encontra ao tentar levantar esses dados, que estariam ligadas à própria resistência dos sujeitos a esse tipo de procedimento; à invisibilidade de certos grupos, especialmente aqueles que estão fora de áreas demarcadas; e à grande mobilidade espacial, entre outras coisas.

recortes espaciais, pois a maioria dos pesquisadores utiliza o recorte espacial oficial (estado, país, região sul, etc.) e que não necessariamente coincide com a forma como certos grupos organizam-se em termos espaciais ou territoriais. Atentei para isso quando as genealogias recolhidas em campo me permitiram visualizar a unidade sociológica inteira formada pelo grupo específico por mim estudado, que está distribuída nos estados do Paraná e São Paulo, e quando me deparei com a barreira da bibliografia: ou se encontra dados sobre os grupos que estão em São Paulo, ou sobre os que estão no Paraná (apenas citando o caso de minha pesquisa, mas o exemplo pode ser estendido), nunca exatamente enfocando a unidade sociológica como um todo. Claro que “recortar” o objeto é uma exigência da própria academia e que, dentro dos parâmetros construídos em seu interior, seria impossível abordar os Guarani na sua imensa totalidade. Apenas o que se quer apontar aqui é a necessidade dos recortes estarem mais atentos ao contexto dos grupos, geralmente fragmentados em unidades menores mas interligadas entre si. Tento suprir essa lacuna fazendo um esforço por coletar entrevistas dentro da unidade já mencionada (TIs Laranjinha, Pinhalzinho, São Jerônimo, Araribá, além de cidades no entorno dessas regiões). Ainda que meu trabalho de campo tenha se situado a maior parte do tempo na TI Laranjinha, a intensa mobilidade residencial das famílias (que residem em diferentes locais dessa unidade maior ao longo de sua história de vida) e os círculos de visitação fazem com que meus dados consigam abranger experiências vividas pelos Guarani em diferentes locais dessa unidade (e mesmo de lugares que não foi possível visitar, como o Araribá em São Paulo).

Outra observa o sobre a literatura atual   que há uma profusão de estudos sobre os Guarani Mbyá em detrimento das demais parcialidades. Os Guarani N ndeva no Paraná, por exemplo, apenas agora começam a ser objeto de estudos antropológicos mais sistemáticos, que situem exatamente neles seu foco. Além disso, há poucas referências sobre as rela es entre as parcialidades, e destas com outras etnias indígenas.

No que diz respeito aos temas, os trabalhos dedicam-se principalmente a questões envolvendo os deslocamentos, o impacto do contato com a sociedade envolvente, o plano religioso e o do discurso cosmológico. Já com rela o aos limites, podemos dizer que a bibliografia guarani volta-se para si mesma, criando um campo de

discussão próprio e que faz pouquíssima referência aos estudos alheios a ela<sup>2</sup>.

Os trabalhos de Pereira (1999), Mello (2006), Pissolato (2007) e Albernaz (2009), entre outros, são exemplos de abordagens que começam a romper com esse “isolamento”, pois que trazem à tona temáticas e características culturais que conectam os Guarani não apenas ao contexto das descrições Tupi-guarani, como também da etnografia sul-americana em geral. Ainda que não tenha sido possível, no corpo do trabalho aqui apresentado, fazer comparações sistemáticas entre os dados guarani e os encontrados em etnografias de outros grupos sul-americanos, a bibliografia etnográfica recente sobre as terras baixas sul americanas não deixou de estar presente na elaboração da etnografia apresentada, bem como na execução do trabalho de campo e na interpretação dos dados. A lacuna está aqui reconhecida e fica como uma possibilidade para futuros desdobramentos da pesquisa.

\*\*\*

Por fim, gostaria de dizer que é um desafio observar o cotidiano de uma aldeia e manter uma postura de distanciamento – ainda que, tal como coloca Geertz (2001), nas ciências sociais esse distanciamento deva ser entendido como a combinação de duas atitudes fundamentais em relação à realidade observada: a analítica e a engajada. Tal como coloca o mesmo autor, os longos e intensos períodos de pesquisa realizados pelos antropólogos geralmente resultam numa compreensão profunda dos problemas enfrentados pelos grupos estudados. E, se apontar as causas e conseqüências desses problemas já não é uma tarefa tão fácil, encontrar soluções e viabilizá-las é infinitamente mais difícil, de forma que o pesquisador se vê numa situação em que tem que lidar com uma enorme tensão criada entre a reação moral e a observação científica (ibidem).

Ao negociar com as lideranças e famílias a viabilização de minha pesquisa, dentro do que me era possível oferecer em troca de sua colaboração, sentia-me mal, como se pouco ou nada tivesse a oferecer de imediato em troca dos conhecimentos e experiências comigo compartilhadas. No entanto, acredito que, como sempre dizia o prof. Rafael Menezes Bastos em suas aulas, o que de melhor um antropólogo pode fazer a favor do grupo que estuda é uma boa etnografia. Espero ter

---

<sup>2</sup> Simetricamente, a bibliografia guarani também encontra pouco eco no resto da crescente produção etnográfica acerca das Terras Baixas americanas (Cf. Calavia Sáez, 2004).

conseguido fazer isso, e que meu trabalho, mesmo não tendo um caráter prático/aplicado, sirva para ajudar o grupo de alguma forma em seus projetos de futuro.

## CAPÍTULO 1 – A PESQUISA DE CAMPO E SEUS ANTECEDENTES

Este trabalho pretende recuperar a trajetória histórica dos grupos guarani que vivem hoje na bacia do rio Paranapanema, no norte do estado do Paraná, a partir de suas próprias narrativas. A etnografia aqui apresentada é o resultado de um diálogo estabelecido com esses grupos há aproximadamente uma década, quando, ainda na graduação, comecei a pesquisar na região.

O Paraná (bem como aliás toda a região sul e sudeste do país), é conhecido por ser uma das áreas mais desenvolvidas do país. É uma região de alta concentração demográfica, com uma ocupação bastante homogênea de seu território e que se destaca por sua alta produtividade na área agroindustrial (dada a reconhecida fertilidade de seu solo, notadamente na região norte e oeste do estado). A população, eminentemente branca, é formada por descendentes de diferentes levas imigratórias que nos últimos séculos ali se instalaram: portugueses, espanhóis, alemães, poloneses, ucranianos, italianos e japoneses, entre outras; além, claro, de grupos migrantes de outros estados (São Paulo, Minas Gerais, Santa Catarina, principalmente) que lá se estabeleceram principalmente a partir do final do século XIX. É, portanto, um estado que projeta uma imagem de ser “rico” e “branco”, e na construção de seu discurso identitário e histórico a presença de outros grupos étnicos/culturais – como as populações indígenas e quilombolas –, foi invisibilizada.

Assim, muitas pessoas se mostraram surpresas – até mesmo os colegas do curso de Ciências Sociais – quando comecei a pesquisar grupos indígenas no Paraná. “Havia índios no sul do país?”, e “Por que não estudar índios ‘de verdade’?” foram algumas das perguntas que ouvi recorrentemente.

De fato, o próprio professor Silvio Coelho dos Santos (1987) confessou que somente foi tomar conhecimento da existência de minorias tribais nos estados do sul do país quando realizou o curso de especialização em Antropologia no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Antes disso, ouvia histórias a respeito dos índios terem vivido aqui no passado, mas não tinha consciência de que eles ainda estavam aqui! Mas, tal como os Xoc Leng por ele estudados, outros grupos indígenas conseguiram sobreviver no sul do país, esforçando-se para continuar a

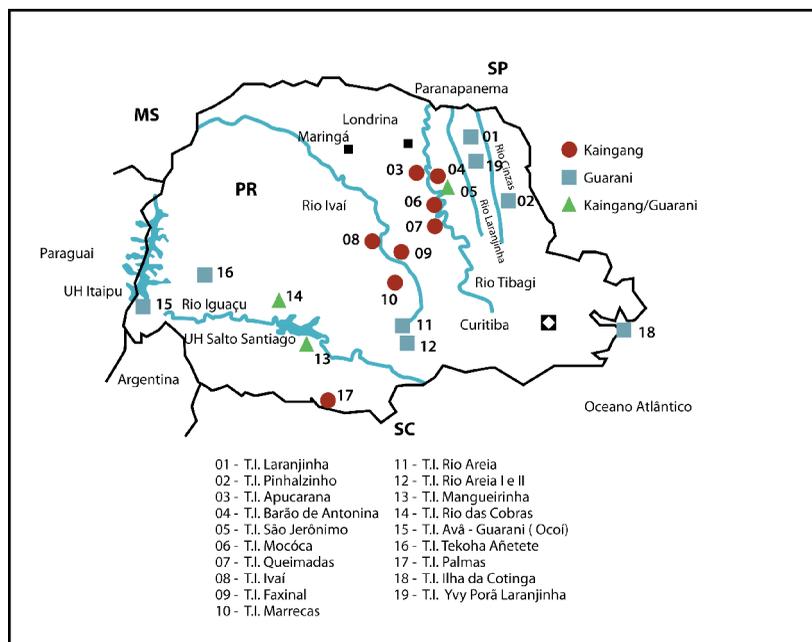
viver segundo suas tradições, a despeito das imensas pressões sofridas ao longo das diversas fases de colonização empreendidas na região.

De qualquer forma, também tive uma grande surpresa quando de minha primeira incursão a campo como bolsista de iniciação científica, pois o panorama das aldeias na região do Paranapanema realmente era bastante diferente do que o que eu esperava encontrar. Minha escolha por pesquisar este grupo tinha se dado justamente pelo fato de que, inseridos num contexto multicultural e de contato muito antigo com a população não-índia (seus membros já não guardando marcas tão “visíveis” de sua especificidade cultural), sua identidade étnica (e os direitos que a Constituição garante por conta de tal especificidade) vinha sendo continuamente negada. Mesmo consciente disso e ainda que eu estivesse informada por leituras (ainda iniciais) de teoria antropológica e etnologia indígena, foi difícil estabelecer naquele primeiro momento uma ligação entre o que eu lera e o que eu via (e identificar onde estaria, de fato, a “especificidade” que as etnografias indicavam, mas que não era evidente). Posteriormente, a leitura das obras de Nimuendaju, Melià e Schaden (minha porta de entrada para o universo guarani) abriria para mim todo um novo campo, onde atitudes, comportamentos e narrativas até então desconexos passaram a fazer todo sentido dentro do panorama que estas e outras etnografias sobre o referido grupo descortinam.

Essa primeira pesquisa levada a cabo por mim, em 1999/2000, foi um levantamento genealógico cujo objetivo era identificar as redes de parentesco entre os Kaingang e Guarani que viviam em três terras indígenas da região: São Jerônimo, Laranjinha e Pinhalzinho (a primeira é uma área kaingang que abriga também algumas famílias guarani, as outras são áreas guarani). Tal pesquisa fazia parte de um projeto desenvolvido pela prof. Kimiye Tomasino, cujo título era “Os Kaingang e a sua relação com as terras baixas da bacia do rio Tibagi” e que estava vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Particpei desse projeto como bolsista de iniciação científica do CNPq, e a pesquisa confirmou a hipótese de que os grupos Guarani que vivem nessa região constituem uma unidade ampla, a despeito da autonomia buscada pelos grupos locais e das constantes rupturas no interior dos mesmos. Tal unidade estaria estruturada em grupos locais que se distribuem nas bacias dos rios Tibagi, Laranjinha e Cinzas, afluentes do Paranapanema, e que mantêm entre si estreitas relações de parentesco e aliança. Mais ainda, essa unidade sócio-cultural ultrapassa

o limite das terras indígenas (englobando também famílias que vivem nas cidades da região) e mesmo o estado do Paraná (pois que englobaria também a terra indígena Nimuendaju<sup>3</sup>, no estado de São Paulo).



**Mapa: Terras indígenas (TIs) guarani e kaingang no estado do Paraná<sup>4</sup>.**

Na época, acompanhei Tommasino a várias incursões a campo, visitando as áreas indígenas Guarani e Kaingang da região. Em 1999, os grupos que viviam nas áreas indígenas acima indicadas corriam o risco de serem impactados pela construção da barragem da Usina Hidrelétrica Cebolão, projetada pela Companhia Paranaense de Energia Elétrica e acompanhamos uma série de reuniões e eventos envolvendo as comunidades e lideranças das possíveis áreas de impacto, associações de moradores rurais atingidos por barragens, Ministério Público Federal e professores de diferentes áreas do conhecimento (antropologia, biologia, geografia, etc.) da UEL. A intenção desses eventos, ocorridos nas TIs e cidades da região, era promover um debate em torno dos possíveis

<sup>3</sup>E que é a parte “guarani” da TI Araribá, dividida com os Terena.

<sup>4</sup>Mapa elaborado a partir de material apresentado por Tommasino (2008).

impactos da barragem sobre a população das TIs, levando a essas populações informações acerca dos prejuízos sócio-ambientais que a construção de uma usina poderia causar, numa tentativa de tornar mais equilibradas as negociações na época estabelecidas entre as lideranças indígenas e representantes da COPEL (que apenas destacavam as eventuais vantagens). Em junho de 2000 os indígenas das referidas TIs, através de suas lideranças, expressariam sua posição negativa, não aceitando a proposta de construção das usinas.

Ainda a partir dessas genealogias, é possível visualizar as estratégias que marcaram a trajetória histórica desses grupos, num contexto de contato não mais apenas com outras etnias indígenas, mas também com as frentes colonizadoras que avançavam por seus territórios. Voltaremos a isso mais adiante.

Em seguida, já no mestrado, realizei um estudo de caso da filiação dos Guarani que vivem na terra indígena Laranjinha a uma religião pentecostal. Tal escolha deveu-se ao fato de que a conversão desse grupo colocava-o numa situação bastante distinta da vivenciada por outros grupos Guarani e Kaingang da região, que também mantêm um intenso contato com o campo religioso circundante sem que isso se precipite num quadro homogêneo como o que se configurava na época em Laranjinha. A TI Laranjinha, localizada no município de Santa Amélia (PR), abriga hoje principalmente índios guarani, apesar de a região ter sido ocupada também por grupos kaingang. Totaliza uma área pequena (cerca de 100 alqueires), mas conta com a maior população na região.

A pesquisa de campo foi realizada durante o ano de 2002, e o objetivo da minha dissertação foi justamente apreender como um grupo que abandona o xamanismo tradicional (em torno do qual giram a cosmologia, mitologia, concepção de pessoa, diferentes manifestações expressivas e mesmo a esfera política) ordenava sua vida social e as diferentes esferas aí pressupostas. A etnografia apresentada ao final da pesquisa mostrou que, longe de ser uma influência nova e/ou estranha no universo social e cultural do grupo, a filiação à Congregação Cristã no Brasil (CCB) encaixava-se numa lógica e política adotada pelos grupos guarani desde o início da colonização da região: a aliança com pessoas que ultrapassam o círculo dos parentes e do grupo em si e que, no caso deles, permitia a inserção em redes econômicas, políticas e sociais mais amplas. Um outro ponto que acho importante destacar é que só a partir da própria cosmologia guarani foi possível compreender

as traduções e elaborações da doutrina pentecostal feitas pelo grupo no processo que procurei descrever.

## 1.1 ETAPAS DA PESQUISA ATUAL

Nos meses de janeiro e fevereiro de 2006, já tendo apresentado um projeto preliminar para a tese de doutorado, quando de meu ingresso no PPGAS, voltei a campo, visitando as aldeias da região acima indicada. Nessa etapa, além de ter em mente os objetivos de meu projeto de pesquisa, participei de uma pesquisa realizada por uma equipe formada por pesquisadores das universidades estaduais de Londrina e Maringá, ligados ao Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória (LAEE) desta última. O objetivo dessa pesquisa era coletar dados que permitissem a elaboração de um diagnóstico sócio-econômico e cultural dos grupos, bem como o levantamento de dados antropológicos e históricos das comunidades diante do processo de implementação de ações de sustentabilidade<sup>5</sup> conduzidas em parceria com os próprios Guarani.

Em minha dissertação de mestrado, fiz questão de ressaltar que durante a pesquisa de campo meu acesso maior foi junto às famílias pentecostais (e que, portanto, meus principais informantes eram membros da Congregação Cristã no Brasil). Isso porque, tendo ficado hospedada na casa de famílias ligadas à CCB, e sendo acompanhada por seus membros durante minha estadia na aldeia, meu acesso às famílias católicas ou àquelas ligadas ao xamanismo tradicional ficou bastante prejudicado (algumas pessoas, na época, recusaram-se a me receber em suas casas e a participar da pesquisa). Além disso, um de meus anfitriões era cunhado do cacique, o que, por sua vez, vetou meu acesso a algumas famílias que faziam oposição a ele, na disputa pela liderança política da área indígena.

E, justamente, a pesquisa realizada no início de 2006, junto à equipe do LAEE, me permitiu ter um novo tipo de inserção dentro dos grupos familiares. Como era um período de férias, a equipe ficou hospedada na escola da TI, o que já me colocou numa situação mais ou menos neutra. E estar levantando dados sócio-econômicos junto às famílias me permitiu travar com várias delas um primeiro contato extremamente importante para, na seqüência, aproveitar esse tempo em

---

<sup>5</sup> No caso de duas áreas indígenas, a implantação de uma horta e de um aviário comunitários, e na outra medidas para o melhoramento do rebanho bovino, com financiamento do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento em parceria com o Ministério do Meio Ambiente (Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável).

campo direcionando entrevistas para os objetivos de minha própria pesquisa.

Por outro lado, nessa época, na TI Laranjinha o grupo enfrentava conflitos internos, deflagrados por sua exigüidade territorial e pelas disputas políticas entre as famílias. Tal situação resultou na cisão do grupo e na ocupação de parte de uma fazenda localizada dentro do perímetro delimitado para ampliação pelo grupo de trabalho (GT) criado em setembro de 2003 pela portaria nº 926<sup>6</sup> para revisão dos limites da referida terra indígena, mas que ainda não foi demarcada. Tal ocupação, por sua vez, levaria a novos embates, dessa vez entre os Guarani e os proprietários/ moradores não-índios da região, estes últimos ameaçando não só o grupo acampado dentro de uma das propriedades, como também os próprios Guarani que ficaram na terra indígena, que foi cercada, segundo os proprietários, para impedir novas invasões nas propriedades localizadas em seu entorno.

Por conta da cisão, outro cacique foi escolhido pelo grupo de Laranjinha (o anterior se retirou junto com o grupo dissidente), no caso, uma jovem liderança que já tinha sido vice-cacique em 1994 e que, após anos morando em São Paulo, acabara de retornar ao grupo. Há que se destacar que esse rapaz pertencia às famílias Jacinto e Lourenço (as duas maiores famílias extensas do grupo, conforme indicado em meu trabalho de mestrado, e ligadas à CCB) e que seu vice pertencia à família Silva (forte representante do pentecostalismo no interior do grupo).

Essa situação direcionou muitas das entrevistas que fiz nessa época, tanto no Laranjinha, quanto no Pinhalzinho (e mais ainda no Posto Velho), pois que várias pessoas entrevistadas quiseram comentar o assunto e mesmo se posicionar em relação às disputas, ainda que com críticas sempre veladas e indiretas.

O grupo que ficou na aldeia acusava os que saíram de “não serem índios”, pois que havia muitos mestiços ou mesmo não-índios (incorporados ao grupo por casamentos) entre eles. O grupo que se retirou argumentava que saiu com a intenção de “preservar a tradição”, pois que no Laranjinha eram impedidos pelos “crentes”.

No entanto, com essa cisão não houve o deslocamento de famílias extensas inteiras para o “Posto Velho”. Muitas pessoas idosas ficaram em Laranjinha (apesar de apoiarem o grupo que se retirou).

---

<sup>6</sup> Essa área indicada para ampliação, conforme Relatório Circunstanciado de Revisão dos Limites da Terra indígena Laranjinha / Yvyaporã Laranjinha (Veiga, 2004), inclui em seus limites um antigo posto de atração, o “Posto Velho”. Segundo o trabalho de Tommasino (1995), em 1930, quando os últimos Kaingang arredios da região do Laranjinha foram pacificados, um grupo de aproximadamente 40 pessoas foi assentado nesse local.

Assim, se num determinado âmbito configurou-se uma cisão – principalmente no plano político e econômico (o cargo de cacique e as roças, que foram divididas entre as famílias que permaneceram na TI) – em outro, os laços não chegam a se romper (as próprias pessoas envolvidas não vendo como definitiva essa situação de conflito). E mesmo entre as que foram, algumas eram ainda ligadas à CCB. Bem como entre os que ficaram, muitos não são (ou não são mais) filiados à CCB.

Um pouco antes dessa cisão, a CCB tinha sofrido grande evasão: várias pessoas se afastaram, e outras foram obrigadas a se retirar da Congregação por não conseguirem cumprir o rigoroso código de conduta imposto por ela. Nesse contexto, é importante mencionar que os professores bilíngües que trabalhavam na escola da TI Laranjinha vinham promovendo através dela um movimento de retomada da “tradição”, envolvendo nesse processo crianças, jovens e mesmo adultos. Os rituais de canto e reza haviam sido retomados por algumas famílias, sendo realizados em seus quintais ou em uma pequena casa de rezas construída sob a orientação de alguns antigos rezadores. Tais cerimônias teriam sido um importante propulsor para a ação coletiva de ocupação da área já mencionada que se deu a seguir, proporcionando, além disso, a emergência dos professores como novas lideranças religiosas e políticas.

Com isso, aproximadamente seis meses depois de deixar o Laranjinha, o grupo acampado se divide novamente: de um lado, os que apoiavam o antigo cacique, que saíra da TI com o grupo, e de outro os dois professores bilíngües, que ganham poder político a partir da liderança religiosa que passaram a exercer no grupo, promovendo a construção de uma casa de rezas no acampamento e trazendo constantemente rezadores do Pinhalzinho ou mesmo de Laranjinha para realizar os rituais de canto e reza.

Durante minha pesquisa para o mestrado, em 2001/2002 o grupo também estava dividido em disputas que giravam em torno do cargo de cacique. Nessa época, o grupo afirmava-se majoritariamente pentecostal, mas dividia-se internamente em um grupo mais conservador (ou tradicionalista) e outro mais aberto a inovações – um que defendia que a “tradição” guarani fosse mantida e outro mais aberto ao modo de vida dos brancos – mas ambos dentro da CCB.

E em 2003, por exemplo, a FUNAI teria sido obrigada a transferir algumas famílias para a TI Nimuendaju, no estado de São Paulo, para evitar que uma disputa interna acabasse em confrontos

diretos entre os grupos – o que, inclusive, teria precipitado a criação do referido GT.

Ou seja: as oposições estão sempre se reorganizando no interior dessa unidade sociológica já mencionada.

De qualquer forma, há que se ressaltar o enorme descompasso entre as terras indígenas guarani demarcadas no Paraná e suas populações. O tamanho reduzido e as altas taxas de natalidade não têm permitido a abertura de roças por novas famílias, deixando poucas alternativas aos jovens (obrigados a trabalhar ou mesmo a morar fora da TI). Segundo dados da FUNAI (ADR Londrina), por exemplo, em 2006 cada família em Laranjinha dispunha de apenas cerca de meio alqueire para sua roça<sup>7</sup>.

Em agosto/setembro de 2007 tentei entrar em contato com algumas lideranças para uma nova visita a campo, o que não foi possível, pois a situação na região estava complicada, dado que, tal como mencionado acima, a ocupação deflagrou um intenso conflito entre os Guarani e os proprietários de terras da região, que organizaram-se e passaram a coagir e cercear não apenas as famílias do acampamento, mas também das terras indígenas, impedindo a movimentação das mesmas na região e dificultando o acesso de grupos de pesquisadores.

A pesquisa de campo foi então retomada no mês de março de 2008.

Um fato marcante no trabalho de campo iniciado em 2006 foi a ausência do intenso proselitismo de que fui alvo em 2002. Durante meu trabalho de campo para o mestrado, assisti a todos os cultos realizados pela CCB no período em que estive na TI, bem como acompanhei o grupo em cultos realizados nas cidades próximas, e, depois de um tempo, a insistência para que eu me batizasse passou a ser uma constante nas conversas travadas com meus informantes. Na época, analisando a conversão do grupo, procurei também explorar o tema do xamanismo em minhas entrevistas – não conseguindo nada nesse sentido, principalmente dos antigos rezadores<sup>8</sup>. E nessa nova etapa, ao

---

<sup>7</sup> Esse dado refere-se a famílias nucleares. Mesmo assim, nem todas as famílias da aldeia possuíam uma roça, principalmente as famílias mais jovens e as que estavam de fora da rede de reciprocidade envolvendo as famílias politicamente dominantes no grupo.

<sup>8</sup> Nesse sentido, a leitura da etnografia de Melo (2006) sobre os Mbya trouxe nova luz sobre meus próprios dados, pois a descrição que ela constrói sobre o xamanismo é muito rica e densa e – o que achei mais interessante: não se restringe aos rituais realizados na casa de rezas, mas permeia o cotidiano das pessoas, sua prática diária, o trabalho, a criação dos filhos, as relações sociais. Em minha pesquisa de campo para o mestrado, ao procurar dados sobre o xamanismo, estive muito preocupada com os contextos “formais” de atuação de um xamã, sem me dar

pedir para que meus entrevistados falassem sobre seu passado, sobre trajetórias pessoais ou do grupo, marcando acontecimentos importantes, as respostas obtidas remeteram invariavelmente para os rituais de canto e reza realizados “antigamente”.

Outro fato interessante a ser mencionado é que eles sempre tiveram muita curiosidade sobre mim, sobre minha vida na cidade, minha família, etc. Em 2008 estive várias vezes acompanhada de meu namorado e, em uma ocasião, meus pais foram comigo até a TI Laranjinha. Isso alterou significativamente minha relação com várias famílias, que se mostraram mais receptivas, convidando-me para ocasiões mais íntimas, como festas de noivado e casamento – o convívio se estendendo para além dos momentos ligados à minha pesquisa. Acredito que, por essa razão (com o estreitamento das relações ao longo de quase uma década de pesquisa e durante a qual foram mantidas diferentes modalidades de interação<sup>9</sup>), as pessoas mostraram-se dispostas a falar sobre aspectos de sua vida e cultura que não aparecem em meus dados anteriores.

Após a primeira etapa de campo em março de 2008, percebendo novamente disputas políticas entre certas famílias, procurei manter-me numa posição neutra, optando por ficar hospedada numa pensão em Santa Amélia. Acredito que isso facilitou meu trabalho, acesso e negociações com as famílias. A pesquisa de campo foi encerrada em janeiro de 2009.

## 1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO/ ETNOGRAFIA

Em minha dissertação, menciono que durante a pesquisa não foram gravadas entrevistas com nenhuma das pessoas na aldeia, já que meus pedidos para usar o gravador durante as conversas eram sempre negados e, dessa forma, tive que contar com meu próprio caderno de campo (sempre com a sensação de que minhas anotações ficavam muito aquém do que eu tinha ouvido) e com entrevistas gravadas

---

conta de como essa prática está interligada à vida social como um todo. Apenas em meu período mais recente de pesquisa é que consegui perceber esses elementos dispersos (mas que ligam-se ao xamanismo) nas práticas de muitas famílias (mesmo as que freqüentam a igreja pentecostal instalada na TI), onde as pessoas ainda sentam-se ao amanhecer para falar de seus sonhos, usam suas rezas para afastar a chuva, para pedir proteção quando saem para caçar ou para caminhar na mata, para “benzer” uma criança com febre, enfim... toda uma infinidade de pequenos detalhes que me tinham escapado.

<sup>9</sup> E, acho importante mencionar, a interação mantida com o grupo de Laranjinha foi a mais intensa/ significativa.

anteriormente por Tommasino e cedidas a mim por ela. Nas primeiras incursões a campo a partir de 2006 tive que manter essa metodologia. Apenas depois de muitas conversas informais e negociações consegui combinar algumas entrevistas gravadas – que, em alguns casos, envolveram certa negociação.

Essas negociações foram bastante informais e heterogêneas, já que as pessoas e famílias tinham demandas, interesses e necessidades diferentes: algumas me pediram mantimentos e outras coisas de que necessitavam na ocasião (roupas, sapatos, etc.), outras me pediram instrumentos musicais, ou aparelhos eletrônicos (gravadores, rádios). Houve também quem pedisse textos em guarani ou outros materiais desse tipo. Em alguns casos tive que comprar artesanato das famílias que produziam. E em vários casos me ofereci para levar para restauração fotos antigas que me eram mostradas durante as entrevistas. Várias pessoas participaram da pesquisa sem exigir nada em troca, apenas manifestando sua vontade de que suas lembranças e experiências pudessem, de alguma forma, ser revertidas em benefício do grupo.

Houve também um pedido por parte das pessoas ligadas ao coral das crianças da TI Laranjinha para que fosse feito um registro sonoro das canções por eles executadas, de forma que tivessem um cd que pudessem comercializar em suas apresentações. Tal pedido se deveu ao fato de que meu namorado, que me acompanhou em quase todas as incursões a campo, trabalha com produção de áudio. Atendendo ao pedido deles, combinamos uma data para que a gravação pudesse ser realizada e alugamos todos os equipamentos necessários. Mas a gravação não chegou a ser realizada pois, na data combinada, quando chegamos na TI com os equipamentos, várias das pessoas envolvidas com o coral estavam viajando. E as que lá estavam alegaram que a gravação não podia ser feita na ausência dos que estavam fora. Alguns dias depois, algumas famílias retornaram de viagem, mas alegaram que precisavam de mais tempo para ensaiar as crianças antes da gravação. Mas não era possível ficar ali na aldeia com o equipamento de gravação à disposição do grupo. Posteriormente Julio faria registros informais do coral, mas apenas com equipamentos de áudio e vídeo que nós mesmos possuíamos.

Na verdade, esse tipo de situação foi bastante comum ao longo da pesquisa, pois geralmente era preciso combinar visitas e entrevistas com as pessoas e famílias. Isso se fazia necessário por conta do fato de que nem sempre é possível encontrar as pessoas em suas casas. Muitas trabalham fora da TI, ou passam o dia em alguma atividade na roça, ou

na casa de parentes, ou fazem pequenas viagens, etc. Além disso, os Guarani de modo geral são muito reservados, não sendo de bom senso chegar sem algum aviso prévio em suas casas – principalmente no caso de famílias com as quais eu tinha menos intimidade/convivência. Nesses casos, eu aproveitava as ocasiões em que encontrava as pessoas na sede do posto, no posto de saúde ou nos cultos da CCB para mais ou menos combinar essas visitas – o que, tal como colocado acima, nunca era garantia de que, de fato, as encontraria em casa.

Uma questão que acho importante mencionar é que, em sua maioria, meus informantes foram adultos e pessoas da geração mais velha do grupo. Os jovens são bastante tímidos e geralmente alegavam que não tinham nada de importante a dizer, recusando-se ainda mais a gravar as conversas. E no caso do cacique e das jovens lideranças que o cercam, era difícil entabular mais do que conversas rápidas ou informais, dado que seus compromissos resultam em muitos deslocamentos e viagens.

Uma vez que consegui gravar algumas entrevistas, executei pequenos trechos do áudio para outras pessoas que eu pretendia entrevistar e isso desencadeou uma dinâmica interessante onde, em alguns casos, as falas uns dos outros balizaram as narrativas a partir de então. Digo em alguns casos porque nem sempre era possível executar esses trechos das entrevistas já realizadas, seja por questões técnicas, seja porque eu sabia que eram famílias ou pessoas que não se davam bem.

No caso do grupo de Laranjinha, havia temas e conteúdos mais acessíveis (as histórias de vida, memórias sobre a vivência e trajetória do grupo, por exemplo) e outros nem tanto (certos aspectos da cosmologia, por exemplo). Meus informantes nunca disseram de algum tema que não podiam ou não queriam falar a respeito. Mas conseguiam ser bastante evasivos diante de temas que não estavam dispostos a discutir, alegando desconhecê-los, por exemplo. De qualquer forma, para quem não tinha conseguido gravar nenhuma entrevista durante a pesquisa do mestrado, fiquei satisfeita com o acervo de narrativas gravadas, pois que muitas vezes, ao transcrevê-las, surpreendia-me com detalhes que tinham me escapado nas observações feitas no diário de campo.

Por outro lado, se no mestrado os dados de campo foram por mim organizados em torno de um eixo único – o processo de conversão – , os dados coletados para a tese acabaram por compor um conjunto heterogêneo para o qual foi extremamente difícil encontrar um esquema

formal de organização, pois que as narrativas descortinaram quadros muito amplos, refletindo diferentes tipos de experiências vivenciadas individualmente ou pelo grupo em sua trajetória histórica. A forma como os dados estão aqui apresentados foi o resultado de um longo e difícil trabalho de decomposição e recomposição dessas narrativas em novos blocos, de forma a inscrevê-las em meu próprio texto e no discurso antropológico.

Trabalhei com entrevistas abertas: (re)explicado o objetivo da pesquisa, deixava o entrevistado conduzir sua narrativa como quisesse. E, tal como mencionado acima, muitas pessoas articularam sua fala tendo em mente não apenas as demandas e objetivos de minha pesquisa, mas acreditando contribuir para a criação e preservação de um acervo de lembranças que pudessem fortalecer a memória coletiva do grupo, revitalizando com isso seu patrimônio cultural. Tendo em vista que, tal como menciona Faustino (2006), não existe nas escolas das TIs guarani da região do Paranapanema materiais didáticos elaborados com base na própria história e especificidade cultural e lingüística dos grupos que aí vivem, espero que este trabalho possa, de alguma forma, suprir essa lacuna<sup>10</sup>. Os professores bilíngües já manifestaram sua vontade de que as falas dos “velhinhos” registradas durante a minha pesquisa possa ser futuramente disponibilizada para o grupo na forma de um material que tenha um cunho mais didático e acessível que o texto da tese.

Tendo sido narradas para mim em português, por opção dos próprios sujeitos entrevistados, as memórias e acontecimentos sofreram uma “tradução”, pois que, pelo que pude perceber a partir do contexto, as lembranças acerca do “tempo dos antigos” estão gravadas na memória dos mais velhos em guarani, e, assim, as falas vão

---

<sup>10</sup> Na verdade, a própria pesquisadora/professora mencionada, Rosângela Faustino, já se encarrega atualmente de cumprir essa lacuna. Ela é uma das pessoas à frente do projeto de extensão “Ouvir dos velhos, contar aos jovens: memórias, histórias e conhecimentos guarani nhandewa [sic] no Paraná”, e que vem sendo desenvolvido desde 2009. Este projeto está ligado ao Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações da Universidade Estadual de Maringá e conta com financiamento do Programa Universidade Sem Fronteiras da Secretaria de Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná. O objetivo do projeto é registrar as histórias e conhecimentos narrados pelas pessoas mais velhas dos grupos guarani que vivem nas TIs Pinhalzinho, Laranjinha e Yvyoporã-Laranjinha, sistematizar os relatos e apresentá-los às crianças através de intervenções pedagógicas orais e de material didático impresso. Para mais informações ver Faustino et al., 2009.

entremeando lembranças num discurso que, em certos momentos se expressa também em guarani.

A forma como apresento os trechos de narrativas não são transcrições absolutamente literais, pois que optei por corrigir erros de concordância, omitir repetições e coisas do tipo, esforçando-me, no entanto, para manter o sentido do que estava sendo colocado e o estilo próprio de cada narrador.

Além das narrativas coletadas nas entrevistas realizadas por mim, estarei trabalhando também com dados obtidos anteriormente, durante minha pesquisa para o mestrado, mas também com dados de Dooley e Tommasino<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Tal como citado anteriormente, Tommasino cedeu entrevistas realizadas por ela com os Guarani do Laranjinha em 1986, 88 e 1990, quando conduzia projetos de pesquisa e extensão na região, através de convênios entre a FUNAI e a Universidade Estadual de Londrina. Estas entrevistas já tinham sido incorporadas à minha dissertação, mas quase que em estado bruto. A intenção de retomá-las aqui é justamente tentar explorar mais os dados e implicações nelas contidos. Robert Dooley, lingüista do *Summer Institute of Linguistics*, esteve pesquisando entre os Guarani de Pinhalzinho e Laranjinha entre 1990 e 1991. Segundo o relatório redigido por ele na ocasião, o padrão das pessoas que falavam o dialeto Nhandéva era de aproximadamente 55 anos, com procedência do posto indígena Araribá ou do Mato Grosso do Sul, e caracterizado por um intenso rigor e correção gramatical. Comparando seus dados com os registrados por Nimuendaju em 1914, Dooley afirma que as diferenças são tão pequenas que lhe permitem afirmar com segurança que se trata de descendentes desse grupo. As transcrições de algumas das narrativas coletadas por ele serão aqui utilizadas.



## CAPÍTULO 2 – UMA PANORÂMICA DA REGIÃO

Tendo em vista o fato de não existirem estudos sistemáticos sobre os Guarani que vivem atualmente na bacia do rio Paranapanema e seus afluentes, a intenção deste capítulo é apresentar o resultado de uma revisão bibliográfica de trabalhos arqueológicos, históricos e antropológicos com a intenção de reunir dados sobre esses grupos e sua trajetória na região ao longo dos últimos séculos, e que estavam dispersos ou não necessariamente referidos aos grupos em questão.

### 2.1 POVOS TUPI E JÊ NO SUL DO BRASIL: UM POUCO DA PRODUÇÃO ARQUEOLÓGICA

Podemos encontrar no Paraná, atualmente, duas etnias indígenas, Guarani e Kaingang, além de alguns indivíduos do grupo étnico Xetá<sup>12</sup>. Os Guarani pertencem ao tronco lingüístico tupi, e à família lingüística tupi-guarani (Rodrigues, 1984). Apesar de constituírem um núcleo comum, presente em sua cultura como um todo, o total de sua população que se encontra distribuída em diferentes parcialidades, que, segundo Schaden (1962) seriam: os Kaiowá, os Nãndéva e os Mbyá<sup>13</sup>. Tal subdivisão seria o resultado da diversidade de dialetos, de crenças e de práticas religiosas, entre outras coisas.

Segundo Noelli (1996), a gênese cultural dos Guarani estaria situada em algum lugar da bacia dos rio Madeira-Guaporé, no sudoeste da Amazônia. E as populações que ali se encontravam, vivenciando um processo de contínuo crescimento demográfico, teriam expandido sua ocupação territorial, deslocando-se para o sul do continente, onde conquistariam paulatinamente uma vasta área que abrange parte do que hoje são os territórios do Brasil, Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia. No Brasil, especificamente, os Guarani ocupavam, além dos estados que

---

<sup>12</sup> A configuração atual dos estados é relativamente recente, e se sobrepe aos territórios indígenas. No caso do Paraná, apenas na segunda metade do século XIX é que ocorre sua emancipação de São Paulo, quando então ele se constrói como província independente. Posteriormente, parte de seus territórios no sudoeste passam a pertencer a Santa Catarina. Portanto, no trabalho de Mota (1998), por exemplo, cujo recorte vai de 1853 a 1889, os Xocling são citados como uma das etnias indígenas encontradas no Paraná, pois que seu território tradicional, na região serrana, ia das imediações de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, até as imediações de Curitiba, no Paraná (Santos, 1987).

<sup>13</sup> Existem muitos debates em torno das parcialidades, e na bibliografia atual podemos encontrar outras denominações que se acrescentam a estas, como Ava-Guarani e Chiripá (cf. Melo, 2006, e Albernaz, 2009, por exemplo), entre outras.

constituem a região sul, o Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Tal como já indicado anteriormente, o recorte deste trabalho recai sobre os Guarani Nandéva que vivem hoje no estado do Paraná, na bacia do rio Paranapanema. E o espaço que se tornou o que hoje é esse estado já era habitado pelos Guarani há muito tempo. Na verdade, tal como apontado por Noelli (1999-2000), não existe nenhum tipo de ambiente na região sul do país (nos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) que não tenha sido ocupado sistemática ou ocasionalmente dentro de um quadro cronológico que se inicia a cerca 12.000 anos antes do presente (AP). As evidências arqueológicas indicam que a região sul foi ocupada em todos os seus espaços – e respectivos relevos, ecótonos e climas, proporcionando diversos tipos de adaptação ecológica.

Segundo Noelli (ibidem), os indícios arqueológicos deixados pela primeira leva populacional que ocupou a região sul do país – a partir de 12.000 ou 13.000 anos até cerca de 2.500 anos AP – revelam características materiais constantes (por exemplo uma notável estabilidade no sistema tecnológico e no emprego de certas matérias-primas na indústria lítica), que reproduzem certos comportamentos adaptativos e econômicos típicos de povos caçadores e coletores. Para o referido autor, isso torna plausível a hipótese de que alguns aspectos sociológicos tenham sido reproduzidos com a mesma constância durante um longo período de tempo. Os registros arqueológicos dessas populações mais antigas são chamados de Tradição Umbu e Tradição Humaitá, mas, segundo Noelli, ainda não há nas pesquisas já realizadas indicadores que definam com certeza de qual região da América do Sul vieram essas primeiras populações e quais foram as áreas por onde entraram na região. O que se sabe, a partir, por exemplo, das pesquisas de Neves (Neves et al. 1996, apud Noelli, 1999-2000: 228), é que provavelmente eram grupos de paleoíndios, mais antigos e com registros arqueológicos bem distintos das populações mongolóides que posteriormente aqui chegaram.

A provável estabilidade das populações Umbu e Humaitá começou a ser alterada pela invasão de duas grandes levas populacionais de matriz cultural muito distinta da encontrada nesses grupos que viviam na região até então. Eram populações ceramistas, agricultoras, com tecnologia, estrutura e densidade demográfica diferentes: os Tupi e Macro-Jê, respectivamente originários da Amazônia e do Centro-Oeste do Brasil, e que chegaram à região sul por volta de 2.500 anos AP.

Segundo Noelli (ibidem), estas populações trouxeram consigo modelos de organização sociopolítica específicos, alinhados com seus modelos econômicos baseados no manejo agroflorestal – ambos os modelos altamente adaptáveis e distintos dos encontrados nas populações pré-ceramistas que aqui viviam. E em cerca de 1.000 anos, dada a sua capacidade de reprodução biológica e cultural, essas populações Tupi e Macro-Jê (ou mais especificamente os Guarani, Kaingang e Xocleng) passaram a dominar as margens das principais bacias hidrográficas da região, expulsando, assimilando ou exterminando as populações Umbu e Humaitá que ali estavam vivendo já a cerca de 10.000 anos<sup>14</sup>. Embora os dados arqueológicos levantados pelas pesquisas disponíveis não permitam uma reconstrução de como se deu o contato entre esses grupos, Noelli (ibidem) acredita ser possível afirmar (a partir dos dados antropológicos disponíveis sobre essas populações na atualidade) que as relações travadas não eram apenas bélicas, envolvendo também alianças políticas e trocas de mulheres.

A esse respeito, o referido autor levanta a questão de que, posteriormente, no século XVI, esses grupos Jê e Tupi, por sua vez, perderiam seus territórios para os conquistadores europeus. No entanto, ele procura frisar que temos aí dois tipos muito distintos de invasão/conquista. Se por um lado a invasão Jê e Tupi se deu através de um processo que levou aproximadamente 1.000 anos para se consolidar, a invasão européia teria sido muito mais rápida, efetivando-se em menos de 350 anos. Claro que estariam aí envolvidos muitos fatores e diferenciais – como a tecnologia –, mas os europeus contaram com um elemento inédito e que foi o mais significativo na conquista dessa região: as epidemias. Doenças como varíola, gripe, sarampo, tuberculose, entre outras, não apenas teriam eliminado parcelas significativas das populações indígenas (e isso não apenas no sul do Brasil), como também teriam contribuído na desestruturação dos sistemas político, econômico e social dessas populações que, tendo seu território invadido, passaram a lutar não apenas contra os europeus, mas entre si na disputa por territórios que iam ficando cada vez mais exíguos.

Retomando a questão da chegada das populações Tupi e Macro-Jê à região sul do Brasil, a interpretação mais convincente para explicar esses deslocamentos/dispersão foi proposta por Lathrap (1970) e Brochado (1984) e estaria relacionada a um grande crescimento

---

<sup>14</sup> Segundo Noelli (1999-2000), as populações Umbu teriam sobrevivido apenas nas áreas de campo do Rio Grande do Sul e Uruguai. A hipótese é que eles seriam os Charruas e Minuanos.

demográfico na região da Amazônia – fato esse que teria pressionado sucessivas levas populacionais para fora da região. No entanto, como afirma Noelli (1999-2000:228), “ainda sabemos muito pouco sobre a temporalidade, a dinâmica e a complexidade desses movimentos, que envolvem variáveis ainda desconhecidas [...]”.

Os representantes da matriz cultural Jê seriam os Kaingang e Xocling, que ocuparam a maior parte dos três estados da região sul (NOELLI, 1999a). No entanto, os registros arqueológicos disponíveis apontam para uma variabilidade nos padrões de assentamento e enterramento que, por sua vez, indica processos de invasão e conquista desses territórios jê. Entre 2.000 e 1.000 AP os Guarani foram empurrando os Jê para longe das proximidades dos grandes rios e seus principais afluentes, confinando-os nas terras mais altas e frias da região sul. Num segundo momento, por volta de 700 AP, novamente os Guarani empurram os Jê para cima do planalto sul-brasileiro, expulsando-os do litoral. Os europeus teriam interrompido esse fluxo de povoação tupi-guarani que estava a demandar as terras do litoral, devastando essas populações, principalmente com epidemias, tal como já foi dito acima. Esse impacto demográfico possibilitou aos Jê reocupar parte de seu território, redistribuindo-se nas áreas antes dominadas pelos Guarani – no Paraná, especificamente, os vales dos rios Tibagi, Piquiri e Ivaí. Mas depois do século XVIII o processo de conquista dos territórios indígenas pelas populações brancas<sup>15</sup> se intensifica, dirigindo-se cada vez mais para o interior, tal como será abordado adiante.

De todos esses grupos indígenas que ocuparam o sul do país, os Guarani são aqueles a respeito do qual se têm mais informações, com estudos acumulados nas áreas da arqueologia, etnografia, história e lingüística.

Partindo de uma revisão exaustiva da bibliografia Guarani, de estudos arqueológicos e visitas a diversas coleções em museus do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina, realizados ao longo de aproximadamente uma década, Noelli acredita ser possível afirmar que os Guarani tinham a prescritividade como norma, reproduzindo-se continuamente com pouca variabilidade na cultura material. Segundo ele (1999-2000: 247-248): “As pessoas não-Guarani e as ‘coisas novas’ eram incorporadas e enquadradas nos seus códigos e estruturas. [...] Caso contrário, a contínua assimilação de pessoas de outras etnias e a adaptação aos

---

<sup>15</sup> O termo “branco” sendo empregado como sinônimo de “não-índio”, para indicar os componentes da sociedade nacional de um modo geral, incluindo, portanto, pessoas de diferentes grupos raciais.

ambientes do sul do Brasil poderiam resultar em mudanças significativas e evidentes”.

Claro que, tal como já mencionado acima, os Guarani constituem um conjunto de populações que se subdividem em parcialidades distintas que, no entanto, guardam entre si semelhanças no que diz respeito à língua, cultura material, tecnologia, subsistência, padrões adaptativos, organização sócio-política, religião, mitos, etc. Assim, a diferença presente na constituição da identidade do que são as diferentes parcialidades, não transparece, segundo Noelli (ibidem), em nível material. E isso, justamente, por conta da plasticidade do tipo de organização social adotado pelo grupo que, adaptando-se continuamente em sua expansão territorial (sendo, para isso, forçado a incorporar novidades no plano da subsistência, medicina e matérias-primas, entre outras coisas, em sua rede de significados culturais), tornou a reprodução desse padrão possível “através de uma intensa e contínua troca de informações, objetos e pessoas aldeia-a-aldeia, tanto em nível local quanto regional, até alcançar distâncias longínquas no interior do imenso território de falantes do Guarani, descritos pelos europeus nos séculos XVI e XVII” (ibidem: 248).

Essa organização social, mas também política e do parentesco, tinha por base famílias extensas compostas por várias famílias nucleares, reunidas em torno de uma liderança política e/ou religiosa, cujo prestígio funcionava como fator agregador (Soares, 1997). Os dados analisados por esse autor referentes aos séculos XVI e XVII indicam que essas famílias extensas compunham-se de um número variável de famílias nucleares, que podia chegar a sessenta, residindo em uma única casa. As maiores aldeias eram formadas por quatro ou cinco famílias extensas, podendo portanto agrupar populações de 600 até 3.000 pessoas. Tal como foi dito acima, essa organização sociopolítica e do parentesco estava alinhada com o modelo econômico baseado no manejo agroambiental, que era praticado no interior de cada *tekoha*<sup>16</sup> – o território de domínio de cada assentamento – onde, ao que tudo indica, trilhas cortavam seu espaço, interligando diversas aldeias e estas, por sua vez, às roças, áreas de coleta, caça e pesca. Segundo Noelli (1999-2000), uma vez que as aldeias formavam conjuntos unidos politicamente por meio de alianças políticas regionais e laços de parentesco e afinidade, havia possivelmente um sistema de troca de mudas e sementes (a exemplo do que ocorre com outros povos que se

---

<sup>16</sup> No caso dos Guarani, *tekoha* seria “o território correspondente a uma aldeia, com sua área de caça, pesca, cultivo, coleta e fontes de matérias-primas, delimitado por acidentes geográficos e explorado predominantemente pelo grupo ali instalado” (NOELLI, 1996: 35).

utilizam do mesmo tipo de sistema de manejo agroflorestal), que garantiria a disseminação de espécies entre os *tekoha*.

Em termos gerais de adaptação ao ambiente, Noelli (ibidem) nos apresenta o seguinte quadro geral a partir do que demonstram as evidências arqueológicas: o sistema de manejo ambiental e a prática da agricultura nos mesmos moldes seguidos por outros povos Tupi da região amazônica permitiam que a produção de alimentos se mantivesse estável e em níveis adequados à população; esse sistema de manejo agroflorestal certamente contribuiu para a ampliação da biodiversidade nas regiões onde esses grupos se instalavam; os Guarani tinham relativa autonomia em relação às ofertas do ambiente, pois transportavam e eram capazes de inserir nos novos ambientes plantas úteis trazidas das regiões que conquistaram ao sul da Amazônia; os novos ecótonos ocupados eram estudados, e, a partir disso, ocorria a incorporação de novos itens alimentícios, medicinais e materiais; a dieta era centrada em plantas de agricultura e coleta. A respeito desse último ponto, os dados históricos e etnográficos disponíveis indicam que os Guarani eram generalistas em sua dieta – os tabus e restrições estando relacionados a momentos específicos do ciclo de vida ou a opções exclusivamente pessoais, de forma que as pessoas tinham liberdade para consumir a maioria dos alimentos disponíveis durante o ano.

Para Noelli (ibidem), outro fator importante que explica o sucesso das expansões e conquistas Tupi – e, no caso, especificamente Guarani – é a prática de incorporação de alteridades. Por meio de alianças ou assimilação ao longo das guerras de conquista que praticavam, esse grupo “guaranizava” pessoas de outras etnias, incorporando-as a seu sistema cultural. Estudos como os de Salzano e Callegari-Jacques (1991, apud Noelli, ibidem: 249) indicam que, justamente, essa prática de ampliar o fluxo gênico através da incorporação de pessoas de fora do grupo parece ser um comportamento padrão entre os povos Tupi – os estudos das populações atuais revelando altos índices de distância genética entre seus membros.

As últimas populações que vieram ocupar o sul do Brasil provêm da Europa, África e Ásia, numa etapa que se iniciou no século XVI e continua até o presente. E, tal como já mencionado acima, sua presença modificou profunda e rapidamente a distribuição e demografia dos povos indígenas na região.

Fato extremamente importante a ser considerado é que, tal como foi mencionado acima, as informações arqueológicas e fontes históricas do século XVI deixam claro que não havia áreas

significativamente desabitadas na região sul do país e, portanto, a entrada dos europeus não ocorreu de forma fácil e pacífica para nenhum dos lados envolvidos no contato/disputa. O processo de contato foi distinto a cada período e área, variando conforme o período histórico e as populações envolvidas e, portanto, o que se sabe a respeito é relativamente superficial, havendo necessidade de mais estudos<sup>17</sup>.

## 2.2 A CONQUISTA DOS GUARANI PELOS PORTUGUESES E ESPANHÓIS

No século XVI, quando da chegada dos europeus, os Guarani (na época chamados de Cariós ou Carijós) estavam ocupando várias extensões nas bacias dos principais rios do território que hoje é o estado do Paraná, além de largas faixas litorâneas que incluíam também os atuais estados de São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. E a conquista dos mesmos inicia-se nessa época, com as expedições portuguesas e espanholas que cruzaram a região em reconhecimento, buscando rotas comerciais, metais preciosos e escravos, e continuou nos séculos seguintes.

Durante esse primeiro século de contato, os europeus não chegaram a ocupar efetivamente a região onde hoje estão os três estados da região sul do Brasil. No território do atual estado do Paraná, por exemplo, excetuando Ciudad Real, fundada em 1557 na confluência dos rios Piquiri e Paraná, e Vila Rica, construída em Paraná acima, no médio Ivaí<sup>18</sup> em 1576 – assentamentos coloniais de fato, levados a cabo pelos espanhóis – não havia nada além de instalações temporárias que serviam como ponto de comércio e de apoio para as expedições em busca de cativos para os empreendimentos econômicos desenvolvidos no litoral de São Vicente, Santos e, posteriormente, Piratininga (localizados no atual estado de São Paulo). Justamente, foram os paulistas que, em 1630, destruíram esses assentamentos, que serviam como bases regionais para a formação de *encomiendas*.

Os diversos grupos indígenas dos territórios conquistados pelos portugueses foram incorporados à sociedade colonial como escravos.

<sup>17</sup> Estudos como os de Santos (1987) e Monteiro (1994) trazem luz ao que aconteceu em certas épocas e regiões – o primeiro com um estudo de caso revelador de facetas diversas e pouco conhecidas da penetração da civilização ocidental nos estados do sul do país (especialmente Santa Catarina); o segundo apresentando-nos uma reinterpretação crítica da formação da sociedade paulista entre os séculos XVI e XVIII, trazendo a tona, entre outros temas, o do contato diferenciado que as populações indígenas mantinham com colonos e os jesuítas no interior de um sistema eminentemente escravista.

<sup>18</sup> Ambos os assentamentos, portanto, localizados no noroeste do atual estado do Paraná.

Milhares de índios foram aprisionados para o trabalho escravo nas plantações de cana de açúcar, nas diversas atividades exigidas nas vilas que foram surgindo. Os Carijós ou Cários que viviam ao longo do litoral sul-brasileiro foram inteiramente exterminados ainda no período colonial. Nas *encomiendas* espanholas foram igualmente incorporados na condição de mão-de-obra escrava. Esse foi um primeiro momento. O segundo momento/ou forma de subordinação foram as reduções jesuíticas, de que trataremos na seqüência.

### 2.3 OS GUARANI NOS SÉCULOS XVII e XVIII: ENTRE AS MISSÕES JESUÍTICAS E AS *ENCOMIENDAS*

Já no século XVII a conquista se acentua, fazendo-se sentir ainda mais pelas populações indígenas, com a implantação/fundação de treze missões religiosas jesuíticas nas bacias dos rios Paranapanema, Tibagi, Ivaí e Paraná – nelas aldeando, segundo os dados históricos, milhares de índios Guarani. Igualmente, esses empreendimentos foram encerrados devido à ação dos paulistas, cujas bandeiras realizaram sucessivos ataques à região em busca de índios a serem vendidos como escravos (cf., por exemplo, Monteiro, 1994).

A respeito das Missões, é preciso ter claro que a região onde elas se localizavam englobavam terras que hoje compreendem o Paraguai, e partes da Argentina, Uruguai e Brasil mas que, na época, pertenciam à Espanha e formavam, em sua maior parte, a Província do Paraguai (sua existência indo de meados do século XVI a meados do século XVIII). Desde o século XVI, os interesses espanhóis e portugueses eram conflitantes no que se relacionava com o direito de cada uma das coroas sobre essa região. De acordo com o Tratado de Tordesilhas, apenas uma estreita faixa junto ao litoral leste da América do Sul pertencia a Portugal, e a coroa deste país procurava expandir esse território. As bandeiras são um exemplo disso.

Por estarem as coroas portuguesa e espanhola disputando territórios, a influência que cada uma tinha na América não era exercida sobre territórios estritamente definidos como pertencentes a uma ou outra, sobrepondo-se e influenciando-se mutuamente. Assim, ainda que o território que compreendia as missões fosse espanhol – bem como os missionários que as administravam – a região não estava livre de outras influências e nem imune a contatos anteriores e variados. Segundo Franzen (1999) em 1508 várias expedições empreendidas pelos jesuítas portugueses chegavam ao litoral de Santa Catarina e mesmo a regiões

mais ao sul, ao passo que os jesuítas espanhóis só passariam a atuar na região sob jurisdição da Coroa espanhola em 1568. Além disso, há que se mencionar a presença de outras ordens religiosas (tanto em território espanhol como português), como dominicanos, franciscanos e capuchinhos. Há que se mencionar também que durante sessenta anos (de 1580 a 1640) Portugal esteve ligado à Espanha através da União Ibérica – período em que o Tratado de Tordesilhas passou a ser ignorado, tornando ainda mais confusas as fronteiras existentes na época.

Assim, quando se fala em “Missões”, há que se ter em mente sua localização num grande território pertencente à Espanha, num contexto onde as divisões sócio-políticas eram diferentes das configurações atuais de fronteiras para estados e países na região.

Dadas as grandes dimensões territoriais e dificuldades de comunicação e administrativas, foi criada na região que hoje é o sul do Brasil mas que também abrange partes da Argentina, Paraguai e Uruguai a Província Jesuítica do Paraguai, em 1607, a cargo do padre Diego Torres – sob as ordens do qual os jesuítas começaram a fundar as reduções ainda nesse início de século. E dentro dessa grande região, tal como já indicado a partir dos dados históricos e arqueológicos acima apresentados, vivia uma significativa população indígena – a grosso modo, Tupi e Jê, ou Guarani, Kaingang e Xoc Leng, mas que se subdiviam em muitos subgrupos distintos, não necessariamente aliados, ainda que pertencendo a uma mesma etnia<sup>19</sup>.

De acordo com o padre Montoya (1985: 34), os jesuítas chamavam “reduções” aos povos ou povoados indígenas que, vivendo a seu modo antigo em pequenos agrupamentos residenciais separados uns dos outros por distâncias de cerca de duas ou três léguas, tivessem sido “reduzidos” pelos padres em povoações maiores, passando a viver segundo regras sociais, políticas e econômicas impostas por eles por serem consideradas mais condizentes com um padrão “civilizado”. A adesão de muitos grupos a elas foi uma forma de escapar da escravidão nas *encomiendas*<sup>20</sup>. De qualquer forma sabe-se que vários grupos

---

<sup>19</sup> Esse ponto será desenvolvido mais adiante, mas conforme relatado por Tommasino (1995) e Mota (1998), os grupos kaingang, por exemplo, mantinham relações de inimizade bem marcantes dentro de determinadas regiões/territórios – as disputas internas sendo marcantes, por exemplo, durante sua estadia nos aldeamentos oficiais no século XIX.

<sup>20</sup> É comum na bibliografia que trata sobre a experiência missionária do Guarani a afirmação de que ela teria deixado profundas raízes na vida e cultura guarani. Não tenho dados a respeito disso em outros grupos, mas no Laranjinha os Guarani falam disso reproduzindo um conhecimento adquirido “de fora” – e não que essa experiência missionária esteja nas lembranças transmitidas de uma geração a outra.

conseguiram permanecer alheios a essa experiência colonial mais direta refugiando-se em territórios afastados das frentes de civilização da época.

Durante a época colonial [...] grupos guarani conseguiram sobreviver livres do sistema colonial. Selvas relativamente afastadas dos centros de população colonial, pouco ou nada transitadas pelos ‘civilizados’, os mantiveram suficientemente isolados para que pudessem perpetuar seu ‘modo de ser’ tradicional. Considerados apenas como sobreviventes de um mundo já superado, foram denominados genericamente como ‘kayguá’ [...] (MELIA, 1989: 298).

Os Guarani eram o grupo predominante<sup>21</sup> nas reduções jesuíticas, ainda que os nomes dados a esse grupo pudessem variar de uma região a outra, conforme indicado por Métraux (1948:36): os que habitavam as proximidades da Lagoa dos Patos eram chamados pelos espanhóis de Arachanes; os que viviam na região que vai do rio Apa até o rio Mbotetey (Miranda) eram chamados Itatins; os que viviam na Serra Geral e no Rio Grande do Sul eram conhecidos como Tapes; ao redor de San Estanislao e San Joaquim chamavam-nos Tobatins; no rio Ipané, Guarambarés; e no rio Ivaiete, Taiobas<sup>22</sup>.

Desde que foram fundadas, as reduções passaram a sofrer constantes ataques dos bandeirantes paulistas, dado que, com a aglomeração populacional das mesmas (diferente do padrão tradicional do grupo, de viver espalhado em pequenos conjuntos familiares) a captura se mostrava mais fácil e rentável. Um relato do padre Montoya (1985:127) sobre os bandeirantes nos dá uma idéia do contexto e da forma como agiam esses grupos:

<sup>21</sup> Predominante, mas não exclusivo, pois segundo Montoya (1985), havia nas reduções índios de várias línguas, sendo necessário seu domínio para o sucesso da empresa de catequese.

<sup>22</sup> A descrição de Métraux (1948:36) também confirma a predominância dos Guarani num vasto território, tal como indicado acima pelos dados arqueológicos: “pelo lado leste do rio Uruguai, a linha de fronteira entre os Charruas e o grosso da nação Guarani passava perto de Yapejú. Pelo lado oeste, os Guarani ocupavam toda a área de Yapejú até o rio Paraná [...]. A partir da junção entre os rios Paraná e Paraguai, as aldeias dos Guarani se distribuíam de modo contínuo pelo lado oriental do rio Paraguai acima, e por ambos os lados do rio Paraná acima. Prolongavam-se para o norte até o rio Mbotetey (Miranda), e pelo leste provavelmente até as Serras do Amambaí e Maracajú. Os Guarani eram particularmente numerosos na bacia do Paraná e na Província do Guairá. Havia também inúmeros núcleos ao longo dos tributários do rio Paraná, sendo a fronteira entre Tupiniquins e os Guarani marcada aproximadamente pelo rio Tietê. Os Guarani, pelo sul, estendiam-se até a província de Tapé”.

[...] juntaram esses homens gente infinita de nossas aldeias e de outros lugares, ainda ocupados por gentios, os quais já se tinham comprometido conosco no sentido de se reduzirem. Originou-se-lhes uma peste, de que muitos morreram sem batismo e, sendo cristãos, sem confissão. Tratamos nós de irmos batizá-los e ouvi-los de confissão, sendo que eu me ofereci a isso, mas eles não quiseram dar-me licença para tanto. Soubemos que já pretendiam ir-se embora e que pensavam em queimar os enfermos e impedidos de viajar. Mandei que fosse ter com eles o Pe. Cristóvão de Mendoza, para que lhes pedisse a permissão de antes os batizar ou ao menos a sua não-matança. Responderam [...], dizendo que nos avisariam, mas, retirando-se daquele posto, [...] puseram fogo às choças, que todas são de palha, onde queimaram muitíssima gente com inumidades de feras.

Esse tipo de ação por parte dos bandeirantes acabou engendrando uma forte reação por parte dos jesuítas, que passaram a ser vistos pelos colonos como um sério obstáculo ao acesso e exploração da almejada mão-de-obra indígena. Não só os padres repudiavam as ações das bandeiras, como também eram contra o sistema que se chamava *encomienda*. A partir do relato de Alvar Nuñez a respeito desse sistema imposto pelos europeus às populações indígenas, Gadelha afirma (1980: 102): “[...] assim é que a conquista, toda ela, se processou em nome do Rei e para o Rei. Uma vez estabelecida a paz e feita a aliança, tornavam-se os índios ‘vassallos de S. Majestade’ e eram ‘encomendados aos espanhóis’, o que significava que haviam admitido, voluntariamente, a presença dos mesmos em suas terras. Apossava-se o conquistador do território, achando-se com direito às terras, vidas e ao trabalho dos índios”. Ao “aceitarem” esse sistema de vassalagem (e a palavra vai com aspas pois como sabemos não se tratava de uma situação que envolvia consentimento, mas sim imposição), os índios tornavam-se súditos reais, “ficando sob a égide da Real Coroa espanhola para serem protegidos, doutrinados e policiados” (idem: 104), pois que do ponto de vista jurídico eram considerados livres, e apenas nessa condição podiam ser dados “em encomenda” aos colonos espanhóis – que em troca dos serviços, deveriam garantir aos indígenas suas necessidades básicas, educando-os nas normas da sociedade espanhola e catequizando-os de acordo com a religião católica. Dentro desse sistema, duas espécies de prestação de serviços eram previstos pela legislação: a prestação de serviço pessoal (ou *yaconato*) e o de prestação de tributo (a *mita*).

No que então era a Província do Paraguai, a primeira redução jesuítica fundada na região do rio Paraná, pelo padre Lorenzana, foi a de Santo Inácio Guaçu (ASTRAIN, 1995). Há que se destacar que, na época, quase todo o território paranaense se encontrava sob dominação espanhola. Nessa região, existiam somente duas vilas: Ciudad Real Del Guairá<sup>23</sup> e Vila Rica do Espírito Santo<sup>24</sup>. A primeira redução teria funcionado como uma espécie de entreposto, onde os padres ficaram algum tempo, subindo depois rio Paraná acima, até chegar ao Paranapanema. Na confluência dele com o rio Pirapó, os padres Cataldino e Masseta fundaram em 1610 a redução de Nossa Senhora do Loreto e, em 1612, algumas léguas adiante, Santo Inácio Mini<sup>25</sup> (ASTRAIN, *ibidem*).

Em 1620 o padre Ruiz de Montoya seria nomeado Superior das missões da região do Guairá e, nos anos que se seguem, o quadro indicado na literatura disponível é o de um notável desenvolvimento das reduções, que agrupavam populações indígenas bastante significativas<sup>26</sup>, contando, para tanto, com uma infra-estrutura inédita na época para a região. No entanto, tal como já mencionado, os ataques dos bandeirantes eram uma constante, obrigando os jesuítas a trasladarem essas populações reduzidas de um local a outro por diversas vezes, procurando sempre locais menos acessíveis.

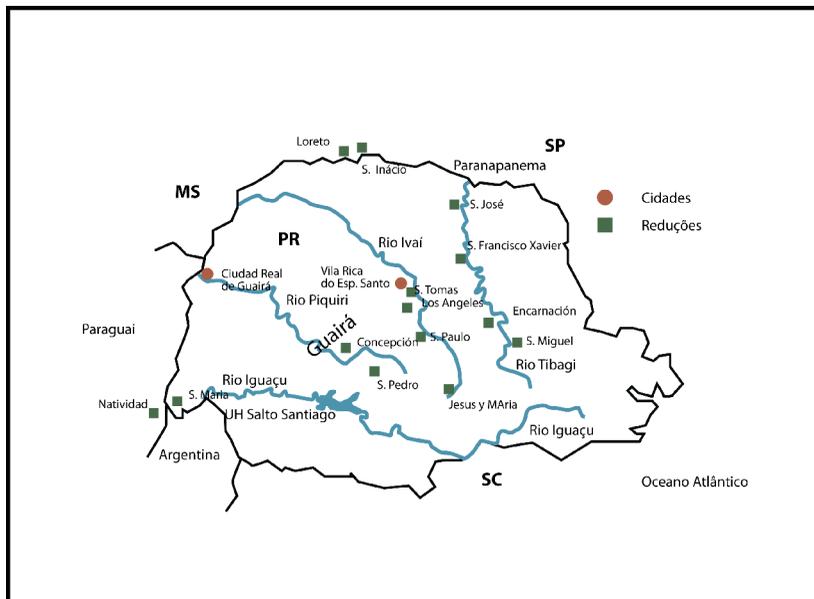
---

<sup>23</sup> Aproximadamente onde hoje está a cidade de Guaíra.

<sup>24</sup> Localizada no norte do estado, distante aproximadamente 90 km da atual Maringá.

<sup>25</sup> Ambas situadas em áreas de divisa entre os atuais estados do Paraná e São Paulo e território onde a presença e disputa entre grupos Tupi e Jê eram antigas, conforme dados arqueológicos já mencionados.

<sup>26</sup> Um relato do padre Díaz Taño, de 1652, enviado a Roma e citado por Astrain (1995) fala em cerca de 150.000 “almas” batizadas.



Mapa: Reduções jesuíticas no atual território do estado do Paraná<sup>27</sup>.

Neumann (1996), a respeito dos Guarani que viviam na grande região abrangida pela Província do Paraguai, aponta três situações distintas: a dos Guarani que viviam sob a tutela dos jesuítas, conhecidos como missioneiros; os que estavam sob a tutela de outras ordens religiosas, conhecidos como provinciais; e a dos que permaneceram independentes. Segundo Clastres (1978), estes últimos eram conhecidos como caainguas ou cainguas, e tinham conseguido escapar dos jesuítas e dos colonos estabelecendo-se em territórios de difícil acesso que, durante muito tempo, permitiram a manutenção de sua autonomia<sup>28</sup>.

Mas às três situações apontadas por Neumann (ibidem) poderíamos acrescentar uma terceira: a dos Guarani que trabalhavam nas *encomiendas* ou que vendiam sua força de trabalho nas propriedades rurais ou nos centros urbanos que então se formavam e que mantiveram-se “invisíveis”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Mapa elaborado a partir de material apresentado por Tommasino (2008).

<sup>28</sup> Tal como mencionado acima, a partir de Melià (1989).

<sup>29</sup> No relato deixado por Saint-Hilaire (1987), botânico/naturalista francês que esteve no Rio Grande do Sul no início do século XIX, por exemplo, apenas numa leitura à contrapelo conseguimos localizar a presença guarani em suas impressões, ainda que, por outras fontes, saibamos que os Guarani continuavam ali na região, inclusive contribuindo de forma significativa na formação da sociedade civil que ali começava a se organizar.

Na literatura disponível sobre os séculos XVII e XVIII (pelo menos na que foi aqui revisada), os Guarani aparecem apenas num segundo plano, sempre em relação às disputas entre portugueses, espanhóis e paulistas. No entanto, a continuidade de sua presença em seus antigos territórios, mesmo após passarem por essas experiências acima referidas, é significativa de sua agência e estratégias adotadas para ali permanecer (que não estão explícitas na literatura, mas podem ser deduzidas: alianças com diferentes grupos, casamentos interétnicos, etc.).

Depois da destruição das missões jesuíticas, pouco se sabe sobre a movimentação das populações guarani no território norte-paranaense até meados do século XIX<sup>30</sup>. O que se sabe é que, nessa região, a conquista prossegue no século XVIII com a procura e descoberta de jazidas de ouro e diamante no rio Tibagi e com as expedições militares que buscavam uma rota para o Mato Grosso<sup>31</sup> e que aí construíram fortificações. Ainda que alguns historiadores (por exemplo, Wachowicz, 1988) costumem afirmar que após a destruição das reduções jesuíticas a região tenha ficado abandonada, o mais provável é que vários grupos (anteriormente aldeados ou não) permaneceram na região, já que, entre outras coisas, os bandeirantes passaram a percorrer outros locais a procura de cativos.

No século XIX, no Paraná, temos também a ocupação/conquista dos Campos Gerais, Guarapuava e Palmas, no interior do estado; as florestas de pinheiros no sul e, a partir da segunda metade desse século, a invasão dos territórios indígenas ao longo da bacia do Tibagi, no norte do estado. Já no século XX temos a ação das companhias de terras que ocuparam, lotearam e venderam os antigos territórios indígenas no norte, oeste e sudoeste do Paraná – contando, inclusive, com o apoio institucional do Estado.

De qualquer forma, tal como indica Noelli (1999-2000), o tamanho e a proporção entre as populações indígenas que viviam no sul do Brasil mudaram radicalmente a partir do século XVI. Até então, os Guarani eram o grupo mais numeroso/populoso. E, embora a população nas reduções jesuíticas chegasse à casa dos milhares de pessoas (o referido autor fala em aproximadamente 80.000 índios), os grupos que estavam vivendo fora desses espaços foram declinando (o Paraguai e o

---

<sup>30</sup> Época a respeito da qual já é possível contar com os trabalhos de Mota (1998) e Amoroso (1998).

<sup>31</sup> Novamente, a questão da configuração recente dos estados, que no caso do Mato Grosso, foi desmembrado em 1977, dando origem ao estado do Mato Grosso do Sul. É à região que constitui este último estado atualmente que me refiro.

Mato Grosso do Sul podendo ser apontados como bolsões de resistência), restando pequenas comunidades isoladas e espalhadas pela região. Portanto, de meados do século XVII em diante, os povos Jê (Kaingang e Xoclung) constituem a frente demográfica capaz de impor uma resistência de fato significativa frente ao avanço colonial português e, posteriormente, brasileiro. Com a depopulação guarani, e conseqüente liberação de territórios até então ocupados, os Kaingang puderam se expandir, ocupando as bacias do Tibagi, Ivaí e Piquiri.

O final do século XVIII e início do XIX no sul do Brasil foram marcados pelo avanço contínuo dos portugueses/brasileiros, com impactos marcantes na demografia dos grupos indígenas, que passaram a sofrer ataques de grupos de extermínio<sup>32</sup> financiados pelos governos provinciais ou mesmo pelos colonos que se instalaram nessa região no início do século XIX (alemães e italianos, poloneses, entre outros). Retomaremos esse ponto adiante.

#### 2.4 ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA RECENTE

Antes de prosseguir, é preciso dizer que, a despeito da longa e continuada presença das populações indígenas no sul do Brasil, até pouco tempo atrás poucos eram os estudos etnográficos dessas populações dentro dos moldes “clássicos”. Os trabalhos de Santos (1987), Tommasino (1995) e Mota (1998) são algumas das exceções, pioneiros nos estudos desses povos que, para o senso comum, nem existiam mais nessa região do país, estando relegados ao passado ou totalmente aculturados. A vitalidade da cultura kaingang revelada na etnografia de Tommasino, por exemplo, foi uma surpresa para muitas pessoas. A esses trabalhos seguiram-se outros, de forma que hoje já é possível encontrar uma significativa produção antropológica/etnográfica e histórica sobre as populações Guarani, Xetá, Kaingang e Xoclung que vivem na região.

Justamente, nesse trabalho concluído em 1995, Tommasino destaca o fato de que a historiografia oficial produzida acerca da entrada das frentes de colonização no estado do Paraná teria “esvaziado” as terras habitadas pelos indígenas entre 1641 a 1700, produzindo uma espécie de “marco zero” para explicar a colonização. Ela demonstra isso analisando mapas oficiais do estado produzidos ao longo do período

---

<sup>32</sup> Conforme indicam, por exemplo, os trabalhos de Santos (1987), Tommasino (1995) e Silva (1998), esses grupos de extermínio permaneceriam atuando nessa região ainda nas primeiras décadas do século XX.

acima indicado. Neles, a presença espanhola no Paraná é reconhecida através das missões jesuíticas que aparecem nos mapas, mas a presença indígena está negada, já que, segundo a autora, reconhecer a presença das sociedades indígenas representaria o reconhecimento delas enquanto nações. Portanto, os mapas expressam essa operação de "apagamento" dos índios, ao mesmo tempo que expressam a evidência da presença da população ocidental.

Segundo Tommasino (1995), uma vez instituído esse vazio, a instalação de colônias e as várias expedições de reconhecimento/exploração do território iam tomando posse dele de forma prática (ocupação) e simbólica (nomeação). Os locais (serras, campos, rios, etc.) iam sendo nominados na língua dos colonizadores, recebendo, nesse processo, novos símbolos e representações – que, por sua vez, contribuíram para o apagamento da presença histórica dos Guarani e Kaingang na região.

Mota (1998) defende a mesma posição: segundo ele, na interpretação da historiografia oficial, as diferentes regiões do estado são pensadas/caracterizadas apenas a partir da ação dos conquistadores, surgindo daí uma versão da história resultante do ponto de vista ocidental sobre os fatos/espacos, que ignora importantes acontecimentos – tais como invasões, conflitos, enfrentamentos bélicos, a exploração das populações que ali estavam e sua resistência para manter seus territórios e seu modo de vida. E, justamente, a proposta desse autor no referido trabalho é analisar as relações entre a sociedade envolvente e as populações indígenas no Paraná provincial (1853 – 1889), tomando estas últimas como sujeitos de sua própria história, e não como meros espectadores dos fatos que aí se desenrolaram ao longo do período acima indicado. Fazendo uma leitura à contrapelo da documentação<sup>33</sup> disponível, Mota identifica três grandes estratégias colocadas em prática pelas populações indígenas no contexto em que se viram inseridas: guerra contra os invasores (principalmente por parte dos Kaingang e Xocling); utilização dos aldeamentos indígenas oficiais como fornecedores de alimentos, bens manufaturados e abrigo; e manutenção de suas moradias em locais afastados dos aldeamentos oficiais, de forma a poderem preservar sua autonomia – essa última estratégia desdobraria-se na luta pela demarcação desses locais a partir da segunda metade do período provincial.

---

<sup>33</sup> As fontes utilizadas por Mota foram os relatórios do governo provincial, documentos e correspondência relativos aos aldeamentos, documentos das colônias militares e civis e das cidades da província, jornais do período em questão e documentação judicial (nesse último caso, os documentos eram relativos apenas às cidades de Palmas e Castro).

O referido autor faz também uma análise crítica do que são considerados “estudos de referência” na historiografia regional<sup>34</sup> e que, por esse motivo, foram responsáveis por imprimir um viés específico de interpretação acerca da ocupação das terras no estado do Paraná e constata que, neles, os violentos choques ocorridos entre populações indígenas e sociedade envolvente são ignorados pelos autores. E isso, justamente, refletindo uma tendência não só da historiografia, mas também da geografia e sociologia paranaenses que, no final do século XIX e início do XX, deixam de usar termos como “conquista/conquistadores”, que são substituídos por “colonização”, “povoamento”, “frentes de expansão”, etc., num momento em que se intensifica a ocupação das imensas áreas do norte, oeste e sudoeste do estado – as quais, por sua vez, ainda eram percorridas e utilizadas pelas populações indígenas, dado serem seus territórios imemoriais. Trabalhos antropológicos que começam a ser publicados nas primeiras décadas do século XX (Nimuendaju e Baldus, entre outros) são ignorados pelos historiadores.

Assim, os trabalhos de Tommasino e Mota são contribuições bastante significativas dentro do campo de estudo dos grupos indígenas no estado do Paraná, especialmente com relação aos grupos que vivem nas bacias do Paranapanema e Tibagi, apresentando-nos quadros sistematizados a respeito de sua história e da diversidade de situações enfrentadas por eles ao longo do contato com as frentes colonizadoras que adentraram seus territórios e elucidando aspectos importantes da trajetória das diferentes etnias indígenas que ali convivem há longa data.

Os Kaingang que vivem na região dos rios Tibagi e Paranapanema foram o foco da pesquisa de Tommasino (1995), que recompõe a trajetória destes grupos nos dois últimos séculos e, conseqüentemente, analisa as mudanças socioculturais vivenciadas por eles, tentando entender na sua internalidade a historicidade de um povo invisível na história paranaense mas que, ao longo de quase dois séculos de dominação, continuou a produzir uma cultura própria, mantendo sua especificidade em relação à sociedade nacional. Ainda que os Kaingang sejam o foco de seu trabalho, os Guarani também são contemplados na análise que a autora faz dos movimentos indígenas pela manutenção de seus territórios e outros direitos, ocorridos entre 1979 e 1985, pois que também participaram deles. O que ela descreve, então, é uma aliança inédita entre dois antigos e ferrenhos inimigos, no contexto mais amplo

---

<sup>34</sup> Por exemplo os que foram feitos pelo núcleo de historiadores da Universidade Federal do Paraná, cujas referências podem ser encontradas em Mota, 1998: 57-59.

da emergência dos povos indígenas enquanto atores políticos importantes no cenário nacional/internacional.

Na região do Paranapanema, poucos são os estudos antropológicos disponíveis sobre os Guarani<sup>35</sup>. Especificamente sobre o grupo que vive TI Laranjinha, os únicos trabalhos antropológicos disponíveis, além do meu, já citado, foram produzidos por Almeida<sup>36</sup> (1982) e Moraes (1988). Há que se mencionar também o relatório circunstanciado de revisão dos limites da TI Laranjinha / Yvyaporã Laranjinha (Veiga, 2004).

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

Já o trabalho de Moraes faz uma reflexão a respeito da pretensa aculturação envolvendo o grupo de Laranjinha e suas práticas religiosas. Segundo ela, na época de sua pesquisa a sociedade regional avaliava os Guarani a partir de dois referenciais: a visão genérica de “índio” e o convívio que historicamente mantinha com esse grupo. E, se por um lado, a sociedade não encontrava nos Guarani o modelo tão difundido de “índio” como sendo aquele que habita as florestas, anda nu e fala uma outra língua, por outro lado, criava seu próprio modelo de índio, como sendo o bêbado, o preguiçoso, o sujo, etc. Assim, Moraes conclui que à medida que os Guarani pretensamente perderam as características mais evidentes de diferenciação com a sociedade envolvente, esta passou a negar o reconhecimento de sua identidade étnica..

Principalmente os trabalhos de Tommasino e Mota serão usados para a construção do “pano de fundo” histórico apresentado a seguir e que, longe de querer esgotar as fontes e trabalhos disponíveis, apenas

---

<sup>35</sup> Na verdade, há poucos trabalhos contemplando os Guarani que vivem no território do atual estado do Paraná como um todo. Como contribuições recentes importantes, na área da antropologia, menciono os trabalhos de Albernaz (2009) e Silva (2007).

<sup>36</sup> Como a autora não chegou a defender sua dissertação de mestrado, seus dados apresentam-se neste relatório parcial aqui citado e em alguns artigos publicados.

tem a intenção de situar os Guarani do Paranapanema numa narrativa diacrônica mais ampla, que possa indicar pistas de como pensar sua especificidade no contexto atual.

## 2.5 OS GUARANI NAS BACIAS DO PARANAPANEMA E TIBATI NO SÉCULO XIX

Em seu já referido trabalho, Mota (1998) menciona as rivalidades intergrupais existentes entre os Kaingang, e as ações bélicas deles contra outros grupos (Guarani, Xetá e Xoclung) – como elementos já presentes no contexto da região aqui referida antes do contato com os brancos. No entanto, a guerra que essas etnias indígenas (principalmente os Jê) travaram contra os brancos era algo novo, que exigiu novos posicionamentos e estratégias, tais como alianças intertribais para expulsão dos invasores e mesmo alianças com determinados grupos de colonizadores para viabilizar a expulsão de outros, de forma que, para o referido autor, a guerra e a violência marcaram profundamente as relações travadas entre brancos e índios no Paraná provincial, e as situações descritas por ele a partir da documentação da época não deixam dúvidas disso. O panorama descrito por ele é extremamente tenso, pois os vários ataques (principalmente por parte dos Kaingang) contra a população não índia que começava a ocupar essas terras gerava um clima de pânico e, conseqüentemente, a repressão armada aos grupos indígenas, num contexto complicado de alianças onde os próprios índios faziam parte dessas milícias. A violência das razias praticadas pelos Kaingang contra os colonos brancos é destacada na documentação da época (principalmente na troca de correspondência entre as autoridades envolvidas, mas também nos jornais locais). Santos (1987) descreve o mesmo tipo de panorama para a época em Santa Catarina, com relação aos ataques praticados pelos Xoclung contra os colonos – o etnocentrismo marcando fortemente a reação destes últimos frente aos primeiros. Como bem destaca ele, o “tom” que marca as narrativas brancas a respeito desses ataques é o de sua gratuidade e violência desmedidas. Ninguém sabia dizer quem eram, de fato, os indígenas, o porquê de sua conduta, a razão de seus costumes. E, nesse sentido, não se chega a perceber/explicitar o fato de que esses ataques já eram, em si, uma reação indígena aos ataques que eles mesmos vinham sofrendo em seus próprios territórios – não tendo, portanto, nada de gratuitos. Assim, a imagem (pejorativa) que se construía na época a respeito dos índios (referidos indistintamente como

“bugres”) era fundamental para justificar as ações violentas que se deflagraram contra eles. Segundo um dos não-índios entrevistados por Santos (ibidem: 110) na época de sua pesquisa, “era necessário matar os índios, porque eles nos matavam”<sup>37</sup>.

E ao olhar então para essa situação, deparamo-nos com o contexto complicado de alianças acima referido, pois que alguns grupos indígenas se aliaram aos brancos passando a combater grupos também indígenas. Mota (ibidem) explora as implicações de uma situação onde, por exemplo, temos dois líderes kaingang (Viri e Vaiton) travando uma disputa que acaba por opô-los em termos de “índios mansos” (liderados por Viri) e “índios bravos” (liderados por Vaiton). Esses “índios mansos” eram armados/instrumentalizados pelo Estado, e travaram batalhas memoráveis na região de Palmas, conforme a documentação da época analisada por Mota. Claro que entregar armas de fogo a grupos indígenas era visto na época como um risco, mas o medo dos ataques dos “índios bravos” por parte da população branca era ainda maior.

Para Tommasino (1995), essas lideranças indígenas (fosse seu poder político e/ou religioso), reconhecidas pelos brancos enquanto tal, ao serem cooptadas passaram a expressar uma espécie de contradição ou duplicidade estrutural (que, na verdade, era uma estratégia dos brancos e permeava suas práticas em relação a essas populações). Os Kaingang, que já tinham suas disputas e faccionalismos internos, passaram a lutar de forma ainda mais violenta entre si (pois que tínhamos grupos instrumentalizados com armas de fogo lutando contra grupos que dispunham apenas de suas armas tradicionais). E a inimizade/guerra entre grupos Guarani e Kaingang também continuou – os Guarani passando a colaborar com os brancos na conquista de grupos indígenas ainda arredios. Conquista na qual eles próprios estavam inseridos, pois a aliança com os brancos não salvou os Guarani de, no século seguinte, verem-se na mesma situação que os Kaingang: aldeados em pequenos espaços ao passo que seu território imemorial era transformado em propriedades particulares.

Então são situações complicadas pois, no caso do exemplo mencionado acima, o cacique Viri conseguiu que seu grupo especificamente tivesse continuidade no meio da sociedade envolvente, sabendo reconhecer precisamente os interesses/anseios das autoridades brancas e atuando como um grande mediador dos interesses de seu grupo – ainda hoje os descendentes desse grupo vivem na região de

<sup>37</sup> Outra idéia recorrente e marcante nas entrevistas feitas por Santos com não-índios era a de que estes eram vistos pelos colonos como mais um obstáculo da natureza a ser transposto/eliminado diante do projeto de colonizar e desenvolver as regiões em questão.

Palmas. Nesse sentido, a interpretação de Mota (1998) é que as alianças das lideranças indígenas com os brancos foram em sua maioria levadas a cabo pelos indígenas a partir de lógicas próprias – não significando necessariamente subordinação. Eles não foram simples colaboradores/executores da conquista branca e, nesse sentido é que, para esse autor, em nenhum momento grupos armados chefiados por caciques indígenas (como Viri) podem ser comparados às milícias de “bugreiros” – forças paramilitares formadas por não-índios e que atuaram em várias regiões do Brasil.

Tal como já mencionado anteriormente, no século XVI os Guarani ocupavam as bacias dos principais rios do território do atual estado do Paraná<sup>38</sup> onde, no século seguinte, os jesuítas implantaram reduções nos vales dos rios Paranapanema, Tibagi, Pirapó, Ivaí e Piquiri. Dados da época indicam que estas reduções abrigavam milhares de índios<sup>39</sup>. Essas reduções foram destruídas pelos ataques dos bandeirantes por volta de 1630, quando então grande parte dessa população se transferiu para as reduções localizadas no Rio Grande do Sul, dispersou-se nas margens ocidentais do rio Paraná (estabelecendo-se nas matas localizadas entre os rios Iguatemi e Ivinheima) ou foram levadas prisioneiras para São Paulo, de forma que houve uma drástica diminuição da presença guarani na região. Com isso, outras etnias (principalmente os Kaingang) foram ocupando esses territórios. No entanto, os Guarani não descartaram a possibilidade de recuperar esses territórios, já que na margem direita do rio Paraná viviam cercados pelos Guaicuru e Terena, e as alianças feitas com os brancos posteriormente demonstram isso. Durante todo o século XIX estas duas etnias – Guarani e Kaingang – enfrentaram-se no vale do rio Paraná (Mota, 1998: 159, 179, 181, 182, 235, apenas para citar alguns exemplos).

No século XIX, a liberação dos territórios indígenas para a ocupação e exploração branca era um tema/problema que se colocava para várias regiões do país<sup>40</sup>. Em 1845, temos o decreto 426 do governo imperial, que regulamentava o serviço das missões de catequese e civilização dos índios.

---

<sup>38</sup> Isso se refere ao recorte de minha pesquisa, já que o território guarani era muito vasto, distribuindo-se por um espaço que englobava partes do que hoje são diferentes países: Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia.

<sup>39</sup> Noelli (1999-2000) fala em aproximadamente 80.000, mas em muitas fontes o número varia para mais.

<sup>40</sup> Mota (1998) consegue compor um interessante panorama de como o problema era abordado a partir das discussões travadas no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que, segundo ele, teriam influenciado fortemente o posicionamento do governo imperial – que, pelo menos em tese, era o de integrar os índios à sociedade através da catequese.

No período que se segue a esse decreto, temos no Paraná a implantação de várias colônias militares e aldeamentos indígenas. Especificamente na região a que se refere o recorte desta pesquisa, no norte do atual estado do Paraná, temos a implantação da colônia militar do Jataí e do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara no rio Tibagi – segundo Mota (1998), postos avançados da conquista branca desses territórios nos quais os índios ainda resistiam. Nessa época, os ataques indígenas a caravanas de viajantes, comerciantes e mesmo à fazendas da região eram ainda freqüentes e a implantação de colônias militares nesses locais, além da ocupação propriamente dita e da proteção armada da navegação fluvial (pois que o local era um ponto de partida para expedições comerciais e militares que se dirigiam para o Mato Grosso) e moradores da região, tinham como função reconhecer, localizar e aldear os grupos indígenas, liberando territórios para a colonização agrícola, pecuária e a extração de madeira e outras riquezas.

Um decreto imperial de janeiro de 1851 criava a colônia militar do Jataí, que foi confiada à direção do Barão de Antonina e passou a funcionar a partir de 1855, instalada na margem direita do Tibagi. Mas em 1853, quando o sertanista Joaquim Francisco Lopes e o agrimensor John Henrique Elliot, homens de confiança do barão, dão início às fundações da colônia, contando com o trabalho de alguns assalariados e escravos levados para lá com esse fim, grupos Kaiowá vindos dos territórios do então estado do Mato Grosso e de alguns aldeamentos de São Paulo já começam a chegar à região. O aldeamento de São Pedro de Alcântara foi fundado na margem oposta do rio, em 1855, e tinha como função agregar num único local grupos indígenas que moravam na região ou deslocavam-se através dela. Isso porque o Barão de Antonina estava tentando criar uma rota comercial para o Mato Grosso que precisava ser protegida, além de ter interesse em liberar os territórios guarani e kaingang para serem ocupados/explorados. Segundo Mota (ibidem), foi justamente atendendo aos interesses do barão que, em 1857, o governo imperial emite o Regulamento das Colônias Indígenas para as Províncias do Mato Grosso e Paraná, que estabelecia a criação de oito colônias indígenas na rota entre os dois estados/províncias, quatro em cada um deles, via rios Tibagi, Paranapanema, Paraná, Samambaia e Ivinheima. É interessante também mencionar, ainda a partir do referido autor, que cada província possuía um diretor geral dos índios (no Paraná, eram representantes das elites agrárias). No entanto, no norte da província a influência do barão ultrapassava a autoridade dos diretores e, por isso, a política com relação às populações indígenas

implantada nessa região foi bem diferente da que foi levada a cabo no oeste e sudoeste do estado, por exemplo, onde, ao invés dos aldeamentos sob o comando dos padres capuchinhos, tivemos uma política de extermínio levada a cabo através da ação dos bugreiros.

Nessa rota acima referida entre os dois estados, apenas três das quatro colônias previstas foram criadas, sendo elas: Nossa Senhora do Loreto, Santo Inácio (as duas no rio Paranapanema) e São Pedro de Alcântara (no rio Tibagi, conforme já foi mencionado).

### 2.5.1 As colônias indígenas nas bacias dos rios Paranapanema e Tibagi

Em 1830, Elliot, agrimensor a serviço do Barão de Antonina, identifica e registra a presença de um grupo Guarani nas proximidades da vila de Itapetininga, em São Paulo. Segundo Mota (1998), o relato que Elliot recolhe entre esse grupo descreve uma trajetória percorrida por eles desde o Mato Grosso e que, posteriormente, é também descrita por Nimuendaju (1987). Este último teria associado este deslocamento com os movimentos messiânicos que conduziram várias levas guarani em direção ao leste, à procura da Terra sem Mal ou *Yy Marãey*. No entanto, concordo com a posição de Mota (idem)<sup>41</sup>, segundo a qual os deslocamentos e conseqüente presença Guarani no vale do Paranapanema no século XIX não teriam uma explicação única (a motivação “religiosa” da busca da Terra sem Mal), mas pluri-causal, já que os Guarani estavam disputando os territórios a leste do rio Paraná com os Kaingang e queriam retomá-los. E, na época, a vila de Itapetininga era justamente a última fronteira da ocupação – um local onde brancos e Kaingang estavam travando acirradas disputas.

Ao contrário dos Kaingang, conhecidos por sua belicosidade, os Guarani eram considerados pacíficos e laboriosos. Na verdade, os Guarani sempre adotaram uma estratégia/política que consistia em causar boa impressão nos brancos e de se aliar a eles (organizando

---

<sup>41</sup> Para Tommasino (1995), o relato de Elliot (homem a serviço do Barão de Antonina, e responsável por trazer os Kayová do Mato Grosso para o aldeamento no Paraná), que descreve os rituais diários de canto e dança executados pelos Guarani, reforça a idéia de uma migração impulsionada por motivos religiosos/messiânicos. Mas, a meu ver, não há como ter certeza, já que os dados etnográficos disponíveis sobre os Guarani indicam que, de fato, tais rituais fazem parte do cotidiano do grupo. Nesse sentido, concordo, tal como colocado acima, com os motivos indicados por Mota: os Guarani estavam procurando reocupar antigos territórios e, dadas as condições da época, encontravam-se numa situação difícil, tendo que disputar territórios com outros grupos – o aldeamento aparecendo então como um local de segurança, no interior do qual poderiam explorar novas possibilidades e construir novas estratégias para sua manutenção enquanto sociedade.

outras formas de resistência que não os embates diretos). E, justamente por isso, o Barão de Antonina teria visto neles a possibilidade de garantir a segurança de sua rota comercial entre Paraná e Mato Grosso, convidando-os a se instalarem nas proximidades de uma fazenda de sua propriedade, entre os rios Paranapanema e Itararé, onde seria o aldeamento de São João da Faxina, hoje Itaporanga. Mais tarde, por volta de 1850, este grupo (ou pelo menos parte dele) é levado para a região onde estavam sendo implantados a colônia militar do Jataí e o aldeamento de São Pedro de Alcântara.

Em 1843, o grupo Kaiowá que desde 1830 estabelecera-se nas proximidades da vila de Itapetininga, apresenta-se ao Barão de Antonina exigindo dele, que era representante do Império, a demarcação de novas terras, já que o local onde estavam, no rio Taquari, estava sendo invadido pela população local – situação interessante, já que, segundo Mota (ibidem), foi justamente a presença guarani na região que possibilitou a ocupação branca num território antes dominado pelos Kaingang. E, claro, o barão se empenhou junto ao governo provincial de São Paulo para viabilizar a fixação dos Guarani cada vez mais no interior dos territórios kaingang – aproveitando-se da rivalidade entre os grupos para expandir as fronteiras da ocupação branca e, conseqüentemente, suas conquistas particulares.

Há que se mencionar também a presença Xetá no território do atual estado do Paraná. Na década de 1840, por exemplo, as expedições enviadas pelo Barão de Antonina para descobrir/localizar a via fluvial que, pelo Tibagi, levasse ao Mato Grosso, avista-os no rio Ivaí e, posteriormente, no Ivinheima, na margem direita do rio Paraná. Outras notícias a seu respeito podem ser encontradas em relatos de expedições (no rio Ivaí, por exemplo, em 1850 e 1870). Em outros relatos, alguns indivíduos xetá aparecem como escravos dos Kaingang (por exemplo em Borba, 1908). Temos no caso deles uma conjuntura complicada onde, além de enfrentar a entrada das frentes brancas de colonização em seus territórios, passaram também a disputar espaço com outros grupos, como os Kaingang, que expulsos de seus campos, começaram a ocupar os territórios no vale do alto Ivaí, deslocando os Xetá para locais mais montanhosos. Esse grupo nunca se aproximou dos aldeamentos religiosos estabelecidos no norte da província, nem travou relações diretas com as populações que ocuparam seus territórios, e apenas na década de 1950 seria efetivamente/oficialmente contatado (e exterminado).

Na década de 1840 os homens do barão fizeram contato diretamente com grupos Guarani Kaiowá que viviam nas margens do rios Ivinheima e Iguatemi, no Mato Grosso, convidando-os a se mudar para São Paulo (de onde, como foi dito acima, seriam posteriormente levados para o Paraná).

Os Guarani aldeados na colônia indígena de Nossa Senhora do Loreto, instalada na foz do rio Pirapó, no Paranapanema, vinham do Mato Grosso. Essa colônia, criada em 1857, ficava aproximadamente no mesmo local onde, por volta de 1630, existira a redução jesuítica com o mesmo nome. O responsável pelo aldeamento era o frei capuchinho Timóteo de Castelnuovo.

Em 1861, o cacique Cândido Venite, vindo do Iguatemi, apresentou-se ao presidente da província do Paraná com um pequeno grupo de aproximadamente 15 pessoas, conseguindo uma boa recepção e muitos presentes (espingardas, munição, facões, roupas, anzóis, panelas, etc.), em troca dos quais as autoridades pediram que ele voltasse ao local de onde tinha vindo e convidasse seus parentes para estabelecerem-se no aldeamento de Nossa Senhora do Loreto. No entanto, ele instalou-se no aldeamento com um grupo pequeno, de aproximadamente oitenta pessoas. Para Mota (1998), o fato de não ter havido um deslocamento em massa é bastante significativo: indicava que os Kaiowá do Iguatemi estavam se deslocando para a bacia do Paranapanema (e posteriormente Tibagi), sem abandonarem seus territórios no Mato Grosso.

Num relatório escrito por Castelnuovo nesse mesmo ano (cf. Mota, *ibidem*), o panorama descrito era o seguinte: os Guarani consumiam os grãos armazenados nos paióis, mas não faziam novas roças (os aldeamentos contavam com trabalhadores assalariados e escravos). A despeito disso, não estavam satisfeitos com o tratamento recebido do governo provincial no Paraná. No ano seguinte, o cacique Cândido Venite procurou o advogado dos índios na província de São Paulo, Joaquim Antônio Pinto Junior, solicitando permissão para que pudesse se mudar com sua gente para o aldeamento de Itacorá (Salto Grande), no rio Paranapanema.

Tal como foi dito anteriormente, os Kaiowá que viviam no Mato Grosso aceitaram a proposta do Barão de Antonina de virem morar no Paraná com a provável intenção de recuperar seus antigos territórios, agora ocupados pelos Kaingang – que resistiram a essa retomada guarani, atacando o aldeamento de Nossa Senhora do Loreto em 1862. Muitos Guarani fugiram e, no mesmo ano, os que ali ficaram foram

acometidos por uma febre. Dezenove pessoas morreram (cf. Mota, *ibidem*), e segundo o relatório do médico responsável ao governo da província, o número significativo de mortos não se devia tanto à gravidade da doença, mas sim à total falta de medicamentos e condições adequadas no aldeamento, que em consequência disso, foi transferido no ano seguinte para a confluência do rio Santo Inácio com o Paranapanema – novamente um local onde existira uma redução jesuítica: a de Santo Inácio Menor.

Relatórios enviados ao governo da província no ano de 1865 indicam a presença de índios “Kaiowá e Guarani” nesse aldeamento (cf. Mota, *ibidem*: 240). Pelo que é possível deduzir da documentação da época, os “Guarani” eram os Nandéva. Mas de qualquer forma, a questão das diferentes parcialidades nos aldeamentos não está muito clara, e não é possível identificar claramente a procedência desses grupos nandéva.

Os relatórios do aldeamento indicam novas epidemias nos anos de 1867 e 1876, mas elas não chegam a desarticular o andamento do mesmo.

Fato extremamente interessante mencionado por Mota (*ibidem*) é que as boas colheitas conseguidas nos aldeamentos reforçavam as ligações entre os Kaiowá que ali estavam e os que continuavam no Iguatemi. Dados apresentados por ele referentes ao ano de 1875 (*ibidem*: 243) indicam que o excedente de alimentos era consumido em festas realizadas com a presença de grupos vindo de outras regiões (deslocando-se por via fluvial). Mais ainda: numa troca de ofícios entre o diretor do aldeamento e a tesouraria da província, Mota encontra indícios de que os índios dos aldeamentos repassavam as mercadorias aí conseguidas para seus parentes que viviam fora deles, mas em seu entorno. Uma estatística apresentada pelo presidente da província, Lamenha Lins, em 1876 (*ibidem*: 244), acerca do número de índios aldeados no Paranapanema, indica que além desses, havia grupos vivendo fora dos aldeamentos, nos rios Iguatemi (como já era sabido), mas também nos rios Vermelho (entre o Paranapanema e a região onde seria o aldeamento de São Pedro de Alcântara) e Cinzas (do outro lado do Tibagi, já em pleno território kaingang).

De fato, os Guarani tinham chegado à região graças a uma aliança com os brancos, vivendo nos aldeamentos sob sua tutela, mas não ficaram restritos apenas a esses espaços, construindo também *tekoahas* longe da interferência branca e circulando pelos espaços dos

aldeamentos extintos para aproveitar as plantações que lá haviam ficado. Ou seja: os Guarani estavam reocupando o vale do Paranapanema.

Em 1878, o aldeamento de Santo Inácio não apresentava os resultados esperados e o número de índios aldeados havia se reduzido drasticamente (nesse ano aproximadamente 120 índios ali se encontravam, entre Kaiowá e Guarani [Ñandéva]). Correspondência do administrador Telêmaco Borba para o presidente da província indica que o administrador anterior do aldeamento se apropriara da produção agrícola – fruto do trabalho dos empregados assalariados e de outros bens e maquinários, deixando o local em péssimas condições, de forma que o aldeamento teria sido extinto no ano seguinte, e os índios que ali estavam foram transferidos para o aldeamento de São Pedro de Alcântara – o maior da província e o que esteve em funcionamento por mais tempo.

Tal como já mencionado acima, esse aldeamento estava localizado no rio Tibagi, na margem oposta à colônia militar do Jataí. Foi inicialmente planejado para abrigar os Kaiowá – tanto os que estavam vindo do Mato Grosso, quanto os que estavam dispersos em regiões próximas<sup>42</sup> –, instalando-os inicialmente no Jataí. Mas durante sua existência abrigou também outras parcialidades guarani e mesmo grupos kaingang que viviam nessa região, bem como nas proximidades dos rios Ivaí e Piquiri. Assim, os Guarani já estavam na região antes da inauguração oficial do mesmo, em 1855. Frei Timóteo de Castelnuovo seria o responsável por conduzir/administrar o aldeamento, bem como pela catequese e “civilização” dos índios – tarefa difícil, já que, segundo Mota (idem), os relatórios do aldeamento indicam uma constante movimentação/fluxo, com famílias chegando e/ou saindo de/para seus territórios no Mato Grosso ou *tekohas* da região.

De 1858 em diante a documentação analisada por Mota indica a chegada de grupos kaingang ao aldeamento de São Pedro de Alcântara. Tanto o trabalho de Tommasino (1995) quanto o de Mota (1998) indicam que temos na região grupos kaingang distintos: a primeira indica que o grupo que foi objeto de sua pesquisa se distinguia de outros, dos quais se separava ao norte pelo rio Paranapanema e ao sul pelo rio Ivaí; para o segundo, era o próprio rio Tibagi a divisa entre o que chama de Kaingang “tradicional do Tibagi”, cujos territórios estavam a leste do rio, e os que estavam no lado oeste, vindos dos

---

<sup>42</sup> Mota (1998) menciona, por exemplo, que já em meados de 1854 o diretor geral dos índios na província, Canto e Silva, teria recebido ordens do então presidente da província, Zacarias, para transferir os índios que estavam dispersos nas proximidades do aldeamento de São João Batista, em São Paulo, para a colônia do Jataí.

campos chamados de Minkrinariê ou Xongu. O que nos interessa aqui é apenas o fato de serem grupos diferentes.

Segundo Mota (ibidem) foram os Kaingang “tradicionais do Tibagi” que, em 1858, atacaram a fazenda São Jerônimo, instalada em seu próprio território pelo Barão de Antonina na década anterior, levando à criação, no ano seguinte, de um aldeamento indígena nesse local, o de São Jerônimo. Em 1859 atacaram o aldeamento de São Pedro de Alcântara, depredando suas instalações e roubando o que fosse do seu interesse (teria sido necessário a intervenção das tropas da colônia militar para obrigá-los a se retirar). Após esse episódio, esse grupo começou a estabelecer relações de aproximação mais amistosas – sempre interessados nas ferramentas e outros objetos manufaturados, mas também por vezes oferecendo caça e pinhão de presente ao responsável pelo aldeamento<sup>43</sup>, frei Castelnuovo.

Configurava-se então nessa época a seguinte situação: os Kaiowá tinham retornado à região no início da década de 1850 através de sua aliança com o barão de Antonina – o que muito provavelmente preocupou os Kaingang (os que estavam a oeste do Tibagi viram seus inimigos ancestrais reerguendo seus *tekohas* em seu território; e os que viviam a leste, além de terem seu território norte ocupado pelos Kaiowá, viam o restante dele sendo devassado pelas expedições do Barão de Antonina e viajantes que passaram a percorrer a região rumo ao Mato Grosso).

Diante desse quadro, os Kaingang passaram a exigir também para si os benefícios dos aldeamentos. Estabeleceram-se então na parte sul de São Pedro de Alcântara – que passaram a dividir com os Guarani, e também exigiram seu próprio aldeamento, praticamente obrigando o governo a criar o aldeamento de São Jerônimo, destinado unicamente aos Kaingang .

Esse aldeamento foi criado em 1859 com terras “cedidas” pelo barão de Antonina (ou, em outras palavras, devolvidas, pois que já eram território kaingang), e sua história é muito significativa para exemplificar o esbulho sofrido pelas populações indígenas no sul do

---

<sup>43</sup> O que, para Tommasino (1995), indicava a disposição dos Kaingang em fazer alianças, pois que, para eles, a comensalidade era um canal importante de sociabilidade. Segundo ela, “a oferta de alimentos [entre os Kaingang] abria o espaço da sociabilidade entre os grupos pelo princípio da reciprocidade que ocorria em todas as esferas da vida social, religiosa e política e, portanto, pode-se caracterizar a comensalidade como uma verdadeira “porta” que se abria e (re)unia as pessoas. Essas informações que a entrada/passagem em subterritório do outro grupo seguia um ritual bem elaborado, ligando comensalidade com territorialidade” (ibidem: 69). Os dados apresentados por Santos (1987) indicam que entre os Xocleng essa associação também existia.

Brasil. Na década seguinte à sua criação, contingentes significativos de população branca instalaram-se na região, nas adjacências do aldeamento, passando, em seguida, a pressionar as autoridades no sentido de lhes conceder lotes de terras. Essa demanda por parte da população branca apoiava-se/justificava-se num pretenso desinteresse dos indígenas em ter terras onde pudessem trabalhar, pois que os Kaingang não permaneciam no aldeamento todo o tempo, mantendo seu modo tradicional de vida e deslocando-se em certas épocas do ano para as margens do rio Tibagi, para pescar, e em outras para as matas de pinheiros, para coletar seus frutos.

Mas tal como já mencionado acima, tanto os Kaingang quanto os Guarani (a exemplo de outros povos Jê e Tupi) eram povos tradicionalmente agricultores. E a falsa impressão de que não se dedicavam à agricultura ou de serem nômades e dependentes unicamente da coleta devia-se ao fato de que o que eles faziam era explorar áreas de manejo dentro da sazonalidade própria das espécies animais e vegetais dentro de seus grandes territórios de domínio (fato absolutamente ignorado na demarcação das áreas indígenas que encontramos na região atualmente). Noelli (1999-2000), referindo-se à região sul do Brasil, faz menção a “matas culturais” (na linha do que Balée, com a idéia de “florestas antropogênicas”, colocou para a Amazônia), referindo-se a certas áreas de pinheirais, palmitais, butiazais e ervais que seriam o resultado de contínuos manejos ao longo da ocupação humana na região sul. Algumas espécies/áreas seriam o resultado do manejo das populações mais antigas, Humaitá e Umbu, mas outras são claramente o resultado da ação dos Guarani, Kaingang e Xoc Leng. Além disso, esses grupos usavam locais não usuais para fazer suas roças e nelas trabalhavam dentro de ritmos próprios. Os Guarani, por exemplo, cultivavam roças maiores nas clareiras abertas nas matas, mas também junto às casas, formando em seu entorno pequenos pomares e hortas<sup>44</sup>; nas trilhas que ligavam aldeias e roças entre si; em clareiras menores abertas próximas às trilhas – isso apenas para citar alguns exemplos (em Noelli, *ibidem*, encontramos outros). As roças dos Kaingang eram feitas nas bordas das matas, em áreas de morros naturais e nos espaços de transição entre um ecossistema e outros (cf. Tommasino, 1995; para outros exemplos ver Noelli, *ibidem*).

Assim, essa especificidade era certamente percebida pelas populações não-índias que viviam na região (ainda que “de longe” ou

---

<sup>44</sup> O entorno de várias casas nas TIs Laranjinha e Pinhalzinho indica que esse costume permanece ativo ainda hoje.

“de fora”), mas era ignorada ou manipulada – seja na construção de um discurso que apontava os índios como “vagabundos”, sem interesse em trabalhar sua própria terra, não merecendo, portanto, áreas demarcadas; seja usando esse conhecimento como uma estratégia de ação contra as populações indígenas. Esse último aspecto é amplamente tematizado no trabalho de Santos (1987), que traz à tona em sua etnografia sobre os Xocling o horror das expedições levadas a cabo pelos “bugreiros” contra as populações indígenas. Segundo ele (ibidem: 88), “aprendendo os hábitos dos indígenas; descobrindo os menores indícios que revelassem sua presença; conhecendo os períodos do ano que os indígenas deslocavam-se para as zonas onde havia pinheirais; fazendo contínuos reconhecimentos no terreno, os bugreiros se habilitaram a fazer guerra ao índio utilizando recursos próprios aos indígenas”, tornando-se capazes de atacá-los “[...] em seus acampamentos, em emboscadas que não davam qualquer alternativa de resistência aos atacados [...]”.

A ação dessas tropas não era desconhecida ou camuflada da/pela sociedade branca. Apenas no início do século XX certos segmentos da sociedade civil começam a esboçar protestos contra o apoio que os governos e a administração das colônias davam aos “bugreiros”, e à forma “anti-cristã” como eram tratados os índios.

O que se quer destacar aqui é que, então, as leis da época refletiam unicamente os interesses das populações não-índias – ou, pelo menos, eram manipuladas sempre nesse sentido. O próprio Regulamento das Colônias Indígenas, criado em 1857, autorizava a concessão de terras aos funcionários que trabalhavam nos aldeamentos por mais de três anos. E a partir de 1871, vários funcionários solicitaram o título de propriedade de terras que eles ocupavam dentro do aldeamento. Por outro lado, o decreto 426 também permitia a concessão de terras **separadas** dos aldeamentos aos índios que apresentassem bom comportamento (e, de fato, vários Kaingang requisitaram isso, cf. Mota, 1998: 320). Mas o que aconteceu é que terras **pertencentes** ao aldeamento foram concedidas pelo governo imperial aos requerentes, que depois acabaram vendendo-as a brancos.

Em 1881 o aldeamento é transferido para a margem esquerda do Tibagi, e o local onde ele havia sido instalado inicialmente é transformado em freguesia de São Jerônimo (hoje, município<sup>45</sup>).

---

<sup>45</sup> Isso, por sua vez, geraria na segunda década do século XX um impasse entre o recém-criado SPI e o Estado do Paraná, pois que o primeiro não reconhecia a autoridade deste último para criar municípios nas terras indígenas, que eram federais.

O resultado de tudo isso é que em meados do século XX, restara aos Kaingang aproximadamente 15% das terras inicialmente “doadas” a eles pelo Barão de Antonina e, ainda assim, num território descontínuo: as TI Barão de Antonina e São Jerônimo<sup>46</sup> – esta última abrigando, atualmente, índios Kaingang e Guarani, tal como já mencionado em outras ocasiões.

Mas retomando o ponto que estava sendo discutido acima (os Kaingang além de ocupar uma parte do aldeamento de São Pedro de Alcântara exigiram também a criação de um aldeamento próprio), é importante ressaltar que, para Mota (*ibidem*), isso era uma forma de impedir a expansão guarani na região e, ao mesmo tempo, de ter fácil acesso ao que era disponibilizado nos aldeamentos. E, ainda segundo ele, é interessante destacar o fato de que apenas nessa área de disputa o governo provincial conseguiu implantar aldeamentos kaingang – o que não foi absolutamente possível em regiões onde eles não estavam ameaçados por outras etnias indígenas<sup>47</sup>.

Em 1863 vários lotes de terras pertencentes ao próprio aldeamento de São Pedro são doados pelo governo provincial aos trabalhadores assalariados que ali estavam – começando um novo processo de expropriação que, mais adiante, levaria os índios a exigirem a demarcação de suas terras<sup>48</sup>. Os dados desse ano (citados aqui a partir de Mota, *ibidem*), indicam uma população aproximada de 270 índios Guarani e 330 Kaingang.

De qualquer forma, tudo indica que os grupos ali aldeados (Guarani e Kaingang) não estavam interessados nos projetos de catequese e “civilização” dos brancos, mas sim no que os aldeamentos podiam oferecer. O relato de um engenheiro inglês que percorreu a região entre 1873-75 indica que, nessa época “[...] os índios ainda eram

---

<sup>46</sup> As áreas das atuais AIs, por sua vez, foram invadidas por posseiros e mesmo proprietários da região. Os movimentos indígenas nas décadas de 1970 e 80 para desintrusão dessas áreas é descrito por Tommasino (1995).

<sup>47</sup> Igualmente, não teria sido possível aldear os Xoc Leng, que travavam violentos combates com os brancos que passaram a ocupar as regiões por onde eles transitavam. Os violentos ataques desse grupo na região de Guaratuba, em 1875, levaram à implantação da colônia indígena de São Tomás de Papanduva. Três anos depois o aldeamento é extinto, e o sertanista Joaquim Lopes, designado para a atração dos Xoc Leng, relata (cf. Mota, 1998: 363) que não havia sido possível aldear um só indígena.

<sup>48</sup> É interessante ressaltar que estamos falando de uma região de terras muito férteis e, com o tempo, isso passou a atrair também contingentes populacionais de outros estados, como São Paulo e Minas Gerais – o que, por sua vez, geraria uma pressão ainda maior sobre os territórios e populações indígenas. No entanto, justamente os índios ficaram com terras “ruins” pois, da área total do Laranjinha, por exemplo, apenas uma parte é cultivável, por conta da topografia acidentada.

um povo tão distinto e separado quanto no dia que se estabeleceram na colônia [...]. Repudiavam todas as roupas, exceto quando visitavam a parte brasileira da povoação. A poligamia era permitida e as doutrinas do cristianismo completamente desconhecidas deles” (Bigg-Whiter, 1974, apud Mota, 1998: 273).

A cana-de-açúcar e seus derivados (como o aguardente) era um dos principais produtos cultivado/produzido no aldeamento, e os Kaingang, por sua vez, eram os que se dedicavam com mais afinco a essa atividade, sempre produzindo quantidades bastante significativas frente à produção dos Guarani, que investiam mais esforços na produção de outros gêneros, como milho, arroz e feijão. Em 1873, conforme indicado por Mota (ibidem), os Kaingang tiveram um rendimento excepcional e, com o excedente de aguardente e alimentos, realizaram uma grande festa (provavelmente um *kikikoi*<sup>49</sup>) que durou aproximadamente dez dias, para a qual vieram grupos de Guarapuava e dos vales dos rios Ivaí e Piquiri. Ao que tudo indica, muitos dos convidados teriam permanecido no local, já que, em 1876, constata-se (cf. Mota, ibidem) um crescimento muito significativo na população Kaingang, que passa a somar aproximadamente 900 indivíduos, contra 460 Guarani. Essa grande concentração de população kaingang no aldeamento resultaria num grave conflito interno nesse mesmo ano. A pedido do frei Castelnuovo, as tropas da colônia militar do Jataí foram acionadas e, com sua intervenção, os Kaingang foram dispersados/expulsos do aldeamento.

Em 1877 um surto de varíola atingiria os Kaiowá, matando em poucos dias centenas deles e fazendo com que muitos deixassem o aldeamento, dispersando-se também eles na região. Segundo a correspondência enviada por frei Castelnuovo (mencionada em Mota, ibidem: 278), não houve como impedir que mesmo os doentes fossem levados pelos outros em suas canoas pelo rio Tibagi (não sendo possível mensurar, assim, o impacto da doença em outros locais/aldeamentos). E somando-se ao acontecimento acima descrito, isso marcaria o início do declínio do aldeamento de São Pedro de Alcântara.

---

<sup>49</sup> Segundo Tommasino (2000) o *kikikoi* é um dos rituais mais importantes na cultura kaingang e é realizado para os mortos – sendo geralmente oferecido pelos parentes de um morto recente. Segundo Veiga (1994), era um ritual marcado pela reciprocidade entre as metades (os xamãs de uma metade rezando para os mortos da outra e vice-versa) e, nele, os mortos devolveriam seus nomes (que eram patrimônio das seções/metades), liberando a comunidade do tabu de pronúncia-los e possibilitando que eles fossem usados na nomeação das crianças. Em 1889 Mota encontra na documentação analisada nova menção a uma grande festa realizada no aldeamento pelos Kaingang.

No início de 1880 a documentação analisada por Mota indica uma população indígena aproximada de 600 pessoas no aldeamento, entre Kaingang, Kaiowá e Guarani (Ñandéva), que viviam em áreas bem separadas e distintas do mesmo: os primeiros na parte sul, os segundos na parte norte e os terceiros nas adjacências da colônia militar. Além de se dedicarem à agricultura e demais atividades para as quais sua força de trabalho era requisitada dentro dos aldeamentos, os índios também se engajavam em outros serviços, tais como a navegação fluvial e as viagens com tropas (tropiceros), além de se alistarem nas tropas da colônia militar.

Em 1881 o Ministério da Agricultura autorizaria os diretores das colônias da província do Paraná a distribuir terras das mesmas para os nacionais. A justificativa era a falta de recurso para a manutenção dos mesmos.

Em 1895, com a morte de frei Castelnuovo, o aldeamento de São Pedro de Alcântara entra num processo de declínio, passando ainda pela mão de alguns administradores civis até ser desativado no início do século XX. Segundo Tommasino (1995), com a extinção do aldeamento, os Kaingang se deslocaram para o aldeamento de São Jerônimo ou para seus territórios na Serra de Apucarana (onde, por conta de suas lutas e reivindicações, posteriormente seria criada a TI Apucarantina). Os Kaiowá provavelmente retornaram para seus territórios no Mato Grosso e os Ñandéva se deslocaram para seus *tekoha* nas margens dos rios Paranapanema, Cinzas e Laranjinha, além de se empregar nas fazendas e sítios da região e mesmo dispersar-se nas pequenas cidades da região, fazendo pequenos serviços (conforme será indicado nos relatos apresentados no capítulo seguinte). Somente na década de 1930 serão criados os postos indígenas Pinhalzinho, Laranjinha e Posto Velho, inicialmente para abrigar os grupos Kaingang que o SPI tentava pacificar. Como, com o fim dos aldeamentos, o governo não destinou terras específicas para Guarani, posteriormente esses espaços destinados à pacificação dos Kaingang acabariam por abrigar essa população guarani que estava dispersa na região, já que com as epidemias que atingiram os Kaingang e as transferências compulsórias de que foram alvo, a região acabou sofrendo um esvaziamento da presença desse grupo<sup>50</sup>.

Ficam claras aí duas atitudes/estratégias muito diferentes adotadas por Guarani e Kaingang nas relações com a sociedade

---

<sup>50</sup> Atualmente, Laranjinha e Pinhalzinho são “áreas guarani” – conforme se referem a elas os próprios índios da região e os funcionários da FUNAI – ADR Londrina.

envolvente. No caso Kaingang, muito mais refratários ao contato e assertivos/impositivos em suas negociações com os não-índios, eles conseguiram garantir para si a demarcação de extensões de terra que são ínfimas perto da extensão de seu antigo território, mas muito maiores que as atuais TIs guarani.

De qualquer forma, toda a documentação analisada por Mota dá a entender que, no Paraná, na época a que se refere sua pesquisa, o número de índios aldeados era insignificante se comparado com o número de índios que viviam “livres”.

Na documentação analisada por Mota (1998) teria sido possível encontrar várias referências a locais ocupados pelos indígenas fora dos aldeamentos oficiais: os *tekoha* dos Guarani (Kaiowá e Nandéva), os *okáwautchu* dos Xetá e os *emá* dos Kaingang<sup>51</sup>.

No caso dos Guarani especificamente, grupos Kaiowá vindos do Mato Grosso ou dos aldeamentos paulistas do Alto Paranapanema e Tibagi estavam ocupando territórios no Paranapanema em torno do Salto Grande. A presença deles no local levou a Assembléia Legislativa de São Paulo a criar o aldeamento de Itacorá, em 1861, mas o mesmo não chegou a ser implantado.

Num ofício de 1878 (Mota, *ibidem*) Frei Castelnuovo menciona que aproximadamente duzentos Guarani que antes viviam em São Pedro de Alcântara tinham se estabelecido a meio caminho entre o Jataí e a província de São Paulo, nas margens dos rios Cinzas e Laranjinha<sup>52</sup>. Também ele menciona que após o surto de varíola que atingiu o aldeamento em 1877, um dos grupos que deixou o local se estabeleceu no rio Congonhas. E num ofício de 1874 o então presidente da província, Abranches, menciona a existência de uma pequena ocupação guarani num lugar chamado Couro do Boi, onde aproximadamente sessenta indígenas cultivavam milho, feijão e outros produtos que permutavam com a população branca. Segundo Mota (*ibidem*), o local acima referido pertenceria ao que hoje é o município de Sertanópolis, no

---

<sup>51</sup> Mota usa os termos nativos para se referir a “território”, pois eram lugares que os grupos indígenas escolhiam para se estabelecer e que, portanto, correspondiam a certas demandas culturais específicas, não se referindo a lugares que houvessem sido impostos aos grupos (os aldeamentos oficiais, no caso). No caso dos Guarani, especificamente, esse conceito “nativo” assume várias nuances/significações na literatura etnológica. Meliã (1989), por exemplo, define o *tekoha* não apenas como um lugar qualquer que pode ser ocupado pelos Guarani, mas como um lugar que tenha condições de permitir a reprodução material e simbólica de seu modo de ser, constituindo-se, portanto, num espaço de inter-relações econômicas, sociais, políticas e religiosas.

<sup>52</sup> Tais aldeamentos estariam na rota do que hoje é a estrada que liga a cidade de Londrina no Paraná a Ourinhos em São Paulo.

Paraná, e está às margens de um pequeno rio, tributário esquerdo do rio Tibagi<sup>53</sup> e, portanto, na rota da picada que ligava o aldeamento de São Pedro de Alcântara ao de Santo Inácio Mini e Loreto no Paranapanema – que por sua vez era rota que ligava a antiga redução jesuítica de Nossa Senhora do Loreto à de São Francisco Xavier, no médio Tibagi. Baseado nos relatos de Montoya, Mota afirma que essas rotas eram conhecidas dos Guarani há longa data, tendo sido por eles indicadas aos jesuítas, que as utilizaram. Ou seja: os Guarani estavam apenas reocupando espaços.

Telêmaco Borba (1908) também menciona ter tido conhecimento, em 1876, da existência de um *tekoha* próximo à Corredeira do Diabo – um local que ficava a um dia de viagem do aldeamento de Santo Inácio, Paranapanema abaixo.

Tudo isso indica que os aldeamentos montados pelo império foram uma porta de entrada para que os Guarani pudessem recuperar seus territórios na bacia do Paranapanema – tendo os brancos como aliados nessa disputa que foi então travada com os Kaingang. Segundo Mota (1998: 485), a visualização dessa penetração guarani no mapa da região remete-nos a uma cunha:

[...] na extremidade noroeste, os Kayová tinham ocupado os aldeamentos indígenas de Nossa Senhora do Loreto na embocadura do rio Pirapó no Paranapanema e o aldeamento de Santo Inácio na foz do rio do mesmo nome no Paranapanema. Na extremidade sul, tinham-se instalado em São Pedro de Alcântara, no rio Tibagi, entre essa localidade e os aldeamentos oficiais do Paranapanema, que, mesmo depois de desativados, continuaram sendo ocupados pelos Kayová. Havia um *tekoha* no ribeirão Couro de Boi. O outro lado da cunha saía de São Pedro de Alcântara, seguia em direção a nordeste, passando pelos *tekoha* do rio Congonhas e do rio das Cinzas e alcançando os *tekoha* de Itacorá (Salto Grande), no rio Paranapanema, na sua extremidade nordeste. Além disso, eles passaram a ter o controle sobre o rio Paranapanema desde a sua confluência com o Paraná até acima de Salto Grande, onde estavam no aldeamento de Piraju no alto Paranapanema e na confluência dos rios Verde e Itararé no aldeamento de São João Batista da Faxina.

A presença dos Guarani nestes locais comprova que, mesmo vindo de uma experiência antiga de contato com a sociedade envolvente,

<sup>53</sup> Na rota da estrada que liga Londrina a Assis em São Paulo.

eles mantiveram locais de moradia onde podiam levar uma vida relativamente independente. A continuidade de sua presença nesse território e a variada gama de experiências/procedências dos grupos pode ser constatada na TI Laranjinha, conforme ficará explicitado no capítulo seguinte.

Nessa segunda metade do século XIX fatos marcantes anunciariam a concretização da ocupação branca verificada na região no século seguinte: o Paraná tinha se emancipado de São Paulo e, ainda que continuasse a sentir uma forte influência desse último nos rumos principalmente de sua economia, constrói-se como região independente. No panorama do país nesse final de século há que se destacar a abolição da escravatura, a promulgação da Lei de Terras, a retomada da imigração estrangeira (fato que teria grande repercussão nos rumos da história do sul do país), expansão da economia cafeeira em São Paulo, implantação de redes de transporte ferroviárias e fluviais, reforma nas leis civis e eleitoral, proclamação da República, e o crescimento dos centros urbanos, seguido de intensa industrialização em algumas regiões do país.

## 2.6 A CONCRETIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO BRANCA NO SÉCULO XX

Apesar de toda essa movimentação, com grupos deslocando-se, disputando territórios e tentando construir diferentes tipos de alianças, Wachowicz (1988) inicia sua “História do Paraná” com um capítulo dedicado aos “indígenas paranaenses”, aos quais, no entanto, se refere sempre no passado: quem tinham sido, que contribuições tinham deixado à cultura local, o contato com os portugueses e espanhóis no século XVI, etc. Da atualidade, destaca seu “adiantado estado de aculturação”. A despeito disso, a presença desses grupos se impõe em toda a narrativa subsequente a respeito dos acontecimentos que se desenrolam no território que hoje é o estado do Paraná, ainda que num segundo plano e tendo que ser buscada numa leitura à contrapelo (pois que é impossível não mencionar sua presença quando se fala da presença/atuação dos jesuítas neste espaço, bem como da ocupação do litoral, ou dos Campos Gerais, entre outros eventos). No entanto, à medida que o historiador se aproxima do século XX, os indígenas “desaparecem”: toda a narrativa desse autor a respeito do “Norte Pioneiro” ignora-os.

Os documentos oficiais levantados por Tommasino na década de 1990 nos arquivos da FUNAI, Museu do Índio e Museu Parananense contradizem de pronto essa versão do “vazio demográfico”. São documentos sobre a origem das áreas indígenas na região (seus decretos de criação), e estatísticas sobre atendimento educacional e médico da população. Ainda que esparsos no tempo e no espaço, ao que se soma o fato desses dados não estarem acompanhados de uma contextualização/explicação que permitisse situá-los melhor<sup>54</sup>, tais documentos comprovam a presença continuada das populações indígenas na região.

Apesar da ocupação da região aqui em questão ter se acentuado nos séculos XVIII e XIX, no século XX ela se abate sobre os territórios indígenas com uma violência ainda maior: os espaços sendo totalmente loteados/ocupados, transformados em propriedades particulares, ficando os grupos indígenas sem a possibilidade de ocupar qualquer lugar fora das ínfimas áreas a eles destinadas – o que, por sua vez, resultaria em novos conflitos entre populações indígenas e proprietários de terras. Nesse contexto, a “questão indígena” volta a ser um problema para os governantes e mesmo empresários, pois que impedia o avanço das “frentes pioneiras” e, em parte, a criação do SPI em 1910 tem a ver com esses “problemas” causados pelos grupos indígenas em São Paulo e nos estados do Sul – principalmente os grupos Jê.

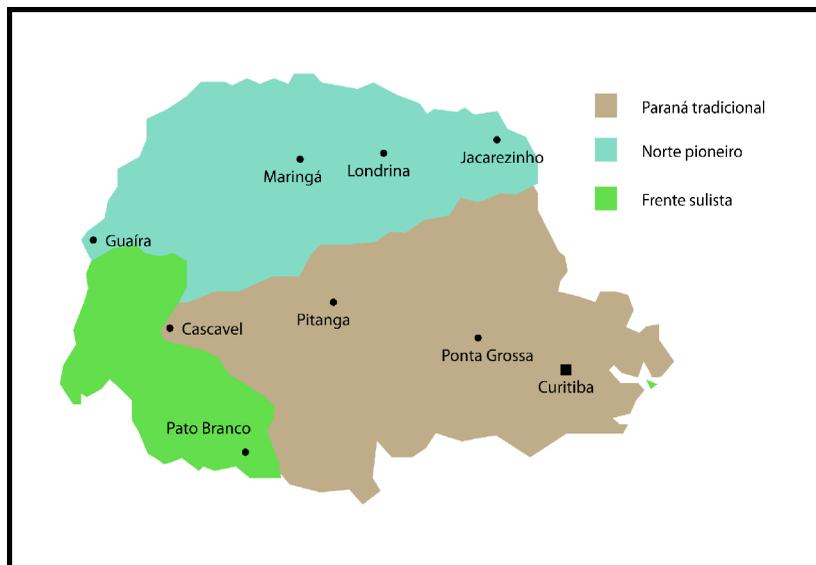
Especificamente a região indicada no recorte dessa pesquisa, compreendida entre os rios Itararé, Paranapanema e Tibagi, é conhecida na história paranaense como “Norte Velho”, ou “Norte Pioneiro”. Para os historiadores paranaenses, essa região se soma a duas outras, cada uma com características histórico-culturais distintas: a do “Paraná Tradicional”, cuja história se “inicia” no século XVII, com a descoberta de ouro pelos portugueses no litoral; e a da “Frente Sulista”, assim chamada por conta do significativo deslocamento populacional vindo dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul para a região por volta de 1950 (WACHOWICZ, 1988). A região do “Paraná Tradicional” concentrava as elites proprietárias de terras – os grandes fazendeiros dos Campos Gerais – e receberia, no século XIX, numerosas correntes imigratórias: alemães, poloneses, ucranianos, italianos, holandeses, ingleses, etc. Esses imigrantes promoveriam uma transformação significativa na sociedade/cultura da região, pois que trariam consigo o modelo de produção que dominava a Europa: um capitalismo diferente

---

<sup>54</sup> Ainda hoje a FUNAI e FUNASA organizam seus dados dessa mesma forma, sem grandes explicações acompanhando as estatísticas demográficas e nas áreas da educação e saúde.

do que tínhamos no Brasil até então, muito mais agressivo e que exploraria os recursos materiais e humanos da região num ritmo muito mais rápido.

A criação da Província do Paraná, em 1853, somente foi possível graças à força política e econômica dessa região.



**Mapa: as três frentes histórico-culturais que ocuparam e colonizaram o Paraná.**  
**Fonte: Wachowicz, 1988.**

Voltando à região do recorte desta pesquisa, o “Norte Pioneiro”. Tal como indicado acima, essa região foi percorrida por portugueses, espanhóis e bandeirantes desde o século XVI, ao que se seguiram outras levadas de exploração, reconhecimento, etc. No século XIX temos as ações empreendidas no sentido de buscar uma rota que ligasse o litoral ao Mato Grosso<sup>55</sup> e, já nessa época, com o aldeamento das populações indígenas e liberação de seus territórios, levadas populacionais de outros estados e regiões (principalmente Minas Gerais e São Paulo) começam a chegar à região, atraídas pela fertilidade do solo, e passam a exercer grande pressão sobre os territórios indígenas (tal como já mencionado

<sup>55</sup> Após inúmeras expedições de reconhecimento, financiadas em sua maioria pelo Barão de Antonina, chegou-se à conclusão de que o melhor caminho para o Mato Grosso seria: Porto de Antonina, Curitiba, Castro, rios Tibagi, Paranapanema, Paraná e afluentes deste último na margem matogrossense.

acima, mesmo as terras pertencentes a aldeamentos já instituídos seriam ocupadas).

Por volta dos anos 1840, muitos fazendeiros mineiros passaram a dedicar-se ao tropeirismo (suas propriedades já não apresentavam uma produtividade alta, depois da exploração prolongada dos solos, deixando-os em situação econômica difícil). Para circular/conduzir as tropas até o sul do país, por exemplo, o registro de Itararé era passagem obrigatória, na fronteira de São Paulo com o Paraná. E foi justamente trilhando esse caminho com as tropas que tomaram conhecimento das vastas extensões de terras férteis e “devolutas” nessa região (Wachowicz, 1988). Após o fracasso da revolução liberal de 1842, muitos fazendeiros e/ou tropeiros migraram para o sul do país, vendendo suas propriedades em São Paulo ou Minas Gerais e apossando-se, no caso do Paraná, das terras do “valto”: as terras “desabitadas” na margem esquerda do rio Paranapanema – o “norte pioneiro” do Estado. Essas terras “posseadas” eram chamadas de “água”, pois que sempre os que as tomavam para si procuravam instalar-se perto das cabeceiras de rios e riachos. Mas paulistas e mineiros não foram os únicos a se apossar das terras supostamente desabitadas do norte do Paraná.

Na verdade, a Lei de Terras, de 1850, promoveu esse tipo de ocupação em várias partes do país. A partir dessa data, ela passou a regulamentar a questão agrária no país, definindo, entre outras coisas, que as terras não ocupadas passavam a ser propriedade do Estado, estabelecendo a compra como a única forma de acesso à terra. Por meio dela, a terra foi transformada em mercadoria de alto custo, inacessível para grande parte da população brasileira. No entanto, dado que as terras já ocupadas poderiam ser regularizadas como propriedade privada, abriu-se aí uma brecha que legitimou a ampliação/acumulação de terras nas diferentes regiões do país. A prática ocorria mais ou menos da seguinte forma: alguém requeria como de sua posse uma imensa área de terras. Uma vez aceita pela justiça (medição judicial), essa posse era homologada pelo governo (expedição de título). Muitas vezes, poderosos coronéis ou políticos usaram moradores locais para requerer/legitimar essas posses que, uma vez conseguidas, eram a eles transferidas. Mas no norte do Paraná, no final do século XIX e início do XX, importantes políticos da capital dispensaram a figura desses ocupantes locais, aprovando para si mesmos concessões de enormes áreas de terra.

Justamente na região a que este trabalho se refere, dado todo o contexto de valorização das terras com o avanço das linhas férreas e a

produção cafeeira, que será abaixo descrito, um curitibano influente e bem relacionado, Marcos Agapito de Mello, obteve em março de 1897 a titulação de uma posse – a Posse Laranjinha – de quase 120.000 hectares em uma área de ocupação imemorial dos Kaingang e Guarani (VEIGA, 2004).

As pessoas que vieram de São Paulo e Minas traziam consigo suas famílias: esposa, filhos, genros, noras, escravos, etc. Segundo Wachowicz (1988), a família do major Thomas Pereira da Silva, vindo de Minas Gerais em 1867, compunha-se de mais de 200 pessoas – entre parentes, agregados e empregados. Em 1878 ele teria doado parte de seu patrimônio para a fundação de um núcleo urbano que deu origem à atual cidade de Tomasina. Outras cidades da região tiveram origem a partir desses “apossamentos”, como é o caso de Jacarezinho e Santo Antônio da Platina.

Essas cidades acima mencionadas fazem parte do núcleo mais antigo de povoação do Norte Pioneiro, não se caracterizando como produtores de café inicialmente. Plantavam itens variados (algodão, arroz, feijão, fumo), mas sua economia estava baseada principalmente na suinocultura – as varas de porcos sendo vendidas principalmente no estado de São Paulo, chegando algumas vezes a serem levadas até Minas Gerais. Apenas no início do século XX essa região se tornaria uma grande produtora de café: no final da década de 1930, o Norte Pioneiro era responsável por praticamente todo o café produzido no Paraná, ainda que isso só representasse cerca de 1% da produção nacional. Na década de 1940, o eixo produtor se desloca para o chamado “Norte novo”, na região de Londrina e, na década seguinte, o Paraná se transforma no maior produtor brasileiro de café – responsável por 60% do total da produção nacional<sup>56</sup>.

Há que se mencionar que essa região do Norte Pioneiro estava em certo sentido “deslocada” das outras regiões do estado – os núcleos urbanos aí localizados ligando-se economicamente a São Paulo, por conta da Estrada de Ferro Sorocabana que chegava até Ourinhos, na margem direita do Paranapanema, e de uma ponte construída nesse mesmo rio, ligando Jacarezinho ao estado de São Paulo. Em 1910, a cidade de Cambará passa a produzir grandes quantidades de café, e os produtores/fazendeiros se organizam no sentido de conseguir subsídios para construir uma estrada de ferro que ligasse a região a Ourinhos, encontrando-se com a Estrada de Ferro Sorocabana. O Paraná não viu

---

<sup>56</sup> As geadas de 1963, 64 e 66, juntamente com a expansão de um novo produto agrícola com grande demanda e aceitação (a soja), são alguns dos fatores que contribuíram para a posterior decadência da cafeicultura paranaense.

com bons olhos essa atitude, pois veria toda a produção de sua região norte sob o controle paulista e escoada pelo porto de Santos. Era o “perigo paulista”, e a solução para contê-lo era “paranizar” o norte do estado (WACHOWICZ, *ibidem*). Por isso a adesão dos paranaenses à revolução chefiada por Getúlio Vargas em 1930, visando, entre outras coisas, impedir que Júlio Prestes, o candidato paulista, assumisse a presidência da República.

De qualquer forma, em 1920 um grupo econômico paulista, liderado por Antônio Barbosa Ferraz, tinha conseguido do estado do Paraná a concessão (e o direito de exploração por um período de setenta anos) para construir uma estrada de ferro que, partindo de uma conexão com a Sorocabana em Ourinhos, cortaria o rio das Cinzas e o Laranjinha, passando pela ex-colônia de Jataí até a margem esquerda do rio Paraná, na fronteira com o Paraguai. Segundo Wachowicz (*ibidem*), esse grupo de capitalistas paulistas sabia de antemão não possuir o capital para executar o projeto na sua totalidade. Mas em 1924 inauguraram o trecho que a eles interessava: a estrada de ferro São Paulo-Paraná, ligando Ourinhos a Cambará.

Há que se mencionar que nessas primeiras décadas do século XX, a região em questão também recebeu uma leva significativa de imigrantes japoneses. Em 1922, uma missão japonesa, chefiada por Eizo Yamashina, adquiriu de Barbosa Ferraz parte da antiga fazenda Congonhas. A colonização japonesa é iniciada em 1936, através da Companhia Nambei. Mais tarde, as regiões que receberam esses imigrantes dariam origem às cidades de Uraí e Assaí.

A convite do presidente da República Arthur Bernardes, uma missão econômica inglesa veio ao Brasil em 1924 para estudar a situação financeira e comercial do país. Simon Fraser (ou Lord Lovat), era um dos membros dessa comissão e tinha alguns interesses pessoais no Brasil: queria estudar as possibilidades da produção de algodão no país, tendo em vista a demanda das indústrias têxteis inglesas. Os fazendeiros paulistas do Norte Pioneiro atraíram-no ao Paraná e, impressionado com a fertilidade das terras roxas da região de Cambará, Lovat formou um grupo de investidores para adquirir terras na região, a fim de produzir algodão.

Esse grupo inglês, representado por Lovat, fundou uma empresa para atuar no Brasil: a *Brazil Plantations Syndicate*, criando em seguida uma companhia subsidiária, a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP). Através dessa subsidiária, esse grupo inglês adquiriu, com o apoio do governo do estado, inúmeras glebas de terra na região situada

entre os rios Tibagi, Paranapanema e Ivaí<sup>57</sup> que, somadas, chegavam a aproximadamente 13.000 km<sup>2</sup>.

E em 1928, esse grupo de investidores ingleses adquiriu do grupo liderado por Barbosa Ferraz o controle acionário da ferrovia São Paulo-Paraná, comprometendo-se com o governo paranaense a expandir seus trilhos – o que de fato fizeram: em 1931 a estrada de ferro chegava a Andirá, Bandeirantes, Santa Mariana e Cornélio Procópio, transpondo também o rio Tibagi até Jataizinho<sup>58</sup>.

Posteriormente, o grupo abandonou a idéia de plantar algodão na região, passando para o ramo imobiliário com a venda das terras adquiridas na região através da Companhia de Terras Norte do Paraná. Em 1929, a instalação dos escritórios da companhia a cerca de 22km de Jataizinho dá início a uma infra-estrutura urbana que viria a ser a cidade de Londrina (oficializada como município em 1934). Nesse mesmo ano, chega ao local a ferrovia, que acompanharia a penetração dos loteamentos feitos pela CTNP.

A infra-estrutura oferecida<sup>59</sup> e as propagandas sobre a fertilidade das terras na região, veiculadas pela CTNP a nível nacional, atraíram compradores nacionais, vindos de outras regiões ou estados, e também estrangeiros (principalmente alemães, portugueses, espanhóis, italianos, poloneses, ucranianos e japoneses)<sup>60</sup>.

Em 1943, em virtude das dificuldades ocasionadas com a Segunda Guerra Mundial, os ingleses colocam a CTNP a venda, sendo ela adquirida no ano seguinte por um grupo de capitalistas paulistas, que

<sup>57</sup> Segundo Wachowicz (1988), os ingleses faziam questão absoluta de que suas escrituras fossem incontestáveis e, para isso, chegaram a pagar até três vezes por algumas terras: ao Estado, aos posseiros e a quem mais tivesse algum título de propriedade, fosse ele verdadeiro ou duvidoso.

<sup>58</sup> Há que se destacar que todas as cidades do “Norte Pioneiro” aqui mencionadas localizam-se no entorno das atuais terras indígenas. Sendo as TIs pequenos recortes demarcados para os índios dentro de um território muito maior que eles ocupavam há séculos, as cidades situam-se então nos territórios indígenas e não em áreas devolutas e vazias.

<sup>59</sup> Os lotes rurais (que variavam de 5 a 15 alqueires) eram traçados em forma de longos retângulos, tendo quase todos frente para uma estrada e fundos para um regato ou rio.

<sup>60</sup> Essa “zona pioneira” foi o destino da primeira incursão de Lévi-Strauss pelo interior do Brasil na década de 1930. Ali, ele teria seu “primeiro contato com os selvagens” (idem, 1996:144), no caso, os Kaingang do São Jerônimo que, para sua “grande decepção, [...] não eram nem inteiramente ‘índios verdadeiros’ nem, muito menos, ‘selvagens’. [...] ilustravam plenamente essa situação sociológica que tende a se tornar exclusiva para o observador da segunda metade do século XX, de ‘primitivos’ a quem a civilização foi imposta de modo brutal e pelos quais, uma vez vencido o perigo que supostamente representavam, em seguida nos desinteressamos” (ibidem). Nos capítulos 13 e 17 de *Tristes Trópicos* encontramos uma interessante descrição do autor acerca do processo de urbanização que estava sendo levado a cabo na região pela CTNP e a respeito da situação vivenciada na época (1935) pelos Kaingang.

a transformam na Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, que passa a atuar não apenas no ramo imobiliário, investindo também na agricultura, pecuária e desenvolvimento industrial da região. Segundo Wachowicz (1988), se Londrina foi um marco na atividade dos ingleses, a cidade de Maringá<sup>61</sup> simbolizaria a atividade da Companhia Melhoramentos.

No final dos anos 1940, por conta da expansão cafeeira, os Xetá – último grupo indígena que se mantinha distante das frentes de colonização no estado do Paraná – viram seu território ser sistematicamente invadido. O contato “oficial” ocorreu em 1954 e, durante essa década, sofreram vários ataques de grupos armados e outras formas de violência (como o rapto de suas crianças pela população não-índia da região, deslocamentos forçados para fora de seus territórios de caça e coleta, etc.). Uma década depois do contato os Xetá desapareceriam do cenário paranaense. Duas famílias seriam encaminhadas pelo SPI para o Postos Indígenas Pinhalzinho (em Tomasina) e Marrecas (em Guarapuava) e as crianças raptadas do grupo foram criados por famílias brancas em diferentes locais do estado (posteriormente algumas delas, já adultas, foram morar em TIs Guarani e Kaingang)<sup>62</sup>.

A partir da década de 1960, o Paraná pode ser considerado um Estado territorialmente ocupado do ponto de vista da população branca. Cessaram então de existir as frentes pioneiras, não restando mais terras a serem ocupadas e colonizadas<sup>63</sup>. E apesar de toda a violência de que foram alvo, os índios continuavam ali.

Os ataques armados mencionados acima contra os grupos xetá não foram episódios isolados no Paraná. Em 1911 e 1913, por exemplo, aparecem na imprensa denúncias de chacina envolvendo os Kaingang do rio das Cinzas (cf. Tommasino, 1995), o que indica a atuação de grupos de extermínio na região (provavelmente a serviço das companhias de colonização ou dos próprios proprietários de terras).

Segundo Veiga (2004), as terras da Posse Laranjinha, acima mencionada, e que havia sido titulada em 1897, foram alvo de disputas

---

<sup>61</sup> Depois da capital, Curitiba, estas cidades são os dois maiores núcleos urbanos do estado.

<sup>62</sup> Para mais informações sobre os Xetá, ver a etnografia de Silva (1998).

<sup>63</sup> De fato, nas narrativas coletadas em campo, é marcante a liberdade que os grupos guarani tiveram para se deslocar na região nas primeiras décadas do século XX, o que não seria mais possível de meados dele em diante, quando então temos uma ruptura marcante na cultura/sociabilidade do grupo, que se vê restrito à área demarcada pelo Estado e que passa a enfrentar problemas como alcoolismo, disputas internas, falta de recursos materiais, endividamento – entre outras coisas, pois não era mais possível se auto-sustentar com os recursos de seu exíguo território. Voltaremos a isso no capítulo seguinte.

judiciais cerca de quinze anos depois. O coronel José Carvalho de Oliveira, “em comum” com Marcos Agapito de Mello e outros dois interessados, tomaram para si os quinhões 15 e 16, que somavam mais de 28.000 hectares. Na mesma época e região, ocorreram também as titulações da Posse Ribeirão Laranjinha e da Fazenda Rio do Peixe ou Imbaú, ambas na margem esquerda do rio Laranjinha.

E, justamente, o trabalho de Veiga (2004) aponta que essas terras, que estavam sendo tituladas e posteriormente divididas em lotes menores para venda, eram vazias de ocupantes não-índios (fossem posseiros ou fazendeiros) e, principalmente por conta da hostilidade dos Kaingang, que ali dividiam espaço com os Guarani, nem sequer eram conhecidas na maior parte de sua extensão. Estas terras estavam sendo delimitadas apenas no papel, numa região acerca da qual não se tinha conhecimento real, pois o traçado do rio Laranjinha, na zona então ocupada pelos Guarani e Kaingang, não aparece corretamente representado em nenhum dos mapas que definiam os limites das referidas posses e fazendas na época.

Especificamente no caso da Posse Laranjinha, Veiga (*ibidem*) apresenta uma sobreposição de mapas que demonstra que o curso do rio no mapa que definia a posse era completamente diferente do curso real do Laranjinha – ou seja: ninguém, além dos índios, adentrara a região até então. E, além dos nomes acima mencionados, os contemplados com a posse eram iminentes políticos paranaenses, Caetano e Ildefonso Munhoz da Rocha e Affonso Alves de Camargo<sup>64</sup>, que acabaram como proprietários de valiosas áreas do norte do Estado.

Segundo Veiga (*ibidem*), nas terras referentes aos quinhões 16 e 24 da Posse Laranjinha, os fazendeiros encontraram a resistência dos Kaingang. A sede do empreendimento do Coronel José Carvalho de Oliveira, o núcleo de Carvalhópolis, foi assentada em pleno território kaingang, e a presença deles teria causado pânico entre as famílias de trabalhadores rurais que para lá haviam sido levadas.

Em 1918 o SPI foi contactado e, para que a pacificação dos Kaingang fosse levada a cabo, o Coronel José Carvalho de Oliveira foi convencido a doar 100 alqueires de terra ao órgão indigenista, para que ali fosse instalado um posto de atração/pacificação: o Posto Laranjinha,

---

<sup>64</sup> Caetano Munhoz da Rocha foi vice-presidente do estado do Paraná na gestão de Affonso Camargo (1916-1920), elegendo-se, na seqüência, por dois mandatos como presidente do estado (1920-1928), tornando-se, depois, senador. Affonso Alves de Camargo foi deputado estadual pelo Paraná por cinco vezes entre 1847 e 1914; vice-presidente do estado entre 1912-1916, presidente de 1916 a 1920, em 1921 foi deputado federal, de 1922 a 1927 foi senador e novamente presidente entre 1928-1930.

ou Posto Velho. Sob a direção da Inspetoria de Curitiba uma equipe de funcionários do SPI instalou-se em outubro desse ano na região entre o rio das Cinzas e o Laranjinha, trazendo consigo índios kaingang já pacificados de outras regiões, como o estado de São Paulo, bem como índios guarani – estes últimos encarregados principalmente de fazer as roças do posto de atração.

Quando da decisão judicial por conta do litígio envolvendo a Posse Laranjinha, a medição efetiva das terras indicou a existência de um excesso, justamente nos quinhões 16 e 24, contíguos ao rio Laranjinha. Esse excesso de terras, portanto, ficava fora do abrigo da “legitimação” produzida pela titulação anterior e tais terras, então, continuavam a ser devolutas. Segundo Veiga (ibidem), o SPI, na pessoa de seu inspetor no Paraná na época, dirigiu-se ao presidente do estado (o já mencionado Caetano Munhoz da Rocha) em 1925 solicitando tais terras excedentes da Posse Laranjinha para que fossem destinadas ao SPI para estabelecimento dos índios em processo de pacificação. Nesse pedido<sup>65</sup>, o inspetor do órgão indigenista mencionava que desde tempos imemoriais os índios que ali estavam percorriam em caçadas e pescarias essa região, onde se encontravam suas aldeias, roças e cemitérios. Os excessos nos lotes 16 e 24 eram, respectivamente, de 2500 alqueires e 1500 alqueires. E, além dessas áreas, José Maria de Paula pedia também para que fossem respeitadas, nas áreas que circundavam as seis aldeias localizadas até então pelo SPI (e nas que viessem a ser ainda localizadas) uma extensão de 200 alqueires.

O pedido seria indeferido pelo presidente do estado, com base no parecer do Procurador Geral da Justiça do Estado<sup>66</sup>, segundo o qual o “nosso direito nunca acordou intuitos possessórios do silvícola, dado o seu estado rudimentar, caracterizado por uma vida nômade de caçador, com agrupamentos acidentais e transitórios e por isso ainda o conserva na incapacidade jurídica de adquirir” (citado em Veiga, 2004: 38), acrescentando também que as terras destinadas ao SPI anteriormente eram mais que suficientes para a população indígena até que ela fosse incorporada à sociedade nacional.

Tommasino (1995) recolheu relatos de pessoas que, nessas primeiras décadas do século XX tinham trabalhado como “bugreiros” e “amansadores” para a CTNP. O SPI, como foi dito acima, também

---

<sup>65</sup> Ofício 318 do Inspetor do SPI, José Maria de Paula, ao presidente do estado do Paraná, Dr. Caetano Munhoz da Rocha, apud Veiga, 2004.

<sup>66</sup> Segundo Veiga (2004), tratava-se do Dr. Antonio Martins Franco, o mesmo que em episódio anterior posicionara-se contra os Kaingang de São Jerônimo, quando da criação do município de mesmo nome dentro de terras indígenas.

contava com uma equipe de “amansadores” e, em alguns casos, CTNP e SPI atuavam juntos, conforme indicam os relatos recolhidos pela referida autora.

No final dos anos 1930, o SPI tinha pacificado os últimos grupos arredios da região (que eram Kaingang) com o “apoio”/ajuda da CTNP. E, justamente, a política implementada pelo SPI nas reservas indígenas estava ligada à sedentarização dos grupos – incentivados a abandonar a caça e coleta (ligadas a deslocamentos dentro de amplos territórios) para dedicarem-se ao modelo agro-pastoril da sociedade envolvente. Na verdade, diante do episódio acima narrado acerca do pedido do inspetor do SPI ao presidente do estado, não restava ao órgão indigenista outra coisa a fazer.

Alguns desses “amansadores” eram índios, já “civilizados”. Nos relatos apresentados na pesquisa de Tommasino (1995), um Kaingang que participou dessas expedições conta que, na época em que procuravam entrar em contato com esses últimos grupos kaingang arredios, eles já não faziam mais suas próprias roças, abastecendo-se de milho e outros gêneros cultivados nas roças dos brancos, e construíam seus ranchos no interior das matas fechadas. Isso, claro, tinha a ver com o fato de que, com a situação de contato, modificaram muito de seus hábitos, evitando permanecer em certos locais ou entregar sua presença.

Já o relato fornecido a Tommasino por um ex-bugreiro a serviço da CTNP indica que algumas famílias kaingang que viviam na região dos rios Cinzas e Laranjinha (provavelmente o último grupo livre da região do Tibagi), foi compulsoriamente transferido para outros postos indígenas (na região do Ivaí). Julio Brito, ex- “amansador” a serviço da CTNP, na época da pesquisa da autora também confirmou ter várias vezes levado índios Kaingang de um local a outro (menciona um antigo posto indígena de atração localizado na cidade de Cambará<sup>67</sup>).

A história da pacificação e destino dos últimos “coroados bravos” (como eram chamados os Kaingang pelos não-índios) na região dos rios Laranjinha e Cinzas foi contada a Tommasino durante sua pesquisa na década de 1990 por diferentes atores que dela participaram direta ou indiretamente: Antônio Pedro Juvêncio, Kaingang a serviço do SPI; Pan Tanh (que na época era criança), Kaingang cujos pais, Maria e Isaltino Cândido (que era “capitão” do Posto Velho), estiveram a serviço do SPI; Júlio Brito, branco, ex-funcionário da CTNP<sup>68</sup>; os Guarani do

<sup>67</sup> O que teria sido confirmado pelos Guarani de Laranjinha em entrevista a Tommasino na década de 1990.

<sup>68</sup> A participação dele confirmaria a articulação do SPI com a CTNP na liberação dos territórios indígenas para a ocupação branca na região, ainda que em sua pesquisa, Tommasino não tenha

Laranjinha que estavam no local do recém-criado posto na época e tiveram contato com os Kaingang que foram para ali levados. Foi através dos Guarani que tive acesso aos acontecimentos envolvendo a pacificação desse grupo<sup>69</sup>.

As incursões do SPI para pacificar o referido grupo kaingang contavam então com brancos e índios “pacificados” – sendo a função destes últimos localizar os acampamentos dos grupos a serem contatados, atrair seus integrantes para negociar o aldeamento/pacificação e servir de intérprete. Segundo Pedro Juvêncio, quando das incursões realizadas nos anos de 1927/28, cerca de dezoito famílias kaingang foram trazidas do aldeamento de São Jerônimo, montando acampamento junto com a equipe do SPI para facilitar o contato com os grupos arredios. Esse primeiro contato teria sido marcado por hostilidades (os Kaingang teriam matado dois brancos a golpes de machado), ao que o SPI recuou, encaminhando as famílias agregadas à expedição de volta a São Jerônimo.

Uma nova incursão foi organizada em 1930/31 e, segundo Júlio Brito, patrocinada pela CTNP. Pedro Juvêncio, Isaltino Cândido e sua mulher Maria (que era a “linguará”/intérprete da expedição) novamente faziam parte da equipe do SPI que, dessa vez, conseguiu atrair o grupo através de “presentes” (roupas, garrafas de vidro e objetos de metal, tal como facas, machados e foices). Na verdade, do que se pode deduzir de todo o contexto da época, a aproximação desse grupo (formado por dezoito homens, vinte e três mulheres e apenas uma criança) nada teve de espontâneo: por conta das difíceis condições em que viviam – acoados dentro da mata, de forma improvisada e precária – é que alguns membros do grupo foram aos poucos aceitando aldear-se. Um primeiro grupo contatado teria sido deslocado para outro local (conforme já indicado acima, na região do Ivaí), e um segundo grupo (composto por cinco homens, seis mulheres e uma criança) foi instalado próximo ao local da atual TI Laranjinha, no Posto Velho, que ficava próximo ao rio Laranjinha (que era uma espécie de “fronteira”: na mata para além/na outra margem do rio permaneciam aqueles Kaingang que não quiseram se aldear).

Recém-aldeados no Posto Velho, os Kaingang sofreram um forte impacto em decorrência de uma epidemia ocorrida nos anos seguintes (alguns falam que ela teria atingido o grupo em 1934, outros

---

encontrado nenhum registro/relatório oficial acerca dessa “colaboração” nos arquivos do extinto SPI.

<sup>69</sup> Episódio que aparece nas narrativas de várias pessoas do Laranjinha e que serão apresentadas no capítulo 4 deste trabalho.

que ela ocorreu entre 1938/39). Segundo os relatos dos Guarani por mim recolhidos, tratava-se de “maleita”, doença que teria sido favorecida pela proximidade do aldeamento com o rio<sup>70</sup>. Os relatos mencionam ainda que o acesso ao Posto Velho era difícil, ficando o grupo de lá sem muita assistência. Quando os índios começaram a ficar doentes, o SPI enviou medicamentos. Os Guarani teriam tomado os medicamentos, mas os Kaingang não tomaram (tinham medo de ser envenenados), e por isso muitos acabaram morrendo ou voltando para a mata.

Nessa época, famílias Guarani também viviam no Posto Velho. Alguns relatos/narrativas coletados por mim durante o trabalho de campo falam da relação entre os Guarani do Laranjinha e esses Kaingang, que já então eram pacíficas.

Santos (1987), em sua já referida análise do contato dos Xocling com a sociedade nacional, afirma que o SPI preocupava-se muito em estabelecer relações com os indígenas objetivando garantir a segurança da população branca, mas que não havia, em seu interior, preocupação (e conseqüentes soluções) acerca do que fazer com os grupos depois de aldeados. Tal como indicado acima, a política desse órgão federal foi direcionada no sentido de “sedentarizar” os grupos, integrando-os ao modelo de produção agrícola e pastoril da sociedade envolvente. Além disso, o arrendamento de terras dentro das áreas já reservadas às populações indígenas foi uma das soluções encontradas para que se pudesse gerir/administrar as demandas em seu interior. Isso acabaria gerando o desmatamento e desgaste das áreas demarcadas e, a grande quantidade de arrendatários no interior das áreas indígenas do sul do país resultaria na proibição, pelo próprio SPI, em 1957, de novos contratos de arrendamento, evitando assim a exploração dos bens e riquezas naturais pertencentes ao patrimônio indígena e, em última instância, à União.

No entanto, a FUNAI voltaria a arrendar terras dentro das áreas indígenas, de forma que a situação das áreas foi piorando ao longo do século XX – resultando, no caso da região aqui estudada, nas já referidas rebeliões indígenas ocorridas no final dos anos 1970 e início da década seguinte, e que foram marcadas por um fato importante: a aliança estabelecida entre Guarani e Kaingang. Esse ponto que será desenvolvido mais adiante, mas, de qualquer forma, o que se quer marcar aqui é que, se durante vários séculos, mesmo lutando contra os colonizadores europeus/brasileiros os Guarani e Kaingang mantiveram

---

<sup>70</sup> Com relação à causa da epidemia também ficam dúvidas, pois nos relatos recolhidos por Tommasino, alguns falam em “maleita”, mas outros falam em sarampo e mesmo em gripe espanhola.

entre si as relações de guerra/inimizade, do século XIX para o XX (quando se dá a ocupação definitiva de seus territórios, restando para eles apenas as terras demarcadas) temos uma transformação do significado histórico da relação entre eles<sup>71</sup>.

## 2.7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Esse quadro geral aqui apresentado procura remeter o leitor para a complexidade dos contatos interétnicos em uma região onde, num panorama antigo de disputa entre grupos tupi e jê, os brancos entram como mais um componente a partir do século XVI.

A intenção que norteou a revisão bibliográfica foi a de inserir os grupos guarani que vivem atualmente na bacia do Paranapanema em um quadro histórico abrangente, que evidenciasse as diferentes trajetórias vividas/percorridas pelos grupos indígenas na região, pois a configuração atual desses grupos em termos territoriais e sócio-culturais, bem com as relações entre as populações indígenas e não-indígenas na região são o resultado dessa trajetória acima descrita.

Dedicar um capítulo tão extenso a recuperar essas trajetórias, organizando-as dentro de uma noção de tempo e história própria do mundo ocidental, não quer dizer que esse seja o único caminho possível para a compreensão do modo de ser e agir desses grupos no presente. No entanto, as transformações vividas por eles ao longo dos últimos séculos coexistem com continuidades e, na medida do possível, as descrições e análises dos próximos capítulos procurarão problematizar isso: o que permanece (ou não) na longa duração? Que padrões se repetem?

Apresentada essa longa narrativa histórica, a escrita do capítulo seguinte situa esses grupos no presente para, em seguida, dar voz à sua própria versão da história vivida por eles ao longo das últimas décadas na bacia do Paranapanema.

---

<sup>71</sup> Esse ponto é percebido e analisado por Tommasino em seu já referido trabalho de 1995.



## CAPÍTULO 3 – OLHANDO MAIS DE PERTO

Neste capítulo, a intenção é compor um quadro descritivo mais específico acerca das comunidades das terras indígenas guarani da região, apontando para o contexto sócio-cultural desses grupos e a situação vivenciada por eles na atualidade (cotidiano das aldeias, organização política, social e parentesco, identidade, economia e reciprocidade, o cacique e as lideranças, relações internas e externas, mobilidade/deslocamentos, agricultura, aspectos ecológicos, a religião/xamanismo, a inserção muito antiga num contexto multicultural e de contato com a população não-índia.

### 3.1 OS GUARANI NA BACIA DO PARANAPANEMA: CARACTERÍSTICAS GERAIS

Na bacia do Paranapanema, os Guarani que vivem na TI Laranjinha formam com os da TI Pinhalzinho uma única e grande rede de parentesco, tendo se vinculado através de casamentos também com as famílias da TI São Jerônimo<sup>72</sup>.

Os Guarani que atualmente formam essa unidade sociológica, por sua vez, possuem antecedentes relacionados com grupos de diferentes procedências. De acordo com as informações encontradas em Nimuendaju (1987), Tommasino (1995) e Mota (1998), algumas já apresentadas no capítulo anterior, podemos deduzir que os referidos grupos possuem antecedentes relacionados com os possíveis remanescentes dos grupos que foram reduzidos pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII e que depois da destruição destas reduções pelos bandeirantes paulistas ficaram dispersos nas florestas da região; com os Kaiowá que foram trazidos do Mato Grosso por funcionários do Império para o atual Estado do Paraná a partir de 1852 e que foram levados para os aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Santo Inácio e Nossa Senhora do Loreto (localizados nos rios Tibagi e Paranapanema); com os Nandéva originários do Mato Grosso e Paraguai que no século XIX e início do XX saíram desses locais e empreenderam deslocamentos em

---

<sup>72</sup> A “bacia do Paranapanema”, na verdade, é um recorte analítico pois, na verdade, essa unidade se “esparra” para além dela, dado que, tal como já foi mencionado e será adiante mais explorado, há também uma forte vinculação genealógica e lingüística com os Guarani do Araribá, no estado de São Paulo, além dos Guarani que vivem fora de TIs. Por sua vez, os Guarani do Araribá ligam-se a outros grupos do estado de São Paulo (cf. por exemplo, Costa 2003).

direção ao litoral atlântico, e que, por diversos motivos, acabaram fixando-se no interior dos estados de São Paulo e Paraná. Mais recentemente temos o deslocamento de uma família extensa Kaiowá que, durante a década de 1990 estabeleceu-se em Laranjinha vinda do Mato Grosso do Sul<sup>73</sup>.

Além dessa composição heterogênea ligada ao aldeamento de grupos com procedências distintas em um mesmo local, é importante ter claro ao caracterizar os grupos em questão, que temos os constantes deslocamentos guarani ligados à sua rede de parentesco e afinidade, que acaba por gerar um constante trânsito de famílias não apenas nas terras indígenas da região, mas também entre terras indígenas e cidades localizadas em outros estados. E, ainda, é importante mencionar as experiências vivenciadas fora de terras indígenas, pois muitas famílias de Laranjinha já moraram durante algum tempo em cidades ou sítios onde possuem parentes, lá permanecendo ou retornando depois de certo tempo para a TI Laranjinha.

Essa intensa mobilidade na composição das aldeias (característica marcante dos Guarani) resulta, no plano individual, em trajetórias bastante específicas, ao longo das quais as pessoas circulam entre diferentes espaços ( as aldeias, a cidade, o campo). Nessa trajetória, entram em contato com segmentos da sociedade envolvente em contextos e situações variadas – o que resulta em diferentes tipos de relações e vínculos.

A trajetória de algumas pessoas é bem emblemática em relação a essa intensa circulação, e, entre outros exemplos possíveis de serem citados a partir dos dados recolhidos durante a pesquisa, menciono o de

---

<sup>73</sup> Dooley (1990, 1991), lingüista do *Summer Institute of Linguistics*, que, no início dos anos 1990 esteve pesquisando o dialeto ñandéva falado pelos Guarani de Laranjinha e Pinhalzinho, e que comparou os dados recolhidos por ele com os de Nimuendaju (que são do início do século), confirma que os ascendentes dos referidos grupos, em sua maioria, vieram do Araribá ou do Mato Grosso do Sul. Segundo Dooley (1991:31), a língua Guarani falada pelos Guarani das TIs Laranjinha e Pinhalzinho pode “ser identificada como o sub-dialeto Apapocúva do dialeto Ñandéva, com certos possíveis traços do sub-dialeto Oguauíva”. E um outro dado interessante levantado a partir de pesquisas na área da lingüística pode ser encontrado em Costa (2003, 2007). Partindo de um estudo sobre a fonologia e processos de nasalização no dialeto ñandéva, realizado com falantes guarani ñandéva que vivem nos estados de São Paulo e Paraná, a autora aponta para a existência de uma unidade lingüística formada pelos grupos das TIs Araribá, Piaçaguera, Bananal e Itariri (no estado de São Paulo) e TIs Laranjinha e Pinhalzinho (no Paraná). Essa unidade maior, formada por vários grupos, é chamada por ela de “nhandewa-guarani paulistas paranaenses” e seria, então, um subgrupo dentro da parcialidade ñandéva, pois que bastante distinto do ponto de vista lingüístico de outros grupos dessa mesma parcialidade que vivem atualmente em outras regiões do Paraná (como as TIs Ocoí e Rio das Cobras), bem como de grupos que vivem no Mato Grosso do Sul e Paraguai.

Benedito Matias. Ele nasceu na TI Laranjinha. Quando tinha por volta de quatro anos, seus pais se separaram e seu pai, “juntou-se com outra índia e nos carregou daqui”, indo inicialmente para Umuarama. Benedito casou-se com uma mulher não-índia, Rosa, e viveu fora de terras indígenas até a idade adulta, em diferentes locais: Assis, Barra Grande, São Manuel e Tapejara (cidades localizadas no estado de São Paulo) – sempre vendendo sua força de trabalho. Só voltou para o Laranjinha, para procurar sua mãe – Cecília – com a idade de trinta e seis anos. A família foi trazida para a TI logo depois, e lá ficaram morando durante algum tempo. Vivendo novamente na aldeia, Benedito foi (e continua sendo) uma importante liderança política – bem como seus filhos. Sua família extensa era a principal família ligada ao catolicismo dentro da TI quando de minha pesquisa para o mestrado. Morou também no Pinhalzinho – onde foi cacique durante seis anos<sup>74</sup> –, depois voltaram um tempo para Tapejara, e atualmente estão no Laranjinha novamente.

Ainda com relação à questão da mobilidade/deslocamentos, também é importante destacar que, conforme Melo (2001) aponta em sua dissertação, as redes de sociabilidade guarani de certa forma estabelecem e reificam o território do grupo, pois envolvem relações de parentesco, afinidade e reciprocidade entre as famílias extensas, além de compor uma rede através da qual circulam conhecimentos e informações entre grupos<sup>75</sup>. Assim, é como se o território guarani se reafirmasse através dos deslocamentos, pois através deles são colocados em circulação conhecimentos geográficos, sócio-políticos, ambientais, etc., além das informações sobre acontecimentos recentes das aldeias onde vivem os parentes, e do fato de que os casamentos que ocorrem dentro dessa rede consolidam as alianças entre diferentes famílias e grupos.

É graças a essa unidade mais ampla (formada pelas alianças e mantida através dos deslocamentos constantes) que a vida cultural desses grupos pode ultrapassar os pequenos espaços das TIs a que estão restritos, conseguindo, dessa forma, manter sua organização social e cultural específica.

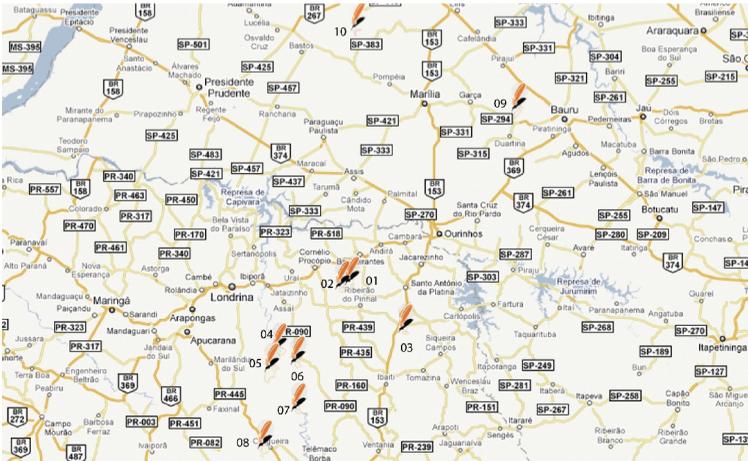
A infra-estrutura governamental das terras indígenas na região é bastante semelhante, todas contando com uma construção que serve de escritório para a sede do posto, escola e posto de saúde. Nas escolas,

---

<sup>74</sup> Justamente, muitas das pessoas entrevistadas referem-se à vivência fora da TI como um período cujas experiências são um aprendizado para enfrentar situações que se colocam para o grupo na atualidade. A maioria das lideranças possui esse tipo de experiência (viver fora da TI).

<sup>75</sup> Que é, justamente, o mesmo padrão adotado pelo grupo há séculos, conforme indicam os dados arqueológicos (mencionados no capítulo 2 a partir de Noelli (1999-2000)

professores não-índios, contratados através da rede municipal, são auxiliados por monitores bilíngües. Nos postos de saúde, um(a) enfermeiro(a) também não-índio é auxiliado por monitores de saúde e agentes de saneamento indígenas. Há que se mencionar também, em todas elas, a existência de um campo de futebol – esporte bastante apreciado pelos Guarani (e igualmente pelos



Fonte: Instituto Socioambiental.

- |                               |                        |
|-------------------------------|------------------------|
| 01. T.I. Laranjinha           | 06. T.I. São Jerônimo  |
| 02. T.I. Vyvporã - Laranjinha | 07. T.I. Tybagi Mococa |
| 03. T.I. Pinhalzinho          | 08. T.I. Queimadas     |
| 04. T.I. Barão de Antonina    | 09. T.I. Araribá       |
| 05. T.I. Apucarantina         | 10. T.I. Vanuire       |

**Mapa acima: panorâmica da região onde se localizam as TIs e cidades mencionadas neste trabalho.**

Kaingang) e que promove intensa socialização com o “exterior”, através dos campeonatos envolvendo times (índigenas e não-índigenas) da região.

A TI São Jerônimo, localizada no município de São Jerônimo da Serra, possui cerca de 1340 hectares de extensão e abriga uma

população de cerca de 380 pessoas, entre Kaingang, Guarani, Xetá<sup>76</sup> e não-índios, distribuída em aproximadamente 80 famílias.

No caso dessa TI, sendo sua população majoritariamente kaingang, os monitores bilingües são Kaingang, e as aulas são ministradas nesse idioma e no português. Isso reflete claramente a existência de uma certa hierarquia entre as etnias pois que, sendo a área um território tradicionalmente ocupado pelos Kaingang, os Guarani são vistos por eles como “hóspedes”.

No entanto, as famílias estão unidas por laços de parentesco e afinidade (tal como será mostrado nas genealogias apresentadas adiante) e, na disposição atual das casas no espaço da TI, os grupos familiares Guarani e Kaingang se misturam – não havendo áreas específicas para um ou outro.

A TI Pinhalzinho está localizada no município de Tomasina, e conta com a mesma estrutura “básica”. Possui uma área de aproximadamente 590 hectares, e abriga cerca de 170 pessoas, distribuídas em 20 famílias. É portanto, como veremos a seguir, um espaço maior que o Laranjinha, e com uma população bem menor. Seu interior está igualmente devastado, pois que teve seus recursos explorados tanto pelo órgão indigenista quanto pelos arrendatários de terras. No entanto, ainda tem reservas de mata, de forma que a caça, por exemplo, ainda é uma atividade expressiva, podendo sustentar várias famílias. É possível também conseguir mais matérias-primas para a confecção de peças de artesanato e para outros fins, como a construção dos “ranchos” tradicionalmente usados como moradia e que, no caso de algumas famílias, é uma construção que complementa o exíguo espaço das casas construídas no interior da TI pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR) e, atualmente, pelo programa Casa da Família Indígena.

A TI Laranjinha, localizada no município de Santa Amélia (do qual se distancia por apenas 3,5 km), conta, aproximadamente, com 290 hectares – espaço extremamente reduzido para abrigar uma população que, durante a pesquisa de campo realizada, somava aproximadamente 230 pessoas, distribuídas em 35 famílias. Essa proximidade com Santa

---

<sup>76</sup> Tal como mencionado no capítulo anterior, os Xetá foram praticamente exterminados na segunda metade do século XX. Alguns sobreviventes foram encaminhados pelo SPI para TIs Guarani e Kaingang localizadas em diferentes regiões do estado do Paraná e outros foram criados por famílias não-índias. Tikuen, um desses sobreviventes, foi criado no Pinhalzinho pela família de um indigenista do SPI. Casou-se com uma mulher não-índia. Em 1985 assassinou um homem não-índio e foi transferido para a TI São Jerônimo, lá vivendo até seu falecimento, em 2005. Alguns de seus filhos ainda vivem lá.

Amélia, e também com outras cidades da região (Abatiá, Santo Antônio da Platina, etc.), facilita o trânsito de visitas e mesmo das famílias indígenas, que constantemente precisam se deslocar para as cidades para se abastecer de produtos nos mercados da região (roupas, sapatos e certos gêneros alimentícios como óleo, sal, açúcar, farinha, etc.). Além disso, a subsistência de muitas famílias depende de atividades realizadas fora da aldeia, nas cidades ou propriedades rurais da região, já que as atividades remuneradas dentro da TI são relativamente poucas e, conseqüentemente, bastante disputadas.

Tendo em vista que dentro dessa unidade sociológica formada pelos grupos guarani na bacia do Paranapanema concentrei meu trabalho de campo na TI Laranjinha, é principalmente dela que parto para articular a descrição abaixo apresentada.

### 3.2 A TERRA INDÍGENA LARANJINHA

#### 3.2.1 Condições de habitação e distribuição das famílias na TI Laranjinha

No Laranjinha, as casas das famílias se distribuem por toda a área da reserva, opondo-se ao padrão “antigo”, que será abaixo mencionado. A grande maioria das casas concentram-se atualmente na região que circunda a sede do posto – algumas espalhando-se por lugares mais isolados. As famílias mais antigas e influentes ocupam os locais mais valorizados<sup>77</sup> pelo grupo, que são os que ficam próximos à estrada que corta a TI ou próximos às instalações da sede (escola, enfermaria, etc.), onde também se localiza a igreja da Congregação Cristã no Brasil.

Em 2002 existia na TI Laranjinha vinte e três casas pré-fabricadas de alvenaria construídas pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR), e outras de madeira e/ou alvenaria construídas pelas próprias famílias. A população, de aproximadamente 200 pessoas, distribuíam-se em 45 casas. Os antigos ranchos<sup>78</sup> já não eram mais

<sup>77</sup> Valorizados no sentido de serem vistos como locais com uma localização privilegiada, dada a facilidade de seu acesso a certos locais. Mas há, claro, exceções, pois algumas famílias preferem morar em locais mais afastados dos pontos acima mencionados.

<sup>78</sup> Esses ranchos eram as construções tradicionais nas quais os Guarani moravam anteriormente. A fala de S. Bertolino, numa entrevista de 1990, ilustra como eram feitas estas habitações: “Isso aí [construir as casas] a gente não fazia muito serviço. Fazia uma planta, o quadro, arrumava uns esteios, umas madeiras e amarrava com cipó, porque não existia prego aqui. Os caibros e as ripas eram amarrados tudo com cipó. Então a gente limpava bem o sapé,

construídos. A última família que ainda construía esse antigo tipo de habitação era a de Albane e Lídia. Entretanto, Albane e seus filhos já não conseguiam sapé e madeira dentro da TI, e tornava-se difícil refazê-la sempre<sup>79</sup>.

Quando retornei a campo em 2006, novas casas estavam sendo construídas pela COHAPAR através do programa “Casa da Família Indígena” do governo do estado do Paraná, que teve início em 2003. Tal programa envolvia uma parceria entre FUNASA, FUNAI, Conselho Indígena Regional de Guarapuava e Conselho Indígena Estadual do Paraná e, visitando o site da COHAPAR, encontrei a informação de que lideranças das diferentes etnias atualmente presentes no Paraná teriam opinado na definição dos projetos arquitetônicos. Não sei até que ponto puderam opinar dentro de um parâmetro pré-estabelecido de 52m<sup>2</sup>, que é o mesmo de outros projetos do governo do estado, tais como “Casa do Zelador” e “Casa quilombola”, entre outros. Mas, comparando com as descrições dos antigos ranchos, é possível dizer que esse programa, como os anteriores, também desconsidera os padrões tradicionais do grupo, bem como suas especificidades. Essas casas são extremamente pequenas, contando com dois quartos e um cômodo maior (que faria as vezes de sala e cozinha). O banheiro fica na parte externa da casa, numa varanda. A construção é uma combinação de alvenaria e madeira, com cobertura em telha cerâmica.

Em 2008, praticamente todas as famílias tinham recebido uma nova casa, sem que as antigas fossem destruídas. Na verdade, as casas antigas (não os ranchos, mas as construídas na década de 1980 pela COHAPAR) continuam sendo usadas, já que, no geral, as novas (muito pequenas) foram construídas bem próximas à elas. Mas muitos dos entrevistados mais velhos ainda ressaltam sua preferência pelos ranchos.

De qualquer forma, o padrão de habitação imposto a eles através de uma nova arquitetura/organização do espaço ainda é um problema, pois que as famílias sentem falta, por exemplo, de ter uma fogueira acesa no interior da casa<sup>80</sup>, além do fato de que os hábitos de

---

pra não ficar muito fiapo... a parede era de barrote, madeira roliça... e fazia separação também, né. Algumas casas o telhado ia até o chão. Se quisesse, dava pra fazer assim também... alguns faziam” (entrevista realizada por Tommasino, 1990).

<sup>79</sup> Na TI Pinhalzinho, onde, tal como mencionado acima, ainda é possível encontrar matérias-primas, os ranchos ainda são construídos por algumas famílias.

<sup>80</sup> Alguns resolvem isso construindo pequenos “puxados”, geralmente próximos ao que no modelo ocidental é estipulado como cozinha, onde, sem o piso de cimento, podem acender o fogo – importante principalmente no inverno, que pode ser bastante rigoroso na região.

limpeza e asseio da casa (principalmente das instalações sanitárias), não foram plenamente incorporados por muitas famílias<sup>81</sup>. Assim sendo, é possível dizer que, no contexto atual, não há nenhum simbolismo guarani incorporado à construção/disposição da casa e seus cômodos.

A água que abastece as casas na aldeia provém de um poço artesiano. No antigo padrão de residência, as casas, mais espalhadas, eram abastecidas por minas. No entanto, hoje a maioria dessas minas não existe mais por conta da transformação na paisagem (desmatamento, principalmente) ao longo das últimas décadas.

Ainda que as casas construídas na TI através da COHAPAR não sejam “propriedade privada” de certas pessoas ou famílias, existe sim um direito das pessoas que nelas moram e que é reconhecido/regulado internamente pelo grupo. Nesse sentido, se uma família sai voluntariamente da TI, mudando-se para outro lugar, geralmente o direito que ela tinha sobre determinada casa é negociado com outra família, envolvendo o recebimento de algum bem ou dinheiro. Muitas vezes os jovens casais (principalmente no caso de serem formados por índios e não-índios) são obrigados a viver fora da TI por conta da exigüidade do espaço. E, nesses casos, sua família extensa pode negociar com uma família que esteja de saída para outro local, de forma a trazer para a TI um filho que esteja morando fora dela com seu cônjuge. Ou então uma família pode negociar uma casa que ficará disponível por conta do interesse em sua localização. Enfim: são várias as possibilidades dos arranjos ligados a isso.

No caso de uma casa que fica disponível por conta da morte de seu antigo morador, ou no caso da família que a ocupava ser obrigada a se retirar da TI por algum motivo (brigas internas, expulsão, etc.), a indicação de seu próximo morador passa a ser negociada pelo grupo, sendo coordenada pelo cacique e lideranças.

Uma coisa interessante que emerge da observação da distribuição espacial das casas no espaço da aldeia é a importância das famílias extensas, que são uma peça-chave para o entendimento da organização e estrutura das aldeias. Atualmente, elas não ocupam mais uma mesma casa<sup>82</sup>, mas continuam sendo referência na organização sócio-política (os filhos morando sempre próximos dos pais, quando

---

<sup>81</sup> Há também que se considerar que produtos de higiene e limpeza são itens que estão além das possibilidades do orçamento da maioria das famílias.

<sup>82</sup> Como acontecia anteriormente, conforme indicam os vestígios arqueológicos e documentais, tal como indicado por exemplo por Susnik, 1961 e Noelli, 1999-2000.

estes são um casal estável e importante – “cabeças de parentela”, cf. Pereira, 1999). Esse “morar perto” estaria relacionado com a importância dada pelos Guarani às relações entre netos/avôs, estruturantes da família extensa, pois que a consolidam – os avôs enquanto figuras fundamentais na educação das crianças. A família Rodrigues (conforme genealogias em anexo) é um exemplo disso.

No entanto, a residência dos jovens casais não segue regras matri ou patrilocais estritamente definidas: liga-se mais a critérios de influência e prestígio dentro do contexto da TI dos pais dos cônjuges, disponibilidade de espaço junto à moradia deles, entre outras coisas.

As famílias extensas são também fundamentais para o entendimento da organização política, pois através dessas famílias é possível observar mais diretamente como se dão as articulações para a escolha, “eleição” e mesmo afastamento das lideranças políticas na TI (por exemplo, tal como observamos no caso das famílias extensas Lourenço [fortemente ligada à família Jacinto] e Silva, que atualmente disputam a hegemonia política dentro do grupo). Albernaz (2009) fala das famílias extensas enquanto núcleos sócio-político-religiosos – o que se mostra válido também para o caso dos grupos aqui estudados, conforme espero deixar explícito ao longo da descrição.

### 3.2.2 Agricultura, usos do espaço e relação com o entorno

A topografia do local onde foi demarcada a TI Laranjinha resulta em espaços de menos de 1 alqueire de roça para cada família e, se alguma família extensa, por conta de seu prestígio/poder político, consegue para si uma área maior de cultivo, isso resulta no fato de que outra família ficará sem terra para cultivar. Essa, justamente, é uma reclamação comum nos casais formados por mulher guarani e homem não-índio: se o sogro ou os cunhados desse último não forem homens com certo poder político no interior do grupo, é quase impossível ele conseguir um espaço para plantar dentro da TI.

Na verdade, geralmente a distribuição das áreas cultiváveis entre as famílias é feita através de sorteio, para minimizar os conflitos ligados a essa questão e que se relacionam, em grande parte, à qualidade do solo e distância da roça em relação à sede do posto (em torno da qual se localiza a maioria das casas atualmente). Mas nesse sorteio não entram exatamente todas as famílias nucleares, mas sim grupos/pessoas definidas a partir de critérios variados. É levado em conta, por exemplo,

a idade das pessoas, o fato delas terem ou não uma ocupação remunerada, prestígio político da família extensa, tempo em que vive na TI, entre outras coisas.

Atualmente então, não há roças coletivas na TI, mas sim roças individuais/familiares. As famílias dependem da ajuda da FUNAI e outros órgãos estaduais ligados à agricultura para o fornecimento de sementes, venenos e insumos. A preparação da terra para semeadura, e tudo que envolve processos mecanizados (uso de tratores e máquinas) até a colheita também é subsidiada<sup>83</sup> pela FUNAI – o “tratorista” a serviço do Posto executa esses serviços numa certa ordem – e, estabelecer essa ordem também gera muitas disputas e insatisfação no interior do grupo.

Apesar dessas dificuldades e problemas acima mencionados, a agricultura é a atividade econômica mais importante para o grupo, ainda que não garanta a autonomia econômica das famílias e do grupo de forma geral. Além dos Guarani dependerem de ajuda externa para várias etapas do plantio dos itens cultivados, a venda da produção (que não é tão significativa, dada o tamanho reduzido das roças e a possibilidade sempre presente de fatores climáticos afetarem a produção das mesmas) não necessariamente resulta numa quantia que possa sustentar as famílias até a próxima colheita.

Durante minha pesquisa de campo, o produto predominantemente cultivado pelas famílias no Laranjinha era o algodão que, destinado ao comércio “externo”, é vendido para uma grande beneficiadora da região. Cultivam também produtos para o consumo familiar (milho, feijão, arroz) e, no entorno da maioria das casas, é possível encontrar, além de árvores frutíferas, pequenas plantações de mandioca, abóbora e batata doce. Mas isso não é regra geral, pois algumas famílias acabam tendo não mais do que dois ou três itens (basicamente arroz e feijão) na sua alimentação cotidiana. Os poucos excedentes dessas roças familiares são vendidos em Santa Amélia ou na região, para que as famílias possam comprar produtos industrializados como óleo, açúcar, gás, etc.

Esse espaço reduzido ao qual ficaram confinados os Guarani (bem como outras populações indígenas no sul do Brasil) tem a ver com as políticas adotadas pelo governo federal no início do século XX e que

---

<sup>83</sup> Uma parcela do ICMS ecológico recolhido pelo município é repassado pela prefeitura para a TI, e esse tipo de recurso geralmente é destinado para a compra de equipamentos ou insumos a serem utilizados nas roças. Não pude apurar exatamente os valores dessa fonte de renda, mas segundo o cacique, Márcio Lourenço, (e dadas as condições do município) não é uma soma muito significativa.

partiam do princípio de que os Guarani não necessitavam ser alvo de preocupação por parte do Estado, visto estarem “integrados” à sociedade nacional – não havendo, portanto, necessidade de serem contemplados pelas ações/políticas indigenistas.

De fato, no quadro elaborado por Ribeiro (1977) acerca da situação dos grupos indígenas do Brasil no século XX (cujos critérios baseavam-se no grau de integração desses grupos na sociedade nacional), os Guarani estão classificados como “integrados”. Disso resulta o fato de que, no Paraná, os mesmos não tiveram no início do século passado terras demarcadas para si<sup>84</sup>. As atuais TIs Laranjinha e Pinhalzinho, que hoje abrigam os Guarani, eram terras que inicialmente foram destinadas a abrigar a população kaingang a ser ainda pacificada na região do Paranapanema nas primeiras décadas do século XX.

Assim, as áreas hoje ocupadas pelos Guarani são pequenos recortes dentro de um território muito mais amplo no qual eles podiam circular livremente no passado, e com o qual, portanto, eles possuem vínculos de identificação profundos. É um espaço “vivido”, permeado de lembranças de diferentes acontecimentos que ali se desenrolaram. E, nesse sentido, a aldeia emerge enquanto um importante espaço e referência simbólica no interior do qual se constroem as relações econômicas, políticas e religiosas de parentesco que conectam as pessoas através de inúmeras redes a uma totalidade sociológica ampla.

A configuração atual das TIs impõe, então, uma fragmentação desse território maior, pois que os grupos (antes também dispersos, mas numa outra lógica) acabam restritos entre espaços que, se antes eram florestas ou campos onde podiam circular livremente, hoje estão dominados por cidades, estradas e, na zona rural, propriedades particulares (os poucos trechos de mata/floresta existentes ainda em algumas regiões sendo transformados em áreas de preservação onde sua presença/circulação também é vetada). Tornou-se difícil (mas não impossível!) manter a rede de sociabilidade entre os grupos locais, o que por sua vez dificulta a manutenção de sua organização social e política mais ampla. Se antes as pessoas podiam circular livremente pelos espaços, agora elas esbarram em propriedades particulares que impedem o acesso a determinadas rotas. As áreas com estradas e monoculturas também são um entrave às caminhadas – antes realizadas na mata, mas

---

<sup>84</sup> As TIs kaingang, mesmo tendo sido reduzidas em 1949, quando de sua regularização fundiária pelo governo do Estado (quando então foi adotado como critério o módulo mínimo do INCRA, que estipulava 100 hectares para cada família nuclear, acrescidos de 500 hectares para a instalação do posto – o “excedente” sendo tomado pelo Estado) ainda assim são bem maiores que as TIs guarani.

agora tendo que cruzar grandes áreas descampadas, onde fica difícil suportar o sol e o calor, de forma que é preciso ter um meio de transporte (carro, moto) ou dinheiro para utilizar meios de transporte coletivos.

Essa situação (de fragmentação dos grupos) tem sido em parte resolvida com as alianças que cada grupo social tem buscado junto a outras etnias indígenas e mesmo com a população branca da região<sup>85</sup>. De qualquer forma, tal como coloco na análise feita por mim anteriormente (2003), a filiação do grupo de Laranjinha a uma religião pentecostal, na década de 1990, foi uma forma de expandir alianças, pois inseriu o grupo local (ou a parte dele que se converteu), na “irmandade”/comunidade mais ampla ligada à Congregação Cristã no Brasil na região. Essa comunidade passou a constituir uma nova rede de alianças e, portanto, de apoio, facilitando a manutenção das condições de subsistência do grupo, pois ampliou seu acesso a cargos, empregos e alianças matrimoniais antes vetados, inserindo as famílias numa rede muito mais ampla de afinidade/solidariedade que se somou às redes já existentes, envolvendo, no interior da TI, as famílias extensas. Ainda que hoje o pentecostalismo tenha perdido “terreno” (já que, muitas pessoas/famílias deixaram de freqüentar os cultos), o panorama observado por mim em Laranjinha no início da década de 2000 era o de uma igreja, a CCB, que reunia pessoas com uma longa convivência em comum (pois que índios e não-índios vivenciaram uma trajetória histórica bastante longa na região em questão), reforçando mecanismos de ajuda mútua.

Segundo Schaden (1962), os Guarani são portadores de uma cultura característica de regiões de floresta, em que as atividades de subsistência incluem tanto a caça quanto a agricultura. Dessa forma, esse grupo étnico se estabelece, sempre que possível, no seio das matas, evitando os campos abertos. E as suas aldeias não constituem conglomerados, caracterizando-se pelo relativo isolamento das casas, distantes umas das outras e espalhadas pelas clareiras da floresta.

No entanto, ao longo da história de contato com os brancos, os Guarani sofreram constrangimentos que os obrigaram a se adaptar a ambientes menos florestados e menos ricos em flora e fauna e, pela ausência de novos espaços livres que pudessem ocupar (pois que já ocupados por propriedades particulares) e pela devastação das florestas em toda a parte, tiveram diminuídos os seus territórios. Tal como indicado no capítulo anterior, a TI Laranjinha está localizada num local

---

<sup>85</sup> As genealogias apresentadas adiante explicitam os casamentos interétnicos.

de ocupação “tradicional” do grupo, em seus territórios seculares da bacia do Paranapanema. No entanto, além de ter sido constituída a partir de finalidades e critérios que não atendiam em absoluto à lógica Guarani, o território da TI atualmente promoveu a cristalização de algo que era dinâmico, representando hoje apenas uma pequena parcela do que era uma área muito maior por onde eles circulavam livremente, caçando, pescando e coletando. O próprio padrão de residência da TI nos anos 1950, por exemplo, era bem diferente, com as casas bem espalhadas e mesmo localizadas nas áreas limítrofes do território demarcado, e “no meio do mato” – a floresta ocupando os espaços entre uma casa e outra, ligadas por picadas<sup>86</sup>. Várias famílias relatam episódios de excursão na mata em busca de mel, palmito, frutas, caça e outros produtos (como ervas medicinais ou determinadas matérias primas).

Na década de 1960, a situação ainda não era tão ruim, pois um de meus informantes conta que, nessa época, tinha dez anos, e o Laranjinha “*era bem legal, tinha bastante mata, algumas caças existiam, peixe tinha bastante mesmo. Chegava na beira do rio naquela área das pedras você via os cascudos, os peixes... Nós não precisávamos usar nada para pegar. Nós pegávamos com a mão. Porque com o sol quente o cascudo abre a asinha assim e fica ali tomando sol. A gente chegava e catava ele. [...] Naquela época os índios não precisavam de nada. Nada, nada, nada. Por quê? Por parte da cultura deles eles tinham de tudo. Estava ali para eles fazerem o que eles quisessem fazer. Madeira, esses tipos de coisa. Alimentação eles não tinham arroz, não tinha feijão, e tal... mas eles tinham ali dentro aquilo que gerava da terra. Aquilo ali era o alimento deles. Porque se andar no mato aí, aqui não sei se tem, mas numa mata virgem você vai achar mandioca brava. Aquela mandioca ali se fizer um trato nela, ela volta a ser a mesma coisa dessa que nós planta hoje aí, que a gente compra no mercado. [...] O abacaxi, nós temos o abacaxi agora, no caso, que o branco como diz assim... inventou. Mas no mato também tem um abacaxizinho. Só que ele é pequenininho. Aquilo ali chega no tempo certo, ele também é alimentação. Tem aquele pé de guembê, aquilo ali é uma banana. Eles falam banana de macaco. Mas aquilo ali tem uma banana que depois que ela fica bem madurinha, ela é adocicada. Aquilo ali é alimentação. Fora as outras espécies que existiam dentro do mato”*.

<sup>86</sup> Evidenciando a manutenção de um padrão que se mantinha há séculos pelos Guarani, se comparamos com o padrão descrito por Noelli (1999-2000) a partir dos dados arqueológicos disponíveis sobre o grupo.

No entanto, essa situação rapidamente se modificaria: “*com o passar do tempo, o fogo... talvez o índio mesmo descuidado um pouquinho e queima... mas veio o fogo lá de fora, dos não-índios, como queimou várias vezes aquele mato lá em cima. Então tudo isso aí foi acabando com os bichos... aqui tinha veado, daqueles pequenininhos, tinha onça aqui dentro, e desapareceu tudo. Por quê? Por causa do fogo. Aí não tem mata eles vão embora. Então daí para cá começou a ter esse tipo de coisa. Erosão das terras. Não tinha aquelas curvas de nível como tem hoje para proteger. Então levava para o rio. Esse rio aqui, qualquer lugar para passar você tinha que dar um pulo bem grande para atravessar de um barranco no outro. Agora não. Tem lugar que você abre a perna assim já é a largura do rio, já está passando no vão da perna. Você pisa assim vem até aqui de lodo, podridão, todas essas coisas. Então mudou muito a coisa. Então como mudou aquilo ali, a pessoa não tem como viver daquilo ali, vai ter que dar um jeito para não deixar a mulher passar fome [referindo-se ao fato de que muitos foram obrigados a procurar trabalho fora da TI]”.*

Ao fato do território demarcado ser extremamente pequeno para os padrões tradicionais do grupo, soma-se o fato de que a área foi intensamente explorada em seus recursos naturais – o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por exemplo, derrubou vários trechos de mata para retirada de madeira, além de arrendar áreas para famílias brancas, que só seriam retiradas dali na década de 1980.

O entorno da TI está ocupado por imensas plantações de soja, milho, algodão e cana. Esse tipo de agricultura ali praticado impediu a reprodução da fauna na região, tornando a caça escassa. O uso de insumos e venenos nas plantações destruiu a fauna aquática e prejudicou a qualidade da água. Muitos índios da TI (e não-índios casados com Guarani) trabalham como “bóia-fria”<sup>87</sup> nas fazendas da região, principalmente os mais jovens (meninos com 12 anos já trabalhavam, segundo dados de minha pesquisa de campo). Especialmente entre os que trabalham na lavoura de cana, atividade muito pesada, o consumo de álcool é bastante significativo/exacerbado, resultando em alguns casos de brigas dentro da TI ou em episódios de violência familiar.

Pensando então na relação do grupo com o espaço: atualmente, as famílias estão impossibilitadas de tirar sua subsistência do local onde se encontram – o que também é marcante nas narrativas. O modelo atual, imposto pelo indigenismo oficial e que acabou sendo incorporado

---

<sup>87</sup> O “bóia-fria” é um trabalhador rural sem vínculo legal, que recebe por dia ou por produção (toneladas de cana colhidas, por exemplo).

pelas famílias, é totalmente diferente da agricultura anteriormente praticada por estes grupos. As roças familiares não garantem o sustento das famílias durante todo o ano como acontecia antes. Também não há caça, nem peixes – importantes fontes de proteína anteriormente. Hoje, a alimentação diária de muitas famílias constitui-se apenas de arroz e feijão.

Numa entrevista feita com o casal Lurdes e Dercílio, este último conta como antes os índios não precisavam de nada – insumos, equipamentos e muito menos de financiamentos. Contavam com seu próprio trabalho. Tinham suas próprias sementes (muitas delas trazidas pelos rezadores). E dali vinha tudo que precisavam. Lurdes conta que seu pai preparava a terra, e ia semear portando um pequeno cesto com sementes na cintura e um bastão de madeira para fazer sulcos na terra, jogando em seguida as sementes. Dercílio conta que o sogro sempre colhia arroz suficiente para o ano todo. Para armazenar, usava uma cesta grande, feita especialmente para isso e forrada com cuidado, sendo depois conservada em lugar alto e seco.

No modelo “tradicional”, caça, pesca, coleta e agricultura complementavam-se na subsistência das famílias, formando um sistema cuja lógica ligava-se ao ciclo da natureza/ambiente no qual estavam inseridos (bem como integrava-se à própria vida ritual). Muitas reclamações nos depoimentos atuais dizem respeito à dificuldade de trabalhar na roça atualmente, já que ela hoje é feita longe dos locais de residência e em lugares totalmente descampados, de forma que o sol dificulta sobremaneira a tarefa.

Hoje, o ambiente (e seus recursos) foi radicalmente modificado (a mata substituída por grandes plantações de soja, algodão e cana), impossibilitando a manutenção dos antigos costumes/modelos e obrigando os Guarani a complementar (senão a tirar exclusivamente) sua subsistência vendendo sua força de trabalho na região (já que os cargos dentro da aldeia são altamente disputados). Um outro ponto é que as culturas acima mencionadas baseiam-se num esquema quase que totalmente mecanizado (tanto o preparo da terra, quanto a semeadura e colheita sendo feitas por máquinas, no caso da soja e algodão, principalmente), o que, claro, demanda uma mão-de-obra reduzida e especializada – a agroindústria, na região, gerando muito riqueza (mas concentrada) e poucos empregos.

Santa Amélia, a cidade mais próxima, tem uma população de aproximadamente 4.400 habitantes (zonas urbana e rural) e um dos

piores índices de desenvolvimento humano do estado<sup>88</sup>, não oferecendo quase nenhuma oportunidade de emprego e renda a seus habitantes.

Assim, ainda que o contato dos grupos Guarani com o mundo ocidental seja muito antigo, é possível dizer que os acontecimentos do século XX modificaram ainda mais a conjuntura na qual estavam inseridos, transformando radicalmente o espaço e as relações entre os grupos, inaugurando uma época de restrições (de espaço para andar e morar, de alimentos, etc.) e de conflitos que, em certo momento, causou a dispersão do grupo (as narrativas apontam para longos períodos vividos fora da TI pela geração mais velha, nas cidades ou propriedades rurais da região), que só posteriormente volta a ocupar as áreas demarcadas. E hoje, dada a exigüidade da TI e seus poucos recursos, a maioria dos jovens, ao se casarem, fixam residência fora dela.

A exigüidade do espaço da TI acentua/exacerba as disputas no interior do grupo, resultando, tal como indicado no capítulo 1, em divergências internas que podem resultar em brigas, saída espontânea ou expulsão de famílias e mesmo em rupturas mais significativas no interior do grupo – como a que será relatada abaixo.

### 3.2.3 Cisão do grupo do Laranjinha e reocupação da área do Posto Velho

Do processo de revisão dos limites da TI Laranjinha<sup>89</sup> resultou a proposta de demarcação da gleba Ivyporã-Laranjinha, que totaliza 1238 hectares e engloba o antigo Posto Velho – posto indígena fundado pelo SPI em 1918 mas que, desde 1950, aproximadamente, estava sob posse de proprietários particulares<sup>90</sup>. O processo de reconhecimento oficial dessa gleba ainda está em andamento. Essa era uma reivindicação antiga do grupo que, nos últimos anos tinha enfrentado conflitos significativos entre as famílias, que por não disporem de espaços que lhes permitissem um mínimo de distanciamento espacial, viviam envolvidas em brigas internas. Esses conflitos, por sua vez, ressaltavam diferentes oposições existentes no interior do grupo: pentecostais X não-pentecostais, índios

<sup>88</sup> Conforme dados do Governo do Estado do Paraná, consultados on-line no endereço: <http://www.paranacidade.org.br/municipios/municipios.php>

<sup>89</sup> O grupo de trabalho designado pela FUNAI realizou a pesquisa de campo no segundo semestre de 2003, tendo o laudo sido concluído em 2004.

<sup>90</sup> Veiga (2004) demonstra que, em relação à área a ser desapropriada para a demarcação da TI Ivyporã, o total das ocupações declaradas pelos não-índios soma apenas 986 hectares, restando uma diferença de 250 hectares sem titulação e que, justamente, confirma a presença do antigo aldeamento, do qual os Guarani foram expulsos.

puros X índios misturados, etc.

Mas diante da demora no processo administrativo de reconhecimento da gleba Ivyporã-Laranjinha e do aumento das tensões internas, em dezembro de 2005 cerca de 20 famílias guarani que viviam em Laranjinha resolveram reocupar o seu antigo território, abandonando suas casas e roças no Laranjinha e passando a sofrer diversos tipos de privação material e coerção por parte dos proprietários. O grupo se retirou com o então cacique da TI Laranjinha, Mário Raulino Sampaio, conhecido como “Marinho”, e outro cacique foi eleito em seu lugar.

Marinho conta que, sob o pretexto de ir pescar no rio Laranjinha, já tinha sondado a região por várias vezes, concluindo que a sede da propriedade que passaram a ocupar seria o lugar ideal para se instalarem. Mesmo assim o grupo que queria se retirar tinha dúvidas, e, segundo Marinho, a decisão final foi das mulheres. A ocupação foi feita durante a noite, quando então as famílias percorreram os treze quilômetros que separam a TI Laranjinha da área a ser demarcada, surpreendendo o empregado da propriedade que tomava conta do local e que, no dia seguinte, teria ido embora. Lá, as famílias se acomodaram em sete casas, um paiol de milho, uma tulha de café, um barracão onde era guardado um trator e em um depósito de venenos e insumos. Construíram também alguns barracos com lona e madeira.

Logo que a notícia da ocupação se espalhou, os proprietários da região (e não apenas o da fazenda propriamente ocupada) organizaram violenta reação, fazendo circular homens armados ao redor do acampamento, que impediam a circulação do grupo e mesmo de pessoas de fora que tentavam chegar até ali (mesmo as famílias que ficaram no Laranjinha foram impedidas de circular na região, passando a sofrer forte coação, sob o pretexto de que novas invasões fossem evitadas). A energia elétrica do local foi cortada a pedido do proprietário. Os Guarani viveram dias de muita tensão, onde os homens se revezavam, principalmente à noite, para vigiar o acampamento.

Tal como na época das rebeliões da década de 1980, que serão adiante mencionadas, o grupo não tinha condições de se defender em pé de igualdade no caso de um conflito armado. Portanto, defenderam-se a partir de um aparato simbólico: sabendo-se observados, mantiveram-se pintados e vestidos “como índios”, executando quase que diariamente cantos e danças no grande terreiro de secar café que havia no local onde se instalaram. Além disso, contaram com a ajuda do grupo da TI Pinhalzinho: de lá vieram cerca de cinquenta homens para reforçar a

segurança das famílias que ali estavam.

Nesse sentido, a experiência vivida pelas pessoas durante as rebeliões da década de 1980, e que circulava no grupo através de narrativas feitas por quem participou do movimento naquela época, serviu como um modelo para que o grupo organizasse essa mobilização no presente.

Nessa (re)ocupação, os Guarani contaram também com o apoio de jornalistas, pessoas ligadas à Comissão Pastoral da Terra, ONGs e pesquisadores ligados às universidades da região, de forma que, dada a visibilidade que o caso alcançou, os proprietários foram obrigados a recuar, tendo que recorrer apenas a meios legais para impedir a presença dos Guarani na região.

Em janeiro de 2006, quando estive no local pela primeira vez, o grupo passava por uma situação muito difícil. A água que abastecia o local onde os Guarani estavam era captada de uma nascente que, por sua localização, certamente estava contaminada com dejetos e agrotóxicos usados nas lavouras que a circundavam. A comida era escassa e proveniente de doações arrecadadas pelas ONGs que prestavam apoio ao grupo – que não era composto só de adultos, contando com muitas crianças e, inclusive, bebês.

Posteriormente, a FUNAI começou a enviar cestas básicas a cada quinze dias, e a FUNASA começou a prestar assistência no local. E isso, principalmente por conta da atuação de Mário Jacinto<sup>91</sup>, que na época foi, mais uma vez, um mediador importante na situação – seu carisma e liderança sobrepondo-se às já referidas oposições que levaram à cisão entre os grupos.

Vanderson e Claudinei mantinham seus postos de “professores”, reunindo as crianças diariamente para transmitir conhecimentos ligados principalmente à cultura tradicional do grupo. Mas como isso era algo informal do ponto de vista institucional, a FUNAI matriculou as crianças em uma escola da zona rural, próxima do acampamento. Isso, por si só, já foi difícil, pois o responsável pela escola sofreu pressão por parte dos proprietários (entre os quais figuravam políticos importantes no contexto da região) para não aceitar as matrículas. Depois, logo no início do ano letivo, as crianças guarani sofreram agressões físicas e

---

<sup>91</sup> Mario Jacinto é uma importante figura política no interior do grupo e mesmo no panorama mais amplo da região do Paranapanema, já que atualmente é funcionário da FUNAI. Foi o principal responsável pela conversão dos Guarani à CCB na década de 1990. Sua trajetória política e história de vida serão apresentadas e problematizadas no capítulo seguinte.

verbais por parte dos alunos não-índios, e foi preciso que a polícia federal escoltasse durante algum tempo as crianças guarani em sua chegada e saída da escola.

Os proprietários também fizeram intensa pressão no sentido de impedir que outras propriedades da região empregassem mão-de-obra indígena (novamente, a interdição afetando não apenas as pessoas do acampamento, mas de todas as TIs da região), o que tornou ainda mais difícil a subsistência do grupo.

Aproximadamente seis meses depois de deixar a TI Laranjinha, o grupo acampado se divide novamente: de um lado, os que apoiavam o antigo cacique, que saíra da TI com o grupo; e de outro os dois professores bilíngües, Claudinei e Vanderson. O grupo que ficou sob a liderança destes últimos, e que se afastou do local onde inicialmente as famílias tinham se instalado, passou a se auto-referir como “grupo da TI Araiwerá” – já reorganizando o espaço estipulado para a criação da TI Yvyporã-Laranjinha. Estas jovens lideranças conseguiram grande força política com o prestígio adquirido em alianças alinhavadas dentro e fora do grupo. Claudinei tinha muita experiência no contato com representantes de diferentes instâncias da sociedade envolvente, pois que era o representante da Associação de Professores Indígenas do Paraná. Os dois tinham contato intenso com pesquisadores das universidades da região, tendo sido os principais informantes de várias pesquisas na área de educação<sup>92</sup>. Assim, nos períodos em que estive no Posto Velho no início de 2006, eram sempre eles que tomavam a frente (em detrimento do então cacique) na intermediação com os representantes da esfera pública que entravam em contato com o grupo. Além disso, eles tinham certo domínio sobre saberes mais burocráticos – como a redação e mesmo a interpretação de documentos. E somado a isso, passaram a exercer uma liderança também na esfera religiosa, pois foram eles que, ainda no Laranjinha, incentivaram os antigos rezadores – como Almerinda – a retomar os rituais de canto e reza e dirigir sessões coletivas dos mesmos (que vinham sendo realizados apenas no âmbito doméstico por algumas famílias<sup>93</sup>). Já no acampamento do Posto Velho eles promoveram a construção de uma casa de rezas, além de organizar/coordenar as visitas de rezadores de outros locais (como o

---

<sup>92</sup> Por exemplo na pesquisa de Faustino (2006).

<sup>93</sup> Esse ponto será retomado adiante.

próprio Laranjinha, mas também do Pinhalzinho) para realizar os rituais de canto e reza<sup>94</sup>.

Em abril de 2007 o Ministro da Justiça assinou a portaria declaratória da TI Yvyporã-Laranjinha. No entanto, o grupo ainda aguarda sua homologação.

### 3.2.4 Alianças políticas e redes de reciprocidade no interior da terra indígena

O cacique é uma pessoa eleita pela comunidade em assembléia para representá-la frente às instâncias de poder da sociedade envolvente, desempenhando um cargo para o qual não existe uma remuneração específica. Mesmo assim sua escolha se dá dentro de um complicado campo de interesses políticos e econômicos, no interior do qual as famílias extensas articulam-se em alianças e oposições variadas e dinâmicas. O poder e prestígio da pessoa que ocupa o cargo depende de sua capacidade de articulação interna (no jogo político entre as famílias extensas) e externa (no campo da articulação com outros grupos indígenas, com a sociedade envolvente e os representantes da FUNAI, FUNASA e outros órgãos ligados ao poder público).

As atividades remuneradas dentro da aldeia são as ligadas ao escritório da FUNAI (onde trabalham o chefe de posto e seu vice, bem como um ajudante de serviços gerais), à enfermaria (agente de saneamento e monitor de saúde) e à escola (monitor bilíngüe). E, justamente, o cacique é a pessoa que costuma distribuir esses cargos, ou indicar pessoas para eles. A tendência, dadas as redes de reciprocidade específicas constituídas no interior do grupo, é distribuí-los dentro de sua própria família extensa ou entre famílias aliadas. No entanto, em vários casos ele pode enfrentar oposição por parte dos diferentes grupos familiares, sendo preciso, então, fazer um esforço para se equilibrar entre as forças que deles emanam.

Quando estive na TI Laranjinha no início de 2006 presenciei uma discussão envolvendo a disputa pelas vagas de monitor bilíngüe. Os rapazes que atuavam nessa função tinham ido para o Posto Velho com o grupo que para lá se dirigiu no final de 2005 – eles próprios sendo

---

<sup>94</sup> Tudo indica, aliás, que Claudinei caminhava para se tornar um rezador e que, dentro de algum tempo, poderia ele mesmo dirigir os rituais de canto e reza (conforme a trajetória e hierarquia indicadas por Nimuendaju, 1987 e que será apresentada/problematizada mais adiante neste trabalho).

lideranças do movimento que decidiu pela reocupação do referido espaço – e os cargos ficaram vagos. Diante da iminência do novo ano letivo era preciso preencher essas vagas. O cacique queria nomear para uma das vagas sua tia, que já tinha atuado como monitora bilíngüe, mas membros da comunidade (principalmente mulheres) argumentaram que ela já tinha uma fonte de renda (aposentadoria) e que o cargo deveria então ser dado para outras pessoas. O cacique teve que ceder, e acabaram assumindo dois jovens sem experiência nenhuma em sala de aula, que ainda cursavam o ensino médio em Santa Amélia e que não falavam fluentemente o guarani. E, se por um lado foi possível apaziguar parte do grupo com isso, por outro algumas famílias ficaram descontentes, pois que não viam esses jovens como pessoas suficientemente aptas ao cargo que passaram a ocupar. Ou seja, mesmo depois da referida cisão, o grupo que permaneceu no Laranjinha se reorganizou em novas oposições.

A oposição ao cacique, na verdade, manifesta-se em diferentes situações, através de comentários, críticas, denúncias ou boicote a certas atividades coletivas. E não apenas suas atitudes/decisões são constantemente monitoradas pelos grupos que lhe fazem oposição, como também o desempenho das pessoas indicadas por ele para certos cargos ou atividade.

As divergências geradas pelas decisões do cacique (que geralmente não as toma sozinho, mas sempre a partir de um diálogo com sua própria família extensa e aliados) muitas vezes são guardadas por muito tempo, até que determinada situação acaba gerando um conflito. Foi o que aconteceu com relação à cisão do grupo, que não teria sido uma decisão repentina. Muitas pessoas, comentando o fato, disseram que as divergências, e brigas ligadas a elas, já vinham ocorrendo há muito tempo.

Justamente, nos meses que antecederam a cisão do grupo, o então cacique, Marinho, era bastante criticado por membros de fora do seu grupo familiar, que o acusavam de não lutar para melhorar a vida da comunidade, e de ser um mau mediador entre as demandas do grupo e as possibilidades de melhoria oferecidas fora da TI, que precisavam ser buscadas e negociadas.

Na enfermaria da aldeia, uma enfermeira (não-índia) é a responsável pelo atendimento ambulatorial, e atende a comunidade com a ajuda de uma auxiliar, tendo também à sua disposição um veículo e um motorista (que no caso é Guarani) para transportar os doentes em

emergências ou sempre que seja preciso encaminhá-los a outras cidades. No local, as pessoas recebem primeiros-socorros no caso de pequenos machucados e ferimentos, e tratamento de doenças mais comuns como resfriados, dores de cabeça ou estômago, diarreias, etc. Periodicamente, um dentista atende a população (ao longo das várias etapas da pesquisa de campo, isso variou: em certas épocas era a cada quinze dias, em outras uma vez por mês).

No caso da escola, tal como já mencionado acima, os dois monitores bilíngües são Guarani, bem como a merendeira/zeladora e o motorista. Os outros professores são não-índios, contratados através da rede municipal de ensino. Na aldeia os alunos podem cursar apenas o ensino fundamental. Os alunos que já freqüentam turmas do ensino médio matriculam-se nas escolas estaduais e municipais de Santa Amélia, sendo, nesses casos, levados até lá por um ônibus da prefeitura (mas cujo motorista, tal como já dito acima, é Guarani).

Tal como mencionado no capítulo 1, quando iniciei a pesquisa para o doutorado, em 2006, estava em andamento nas TIs da região do Paranapanema a implantação de projetos financiados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, em parceria com o Ministério do Meio Ambiente. No caso da TI Laranjinha, o projeto previa a implantação de uma horta e de um aviário comunitários. A verba necessária para a execução do projeto seria repassada para a comunidade através da Associação de Mulheres do Laranjinha.

No entanto, falar em “comunidade” no caso de grupos indígenas é algo que precisa ser feito sempre com cuidado e ressalvas. Ainda que as pessoas que vivem na TI Laranjinha se identifiquem num certo sentido como uma coletividade, em seu interior temos configurações de grupos bem delineados, constituídos através de redes de parentesco e aliança, que criam fluxos específicos de circulação de bens dentro de certas redes de reciprocidade. Tal como indicado por Pereira (1999:106), existiria no interior da forma de organização dos grupos guarani uma espécie de “sistema concêntrico de cooperação”: a cooperação econômica aconteceria nos círculos mais restritos (família nuclear e extensa), nas esferas intermediárias aconteceria a cooperação política (famílias extensas aliadas) e no círculo mais amplo teríamos a cooperação religiosa/ritual. Isso fica claro na forma como as famílias organizam-se no trabalho das roças, por exemplo.

Assim, ainda que projetos de desenvolvimento como os que foram acima mencionados representem uma importante forma de

recurso para as aldeias, eles freqüentemente não conseguem cumprir as metas colocadas pelas agências que os financiam – e, conseqüentemente, não resolvem os problemas de muitas famílias que, estando à margem das redes de reciprocidade constituídas no interior do grupo, convivem com a fome e a miséria.

Pelo que pude acompanhar da situação desses projetos durante o período em que estive pesquisando na TI, o que acabou acontecendo foi que determinados grupos tomaram a frente dos projetos, apropriando-se dos recursos disponibilizados para a “comunidade” e, portanto, impondo uma redefinição do que era o objetivo inicial do projeto<sup>95</sup>. No caso do aviário/granja, um grupo de mulheres de uma família extensa ligada à CCB (formado por irmãs, primas e suas filhas e filhos menores) tomou a frente do projeto, tocando-o sozinhas. Os produtos (frango e ovos) passaram a ser vendidos por elas às outras famílias do grupo, e mesmo para pessoas de fora – fato que dividiu as opiniões no interior do grupo: alguns achavam justo que elas vendessem os produtos; outros criticavam duramente, pois consideravam que elas estavam tirando vantagem da situação. Essa insatisfação, até o final de minha pesquisa, não tinha gerado conflitos abertos, mas vinha acumulando-se e, provavelmente, viria à tona em algum momento.

Um espaço que a princípio também poderia ser pensado como “comunitário”, mas que se mostra igualmente problemático é o da escola. No interior da TI ela também se constitui num espaço regido por questões ligadas ao parentesco e alianças políticas. Além da já mencionada disputa pelos cargos remunerados ligados a ela, no caso do Laranjinha menciono ainda uma outra situação que exemplifica o ponto acima colocado: quando Vanderson e Claudinei, que ocupavam os cargos de monitores bilíngües, começaram a ganhar espaço e força como figuras políticas no interior do grupo a partir do movimento de revitalização cultural que passaram a promover através da escola<sup>96</sup>, as famílias que faziam oposição a eles pararam de mandar seus filhos para as aulas e outras atividades lá realizadas.

---

<sup>95</sup> Aqui, novamente é possível fazer uma ponte com o que emerge das descrições disponíveis sobre os Guarani que estavam em aldeamentos como o de São Pedro de Alcântara no século XIX: hoje, como naquela época, eles fazem uso dos projetos da sociedade envolvente a eles destinados de acordo com seus interesses e a partir de sua própria forma de organização.

<sup>96</sup> Esse ponto será retomado adiante.

Os desentendimentos internos ligados à divisão do Prêmio Culturas Indígenas<sup>97</sup>, com o qual o grupo foi contemplado em 2006, também descortinam um panorama interessante para pensarmos na forma como funcionam as redes de cooperação no interior do grupo. Para concorrer ao prêmio, os monitores bilíngües, as crianças e algumas famílias empenharam-se intensamente na elaboração de um projeto e sua execução. Dentro das possibilidades do edital, idealizaram um projeto envolvia um registro em vídeo de músicas/cantos e danças executadas pelo coral das crianças, e também o registro do processo de preparação de pratos da culinária tradicional do grupo.

Esse coral, formado por jovens e crianças pertencentes, em sua maioria, a uma grande família extensa, já existia há algum tempo. A mulher que encabeça essa família extensa e alguns de seus filhos e filhas são os responsáveis por ele, coordenando seus ensaios e atuando como negociadores diante das demandas para as apresentações do coral, que costuma sempre se apresentar nas escolas da região nas datas próximas ao Dia do Índio ou em eventos culturais promovidos em outras ocasiões<sup>98</sup>.

No entanto, para viabilizar a execução do projeto inscrito no Prêmio Culturas Indígenas, foi preciso que os monitores e outros jovens que tomaram a frente do projeto mobilizassem várias famílias e, especialmente, as pessoas mais velhas do grupo para fornecer elementos da “cultura tradicional”, tais como formas de confeccionar roupas e enfeites para os participantes do grupo de canto e dança, receitas culinárias, músicas/composições, etc. E todo esse processo gerou alguns conflitos pois, para algumas pessoas mais velhas, essa retomada de elementos da cultura já não mais praticados pelo grupo em seu cotidiano deveria ser algo “para dentro” e não “para fora”. Deveria servir para reavivar a memória dos jovens sobre os costumes dos antigos, e não para ser exibido para as pessoas de fora. E se já foi difícil mobilizar

---

<sup>97</sup> O Prêmio Culturas Indígenas foi criado pelo Ministério da Cultura, por meio da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, com o objetivo de promover o reconhecimento das iniciativas coletivas dos povos indígenas (programas, projetos, ações, empreendimentos, etc.) e fortalecer suas expressões culturais. Três edições do prêmio foram realizadas (2006, 2007 e 2010), contando todas elas com o patrocínio da Petrobrás. Especificamente nessa edição de 2006, oitenta e duas iniciativas foram premiadas – cada grupo recebendo um prêmio em dinheiro de cerca de 20.000 reais e a inclusão de seu material em catálogo para posterior publicação.

<sup>98</sup> Há que se destacar que as crianças executam um repertório específico, que não tem relação com os cantos/rezas ligados aos rituais da casa de rezas.

diferentes famílias para esse objetivo, posteriormente a divisão do prêmio em dinheiro recebido do governo federal renderia novos desentendimentos, pois que as famílias envolvidas queriam empregá-lo de forma diferente. Alguns queriam usá-lo para construir uma espécie de “centro cultural” (nas palavras deles mesmos), onde o grupo de canto e dança pudesse ensaiar, guardar as roupas e instrumentos usados nas apresentações, e onde as famílias pudessem produzir artesanato; outros queriam empregá-lo na compra de insumos e implementos para as roças; outros ainda queriam apenas dividir o dinheiro. Por fim, dividiram parte do dinheiro e o restante foi depositado na conta da Associação de Mulheres da TI, até que chegassem a um consenso sobre como empregá-lo – coisa que não aconteceu até o término do meu período em campo.

A circulação de bens e dinheiro no interior do grupo tem portanto implicações que se ligam não apenas à questão do sustento/subsistência das famílias, mas também ao panorama político do grupo, estruturado a partir das alianças entre famílias. E, no cotidiano da aldeia, essa circulação de recursos se dá com extrema discrição. A saída de uma família que se desloca para alguma cidade próxima a fim de fazer compras, bem como sua chegada, é um evento bastante discreto. Como também são os momentos das refeições, que costumam envolver somente os membros da família nuclear. Apenas as crianças têm mais liberdade nesse sentido – e sempre vão comer na casa dos avôs. Mas para os adultos, isso é imprescindível.

Tal como já mencionado acima, quando não têm serviço na aldeia, os índios trabalham fora da reserva, nas fazendas da região, ou mesmo em alguma cidade próxima. As famílias cujos membros possuem um trabalho ou ocupação fixa (na TI ou fora dela) são aquelas com melhores condições econômicas. As aposentadorias e bolsas do governo federal (Bolsa Família/ Escola) também são uma importante fonte de renda para muitas famílias.

Atualmente, algumas famílias dedicam-se também à produção de artesanato. Novamente, a unidade de produção são as famílias extensas. As mulheres normalmente dedicam-se à produzir colares, brincos e pulseiras – feitos de sementes e penas – e os homens produzem arcos e flechas<sup>99</sup>. No entanto, no interior da TI não há muita

---

<sup>99</sup> A cerâmica e a cestaria, que faziam parte da cultura material “tradicional” do grupo, não são produzidas atualmente, nem como artesanato, nem para uso doméstico das famílias. A justificativa, por parte deles, é a falta de matérias-primas, além do fato de poucos saberem fazê-los ainda. As pessoas mais velhas se lembram da variedade de cestos antes produzidos: o *mbarai* (que era um cesto para carregar coisas pequenas), o *mbarai-guaçu* (cesto para carregar

disponibilidade de matérias-primas, sendo necessário adquirir algumas coisas nos mercados locais, ou de parentes de outras TIs, como o Pinhalzinho.

Conforme pude observar, no Laranjinha o artesanato é produzido principalmente (mas não exclusivamente) por famílias extensas ligadas à Congregação Cristã no Brasil, e vendem a maior parte de sua produção dentro da própria “irmandade” – a TI recebe constantes visitas de “irmãos”<sup>100</sup> de outras cidades da região e mesmo de outros estados, e estas são ocasiões onde é possível vender a produção das famílias. Outra ocasião para a venda de artesanato são as apresentações do coral das crianças nas cidades da região.

Um ponto interessante a ser destacado com relação à produção e venda de artesanato, é que as famílias estão atentas à demanda da sociedade envolvente – seu mercado consumidor – por peças que sejam “originais”. Nesse contexto, a expressão indica o uso de matérias-primas não industrializadas na confecção dos objetos, tais como sementes, penas de aves variadas e fibras de origem vegetal.

Já as famílias que subsistem exclusivamente dos recursos oferecidos pela TI enfrentam uma situação de muita miséria e privações, pois ainda que produzam os produtos básicos da alimentação (arroz e feijão), torna-se difícil comprar produtos industrializados também básicos no contexto atual, tais como açúcar, óleo, roupas e calçados. Produtos como leite e carne são um “luxo” ao qual muitas famílias não têm acesso. A reserva ainda conserva uma pequena mata (cerca de 10 alqueires) onde existem alguns animais, como tatu, porco do mato, capivara e gato do mato, e é da caça (cada vez mais escassa) que provém a única fonte de carne de algumas famílias. Sobre esse tema, no Laranjinha os próprios Guarani têm vergonha de falar que comem carne de caça, especialmente quando se trata de animais menos valorizados (tais como tatu, pássaros de pequeno porte, quatis, etc.). As famílias com mais recursos financeiros (empregos públicos, no posto, etc.) não praticam a atividade.

Justamente, as famílias com menos recursos dentro da TI e, portanto, mais dependentes do assistencialismo da FUNAI, são as que estão fora das redes de reciprocidade/solidariedade das grandes famílias extensas (seja por conta da trajetória pessoal de seus membros, seu

---

frutas e outros produtos coletados na mata ou colhidos nas roças), e o *adjaka* (que era um balaio para carregar milho).

<sup>100</sup> A existência de um grupo indígena convertido à CCB é vista com bastante entusiasmo por parte dos membros não-índios da igreja e chega mesmo a funcionar como uma espécie de “atração” para estas visitas.

pouco prestígio dentro do grupo ou o fato de terem vindo “transferidos” de outros locais pelas autoridades indigenistas).

Assim, a subsistência de cada família resulta de arranjos específicos (homem guarani casado com mulher não-índia, ou vice-versa, membros da família com empregos fixos, ou que recebem alguma pensão, etc.), tendo uma organização própria. De qualquer forma, as trocas e redes de solidariedade/reciprocidade são mais ou menos orientadas para que as desigualdades não sejam tão grandes no interior das famílias extensas. Essa solidariedade, de certa forma, contribui para a manutenção de um contingente populacional bastante significativo na TI (dadas as suas proporções), pois muitas famílias ou indivíduos que saíram de lá para tentar a vida na cidade (claro que há exceções), acabaram voltando (a maioria dos depoimentos ressaltando o alto custo de viver nas cidades, locais “onde se paga por tudo”).

Na década de 1990 o grupo teria vivido um período de euforia e grandes esperanças com a descoberta de uma fonte de água mineral na TI. Os rios da região tinham atingido já nessa época altos graus de contaminação e sua água não era mais potável. Um poço foi perfurado no local para poder abastecer as famílias da TI. Com a descoberta, eles viram a possibilidade de viabilizar/garantir a subsistência do grupo explorando comercialmente essa fonte de água mineral. Criaram uma cooperativa – Cooperativa de Mineração Porã da Comunidade Guarani da Terra Indígena Laranjinha – e encaminharam um pedido de autorização para exploração da fonte de água mineral ao Departamento do Patrimônio Indígena e Meio Ambiente da FUNAI que, por sua vez, aconselhou os Guarani a encaminharem um pedido de licença ao Departamento Nacional de Produção Mineral. Essa possibilidade, claro, esbarraria em entraves legais e institucionais, de forma que, hoje, a água da fonte só é aproveitada mesmo no abastecimento das casas no interior da TI.

### 3.3 USO E MANUTENÇÃO DA LÍNGUA NATIVA

No Laranjinha (bem como nas outras TIs da região a que este trabalho se refere), apenas a geração mais velha ainda fala o Guarani<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> Na TIs kaingang a situação é um pouco diferente, pois no caso de algumas famílias, todas as gerações falam a língua kaingang – e isso, inclusive, tem a ver com a questão da circulação deles dentro da unidade sociológica mais ampla existente na região, pois na TI Apucarantina, por exemplo, a língua permanece ativa (lá, muitas mulheres e crianças falam exclusivamente o kaingang).

Mas mesmo os mais velhos usam o português no cotidiano, para falar entre si, com seus filhos, netos e qualquer outra pessoa de sua convivência. Os casais mais velhos conversam entre si em Guarani, no caso de ambos dominarem a língua ou, então, é preciso esperar a ocasião de alguma reunião ou visita para que se possa contar com um interlocutor que se comunique “na linguagem”.

A fala de Benedito Matias ilustra bem a situação: *“O índio só fala mesmo o idioma quando encontra com um companheiro que fala também. Ai podemos trocar um pouco de conversa. Mas a maioria é como a gente está falando aqui, conversando no português. Agora, como que a gente vai falar o nosso idioma sem... vamos supor: se eu falar com você, você não vai entender, o outro não vai entender... então fica até chato. Agora o que é bom é a gente falar e o outro responder. Trocar. [...] Então eu acredito que a gente perdeu nesse sentido, que não tem mais com quem conversar. Então são as coisas que hoje até nós mesmos não temos mais como dominar o que é da gente”*.

Conforme pude perceber ao longo de minha pesquisa, o uso da língua guarani está associado a determinados tipos de assuntos e situações. Quando um grupo de velhos, por exemplo, começa a falar guarani entre si, sua postura e gestos se modificam. E essas conversas, geralmente, estão associadas a lembranças e comentários de “antigamente”: fatos passados, histórias que os pais contavam para eles, anedotas, etc. Tal como menciono anteriormente, coloquei para meus entrevistados a opção de falar em guarani (tendo que me ajudar a traduzir depois), mas todos optaram por falar em português. Entretanto, algumas pessoas, como Bertolino, têm dificuldade de se expressar em português quando os temas giram em torno da cosmologia e do xamanismo: sua fala então sendo entremeada de expressões em guarani. Em várias ocasiões Bertolino mencionou também o fato de que não existem expressões “na linguagem” para algumas situações ou objetos, etc., atuais – sendo preciso, então, improvisar ou criar novos termos, o que o deixava sempre em dúvida. Menciona que, quando era monitor bilíngüe, esteve em certa ocasião com outros professores/monitores para a elaboração de material didático – situação que, segundo ele, era bem mais cômoda, pois podiam discutir entre si a criação desses termos novos na linguagem guarani através de debates até chegar a um consenso.

De qualquer forma, é muito interessante notar o estilo de narração de cada informante. Se a fala de Bertolino é entremeada de expressões e frases em Guarani, Lurdes – apesar de dominar a língua

guarani – se expressa sempre em português, num esforço constante de tradução (esta tradução, por sua vez, bastante influenciada, no caso dela, por sua filiação atual à CCB). Ou seja, alguns informantes são, também eles, “pesquisadores”<sup>102</sup>, cuja fala revela um intenso trabalho de organização de dados, além da apropriação de termos, idéias e conceitos presentes em diferentes contextos, traduzindo essas idéias de um contexto para outro.

O fato das gerações mais novas (adultos, jovens e crianças) do grupo não falarem a língua guarani pode ser visto, até certo ponto, como reflexo de um contexto de muitas restrições vivido no início do século passado. Nessa época, com muito esforço, o grupo buscava travar um diálogo intercultural com os governantes e seus representantes para poder garantir a própria sobrevivência física diante da situação de tutela e de uma política de assimilação a eles imposta.

Há que se destacar também o fato de que vários jovens saíram da TI nessa época para trabalhar nas cidades da região e que várias famílias viveram um tempo fora da TI, em cidades ou propriedades rurais, trabalhando – mas, em ambos os casos, passando a conviver mais intensamente com os não-índios.

Perguntando a algumas pessoas que nasceram por volta de 1950/60 se elas haviam sido socializadas em guarani, obtive respostas justamente ligadas a essas situações acima mencionadas.

*“Minha mãe falava comigo em guarani. Inclusive o que eu sei, o pouco que eu sei, foi tudo ela [que ensinou]. E ela falava muito pouco assim em português. Ela gostava de falar em guarani. É que foi falta de interesse da gente mesmo. Que eu saí pequena. Quando meu pai morreu eu tinha o que... oito, nove anos, por aí. Daí ela casou de novo. E deixou eu ir embora com uma família não-índia lá para Ribeirão Preto. Aí por lá fiquei um tempo, depois voltei. [...] Aí quando eu voltei ela já estava com outro senhor... [...] Então daí eu fui e esqueci [da língua]. Não falava mais com ninguém, daí a gente esquece. Daí eu vim, mas não consegui ficar aqui, porque daí eu já acostumei a trabalhar, daí já fui para Santa Amélia, já trabalhava lá, vinha só nos finais de semana. E assim fui deixando a língua de lado. Dali fui para Curitiba, fiquei mais um tempo. Aí não falava mesmo, porque ninguém entende. E aí fui esquecendo. Agora, hoje eu sei. Pouca coisa eu sei. Não sei falar direto, montar as frases. Isso eu não consigo. Mas eu entendo o que as pessoas falam. Às vezes eu me bato um pouco, porque a gente esquece mesmo. Fico com vergonha, fico tentando lembrar o que é... Mas se a gente*

<sup>102</sup> Conforme Calávia Saez, 2006.

*ficasse... vamos supor: se eu ficasse junto com bastante indinho que só falasse na linguagem, com certeza eu ia recordar tudinho de novo [...] Mas minha irmã fala bastante também na linguagem. Porque ela viveu bastante com a minha mãe, e quando ela saiu, [...] já era casada, tinha filho. Então ela já aprendeu bastante [a língua]. E a sogra dela, ela não falava em português, só falava na linguagem. Então por isso que ela sabe bastante. Agora a gente que saiu bem pequenininho daqui, deixou para trás...”.*

No caso de outra pessoa por mim entrevistada: *“Eu fui para Santa Isabel do Ivaí [quando tinha cerca de um ano] e ficamos lá dez anos. Minha mãe, se falasse na linguagem meu pai não entendia porque ele não era índio. E daí fazer o quê? No meio da molecada... Eu não aprendi quase nada. Muito, muito pouquinho. Entender a gente ainda entende alguma coisinha. Mas acho que não entendo nem 10%”.*

Ou seja, não é só que não aprenderam, mas também que muitos viveram situações em que não puderam falar na língua materna, esquecendo-a, ou não conseguindo mais falar com fluência.

Nas falas apresentadas no capítulo 4, a fase fora da aldeia que muitos vivenciaram em meados do século XX é pensada como uma “preparação” para lidar com as novas situações vivenciadas pelo grupo. Justamente, várias das lideranças que emergem no grupo no final dos anos 1970, início de 1980 eram pessoas que tinham vivenciado experiências fora da TI.

A afirmação que encontramos na fala de um dos entrevistados acima apresentada – “foi falta de interesse da gente mesmo” – é muito recorrente nos comentários não só a respeito da língua, mas dos costumes “antigos” de forma geral. Não sei se estou generalizando, mas acho que o que se pode deduzir do que emerge das falas dessa geração é que algumas pessoas pensavam que as idéias de seus pais e/ou sua experiência de vida não tinha muita utilidade diante do contexto que viviam, já que, tal como colocado acima, o século XX traria consigo alterações muito rápidas e que se fizeram sentir na organização da cultura desse grupo, que precisou fazer certos arranjos para se adaptar às novas situações. Essa idéia permeia, por exemplo, algumas situações que pude perceber durante a pesquisa de campo envolvendo um sentimento de vergonha dos “costumes antigos” (comer caça – principalmente animais pouco valorizados do ponto de vista dos brancos; o consumo de certos alimentos – como as bebidas fermentadas, cuja preparação envolvia a mastigação do milho pelas mulheres; andar descalço, etc.) e afirmações do tipo “agora somos civilizados”. E, da

mesma forma, a geração jovem na atualidade – que, entre outras coisas, teve acesso à universidade – tem uma forma nova/diferente de ver e entender o mundo, assumindo outros posicionamentos/estratégias. Voltaremos a isso adiante.

Nesse sentido, o xamanismo/ a participação nos rituais da casa de rezas/ a crença numa cosmologia específica também são temas que envolvem certo sentimento de “vergonha”, e não apenas porque hoje muitos são convertidos ao pentecostalismo, dado que tal sentimento também é recorrente entre pessoas que não aderiram a essa religião. Mas como dizer para um branco que alguém pode elevar-se a outra dimensão através dos rituais de canto e reza? Ou falar dos “milagres” operados pelos antigos rezadores? Dessa forma, foi difícil durante o trabalho de campo chegar a situações onde as pessoas de fato expuseram detalhes acerca desse tema. Mas acredito que esse sentimento de “vergonha” acima mencionado – e que tem a ver com o preconceito que sofreram no contato com os não-índios, que constantemente ridicularizavam os costumes guarani, ou desqualificavam-nos como “primitivos” – não é a única explicação para a dificuldade que encontrei em campo. Para mim, ela se liga também ao fato de que, conforme pude perceber depois, entrar no tema do xamanismo envolve um contexto específico, difícil de ser evocado pela antropóloga – que não fala o guarani. Envolve lembranças de um outro tempo, o tempo dos antigos, e que estão armazenadas na “linguagem” [guarani], que não é mais falada cotidianamente. À medida que pedi para as pessoas falarem do passado, o tema do xamanismo veio à tona – pois faz parte integrante do que foi a vivência das pessoas mais velhas no passado –, bem como as narrativas míticas – que eram as histórias contadas a essas pessoas por seus pais quando elas eram crianças. Pela primeira vez em quase uma década de pesquisa entre eles tive a oportunidade de ouvir os cantos/rezas – “presentes” (nas palavras deles) que foram dados a mim espontaneamente e que, invariavelmente, vinham à lembrança dos entrevistados quando falaram da participação nos antigos rituais.

Desde a pesquisa para o mestrado, foi possível perceber a importância das lembranças associadas ao xamanismo (justamente, a disposição dos capítulos de minha dissertação é construída numa oposição entre dois “tempos” – o da casa de rezas e o da CCB), mas as falas coletadas nessa fase eram mais “vagas”. Além disso, nessa fase não consegui nenhuma narrativa de mitos. Então, foi algo que, no processo de pesquisa, tive que contornar – o que fiz mostrando um

interesse contínuo por esses temas, mas também mostrando a meus informantes trabalhos antropológicos escritos sobre outros grupos guarani. Claro que o convívio com o grupo – e especificamente com algumas famílias – ao longo de vários anos também contribuiu para a abertura maior que consegui a respeito do tema nas fases finais da pesquisa.

Tommasino afirma (em comunicação pessoal) que quando começou suas pesquisas entre os Kaingang e Guarani no Paraná, em 1987, ouvia dos próprios indígenas a afirmação de que eram “aculturados”, ou seja: eles haviam internalizado a perspectiva integracionista adotada pelo indigenismo na época, que desestimulava completamente as práticas culturais próprias ao grupo<sup>103</sup> – a atuação dos órgãos indigenistas, bem como sua estruturação (e das áreas indígenas por eles administradas), não deixa de ser um prolongamento da sociedade nacional, como bem coloca Santos (1987). De um modo ou de outro, a função dos órgãos indigenistas era integrar as populações indígenas aos objetivos da sociedade nacional e, dessa forma, suas diretrizes não podiam deixar de ser contrárias às das sociedades tribais. E, nesse contexto de imposições, o grupo fez um esforço para se comportar como os componentes da sociedade envolvente (a não transmissão da língua e a pulverização das famílias, espalhadas durante muito tempo nas cidades e propriedades rurais da região, atesta isso). Muitas pessoas, mesmo permanecendo na TI, mandaram seus filhos para “fora”, para trabalhar (muitas mulheres trabalharam durante anos como empregadas domésticas na casa de famílias brancas da região, por exemplo).

Nesse esforço por se comportar como os brancos, muitos Guarani acabaram incorporando elementos negativos, condenáveis tanto do ponto de vista dos brancos quanto do ponto de vista interno de sua própria cultura, pois que eram absolutamente condenados dentro do modelo de comportamento e ética do grupo: o uso abusivo do álcool, o endividamento, a prostituição, o desregramento e a violência. Nesse sentido, uma das conclusões de meu trabalho anterior (2003) é que a conversão ao pentecostalismo teria sido uma forma do grupo recompor sua sociabilidade.

---

<sup>103</sup> A fala de um informante xocling de Santos (1987:209), justificando a falta de conhecimentos acerca dos costumes antigos, reflete o mesmo tipo de situação encontrada na TI Laranjinha: “Acho que ninguém queria permanecer brabo e por isso não ensinaram direito para a gente”.

A partir da década de 1990, o resultado das pesquisas antropológicas feitas por Tommasino e outros pesquisadores começa a ser “devolvido” para o grupo que, consumindo essa produção, e percebendo um contexto de políticas indigenistas agora adequadas à nova constituição, inicia um processo de reafirmação da identidade indígena para poder garantir as terras e ainda reivindicar políticas públicas de saúde e educação.

No início de 2006, quando estive em campo pesquisando, pude perceber diferentes usos da produção antropológica no interior do grupo. No caso das famílias pentecostais, o discurso delas incorpora o fato de que a adesão a uma outra religião não implica num cancelamento de sua identidade étnica (e nesse sentido reforçam a questão da ascendência/parentesco). No caso do grupo que procurava retomar o xamanismo, clássicos da etnografia sul-americana como “As lendas da criação e destruição do mundo...” estariam sendo utilizados como parâmetro para a reconstrução de uma socialidade que, segundo eles, estaria desestruturada.

Faustino (2006), ao analisar a situação da educação escolar indígena no Paraná, faz uma reflexão acerca das implicações da perda da língua nativa para o grupo. Para a autora, deixando de se expressar numa língua e passando a fazê-lo em outra, ocorre um processo de substituição de idéias, conceitos e valores, que altera a forma das pessoas entenderem o mundo, bem como as formas de expressar esse entendimento. E o abandono dos antigos rituais de canto e reza justamente é associado por ela ao fato das gerações mais novas do grupo não falarem mais o guarani – suporte de expressão das idéias e conceitos ligados à esfera xamânica.

Nesse sentido, um fato extremamente interessante a ser destacado no contexto da TI Laranjinha é que, na tentativa de reestruturação de um modo de vida dito “tradicional” pelos próprios Guarani (num processo que já foi descrito acima), as jovens lideranças ligadas à retomada do xamanismo fizeram um esforço para aprender a língua guarani (buscando para isso ajuda dos mais velhos) num movimento que resultou em sua emergência enquanto figuras políticas (e religiosas) importantes no grupo.

Como as crianças falam português, na escola da TI Laranjinha as aulas são ministradas nesse idioma. E o acesso à língua guarani se dá através da atuação dos monitores bilingües. Outra forma de acesso à língua guarani é o contato com a geração mais velha, ou seja: com os avôs – figuras fundamentais na educação das crianças. Conforme pude

perceber, muitas crianças passam mais tempo com seus avôs do que com seus pais. Ou, em alguns casos, os avôs se encarregam de “criar” alguns netos, trazendo-os para suas casas. Nesse contato, as crianças acabam aprendendo alguma coisa da língua materna de seus avôs.

Lídia, falando de seu neto: *“esse nenê ali, no caso, ele é mestiço, [...] nem sabe o que é o tal índio. Mas se ele está ali e eu vou ensinando ele, no caso (que eu ensino mesmo), ele nem sabia nada e hoje ele fala para mim [...]. Ele vê a gente acendendo um fogo já grita ‘tatá’. Então, por quê? Porque a gente vai ensinando. É com o povo de dentro de casa que as crianças vão se incentivando. Agora, não adianta ter aula, [...] eles aprendem, mas chegam em casa, diz que é índio, o pai e mãe, mas falam tudo na língua do branco. Eles ficam com a cabecinha confundida e não aprendem nada. Só vão falar na hora da escola e depois acabou. [...] Então, para aprender certinho não pode ter muita gente falando com ele. Deixar só a gente no caso, [...] que a raiz do índio é essa parte, né, da linguagem [...]”*. A fala de Lídia problematiza a questão da dificuldade de se criar contextos, dentro da sociabilidade do grupo no presente, onde de fato as crianças se vejam imersas na linguagem guarani – pois só assim seriam capazes de aprendê-la. Mas reflete também uma consciência (e que transparece na fala de outras pessoas do grupo) dos problemas ligados a um modelo de escola pensado enquanto lugar separado para o puro exercício do ensino e imposto a um grupo onde, por suas características culturais próprias, o processo de ensino/aprendizagem não se separava das outras práticas sociais e das atividades de seu cotidiano.

Tal como já colocado acima, os monitores atualmente em atividade na escola da TI Laranjinha não dominam a língua guarani totalmente<sup>104</sup>. Dado que apenas a geração mais velha do grupo fala o Guarani, fica difícil conseguir monitores com fluência para atuar na escola pois, sendo os mais velhos já aposentados, os cargos de monitores são vetados a eles. Ou, em alguns casos, conforme pude presenciar, eles mesmos não têm interesse e/ou paciência para lidar com crianças fora do âmbito doméstico, nem disposição para se deslocar na realização dos constantes cursos que a Secretaria Estadual de Educação oferece para os monitores bilíngües.

Então, a despeito do esforço dos avôs para ensinar o guarani a seus netos e da presença dos monitores bilíngües na escola há pelo menos duas décadas, isso não vinha sendo o bastante para produzir

---

<sup>104</sup> Essa não é uma especificidade do Laranjinha, mas uma situação comum em outras TIs do Paraná.

novos falantes da língua. E então, além de outros fatores já mencionados acima, a emergência de Vanderson e Claudinei como lideranças e o prestígio que eles passam a ter no interior do grupo tem a ver também com seu domínio da língua. Vanderson foi a primeira pessoa no grupo que, já adulta, aprendeu o guarani. Os dois são meio-irmãos e Claudinei já falava a língua fluentemente (foi criado por sua avó no Araribá). Com a ajuda dele e de algumas pessoas falantes do guarani, Vanderson ganhou fluência na língua. E, uma vez que eles passaram a atuar como monitores na escola, deram início a um movimento de “retomada da cultura tradicional” (termo usado por eles mesmos), envolvendo não só as crianças, mas também suas famílias (pois que tal retomada envolvia não apenas a língua, mas os antigos rituais de canto e dança, que há muito não eram realizados na TI Laranjinha). E, pela primeira vez em muito tempo, conseguiram criar um contexto onde as crianças eram estimuladas a falar apenas em guarani – senão durante as aulas dadas pelos professores não-índios, pelo menos durante as atividades extra-curriculares que eles passaram a promover na escola (jogos, um grupo de canto e dança, etc.). Além disso, sem nenhum apoio institucional, estes professores elaboraram um material didático e passaram a ministrar aulas “na linguagem” também para os adultos, no período noturno – sendo seu público constituído de pessoas das famílias aliadas a esse movimento de revitalização por eles promovido.

Tendo deixado a TI Laranjinha junto com outras famílias na já referida cisão que o grupo sofreu em 2005, esses jovens continuaram a manter sua posição de “professores” no Posto Velho, ainda que, oficialmente, não exista uma escola lá ainda<sup>105</sup>. Tal como já mencionei acima, uma das oposições que se configurava no conflito que resultou na saída dessas famílias do Laranjinha era uma oposição entre “índios puros X índios misturados”. E, em 2008, no período que estive em campo, pude constatar na fala de várias pessoas da TI Laranjinha um certo inconformismo com o fato de que, no Posto Velho, realmente o grupo conseguira retomar a língua<sup>106</sup>: *“Como é que o povo lá fala e aqui não fala? [...] Meio errado, mas que fala, fala. Não tem esse negócio não. E aqui não vai prá frente. [...] Lá até os brancos estão falando na linguagem melhor do que o povo daqui que é índio. Eu fico triste com isso, muito triste. [...] Eu não queria que fosse assim, mas fazer o que? [...] Minha mãe uma vez falou: se vocês quiserem ser índio, vocês têm*

---

<sup>105</sup> As crianças foram matriculadas pela FUNAI numa escola da zona rural próxima ao acampamento, conforme mencionado acima.

<sup>106</sup> Pelo menos o grupo que ficou sob a liderança de Claudinei e Vanderson.

*que falar na linguagem. Mas acho que não é questão de querer... Eu falei: eu não falo na língua mas o sangue é [guarani], então não tem como”.*

Então, temos esses grupos articulando sua identidade “indígena” de diferentes formas: um em torno da questão da “cultura tradicional”, outro em torno da questão do “sangue”/ da ascendência. De qualquer forma é um ponto interessante pois, se olharmos para as genealogias, veremos que de uma geração para outra, ao invés da classificação indicar mestiçagem, ela indica uma “guaranização” dos sujeitos.

Na TI Laranjinha, a vontade de algumas pessoas, já adultas, retomarem também a fluência na linguagem, a exemplo do que aconteceu no Posto Velho, resultou num curso noturno ministrado por Lurdes e que, inclusive, contou com o apoio do Núcleo Regional de Educação e de pesquisadores da UEM ligados à área da Educação. Desse curso participavam seus filhos e netos, bem como pessoas de outras famílias. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo que, como Lurdes, eram fluentes na língua, também participavam das aulas, pois, segundo me disseram, era mais uma oportunidade de se comunicar em guarani, já que não são muitas as ocasiões em que podem fazer isso em seu cotidiano.

### 3.4 ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

No caso do Paraná, é preciso ainda destacar que a escola/o ensino regular (tanto o que é oferecido nas escolas das TIs quanto aquele a que os índios têm acesso nas escolas públicas onde geralmente completam o ensino médio) tem papel fundamental no acesso dos jovens às quotas para alunos indígenas existentes nas universidades estaduais, criadas no início dos anos 2000.

O “Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná” foi instituído pela lei estadual nº 13.134, de abril de 2001 – o primeiro concurso/vestibular sendo realizado no início de 2002. O responsável por apresentar esse projeto de lei à Assembléia Legislativa foi o deputado estadual César Silvestre que, segundo Amaral (2010), não tinha nenhum vínculo anterior com povos indígenas em sua atuação política até então. De acordo com registros analisados pelo referido autor, Silvestre teria elaborado a proposta em conjunto com o Assessor de Assuntos Indígenas do Estado do Paraná na época, Edívio Battistelli (figura que ocupou o referido cargo durante dois governos diferentes

que esteve a serviço da FUNAI, tendo ocupado o cargo de administrador regional nas AERs de Londrina e Curitiba), mas sem nenhum tipo de consulta às comunidades indígenas.

Ainda que alguns jovens indígenas viessem demonstrando interesse na possibilidade de cursar o ensino superior (desde que comecei a pesquisar entre os Guarani, o tema era constante nas falas dos jovens), essa não era uma reivindicação dos grupos indígenas. E, de fato, a referida lei estadual foi aprovada sem que tivesse havido qualquer tipo de consulta formal às universidades estaduais e às lideranças e populações indígenas durante sua elaboração. Tanto umas quanto outras só foram comunicadas após o projeto que deu origem à lei ter sido definido e aprovado. Na época, eu estava em campo fazendo a pesquisa para o mestrado, e a notícia foi uma total surpresa para os Guarani. Algo que durante muito tempo parecera tão difícil para eles – que de um lado se deparavam com o alto custo dos cursos nas universidades privadas, e de outro com as dificuldades em serem aprovados nas instituições públicas (e isso apenas simplificando a situação) – agora era uma possibilidade palpável, a respeito da qual eles tiveram que tomar decisões rápidas e sem nenhum tipo de orientação específica (por exemplo sobre a natureza, currículo e temporalidade dos cursos, habilidades ou pré-requisitos implícitos em cada um deles, etc.).

A lei estadual nº 13.134 definiu a reserva de três vagas em cada universidade estadual do Paraná (sem interferir no número de vagas que era ofertado para cada curso no processo seletivo convencional), que podiam ser ocupadas em qualquer um dos cursos oferecidos pelas universidades, e que seriam disputadas exclusivamente entre “os índios das sociedades indígenas paranaenses” – esse rótulo já demonstrando, em si mesmo, que a dinâmica das sociedades indígenas e suas categorias de pertencimento e identidade estavam sendo totalmente ignoradas ou desconsideradas – através de um concurso vestibular unificado (interinstitucional) e diferenciado, paralelo ao processo seletivo convencional. Para se inscrever, era preciso comprovar no mínimo dois anos de residência no Paraná. Pelo menos nos dois primeiros anos, que acompanhei mais de perto, a FUNAI teve que arcar com os custos do transporte, alimentação e alojamento dos candidatos indígenas durante o processo seletivo.

A Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI) conduziu a normatização desse vestibular diferenciado. Todo esse processo está descrito nos trabalhos de Paulino (2008) e Amaral (2010), mas destaco aqui um detalhe: as universidades, através

de comissões que as representassem, foram chamadas unicamente para discutir a normatização da forma de ingresso dos alunos indígenas, ficando as questões sobre a política de permanência desses estudantes nas instituições (tema que foi de imediato colocado pelos representantes das universidades) a cargo delas mesmas, ou seja: era um tema para ser debatido e resolvido internamente<sup>107</sup>.

Segundo informações de campo coletadas em 2002 e 2003, o estado do Paraná concedeu uma bolsa para os estudantes indígenas no valor de R\$250,00 mensais. Segundo Paulino (2008), apenas em 2007 essa questão seria regulamentada, através da lei estadual nº 15.759. Essa lei equiparou o valor da bolsa ao do salário mínimo, definindo sua concessão em doze parcelas anuais, sendo o valor das mesmas dobrado no mês correspondente ao ingresso do acadêmico na instituição de ensino e acrescido em 25% do valor no caso dele possuir família para sustentar. No ano seguinte, uma resolução da SETI instituiria o Programa Bolsa Auxílio para Estudantes Indígenas, fixando o valor da bolsa em R\$400,00, acrescidos de 50% no caso do acadêmico comprovar a guarda de filhos (AMARAL, 2010).

Acompanhei ao longo dos períodos de pesquisa a trajetória de vários jovens guarani que ingressaram na universidade. Para além das dificuldades financeiras (já evidentes a partir dos valores acima expostos<sup>108</sup>), eles se depararam com várias outras. O reconhecimento da fragilidade e/ou defasagem da escolarização básica a que tiveram acesso, e a novidade/dificuldade da vida no espaço urbano (alguns

---

<sup>107</sup> E, de fato, cada instituição definiu uma forma específica de fazer isso. Muitos estudantes indígenas indicam a política de acompanhamento dos acadêmicos da Universidade Estadual de Maringá (UEM) como o “que mais funciona”. Essa opinião foi construída à medida que foram vivenciando o processo ou, no caso dos que estavam em outras instituições, através da troca de impressões e informações com os estudantes de lá. Assim, atualmente a UEM é a instituição mais procurada pelos indígenas, sendo alta a proporção de candidatos que concorrem a cada vaga. Destaca-se que, no caso da referida instituição, as ações de acompanhamento voltadas para a permanência dos estudantes indígenas na universidade são coordenadas pelo Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história – que, justamente, conta com uma equipe de docentes e pesquisadores com grande experiência teórica e prática com relação às populações indígenas.

<sup>108</sup> Soma-se a esse baixo valor o fato de que os jovens (tanto Guarani quanto Kaingang) casam-se cedo, geralmente já tendo uma família nuclear constituída quando de seu ingresso na universidade. Além disso, muitos optaram por cursos que são ministrados em período integral, como veterinária, medicina e odontologia, o que inviabiliza a possibilidade de uma ocupação que complemente o valor da bolsa. Há que se mencionar também que a saída de uma pessoa do espaço da TI para estudar na cidade geralmente impõe uma reestruturação na forma como os recursos circulam dentro de sua família extensa – que, mesmo assim, continua sendo uma rede importante de apoio para essas pessoas (menciono, por exemplo, o caso de uma família extensa que tinha três jovens cursando o ensino superior e que direcionou seus recursos – inclusive as bolsas – para que fosse possível a um deles concluir o curso de odontologia).

moravam ou já tinha morado em centros urbanos, mas muitos deles nunca tinha vivido fora de TIs), além do contato com o ambiente acadêmico – espaços permeados por regras e lógicas culturais, sociais e políticas bastante diferentes das que encontravam em seus próprios espaços de sociabilidade – foram pontos recorrentemente tematizados nas impressões dos jovens com quem pude conversar a respeito do ingresso na universidade. Mas à medida que foram se familiarizando com esses novos espaços e suas lógicas, abriu-se para eles a possibilidade de posicionarem-se criticamente em seu interior<sup>109</sup>, questionando, por exemplo, a burocracia, o controle e, conseqüentemente, as formas de punição a eles impostas no interior das instituições de ensino. Segundo me disseram alguns estudantes indígenas, um dos critérios para a manutenção da bolsa é que o aluno indígena precisa ter 90% de frequência dentro da carga horária total das disciplinas cursadas (uma exigência que a eles parece extremamente arbitrária já que, normalmente, 75% de presença são suficientes para aprovação na disciplina).

Assim, o que pude perceber acompanhando a trajetória de alguns alunos, foi uma consciência política construída pouco a pouco, e que resultou na posição de que se o acesso é diferenciado, as cobranças também precisam ser. Não num sentido paternalista, pois que eles não se consideram incapazes, mas no sentido de que tais cobranças precisam estar atentas ao perfil dos estudantes indígenas e às dificuldades específicas que eles enfrentam em sua trajetória acadêmica.

As entrevistas que Amaral (2010) realizou com universitários indígenas guarani e kaingang, articuladas em torno de alguns eixos principais (a referência da escolarização básica para a formação acadêmica na universidade, as possibilidades materiais e financeiras de permanência na universidade, os preconceitos vivenciados no ambiente acadêmico, e as experiências interculturais – indígenas e não indígenas, entre outros) descortinam um panorama muito significativo e importante, no qual a trajetória percorrida nas últimas décadas pelos grupos aos quais eles pertencem, aparece tematizada/organizada a partir das impressões e vivências individuais dessa geração mais nova e de seus planos para o futuro.

---

<sup>109</sup> E, nesse sentido, Amaral (ibidem) fala na emergência de uma nova categoria identitária no interior dos grupos indígenas – a de estudante indígena universitário. Tal categoria evidenciaria a construção de uma coletividade cada vez mais articulada entre esses sujeitos a partir de um “laço” totalmente novo em sua sociabilidade.

\*\*\*

Por tudo que foi exposto acima, é possível afirmar que após anos de convivência com a população não-índia que se estabeleceu na região, aparentemente os Guarani vivem de forma semelhante a ela: falam português, trabalham fora da TI, freqüentam a universidade, consomem bens industrializados, etc. No entanto, para eles, seu modo de viver atualmente não se confunde com o modo de ser do branco, e a forma como eles vivenciam o presente reflete conteúdos e concepções (de tempo, de espaço, etc.) distintas daquelas encontradas na sociedade envolvente.

Hoje, a forma como os Guarani se diferenciam de outros grupos (sejam eles indígenas ou não) não é a mesma de seus antepassados, mas continua, em certa medida, sendo referenciada neles – e num passado, portanto, que em certo sentido não deixa de estar inscrito na vida atual do grupo.

### 3.5 AS FAMÍLIAS EXTENSAS: GENEALOGIA E HISTÓRIA

Tal como já indicado anteriormente, na região de que trata este trabalho Guarani e Kaingang convivem há longo tempo, sendo que até o século XIX as relações entre eles eram extremamente belicosas. Segundo Tommasino (1995), essa inimizade seria tão antiga que está presente na mitologia kaingang.

No entanto, ao longo dos últimos dois séculos, a convivência – inicialmente forçada por conta das políticas de colonização – levou estes grupos a realizarem alianças – os casamentos interétnicos indicados nas genealogias apresentadas comprovam esses laços, estabelecidos ao longo da história recente dos grupos.

Na bacia do Parapanema, os Guarani da TI Pinhalzinho formam com os da TI Laranjinha uma única e grande rede de parentesco, tendo se vinculado através de casamentos também com as famílias da TI São Jerônimo, que por sua vez, formam outra grande rede de parentesco com as famílias das TIs Barão de Antonina e Apucarantina. Ao longo do século XX, essas duas grandes redes vincularam-se, portanto, através de casamentos que estabeleceram alianças políticas, desdobrando-se em várias gerações, de tal forma que, atualmente, existe uma grande identificação étnica e cultural entre elas.

Nas genealogias dos grupos que vivem nas bacias do Paranapanema<sup>110</sup>, é possível observar que na geração mais velha (ou a primeira geração que aparece em meus dados), a maior parte dos casamentos fora do grupo é entre Guarani e não-índios<sup>111</sup>. A partir da terceira geração, é possível visualizar um número significativo de casamentos entre Guarani e outras etnias – no caso da região, especialmente os “vizinhos” Kaingang. Isso pode indicar tanto a necessidade desses grupos estabelecerem alianças internas (tendo em vista uma oposição nós X eles, ou índios X não-índios), como também pode estar ligado à diluição das fronteiras étnicas na região, a partir da nova situação vivenciada pelos grupos no século XX (a tutela, a sedentarização, etc.).

A própria política indigenista incentivava, nas primeiras décadas do século XX, a miscigenação entre os grupos indígenas e entre estes e não-índios na região. Não havia restrições por parte dos chefes de posto à entrada de não-índios nas reservas quando do casamento com pessoas indígenas. Posteriormente, com a emergência das lideranças indígenas na década de 1980, foi criada uma nova norma no interior desses grupos: se um homem indígena (a regra valia tanto para os Guarani quanto para os Kaingang) se casasse com mulher branca, o casal poderia morar na TI; se fosse o contrário, não. Logo depois a norma foi ampliada, e passou a ser aplicada a homens e mulheres.

Ao tentar entender a lógica das alianças visualizadas nas genealogias, não se pode também deixar de considerar que os Guarani, mais do que os Kaingang, enfrentaram situações desfavoráveis em relação às políticas indigenistas e governamentais, e que na região a que nos referimos foram em várias ocasiões obrigados a viver em terras a princípio destinadas aos Kaingang – situação que os colocava em uma posição duplamente subalterna. Portanto, em alguns casos, é possível supor que as alianças com os Kaingang (a etnia dominante<sup>112</sup>) foram um

<sup>110</sup> Apresento no Anexo B as genealogias das famílias da TI Laranjinha (como as famílias extensas distribuem-se por mais de um local, esses dados acabam abarcando também famílias de outras TIs ou cidades da região) e das famílias guarani que vivem atualmente na TI São Jerônimo.

<sup>111</sup> Muitos dos depoimentos que recolhi corroboram isso, pois nas lembranças mais antigas, relacionadas a sujeitos que eram os avós da geração mais velha atualmente, há menção a vários casamentos entre índios e não-índios. Mas claro que trata-se de uma generalização – a possibilidade de casamentos entre Guarani e outras etnias indígenas no final do século XIX e início do XX não podendo ser totalmente excluída.

<sup>112</sup> Uso o termo “dominante” no sentido de que, além da população kaingang ser numericamente superior à população guarani na região, os Kaingang adotaram uma estratégia bastante distinta da observada entre os Guarani no contato com os não-índios e instâncias legais/instituições a eles relacionadas – muito mais agressiva e assertiva.

dos meios encontrados para enfrentar essa situação desfavorável e que, através delas, os Guarani foram construindo uma extensa rede de sociabilidade (dentro e fora das aldeias, pois há os casamentos com não-índios) na região, sem contudo perder suas raízes históricas e geográficas (pois há também os casamentos com parentes guarani de outros lugares, como São Paulo, Araribá, Mato Grosso do Sul, etc.).

Na TI São Jerônimo, onde atualmente vivem grupos Guarani e Kaingang, temos um tipo de situação que exemplifica as afirmações feitas acima. A primeira geração de pessoas dessas duas etnias que ali conviveram, nas primeiras décadas do século XX, mantiveram-se espacialmente afastadas<sup>113</sup>, bem como também não se casaram entre si<sup>114</sup> – configuração que se alteraria ao longo do tempo, já que, no final dos anos 1940, várias TIs no estado teriam seu tamanho reduzido, obrigando os grupos a conviverem mais de perto. Esse fato, somado aos casamentos que passaram a ocorrer entre os grupos, resultaram na configuração atual, onde os grupos se “misturam”.

A partir do que é possível visualizar nas genealogias apresentadas, a família Vargas é uma grande família extensa guarani que teceu, através de casamentos, alianças com outra grande família extensa kaingang – a família Koféj/Fidêncio.

De acordo com relatos coletados por Rothen (2000), a presença da família Vargas em São Jerônimo explica-se pelo fato de que Alcides Vargas, índio guarani que vivera toda sua infância e juventude fora de terra indígena, e que posteriormente passou a trabalhar na atração de outros grupos, vindo a ser “assessor” do chefe de posto no Barão de Antonina, teria sido enviado para São Jerônimo quando da descoberta dos Kaingang arredios na região. Lá, portanto, trabalhou como “amansador de índios”, permanecendo na TI após o aldeamento dos Kaingang.

Assim, nas primeiras décadas do século XX a condição étnica ainda era a causa de conflitos, e os Guarani e Kaingang mais antigos dessa TI indicam algumas oposições que se configuravam entre eles naquela época: a questão da língua (ainda falada pelos Kaingang, mas não mais pelos Guarani, chamados pelos primeiros de “portugueses”); o fato de que os Guarani faziam suas roças já dentro do modelo ocidental, nelas trabalhando até a colheita, ao passo que os Kaingang teriam demorado mais tempo para incorporar esse modelo imposto).

---

<sup>113</sup> Reproduzindo, então, o tipo de configuração encontrada nos aldeamentos da região no século XIX, que foi descrita no capítulo 2.

<sup>114</sup> Novamente estou generalizando. Baseio-me nos dados do SPI/FUNAI que, no entanto, não podem ser considerados sem as devidas ressalvas.

Apesar dos Guarani serem considerados “hóspedes” na TI São Jerônimo, criada para os Kaingang, justamente um membro da família Vargas foi cacique durante vários anos (em diferentes “mandatos”): Nelson Vargas, casado com uma mulher kaingang neta do ex-cacique Koféj, importante liderança do grupo e que dá nome à escola da TI.

Assim, é possível afirmar que os casamentos entre Guarani e Kaingang geraram um relacionamento mais próximo entre os grupos étnicos. Através dessas alianças, os Guarani (minoría na TI São Jerônimo) puderam ter acesso às redes de solidariedade das famílias kaingang. E à medida que mais casamentos iam ocorrendo entre os grupos, a condição étnica deixou de ser a causa principal dos conflitos no interior da TI.

Os Guarani, incorporados às famílias kaingang através desses casamentos, se viram inseridos tanto nas redes de reciprocidade quanto nas inimizades existentes entre as famílias extensas. E, no caso de Nelson Vargas, Guarani que assumiu o cargo de cacique, sua força política se relaciona com o apoio de sua família extensa, principalmente seus cunhados e sogros, e não necessariamente com uma emergência dos Guarani no panorama político da TI. Dessa forma, conflitos observados atualmente na TI São Jerônimo (em torno da disputa pela liderança, por exemplo), não opõem simplesmente Guarani e Kaingang, mas sim famílias extensas construídas a partir das alianças entre os dois grupos.

Um outro ponto importante para entendermos as alianças entre Guarani e Kaingang e a conseqüente diluição de sua inimizade e oposição são as rebeliões ocorridas no final dos anos 1970 e início da década de 1980. Submetidos às mesmas políticas autoritárias e integracionistas, os Guarani e os Kaingang acabaram por se tornar aliados.

Ao falar sobre o movimento social indígena na região aqui estudada, Tommasino (1995) justamente aponta para a reformulação das fronteiras étnicas entre Kaingang e Guarani e para a emergência de uma consciência política e tomada de posição por parte desses grupos – consciência essa forjada ao longo de sua situação de contato. No final dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando da ocasião das rebeliões, as lideranças do Apucarantina, Laranjinha, Pinhalzinho, Barão de Antonina e São Jerônimo se uniram, selando um compromisso de auto-ajuda a partir do qual Guarani e Kaingang passaram a apoiar-se mutuamente em suas reivindicações. É a partir da descrição da referida autora e de entrevistas que realizei com Mario Jacinto (que na época foi

uma das lideranças envolvidas) que apresento a seguir de forma resumida os principais fatos/pontos ligados a essas rebeliões.

A primeira rebelião ocorreu no Barão de Antonina, TI kaingang que tinha a maior parte de suas terras invadidas por posseiros. Em 1979 os índios decidiram então retomar um dos locais invadidos: a gleba Água Branca. Ocuparam a área, fechando o acesso à mesma, e estabeleceram-se num barracão. Diante do perigo de conflito armado com os posseiros, uma comitiva enviada pela Administração Executiva Regional (AER) da FUNAI de Bauru foi até o local para negociar. A proposta, apresentada pelo próprio delegado da AER Bauru, Álvaro Villas-Boas, foi de que a FUNAI apoiaria a reivindicação de retirada dos posseiros da Água Branca, desde que os índios abrissem mão de um outro setor, o Cedro, também ocupado por posseiros. Na época, a proposta foi aceita.

Mas em junho de 1985 eles voltaram atrás, ocupando a área do Cedro e exigindo a retirada dos posseiros do local. Uma comitiva, composta por funcionários da FUNAI e de outros órgãos estatais, como o INCRA, foi até o local da ocupação para negociar, mas acabou sendo presa pelos índios. O local passou a ser vigiado pela polícia militar de Jacarezinho e a imprensa passou a fazer a cobertura do fato – o que teria contribuído para garantir a segurança de todos, principalmente dos índios, que não tinham condições de se defender/resistir no caso de um enfrentamento armado com os posseiros, já que suas armas – arcos, flechas e bordunas – eram um aparato muito mais simbólico do que efetivo.

Com a prisão da primeira comitiva pelos índios, vieram negociar: o presidente da FUNAI, o secretário estadual da agricultura e o diretor regional do INCRA. Essa negociação resultou, entre outras coisas, no reconhecimento do direito da comunidade indígena sobre as terras do Cedro e posterior retirada dos posseiros.

Em setembro de 1985, novamente os Guarani e Kaingang das cinco TIs do norte do Paraná se unem numa manifestação contra a nomeação de Álvaro Villas-Boas para presidente da FUNAI<sup>115</sup> e contra a

---

<sup>115</sup> Essa nomeação foi vista como um retrocesso pelos índios, já que Álvaro Villas-Boas esteve à frente da AER da FUNAI em Bauru (que era responsável por administrar as TIs da região do norte do Paraná até o início dos anos 1980) por cerca de doze anos, e sua postura enquanto administrador desgostou profundamente os grupos indígenas sob a jurisdição dessa AER, não só no Paraná, mas no próprio estado de São Paulo. Em 1984, por ocasião de uma desavença entre ele e o então presidente da FUNAI, ele se viu ameaçado e tentou forjar um movimento, onde índios de diferentes TIs sob sua jurisdição foram levados para Bauru e instruídos pelos respectivos chefes de posto a defender Álvaro Villas-Boas. Percebendo a manipulação, os índios não agiram como o esperado, e ele acabou afastado de seu cargo em Bauru. Esse

nomeação do novo delegado por ele indicado para dirigir a AER de Londrina. Novamente a cobertura da imprensa foi um ponto positivo para os índios. A ocupação da AER de Londrina durou 74 dias e a ela se juntou a rebelião do Laranjinha, onde, diante de uma situação de extrema miséria vivenciada pelo grupo, as lideranças decidiram seqüestrar uma equipe de saúde durante sua visita de rotina à aldeia, passando a exigir uma solução para a difícil situação financeira/material que enfrentavam. No ano anterior, eles tinham sofrido perdas drásticas no rendimento das lavouras, e a população estava passando fome. Já acumulavam dívidas no comércio da região, não conseguindo mais crédito. Reivindicaram então a devolução de 23 milhões de cruzeiros enviados a Bauru nos anos anteriores.

Assim, foi preciso um amplo planejamento por parte das lideranças indígenas dos grupos da região para manter um movimento que durou tanto tempo e que se desenrolou em diferentes lugares (Londrina e TI Laranjinha). Nessa ocasião, contaram também com o apoio de grupos de outras regiões do estado, como a TI Ortigueira, que mandou para o Laranjinha cerca de cem homens, ajudando o grupo a manter seu movimento de reivindicação. Há que se destacar que, justamente nessa época, foi criado o Conselho Indígena do Paraná.

Mas enfim: a razão de mencionar estas rebeliões aqui é destacar que a antiga inimizade entre os grupos Guarani e Kaingang deu lugar a uma nova oposição: índios X não-índios. E, tal como destaca Tommasino (1995), muito do sucesso dessas rebeliões se deveu à forma como os grupos envolvidos souberam manipular categorias, imagens e estereótipos construídos pelos brancos a seu respeito, extraindo deles um poder simbólico que pôde ser usado a seu favor. Há que se mencionar também a questão de que, tal como mencionado por Carneiro da Cunha (1992), no início da década de 1980 é possível falar pela primeira vez num movimento indígena organizado em âmbito nacional, que culminaria no reconhecimento dos direitos desses povos na Constituição de 1988.

Tal como já foi acima colocado, esses movimentos da década de 1980 forneceram um importante modelo de ação a partir do qual os grupos guarani e kaingang e xetá, agora aliados, organizaram sua atuação política em ocasiões posteriores. Durante o período de minha pesquisa, além da reocupação da área do Posto Velho, várias outras mobilizações importantes ocorreram na região/no estado. Menciono abaixo algumas delas.

A primeira foi em 2008, quando uma comissão de lideranças indígenas guarani e kaingang de várias partes do estado invadiu a sede da FUNASA em Curitiba para negociar/reivindicar a normalização dos serviços de transporte ligados à saúde (transporte de equipes técnicas, dos médicos responsáveis pelo atendimento nas TIs, deslocamento de pessoas doentes, etc.), que vinha sendo feito por uma empresa terceirizada, mas que havia sido suspenso. Numa ação paralela cuja intenção era pressionar ainda mais as autoridades, os índios também bloquearam o tráfego na BR-277 e em dois pontos da BR-376, no interior do estado. A situação foi resolvida em Brasília, para onde se deslocou um grupo de dez lideranças indígenas a fim de negociar diretamente com a presidência da FUNASA, que pediu aos mesmos um prazo de trinta dias, mas se comprometeu a reativar parte dos serviços terceirizados e a comprar novos carros para sua frota (bem como a recuperar veículos fora de circulação por problemas mecânicos).

Em abril de 2009, cerca de 150 indígenas das sete TIs ligadas à AER da FUNAI em Londrina ocuparam a sede do órgão para reivindicar a nomeação de Mario Jacinto como administrador, só deixando o local dias depois, quando ele então foi nomeado para o referido cargo.

Uma forte mobilização<sup>116</sup> ocorreria também no final de 2009 e início de 2010, quando, novamente juntos, Guarani, Kaingang e Xetá organizaram uma série de protestos contra o decreto 7.056, que modificou a estrutura da FUNAI e que implicaria, entre outras coisas, no fechamento dos escritórios regionais da FUNAI em Curitiba, Londrina e Guarapuava (no caso do Paraná), e na sua substituição por “coordenações técnicas regionais e locais”. Vestidos e pintados “para a guerra”, os indígenas bloquearam a saída do terminal urbano de transporte coletivo no centro de Londrina, e também o trânsito em uma avenida próxima a ele, onde queimaram bonecos representando o presidente Lula e o presidente da FUNAI. Na sequência, também vestidos e pintados a caráter, e portando arcos e flechas, fizeram uma passeata que saiu da sede da AER da FUNAI/Londrina em direção ao calçadão localizado no centro da cidade, onde novamente queimaram bonecos representando autoridades e bloquearam o trânsito de uma avenida por um curto período de tempo. Ainda que durante as negociações travadas na época a FUNAI tenha argumentado que, justamente, a intenção do novo modelo proposto era poder atuar de forma mais direta e próxima nas TIs, os índios não concordavam.

---

<sup>116</sup> Que se articulou com outras, levadas a cabo por outros grupos no Paraná, bem como em várias regiões do país.

Segundo o cacique do Laranjinha, Márcio Lourenço, fechando os escritórios regionais, a FUNAI passaria a atuar nos mesmos moldes da FUNASA e, justamente, pela experiência que tinham adquirido ao longo da relação com esse órgão, a opinião deles era que isso implicaria em mais burocracia e demora no atendimento das solicitações e demandas que constantemente colocam para a FUNAI. Atualmente, as TIs da região do Parapanema, anteriormente submetidas à AER/Londrina, estão sob jurisdição da Administração Regional de Chapecó<sup>117</sup>.

### 3.6 CONSTRUÇÃO/MANUTENÇÃO DOS CRITÉRIOS DE IDENTIDADE ÉTNICA E FRAGMENTAÇÃO/ESPALHAMENTO DOS GRUPOS GUARANI

As genealogias permitem que visualizemos a lógica das alianças buscadas pelos Guarani ao longo de sua trajetória histórica – o que, por sua vez, evidencia uma estratégia bem específica, de aliança com o “exterior”. Elas também nos fornecem dados importantes sobre a questão da identidade frente aos diferentes tipos de arranjos matrimoniais dos sujeitos, o que, por sua vez, se liga entre outras coisas ao processo de “guaranização”<sup>118</sup> por que passam as pessoas vindas do exterior do grupo ou mesmo os filhos de casamentos entre índios e não-índios; e as extensas redes de solidariedade formadas a partir das relações possíveis entre parentes e afins.

No trabalho de Almeida (1982), onde ela analisa a forma como o grupo de Laranjinha constrói sua identidade, a autora construiu um modelo hipotético cujos elementos constitutivos seriam: filiação,

---

<sup>117</sup> Essas manifestações/movimentos levados a cabo pelos grupos indígenas na região de que trata este trabalho não foram alvo de uma pesquisa/etnografia sistemática de minha parte na ocasião, merecendo, futuramente, um estudo mais cuidadoso e aprofundado, inclusive porque a nomeação de Mario Jacinto para administrador regional da FUNAI foi o resultado de um longo processo de organização política e lutas dos povos indígenas na região.

<sup>118</sup> O termo está aqui sendo usado a partir de Noelli (1999-2000), já mencionado no capítulo 2, que o utiliza para se referir ao processo de incorporação de pessoas não-guarani e de coisas novas em geral aos códigos e estruturas desse grupo. No caso do Laranjinha, essa “guaranização” passava, entre outras coisas, pela questão da língua e da participação nos rituais de canto e reza (pelo menos até a década de 1990). Alguns exemplos: José Norato, Kaingang casado com Julia, Guarani, além de falar o guarani fluentemente era também rezador, participando ativamente dos rituais na casa de rezas. Luís, não-índio casado com Cecília (Guarani) igualmente falava a língua da esposa e participava dos rituais de canto e reza, tendo ajudado Bertolino a conduzi-los antes deles serem interrompidos, com a conversão deste último em 1991. Tais exemplos poderiam ser multiplicados. Mas no caso dos casais jovens, valeria a pena aprofundar em que termos se dá (ou não) esse processo na atualidade.

conhecimento da língua, domínio de técnicas artesanais e participação religiosa (participação que, na época da pesquisa dela, estava ligada à casa de rezas). A filiação seria um elemento obrigatório, mas nenhum dos outros elementos poderia, isolado, garantir a um indivíduo a identidade Guarani.

Dentro da categoria nativa de “índios”, mais ampla, Almeida apontava que os moradores de Laranjinha reconheciam outras três categorias: “índio puro”, “misturado” e “mestiço”. A categoria “índio puro”, ou “guarani puro”, incluiria todos cuja ascendência direta fosse Guarani, podendo um homem guarani, filho de pai “misturado”, se casar com uma mulher guarani e ter filhos “guarani puros”.

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

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

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

Tal como foi colocado acima, a regra com relação aos casamentos entre índios e não-índios no Laranjinha e em outras TIs guarani e kaingang da região em meados da década de 1980 era a seguinte: se um homem guarani casava com mulher branca, ela poderia morar na TI. No caso dos homens não-índios casados com mulher indígena, não. Posteriormente, nos anos 1990, as lideranças generalizaram a regra (nenhum cônjuge não-índio podia residir na aldeia, seja homem ou mulher). No entanto, era uma regra para a qual havia muitas exceções (ligadas à questão do poder político e prestígio de certas famílias no interior da TI) e difícil de ser cumprida, à medida que

mais casamentos entre índios e não-índios aconteciam – principalmente após a conversão do grupo, que se viu inserido em novas possibilidades de aliança. Dessa forma, hoje não existe uma prescrição a respeito do tema, sendo possível observar no cotidiano do grupo uma variedade de arranjos e possibilidades quanto à situação/status dos jovens casais – que está fortemente atrelado ao poder e prestígio de sua família extensa.

No final dos anos 1980, quando Bertolino era cacique no Laranjinha, sua filha se casou com um branco. Ele fez questão que o casal morasse fora da TI, “para dar o exemplo”. Mas anos depois, com a disponibilidade de uma casa na aldeia (a família que a ocupava se mudara para outro local), o casal passou a residir lá<sup>119</sup>. Mas sem direito a um espaço para roça. Da família extensa Rodrigues, apenas o próprio Bertolino tem direito a um espaço para sua roça no já mencionado sorteio que estipula isso no interior da TI. Essa roça é cultivada por ele com a ajuda de um de seus filhos, ainda solteiros.

Há que se destacar que nas uniões entre pessoas Guarani com não-índios há interesses por trás dos dois lados envolvidos. No caso de pessoas guarani que se casam com não índios, essa união abre a possibilidade de construir alianças em contextos ampliados, que ultrapassam a TI. E para muitos não-índios, o casamento com pessoa guarani significa acesso a terra e ao assistencialismo da FUNAI e FUNASA.

Partindo dos gráficos de parentesco aqui apresentados, é possível dizer que atualmente a identidade e o pertencimento étnico são pensados pelos grupos a partir de outra lógica e categorias – e isso vale não só para os Guarani, pois nos gráficos das famílias kaingang é possível perceber a mesma lógica. No contexto atual vivido por estes grupos, a categoria “mestiço”, que antes referia-se a pessoas que tinham um ascendente não-índio, é usada mais ou menos com o mesmo sentido do termo “misturado” indicado por Almeida (refere-se, pois, a pessoas cujos ascendentes são indígenas, mas de grupos étnicos distintos. Ou seja, uma criança filha de mãe guarani e pai kaingang (ou vice-versa), é “mestiça”. Um “mestiço”, por sua vez, pode se auto-definir como Guarani ou Kaingang, dependendo de circunstâncias também variadas. E todas as pessoas com ascendentes não-índios (seja a mãe ou o pai) são

<sup>119</sup> Na verdade, essa é uma situação recorrente entre casais jovens em geral, e não apenas os que são formados por índios e brancos: geralmente o casal mora um tempo fora da aldeia e, havendo interesse de sua parte em morar lá, espera-se pela disponibilidade de uma casa e possibilidade de ocupá-la – o que, repito, depende muito da influência da família extensa dos cônjuges no interior da TI.

identificadas como indígenas – no caso da região em questão, Guarani, Kaingang ou Xetá.

As situações descritas no trabalho de Rothen (2000) sobre a TI São Jerônimo ilustram bem a forma como funcionam essas classificações: uma mulher, filha de mãe guarani e pai kaingang, ao responder à pesquisadora qual a sua etnia, afirmou ser Kaingang, porque seu pai é Kaingang, e “são sempre os pais que dão nomes aos filhos” (ibidem:51). No entanto, a mesma mulher, que é casada com não-índio, quando perguntada a respeito de seus filhos, afirmou serem eles Kaingang. Outros exemplos dados por essa autora dizem respeito a casamentos entre Guarani e Kaingang (cujos filhos seriam então “mestiços”). No contexto de São Jerônimo, onde esta última etnia é maioria, os jovens “mestiços” costumam se identificar como sendo “mais Kaingang”. Mas em TIs como o Laranjinha ou o Pinhalzinho, a marcação dos jovens nesse sentido vai indicar sempre “Guarani”, que é o grupo dominante nos referidos locais.

Assim, essas categorias englobam situações bastante heterogêneas, e refletem uma intenção do grupo de contornar o “problema” dos casamentos entre índios e não-índios. Ao mesmo tempo, ela é uma afirmação de sua identidade “para fora”, pois no cotidiano das aldeias classificações menos homogêneas podem vir à tona diante de certas disputas econômicas e políticas (onde, quem é “mais índio”, tem mais direitos que os que são “menos índios”). E a própria oposição entre índios puros X índios misturados, um dos eixos em torno do qual se articulou a oposição entre as famílias na briga que resultou na cisão do grupo da TI Laranjinha em 2005 indica isso.

E uma análise dos censos da FUNASA ao longo das últimas décadas reflete muito bem o caráter “caleidoscópico” da identidade (cf. por exemplo, colocado no trabalho de Novaes, 1993), que é manipulada pelos membros do grupo de diferentes formas. Isso porque, ao invés de revelar um padrão, mostra-nos a enorme fluidez das categorias por eles empregadas, pois de um ano para outro, a classificação que os sujeitos fazem de si mesmos frente aos agentes da FUNASA (que é o órgão que geralmente coleta esse tipo de dado junto aos grupos indígenas na região, repassando os censos posteriormente para a FUNAI) pode variar<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Nelson Vargas, por exemplo, aparece como “mestiço guarani” nos registros da FUNASA feitos na década de 1990, e como “guarani puro” a partir de 2000.

Todos esses exemplos indicam que do “índio puro” ao “não-índio” existe uma espécie de continuidade classificatória<sup>121</sup> sem fronteiras tão rígidas, visto que dependendo do contexto e de quem fala (bem como para quem se fala<sup>122</sup>), um mesmo sujeito pode ser classificado de diferentes formas – e sua ascendência nunca é um fator absolutamente determinante, pois viver de acordo com os costumes “tradicionais”, ter uma conduta adequada aos padrões de sociabilidade do grupo, bem como o prestígio que se adquire no seu interior são também levados em conta.

Voltando à uma questão colocada acima, o “problema” dos casamentos entre índios e não-índios, esse é um tema que preocupa o grupo da TI Laranjinha. Tal como já colocado, os critérios ênicos para definir se uma pessoa pode ou não ser classificada como Guarani são variados, podendo ser combinados em diferentes arranjos. Mas eles sabem que para a sociedade envolvente, que constantemente questiona sua “indianidade”, o critério da ascendência tem um peso muito grande. *“Meu filho é mais índio que eu. Porque minha mulher é índia pura, mas meu pai não era índio. E meu filho casou com uma não índia. Essa menina dele já tem uma mistura [...], e se casar com branco eles vão perder mais uma parte. Vai chegar uma hora em que meu bisneto, ou tataraneto, não vai contar como índio”*. Justamente, a ampliação da categoria “índios/Guarani” parece refletir uma intenção de marcar a “indianidade” dos sujeitos frente à sociedade envolvente, mas também a adequação a uma situação onde é difícil evitar os casamentos dos jovens com pessoas não-índias. Em várias entrevistas com pessoas da geração adulta do grupo encontramos menção à questão de que, sendo a população da área relativamente pequena (cerca de 230 pessoas), fica difícil para os jovens encontrarem cônjuges no interior do próprio grupo. São constantes, por exemplo, comparações com outras TIs da região, como o Apucarantina, cuja população gira em torno de 1350 pessoas. *“É muito grande lá. E tem muito índio e índia, tudo assim numa faixa de dezoito, vinte anos... E aqui a nossa aldeia ela é pequenininha, [...] por isso que tem que sair [para procurar um marido/esposa]”*. Mas, ainda que, tal como já mencionado acima, seja possível perceber a existência de deslocamentos constantes no interior do grupo, ligados às redes de parentesco e afinidade, para algumas

<sup>121</sup> Um pouco ao modo do que foi descrito por Gow (1991) no caso dos Piro e dos Campa.

<sup>122</sup> Essas categorias são acionadas/manipuladas pelos sujeitos tanto em contextos que envolvem a legitimação de sua condição de “índios” frente ao mundo exterior, quanto nas disputas internas de poder, como no caso da já mencionada cisão ocorrida no Laranjinha em 2005.

famílias esses deslocamentos não se dão com tanta facilidade, ou com a regularidade que elas gostariam. Pois para se deslocar até lugares mais distantes, é preciso ter recursos, e para algumas famílias isso se converte numa dificuldade. Assim, ainda que cientes da existência de outros grupos Guarani no Paraná e em outros estados com os quais poderiam estabelecer laços de parentesco e aliança, nem sempre é possível buscar possíveis cônjuges entre eles.

Ainda com relação à questão da identidade, em minha pesquisa anterior (2003) foi possível constatar que, para o grupo, sua conversão não implicava numa “perda” de identidade (Almeida havia indicado que um índice importante na construção da categoria “Guarani” era a participação na esfera religiosa “tradicional”). No caso de Laranjinha, há que se apontar também que a questão da identidade está muito ligada à terra, ao território mesmo da TI, e ao tipo de vida que se leva ali, pois é a partir dele que o grupo se reconhece e é reconhecido enquanto Guarani (no caso da sociedade envolvente, como “índios”), dado todo o tempo de vivência coletiva e experiências construídas em torno desse local, dessa terra.

Albernaz (2009) no caso dos Guarani Ñandéva por ela estudados, fala da existência de um “parentesco esparramado”<sup>123</sup>, por conta das pressões que o grupo sofreu no início do século XX (as famílias extensas se “esparramam” por mais de uma TI, e mesmo pelas cidades da região, o que, por sua vez, motiva constantes visitas e mudanças). Essa idéia é igualmente válida para os grupos guarani do Parananapanema.

Isso fica muito claro nas genealogias/dados aqui apresentados, recobrando toda a região anteriormente ocupada por eles e indicada nos capítulos anteriores. A partir dos dados coletados ao longo das diferentes etapas da pesquisa realizada com os grupos em questão, foi possível construir um quadro dos diferentes locais onde os moradores de Laranjinha têm parentes: as TIs Pinhalzinho, Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina e Palmeira (no Paraná); a TI Araribá (em São Paulo); as cidades de Santa Amélia, Abatiá, Santa Mariana, Santo Antonio da Platina, Jacarezinho, Cornélio Procópio, Bandeirantes, Astorga, Maringá, Londrina e Curitiba (no Paraná); e as cidades de São Paulo, Bauru, Conchas, Laranjal Paulista, Avaí, Duartina, Salto Grande, Limeira, Aguai, Santos, Ourinhos, Palmital e Sertãozinho (em São Paulo). Esses dados consideram apenas os membros adultos de cada família da TI Laranjinha (geralmente o casal, ou pessoa viúva),

<sup>123</sup> Pereira (1999) também fala em “parentelas espalhadas” em relação aos Kaiowá.

totalizando cerca de 80 pessoas. A categoria “parente” usada pelos entrevistados refere-se a consangüíneos (irmãos, primos, tios, sobrinhos, filhos, etc.) e afins, como cunhados, indicando laços sociais que podem ser acionados em diferentes momentos. Claro que é preciso considerar que, aos parentes dos Guarani, juntam-se também os dos não-índios casados com pessoas guarani. Mas o que é interessante aqui é o fato de que os índios que vivem nas cidades ou na zona rural representam, no caso guarani, um contingente significativo, porém desconhecido/ignorado pela maioria das pesquisas (focadas sempre em grupos que vivem em TIs). Tanto as famílias de Laranjinha como de outras TIs do Paraná possuem muitos parentes vivendo fora de terras indígenas, mas que mantêm contato constante com os das aldeias. Portanto, esse quadro apresentado por Laranjinha não é excepcional, mas comum também a outras TIs.

Como ficaria inviável indicar o local residência de cada família e/ou indivíduo nas genealogias apresentadas abaixo, remeto pelo menos para as TIs e algumas cidades da região. Os dados demográficos são do ano de 2006, pois foi nessa primeira etapa de campo que atualizei os dados de que já dispunha, mas acredito que isso não prejudica em nada sua interpretação dentro dos objetivos aqui propostos – até porque, dada a intensa mobilidade das aldeias, só é possível captar esses quadros “instantâneos”.

Tal como mencionei acima, o primeiro trabalho que realizei junto aos Guarani, em 1999/2000, foi um levantamento genealógico. Esses dados foram posteriormente sendo atualizados por mim ao longo das diferentes fases de pesquisa com o grupo. No entanto, a cada vez eu era surpreendida com dados novos em relação a genealogias que eu considerava prontas ou completas: apenas depois de muito tempo de convivência algumas mulheres me revelavam que seus filhos, na verdade, eram de pais diferentes, mas criados pelo atual marido, constando nos censos da FUNASA como filhos deles; ou mencionavam os vários casamentos ao longo da trajetória de vida; ou filhos que não estavam mais com eles (nesses casos homens ou mulheres), pois que ficaram em outros lugares onde eles haviam morado em certa época da vida, com o ex-cônjuge ou sua família; ou que certas pessoas revelavam certo parentesco mais distante com outras, com as quais não tinham vínculos sociais tão estreitos e, por isso, num primeiro momento nem eram lembradas/mencionadas quando elas tinham anteriormente listado para mim seus parentes. E tudo isso remete para pontos importantes.

Por exemplo, a questão de que os primeiros casamentos das pessoas, quando elas estão iniciando sua vida sexual/amorosa, muitas vezes não dão certo, sendo desfeitos rapidamente. No caso desses casais terem filhos, nem sempre as crianças ficam com um dos pais, ou mesmo dentro de um único grupo doméstico, podendo ser criadas por diferentes pessoas dentro da rede de parentesco de seus pais. Irmãos “espalhados” por conta de um casamento desfeito podem não voltar a se reunir. Nem sempre, portanto, se cria um vínculo entre meio-irmãos, ou com a parentela de ambos os lados (a do pai e a da mãe). Geralmente a referência mais forte é com a mãe – as histórias de vida de alguns informantes demonstram que, quando se quer retomar o contato com uma “família esparramada”, a figura materna é sempre a primeiramente pensada como possibilidade de retomar/(re)construir relações.

Assim, o fato de um homem, por exemplo, ter muitos filhos, não faz dele automaticamente um “cabeça de parentela” (Pereira, 1999), pois que seus filhos podem estar incorporados em outras famílias extensas por laços de casamento. Por sua vez, isso aponta para o fato de que as famílias extensas (pensadas enquanto unidades sócio-político-religiosas) não se constroem simplesmente a partir de laços “de sangue”, mas sim de laços que são construídos socialmente e cotidianamente reforçados na vivência estabelecida em seu interior. Para isso, é preciso que o casal que a “encabeça” tenha uma união estável, ao longo da qual, adquirindo prestígio e poder a partir dos mecanismos próprios ao grupo, eles consigam formar um núcleo ao redor de si<sup>124</sup>.

A intensa circulação dentro do círculo de parentes e aliados, tal como já mencionado acima, é algo bem marcante no cotidiano das aldeias. Apenas os exemplos do período relativo ao mês de janeiro de 2009 nos dão uma boa idéia da situação: o casal Lurdes e Dercílio estava recebendo parentes de São Paulo (Grande São Paulo), que vivem desaldeados, mas que tinham nascido e passado a infância ali na TI. Acompanhando esses parentes, outros visitantes, que não tinham laços de parentesco, mas sim de afinidade com o pessoal do Laranjinha, pois que eram membros da Congregação Cristã no Brasil. Pouco antes de receberem essa visita, o referido casal tinha estado em São Paulo para buscar o irmão dela, que era alcoólatra e foi levado para o Laranjinha para que Dercílio, “curador” e grande conhecedor de ervas e “remédios do mato” pudesse cuidar dele (que estava com a saúde comprometida por conta do vício). Também nessa ocasião, o casamento de uma das

<sup>124</sup> Nesse sentido, é importante destacar então que, nas genealogias apresentadas, indico apenas os laços de consangüinidade/afinidade, pois que nelas não estão representados/indicados os arranjos de distribuição das pessoas em núcleos residenciais concretos.

netas do referido casal reuniu visitantes/parentes de diferentes locais. O casal Lídia e Albane também estava recebendo a visita de um filho e netos que viviam na grande São Paulo. E alguns jovens tinham ido a Itaporanga, de onde voltaram trazendo pessoas de lá para visitar o Laranjinha.

A situação de fragmentação dos grupos acima referida teria sido em parte resolvida com as alianças que cada grupo social tem buscado junto aos segmentos não índios e mesmo com outras etnias. Nestas situações, os Guarani, na busca de construir alianças, tanto foram recebedores quanto doadores de mulheres, construindo alianças com os grupos com os quais passaram a conviver (brancos e Kaingang, principalmente). Diversidade de exemplos: mulheres Guarani que se casaram com homens Kaingang e foram viver junto ao grupo de seus maridos; alguns indivíduos Guarani que se casaram com brancos e foram viver fora da TI; mas também grupos que se mantiveram fiéis à regras mais tradicionais do grupo – por exemplo o casamento entre pares de irmãos (Albane e Mário com Lídia e Elizete, entre outros exemplos), reforçando alianças no interior das famílias extensas.

Não me foi possível identificar uma terminologia guarani de parentesco (nos termos, por exemplo, do trabalho de Pereira, 1999). Apresentei dados de outros autores para meus informantes, mas não consegui despertar o interesse deles para falar a respeito desse assunto. Igualmente, não foi possível despertar seu interesse com o tema das parcialidades guarani.

O grupo da região aqui estudada é comumente identificado na bibliografia disponível como eminentemente constituído pela parcialidade Ñandéva<sup>125</sup> (apesar de todo o quadro de diferentes procedências já indicado acima). Para Dooley, por exemplo, eles são Ñandéva, já que “descendem” do grupo do Araribá. Diante de interrogações sobre parcialidades, muitos de fato se afirmam Ñandéva. Mas há também outras possibilidades de auto-referência. Lurdes e Dercílio, por exemplo, responderam que eles são Guarani “Guarani”.

<sup>125</sup> Tal como já mencionado anteriormente, “Ñandéva” seria uma das parcialidades guarani, à qual se somariam outras duas, Kayová e Mbya (cf., por exemplo, Schaden, 1962). No entanto, do convívio longo e intenso de Nimuendaju com diferentes grupos Guarani, emerge um panorama bem mais complexo, pois que indicando uma diferenciação bem maior entre os grupos ou “hordas” (para usar o termo dele): Apapocúva, Tañyguá, Oguauíva, Avahuguái, Paiguaguá, Yvytyiguá, Avachiripá, etc. De acordo com ele (1987:7), “os Guarani, ao falarem de si na sua língua, para designar nação ou horda, empregam o termo ‘Ñandéva’, quando a pessoa com quem se fala pertence ao mesmo grupo, e ‘Oréva’ quando pertence a uma outra tribo. Ambos os termos significam ‘nossa gente’, o último excluindo a pessoa com quem se fala, o primeiro a incluindo”.

São os Guarani “de verdade”, os outros subgrupos tendo sido “originados” a partir deles (a língua mbyá como uma derivação da língua deles, por exemplo). Há também as pessoas/ famílias que se auto-define(m) como “Tupi-Guarani”<sup>126</sup>. No geral, então, as distinções são feitas mais entre Guarani e Kaingang, ou entre “índio” e “não-índio”.

A respeito da língua (que tem a ver com as parcialidades), mostraram grande interesse nas narrativas recolhidas por Nimuendaju (1987), segundo eles por sua fidedignidade, mas não nas recolhidas por Garcia (2003), por exemplo, entre os Guarani Kaiowá.

A esse respeito, Nimuendaju (1987:7-8) afirma que:

Só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado pelos Guarani como membro da tribo. A menor diferença de sotaque em relação ao dialeto da horda é motivo de escárnio e caracteriza a pessoa como estrangeira. Quando se fala em outro dialeto, é freqüente os índios se recusarem a entender, embora pudessem fazê-lo. Cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda, sorrindo com desdém do atrevimento das demais, que por sua vez, arrogam-se o mesmo direito. Da mesma maneira, cada horda afirma que só ela fala a verdadeira e correta língua guarani, conferindo às outras, por menor que seja a diferença dialetal, apelidos de uso freqüentemente vago e instável. Os membros de uma horda só empregam sua própria alcunha quando querem contrapor-se a outras hordas, e quase nunca se consegue que eles revelem a um estranho o apelido de sua horda [...].

O aspecto multicolorido dos gráficos<sup>127</sup> mostra como, ao longo das últimas gerações, os Guarani vêm tecendo uma rede de sociabilidade dentro e fora das aldeias na região da bacias do Paranapanema e Tibagi, sem perder seus vínculos históricos/culturais e geográficos com seu parentes Guarani que vivem em outros locais e estados.

---

<sup>126</sup> Categoria também encontrada por Costa (2003) nos grupos guarani ñandêva com os quais ela trabalhou.

<sup>127</sup> Anexo B (CD).

## CAPÍTULO 4 – FRAGMENTOS DE NARRATIVAS: TRAJETÓRIAS DE VIDA

Este capítulo pretende apresentar um pouco da trajetória social, política e econômica dos Guarani que vivem na bacia do Paranapanema ao longo das últimas décadas a partir de fatos e acontecimentos marcados nas falas dos próprios membros do grupo. O panorama aqui construído reflete acontecimentos e marcações próprias dos sujeitos entrevistados que, a partir de sua trajetória pessoal de vida (que não deixa de estar ligada à do próprio grupo), elaboram em suas falas sua forma de percepção dos acontecimentos por eles vividos. As narrativas abaixo apresentadas estão sendo pensadas, então, como veículo de expressão de uma sensibilidade, valores, um imaginário, impasses e desejos específicos dos sujeitos. Elas são o resultado de uma demanda da pesquisadora: durante o trabalho de campo, em situações de entrevista, pedi a alguns membros do grupo que falassem de sua trajetória de vida<sup>128</sup>. Para além da problemática que surge com a questão de que tais narrativas estão aqui apresentadas em “fragmentos”, e ordenadas a partir de temas que estão colocados a partir dos interesses desse trabalho, acredito que elas nos fornecem quadros interessantes sobre mobilidade, dinâmica política e religiosa, subsistência e economia, etc.

### 4.1 O ARARIBÁ

As lembranças mais antigas presentes nas narrativas são aquelas relativas aos avôs dos que hoje são a geração mais velha dentro do grupo. S. Bertolino, por exemplo, cujo pai veio do Araribá, lembra-se deste último lhe contar que seu avô era tropeiro no estado de São Paulo. “[Meu avô] lidava com tropa [...]. Tocava animal pela estrada, [...] fazia pouso na estrada, então, com aquela mercadoria que eles colocavam no animal para levar de uma cidade para outra. Ele viveu no Araribá [...] mas as pessoas contratavam ele para trabalhar nisso. [...] Ficava um mês, dois meses fora da casa, largava família e trabalhava assim. Andava, andava [...] aparecia de novo na casa, para ver a família [...]”<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Para compor o capítulo trabalho também com entrevistas realizadas por Tommasino entre os Guarani do Laranjinha em 1990. A transcrição completa de algumas destas entrevistas foi apresentada em meu trabalho anterior (2003), não sendo acompanhada na ocasião de uma análise propriamente dita. Justamente então, retomo-as aqui na tentativa de dar mais densidade ao material.

<sup>129</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

A fala de uma mulher guarani coletada por Dooley em 1990 na TI Pinhalzinho refere-se ao período em que os Guarani ainda viviam livres da tutela imposta a eles pelo Estado. Na época da entrevista, esta mulher (cujos pais tinham vindo do Araribá) tinha cerca de oitenta anos, tendo nascido então no final do século XIX. Segundo ela, “antigamente não havia nada disso. Não havia branco para cuidar de nós. Vivíamos sozinhos no mato. Então iríamos nos alimentar daquilo que meu padraço matava: macacos, quatis, bugios-pretos, pacas, peixes. Mas agora, nem um pouquinho daquilo existe mais” (DOOLEY, 1991:46).

De início, então, faço um parêntesis para falar do Araribá, já que a história do grupo que vive no Laranjinha se relaciona tão diretamente com esse local. A TI Araribá localiza-se no município de Avaí, no estado de São Paulo, e as duas outras cidades bem próximas a ela são Bauru e Duartina. Tal como as áreas guarani aqui mencionadas no estado do Paraná, essa também se encontra cercada por propriedades particulares. O córrego Araribá, que dá nome ao posto, percorre toda a sua extensão (uma área de aproximadamente 1930 hectares) e o rio Batalha, afluente do Tietê, passa pelos fundos da área. Carvalho (1979), citando uma entrevista de Luiz Bueno Horta Barbosa, inspetor do SPI em São Paulo, ao jornal “O Comércio” em 1914, menciona que a criação do posto indígena data de 1911 (situação que só seria oficializada em 1918, com a publicação do decreto 2.871) e as terras, inicialmente destinadas a abrigar índios Guarani, teriam sido doadas pelo Governo do Estado.

Segundo Nimuendaju (1987), o “habitat original” desses Guarani que ali se estabeleceram seria na margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do estado de Mato Grosso<sup>130</sup>. O referido autor teria convivido com esses grupos no Mato Grosso, São Paulo e Paraná, e identifica-os como pertencendo a diferentes parciais ou, para usar o termo dele, “hordas”: Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva<sup>131</sup>. No início do século XIX, impulsionados por um movimento religioso, esses grupos partiram dessa região em direção ao leste, buscando, com seus profetas, a “Terra sem Mal”.

A partir da convivência com esses grupos, Nimuendaju (ibidem) consegue compor uma mapa que indica o território que os Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva percorrem em sua migração pelo sudeste/sul do país. O mapa apresentado a seguir é uma reprodução/adaptação dele.

A narrativa abaixo apresentada, sobre o itinerário percorrido por esses grupos, está toda embasada nos dados apresentados por

---

<sup>130</sup> Atual Mato Grosso do Sul.

Nimuendaju (*ibidem*)<sup>132</sup>. Segundo ele, os primeiros a deixar o sul do Mato Grosso teriam sido os Tañyguá. Sob a liderança do pajé-chefe Ñanderyquyní, eles teriam subido pela margem direita do rio Paraná, atravessando a região dos Apapocúva até chegar à dos Oguauíva, onde seu guia morreu, sendo sucedido por Ñanderuí. Sob a direção deste último, o grupo teria atravessado o rio Paraná, pouco abaixo da foz do Ivaí, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivaí, passaram para o rio Tibagi, que atravessaram na região de Morros Agudos. Sempre indo em direção ao leste, atravessaram o rio das Cinzas e o Itararé, chegando à cidade de Itapetininga e povoados próximos. Neste local, teriam sido explorados como mão-de-obra pelos colonos que já ali se encontravam mas, resistindo/opondo-se a isso, e mantendo-se fiéis a seu projeto original, fugiram/deixaram a região em direção ao sul, estabelecendo-se na Serra dos Itatins. Os Carijó, antigos habitantes do litoral, já há muito estavam extintos na região (no início do século XVII já tinham sido dizimados pelos paulistas) e, segundo Nimuendaju (*ibidem*), a chegada de novos índios à região desencadearia uma reação dos colonos, que organizaram expedições armadas contra os Tañyguá, que por sua vez teriam conseguido rechaçar tais expedições. Isso teria sido em 1835, e somente em 1837 os brancos finalmente estabelecem contatos amigáveis com o grupo, que recebe então do Governo uma légua quadrada de terra na região dos rios do Peixe e Itariri, para abrigar uma população de cerca de duzentas pessoas. Em 1885, devido a epidemias e à mestiçagem, os Tañyguá estavam reduzidos a apenas sessenta pessoas, e suas terras haviam sido invadidas pelos brancos. Apesar disso, Nimuendaju menciona que as

---

<sup>131</sup> Esses são os três grupos principais cuja migração é mapeada por Nimuendaju (1987), que, no entanto, não deixa de assinalar outras parciaisidades/hordas, conforme será exposto mais adiante.

<sup>132</sup> Toda essa descrição está no capítulo I de “As lendas da criação e destruição do mundo...”.



duas propostas que apresentou ao grupo no sentido de levá-los para o Araribá (em 1912 e 1913) foram negadas.

Pouco após a passagem dos Tañyguá, os Oguauíva também iniciam um movimento em direção ao leste. Essa caminhada teria sido igualmente interrompida na região de Itapetininga, por volta de 1830, quando então o grupo retrocede na direção oeste, estabelecendo-se entre os rios Itaquari e Itararé, em terras que pertenciam à fazenda Pirituba, de posse do Barão de Antonina. Por solicitação deste último, o Governo envia em 1845 um missionário para a região – Frei Montefalco – que funda no rio Verde a missão São João Baptista, atual Itaporanga.

Os Oguauíva recebem do Barão de Antonina uma parcela de terra entre os rios Itararé e Verde, mas, tal como acontecera aos Tañyguá, as terras acabam sendo invadidas pela população branca, e os documentos que comprovavam a doação desaparecem depois de alguns anos. Isso, somado às epidemias enfrentadas pelo grupo, faz com que, em 1912, concordem com a proposta feita por intermédio de Nimuendaju de se transferirem para o Araribá. De acordo com este último, a depopulação do grupo nesse território do rio Verde foi dramática: eram cerca de quinhentas pessoas em 1862, trezentos em 1871, e cento e cinquenta em 1912. Nessa época, segundo Nimuendaju, o grupo já não era composto apenas por Oguauíva, tendo mesclado-se com pessoas de outros grupos – a saber: Apapocúva e Kayguá. Chegando ao Araribá, o grupo teria sofrido novamente com doenças, vendo-se reduzido a cem pessoas.

Ainda segundo Nimuendaju (1987), uma parte dos Oguauíva do rio Verde teria conseguido chegar ao mar, por volta de 1860, quando alcançam as imediações dos Tañyguá no Itariri, e em seguida a região da costa. Permaneceram aí vivendo no Bananal, nas cabeceiras do rio Preto. Em 1910 teriam tentado se estabelecer novamente no rio Verde, o que acabou não sendo possível, já que o grupo abandona o local, transferindo-se para o Araribá.

Por volta de 1870, um movimento migratório em direção ao leste também é levado a cabo pelos Apapocúva, chefiado pelos pajés Guyracambí e Nimbiarapoñy. Segundo Nimuendaju (*ibidem*), o primeiro teria feito duas tentativas de alcançar o mar, enfrentando, em ambos os casos, a resistência das autoridades brasileiras<sup>133</sup>. Ele teria vivido algum tempo com seu grupo no aldeamento do Jataí (onde teria feito oposição aberta a frei Castelnuovo), deslocando-se posteriormente

---

<sup>133</sup> Tal como já mencionado anteriormente, os esforços dessas autoridades eram justamente no sentido de sedentarizar os grupos indígenas, já que seus deslocamentos colocavam problemas às diferentes instâncias administrativas (estados, municípios, etc.).

para a região do rio das Cinzas, onde Nimuendaju o conheceu. No Jataí, o grupo de Guyracambí teria se dividido, e uma parte dele volta para o rio Verde, agora sob a chefia de Araguayraá, ali permanecendo com os Oguauíva até 1892. Segundo Nimuendaju (ibidem), Araguayraá é acusado de feitiçaria pelos Oguauíva, sendo obrigado a deixar o rio Verde, dirigindo-se com seu grupo para a região de Bauru. Lá, encontram-se com remanescentes de outro grupo, cujo chefe era Yvyraí. Através da atuação de um capuchinho, frei Sabino, são convencidos a fundar uma colônia na desembocadura do rio Dourados com o Tietê. Justamente nessa ocasião, o outro grupo Apapocúva acima mencionado, liderado por Nimbiarapoñy, vinha subindo o rio Tietê, sendo convidado a ficar no aldeamento que estava para ser fundado – o que recusam. Nimuendaju menciona ainda a presença de outro grupo na região da foz do rio Dourados, chefiado por Ñeegueí, mas que teria sido dizimado por uma epidemia de febre.

O grupo de Nimbiarapoñy, que recusara o convite de frei Sabino, continua então sua subida pelo Tietê, por ali avançando para o leste até alcançar o litoral. No entanto, convencendo-se da impossibilidade de alcançar a Terra sem Mal através do mar, ele retorna com seu grupo para o interior. Na volta ao Iguatemi, o grupo é dizimado por uma epidemia de sarampo. Nimbiarapoñy foi um dos poucos que conseguiu voltar e, reunindo um novo grupo de adeptos, parte com eles novamente em busca da Terra sem Mal, percorrendo a região do Ivinhema e uma grande parte do estado do Paraná, onde vem a morrer em 1905, no alto Ivaí, sendo sucedido na liderança pelo pajé Antonio Tangará. Este último conduz o grupo em direção ao leste, primeiro para o rio Verde, e de lá para Piraju, de onde, em 1912, Nimuendaju os conduz (um pequeno grupo de cerca de trinta pessoas) para o Araribá.

Mas voltando à questão acima mencionada de um aldeamento na desembocadura do rio Dourados com o Tietê, o que se seguiu foi que a tentativa de frei Sabino de fundar tal aldeamento fracassa, e os índios novamente abandonam o local, sofrendo grande depopulação: o grupo de Yvyraí, que teria voltado para o rio Verde, acaba morrendo em decorrência de uma epidemia de varíola; e o grupo de Araguayraá, deslocando-se rios Tietê e Batalha acima, sofre grandes perdas com surtos de febre. Esse último grupo acaba por fixar-se, em 1896, no ribeirão do Lontra, afluente da margem direita do rio Feio, enfrentando, pouco depois, dificuldades por conta dos conflitos entre colonos e índios Kaingang na região. Fogem para Bauru, mas parte do grupo tenta retornar ao local em 1902, acompanhando uma expedição que explorava

o rio Feio. Nessa ocasião, seu líder Araguayraá e um missionário são mortos pelos Kaingang, fazendo com que o grupo abandone o local mais uma vez, passando a ser chefiado pelo filho do antigo chefe, Joguyroquý, que funda com o grupo uma nova aldeia, agora na foz do rio Avari, no médio Batalha. Nessa região, sofrem novamente com doenças como febre, disenteria e sarampo, além da exploração que passam a sofrer por parte dos colonos. Nimuendaju afirma ter encontrado esse grupo próximo da extinção em 1907 quando, devido ao avanço da estrada de ferro Noroeste, o grupo abandona o Avari, e algumas famílias aceitam se deslocar com ele rio acima, para o Araribá – local que, nas palavras do próprio Nimuendaju (ibidem:13), se converteria “em asilo para os numerosos remanescentes dispersos da tribo Guarani”. Vários grupos dispersos nos estados de São Paulo, Mato Grosso e Paraná teriam sido levados para lá por ele. Grupos que estavam morando no entorno da região onde foi criado o posto indígena também foram encaminhados para lá, como os que estavam em Itaporanga, Pirajú, Salto Grande e Bauru.

O próprio Nimuendaju, no entanto, menciona que os Guarani não abandonaram totalmente seus antigos locais de ocupação. No final da primeira década do século XX ele menciona a presença de duas aldeias Apapocúva no Iguatemi, bem como a existência de um terceiro grupo que, fugindo dos coletores de mate paraguaios, deslocara-se do Iguatemi para a margem esquerda do rio Paraná, estabelecendo-se na foz do Ivaí. Ainda no Mato Grosso, menciona grupos Apapocúva que, deixando o Ivinhema, onde sofriam com as constantes escaramuças dos Ofaié-Chavante, estabeleceram-se num local chamado Potrero Guaçu, entre os rios Brilhante e Dourados.

No estado do Paraná, na mesma época, menciona a existência de uma aldeia Apapocúva, chamada Itapeva, localizada no rio das Cinzas. Nesse mesmo rio, menciona a presença de grupos menores que, separando-se do grupo acima referido, estabeleceram-se perto de Jacarezinho.

A existência de grupos vivendo foram dos aldeamentos oficiais já tinha sido mencionada no capítulo dois. Mas gostaria de ressaltar aqui que, no caso desses grupos – por exemplo os que são aqui mencionados a partir de Nimuendaju – sua presença nesses locais, ocupando determinados territórios que não estavam oficialmente destinados a eles, se deu através de muitos embates/conflitos. Esses espaços significavam autonomia, mas tal autonomia era mantida através de um estado constante de guerra principalmente contra os não-índios – que, nessa

época, já exerciam grande pressão no sentido de ocupar os territórios indígenas, mas também com outras etnias que, igualmente, estavam sofrendo pressão sobre seus territórios.

E, portanto, tal como podemos deduzir das afirmações do próprio Nimuendaju (1987), os Guaraní que aceitaram se deslocar para o Araribá (e isso pode ser estendido a outros grupos, em outras regiões), não o fizeram por livre e espontânea vontade, mas porque essa situação permanente de conflito com os não-índios tornava extremamente difícil a sobrevivência física dos grupos. E à medida que estes grupos foram vivenciando uma situação de tutela no interior dos postos/áreas indígenas, regidos, nessa época, por uma política de integração desses grupos na sociedade branca, eles engendrariam também eles uma política própria, bem como as estratégias para colocá-la em prática<sup>134</sup>.

No território onde atualmente temos o estado de São Paulo, onde se localiza o Posto Indígena Araribá, há que se mencionar também, ainda nesse início de século, a presença e resistência dos grupos Kaingang que, vivendo num panorama muito parecido com o já descrito para os grupos Jê no Paraná e Santa Catarina<sup>135</sup>, eram ali alvo de constantes morticínios por parte da sociedade branca, revidando estes ataques de forma igualmente violenta.

De acordo com Carvalho (1979), nessa primeira década de 1900 no estado de São Paulo a população Kaingang não chegava a 1000 pessoas, os grupos estando concentrados principalmente na margem esquerda dos rios Feio e Aguapeí. As tentativas de contato dos missionários capuchinhos, cuja atuação foi subsidiada pelo governo do estado até 1915 (quando então foi suspensa), não tiveram nenhum êxito. Segundo Horta Barbosa (1913, apud Carvalho, 1979), o reconhecimento dos rios Feio e Aguapeí pela Comissão Geográfica e Geológica do estado só foi possível graças às armas, com perdas para ambos os lados – brancos e índios.

Em 1904, a Companhia de Estradas de Ferro Noroeste do Brasil recebeu, através do decreto nº 5.266, a concessão para construir uma estrada de ferro que, partindo de Bauru, chegasse ao sul do Mato Grosso – justamente uma região de circulação/parada de vários grupos

---

<sup>134</sup> Tommasino (1995), por exemplo, apresenta uma análise interessante a esse respeito quando analisa os movimentos indígenas na região na década de 1980 – movimentos que, segundo ela, teriam mostrado que os grupos indígenas foram capazes de contrapor uma “política indígena” frente à “política indigenista” que a eles imposta. Atualmente, a retomada de antigos territórios (mencionada no capítulo anterior) é um exemplo disso.

<sup>135</sup> Conforme os já mencionados trabalhos de Tommasino (1995), Mota (1998) e Santos (1987).

indígenas e que, na época, constava nos mapas como “zona desconhecida e habitada por índios” (CARVALHO, 1979). No entanto, foi a região escolhida como ponto de partida para a referida estrada de ferro por ser o ponto final (naquela época) da estrada de ferro Sorocabana e da Companhia Paulista de Estradas de Ferro. E, justamente, durante as obras de expansão da estrada de ferro Noroeste os trabalhadores teriam sofrido inúmeros ataques dos Kaingang, o que criou uma situação de pânico generalizado entre trabalhadores e colonos na região, de forma que, em alguns períodos, as obras chegaram a ser paralisadas e, em outros, avançaram apenas porque contaram com a proteção de soldados mandados pelo governo (CARVALHO, *ibidem*).

Os Kaingang foram massacrados em sua tentativa de conter o avanço da linha ferroviária através de seus territórios, pois sua ação desencadearia reações não apenas por parte dos investidores e grupos econômicos interessados nela, mas também do próprio governo federal. Isso porque a estrada de ferro Noroeste não apenas atendia aos interesses expansionistas da economia paulista, como também tinha uma importante função estratégica: a mobilidade criada por ela permitiria ao governo federal estender sua ação político-militar até as fronteiras meridionais e centrais do país.

À medida que os Kaingang eram “empurrados”, o avanço da linha férrea era seguido por um aumento da população branca na região – não apenas nacionais, mas também imigrantes sendo atraídos para lá.

Além da depopulação sofrida em consequência dos embates bélicos, os Kaingang, à medida que se viram restritos a espaços cada vez menores e obrigados a um contato cada vez maior com a sociedade envolvente, passaram a sofrer também com as epidemias, causadas principalmente por gripe e sarampo.

A “pacificação oficial” ocorreria em 1912 e, segundo relatório de Horta Barbosa, os Kaingang somavam então uma população de cerca de 700 pessoas, distribuídas em seis grupos distintos (cf. citado em Carvalho, 1979) – população que se veria reduzida, alguns anos depois, “a uns míseros restos do que era em março de 1912” (*ibidem*) por conta das epidemias.

No final da segunda década do século XX, uma epidemia de gripe espanhola atingiria brancos e índios em várias regiões do Brasil, causando, no caso desses últimos, grande depopulação mesmo entre os grupos mais arredios e nos locais mais afastados (Ribeiro, 1977).

E, justamente, em 1919 os Guarani seriam atingidos por essa gripe, que dizimou sua população, provocando um esvaziamento quase

total do Posto Indígena Araribá. Nos anos seguintes, diante desse quadro e da ameaça de intrusão da área do posto pela população branca, o SPI, na figura de Rondon, decidiu trazer para o local os Terena, que foram deslocados do Mato Grosso (CARVALHO, 1979).

Isso porque nos aldeamentos/postos indígenas onde os Terena já se encontravam, sua dedicação à agricultura e o bom rendimento de suas roças, além de seu engajamento em outras atividades produtivas (tecelagem, olaria, além de sua inserção no mercado de trabalho regional, onde vendiam sua força de trabalho como vaqueiros, operários, etc.) parecia indicar que eles seriam uma “boa influência” para os grupos indígenas de São Paulo – notadamente os Kaingang – dada a política de pacificação/assimilação desses grupos levada a cabo pelo SPI na época. De fato, Carvalho (ibidem) menciona que não apenas os Terena, mas os grupos Aruak de forma geral, tiveram ao longo de seu contato com as frentes colonizadoras um “tratamento diferencial”, sendo sempre engajados na tarefa de amansar/civilizar outros grupos indígenas.

A fixação do grupo no estado de São Paulo teria ocorrido primeiramente no Icatu (área kaingang), estendendo-se posteriormente para Vanuire (também kaingang) e o Araribá, onde chegaram por volta de 1930, passando a ser a etnia dominante, já que os Guarani tinham sofrido intensa depopulação. As duas populações sempre conviveram entre si de forma pacífica. Há que se mencionar também a presença Kaingang no Araribá – ainda que pequena – através de casamentos/alianças.

Atualmente, a área total da terra indígena Araribá está dividida em áreas distintas, ocupadas cada qual por uma das etnias (a parte guarani sendo chamada de TI Nimuendaju). Durante minha pesquisa, era recorrente entre os entrevistados que já tinham morado no Araribá a idéia de uma “superioridade” dos Terena, “mais trabalhadores que os Guarani” – conseqüentemente sua “parte” do Araribá sendo mais produtiva e sua população detendo melhores condições econômicas.

Dos grupos Tañyguá, Oguauíva e Apapocúva teriam saído as principais frentes migratórias em direção ao leste e que, tal como já mencionado acima, tiveram seu deslocamento mapeado por Nimuendaju (1987). No entanto, ele menciona também a existência de outras parcialidades ou “hordas”: os Cheiru, que viviam perto da foz do Iguatemi; os Avahuguái no rio Dourados e os Paiguaçú no Curupaynã, ambos no Mato Grosso; os Yvytiguá que viviam na serra do Diabo, no estado do Paraná; os Avachiripá que viviam na margem esquerda do

Paraná, espalhando-se também por Catanduva e Jataí (que eram colônias/aldeamentos oficiais), também no estado do Paraná. Segundo ele (ibidem:15), os Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva (os Cheiru provavelmente também) se consideravam “os verdadeiros Guarani”, em oposição aos Avahuguái, Paiguaçu, Yvytyiguá, Avachiripá, etc. – que do ponto de vista dos primeiros, eram reunidos sob um nome ou categoria genérica: Caiuá ou Kayguá.

Esse panorama apresentado por Nimuendaju nos dá uma idéia do intenso deslocamento dos grupos Guarani, corroborando o que já tinha sido indicado no capítulo 2. Nele, também apontamos para a dificuldade dos encarregados dos aldeamentos em estabelecer, em seus registros e relatórios, a que parcialidade pertenciam os “Guarani” que lá se encontravam – dificuldade que se justifica plenamente diante do panorama acima. O próprio Nimuendaju (ibidem) afirma que só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado pelos Guarani como membro da tribo – a menor diferença de sotaque sendo motivo de escárnio e de caracterização do “outro” como estrangeiro. Tal como já mencionado acima, os Guarani se reconhecem para além de suas parcialidades – pois que o termo “Ñandeva” significa “nossa gente” (e seria usado em situações onde a pessoa com quem se fala se inclui nessa categoria), ao passo que “Apapocúva”, por exemplo, seria uma “alcunha de horda” (ibidem:8). Essas “alcunhas”, segundo se pode deduzir dos dados apresentados pelo referido autor, eram nomes constituídos no interior dos grupos para se referirem a si mesmos, sendo dificilmente revelados a terceiros. Daí a dificuldade (ou desinteresse) das autoridades brancas, alheias a esse tipo de dinâmica captada por Nimuendaju ao longo de anos de contato com os grupos, em identificarem as parcialidades.

De qualquer forma, toda essa “introdução” teve a intenção de apontar para a heterogeneidade dos grupos aldeados no Araribá e as diversas experiências pelas quais passaram até chegar ali – já que, como mencionado acima, o grupo de Laranjinha, em grande parte, descende de famílias/sujeitos que de lá vieram.

## 4.2 MEMÓRIAS DA INFÂNCIA E JUVENTUDE

### 4.2.1 Deslocamentos dentro das redes de parentesco

Os pais de Laura vieram do Araribá. Seu pai, mestiço – “a mãe dele era índia pura, Guarani, e o pai era africano” – nasceu em

Itaporanga, mas, já um jovem adulto, por volta de 1918-1920, teria ido para Araribá. A mãe de Laura estava lá, mas ela não sabe precisar seu local de nascimento. No Araribá, Emília – que não tinha pai nem mãe – vivia numa espécie de orfanato, dentro do próprio posto, com outras crianças indígenas. Segundo Laura, o próprio Horta Barbosa<sup>136</sup> engarregava-se de cuidar desse orfanato. Com treze anos, Emília teria sido levada por Horta Barbosa para viver com sua família, para que ela ajudasse sua esposa com os afazeres domésticos. Passado alguns anos, Horta Barbosa teria avisado Emília que ela iria se casar “com uma pessoa que não vai deixar você passar fome, vai cuidar bem de você, porque ele está preparado para isso. E era o meu pai”, pessoa que, na fala de Laura, por ser “mestiço”, tinha mais iniciativa que os outros índios e, no Araribá, era um dos responsáveis pelo engenho que beneficiava cana para a produção de açúcar e rapadura. Francisco já era viúvo quando se casou com Emília, e já tinha duas filhas. Segundo Laura, eles se casaram “na lei do índio, e não no civil”, e ficaram morando durante algum tempo ainda no Araribá, onde seus irmãos Belmiro, Jorge e Francisco nasceram. Emília tinha um tio que morava no Paraná, no Pinhalzinho, e teria dito a seu marido que queria muito visitar o tio. Isso foi em 1932. Francisco levou Emília e seus filhos para passar um tempo em Pinhalzinho, retornando a São Paulo para trabalhar. Viria buscá-los depois de algum tempo, mas “daí estourou a revolução. Daí ela não podia voltar prá lá, e meu pai não podia vir prá cá buscar”. Diante do impasse, Francisco teria ido a Bauru, procurar a administração regional do SPI. Lá, teria falado pessoalmente com o Marechal Rondon, que teria dado a ele um “passaporte” que o autorizava a cruzar os estados. Emília voltaria a São Paulo com o marido, mas manifestando sua vontade de se mudar para o Paraná. Eles então venderam suas coisas e foram para o Paraná. As filhas do primeiro casamento de Francisco ficaram no Araribá. Segundo Laura, “outras três famílias índias vieram com o meu pai. Eles sempre andavam de bando”. O plano inicial do grupo era ir a Pinhalzinho, mas alguns ficaram em Bandeirantes, trabalhando numa fazenda de café, mudando-se posteriormente para o Laranjinha – onde Laura nasceu. “*Então essa época, era a época da migração. Por quê? Porque junto com o meu pai, que foi um dos migrantes, vieram outras famílias [...]. E por aqui ficaram. [...] mas já tinha alguns aqui, que era o pai do Bertolino. Já estava aqui. E com ele tinham vindo mais alguns, que era o tal de*

---

<sup>136</sup> Horta Barbosa foi um dos responsáveis por administrar o SPI no estado de São Paulo, quando da criação do órgão em 1910.

*Mboka, que era irmão dele, com a família [...] então foi chegando, vindo de Araribá, e por aqui iam ficando. Alguns iam lá para o Pinhalzinho, outros ficavam aqui. No Posto Velho até que não moravam muitos porque naquela época era mais Kaingang que morava lá. [...] Aqui ficavam os Guarani. [...] Veio o velho José Inácio, com a família, padrinho Djo'u ; o padrinho Caun, que é o Firmino; o pai da Teresa, José Benedito, que era o Avadjaporã. Então sei mais ou menos umas oito ou dez famílias que chegaram de lá [...]. E por aqui eram poucas pessoas que vieram daqui de perto. A maioria é de lá mesmo. Vieram de lá. Porque um vai trazendo o outro, entendeu? [...] Até hoje. Hoje eu ainda vejo essa migração. Ela sai, a família sai...mas daí daqui a pouco volta. Foram... que nem a Iris (é uma indinha que mora prá lá do rio, lá embaixo, ela tem umas meninas pequenininhas...). Ela foi, a casa já estava sendo construída. A casa bonita, né [referindo-se a uma casa do projeto Família Indígena]. Mas ela deixou. Não liga para essas coisas. Falou: 'estou indo embora'. Foi embora. Pensou que já ia ficar por lá. Daí daqui a pouco voltou. Agora está morando na casa que foi construída para ela. Então eles são assim. Na mesma hora que estão aqui, já foram embora. Mas que eles têm isso desde o início, né. Porque essa fase migratória, não é fase, é toda vida que eles fazem isso. Porque os antigos, eles falavam que iam buscar a Terra sem Mal, eles saem, saem mesmo, vão até para um lugar que não conhecem. Mas depois a saudade aperta e eles voltam para trás”.*

Em 1945, Emília morre e Laura é confiada aos cuidados de sua cunhada e “madrinha” Rita. Ela também viera do Araribá, mas conheceu e se casou com o irmão de Laura no Laranjinha/Posto Velho. Ela morava no Araribá com sua mãe e uma irmã. Seu pai, um italiano, foi embora com outra índia, abandonando a família. Sua irmã casou-se no Araribá, lá permanecendo, e a mãe de Rita decidiu ir com ela para Ourinhos, onde tinha um irmão. Lá, a mãe de Rita faleceu e seu tio, não podendo cuidar dela, entregou-a aos cuidados de uma mulher Kaingang que, na época, morava no Posto Velho. Era Maria, a “linguará” que ajudou na pacificação dos últimos grupos Kaingang arredios da região. Ela só tinha dois filhos, e quis ficar com Rita para que esta a ajudasse nos afazeres domésticos e da roça. A infância de Rita seria marcada pelas obrigações domésticas e severidade de sua mãe adotiva. Desde pequena ela cozinhava, cuidava da casa, e era encarregada de ir até a roça buscar milho para alimentar os animais de criação doméstica. Com quinze anos ela se casou, passando a viver no Laranjinha.

Esses episódios acima narrados nos permitem visualizar os deslocamentos das pessoas e famílias dentro de uma rede de afinidade/parentesco que, por seus laços, constituía-se numa unidade ampla no interior da qual as pessoas circulavam e que, tal como descrito no capítulo 3, mantém-se ainda hoje. O que é possível perceber é que, naquela época, como hoje, as pessoas não se deslocavam aleatoriamente – as falas fazem sempre referência a algum parente que se quer visitar ou a lugares onde já havia outras pessoas (amigos ou familiares) morando. E, ainda, a circulação se dava não apenas entre as terras indígenas, abarcando também seu entorno. Essas “andanças” continuarão a aparecer nas narrações que vêm a seguir. Aqui, como nas narrativas que se seguem, é possível também visualizar a acomodação das crianças dentro da rede de parentesco quando de um casamento desfeito ou da morte dos cônjuges.

#### 4.2.2 Lembranças da infância e juventude

Os pais de Bertolino também vieram do Araribá. Ele e sua irmã nasceram no Laranjinha (ele por volta de 1935<sup>137</sup>), mas sua mãe faleceu logo depois. Na fala de muitas pessoas é marcante a lembrança de que até meados do século XX, mais ou menos, a situação dos índios era precária no que diz respeito às condições de saúde: *“Naquele tempo quase não tinha assistência. Hoje [...] melhorou muito para os índios. Mas naqueles tempos nós sofriamos bem. Não tinha médico, não tinha nada para socorrer quando nós ficávamos doentes. Talvez [...] se tivesse assim uma assistência como tem hoje, podia até ter alguma pessoa mais velha que eu. [...] Meu pai, como os outros, [...] que morreram, a bem dizer, à míngua, [...] sem assistência, sem tratamento. Era assim que era a vida”*.

Bertolino e sua irmã passaram a infância com o pai, morando no Laranjinha, e, em alguns períodos, no Posto Velho. *“Naquele tempo [...] a vida nossa era ficar pescando, caçando, no rio, no mato... Era isso aí que era nossa vida. A vida antiga”*. As lembranças de sua infância, então, estão entremeadas de episódios que se desenrolaram num cenário bem diferente do que vemos hoje na região. O espaço que atualmente é a TI Laranjinha ainda tinha muita mata – vegetação que, aliás, se estendia até as margens do rio Laranjinha, no Posto Velho e recobria

<sup>137</sup> A data de nascimento de algumas pessoas está precedida da expressão “por volta de” porque muitas vezes, as próprias pessoas dão datas diferentes quando questionadas a respeito de sua data de nascimento. Isso se reflete também nos diferentes censos de que disponho (arquivos FUNAI E FUNASA), onde as datas também não coincidem no caso de algumas pessoas.

mesmo as propriedades particulares do entorno, que, naquela época, não tinham ainda explorado totalmente seus recursos florestais. “Quando eu era pequeno, aqui era um mato só. Mato fechado mesmo. Tinha só o lugarzinho da casa e o resto era mato”. Então, Bertolino se recorda de sua infância como uma época de fartura. Seu pai era um grande caçador (justamente era conhecido como “Joaquim Caçador”), e também pescador. *“Meu pai era muito corajoso. Ele saía daqui para a outra reserva [o Posto Velho] sozinho. Ele ia daqui para a beira do rio [Laranjinha], era mato, ele quase andava no meio do deserto. Então ele [...] pousava lá sozinho, só levava com ele uma foice [...] e vara de anzol. Chegava lá... decerto fazia o fogueiro lá e ele pescava de vara. No outro dia ele chegava lá pelas dez horas [...] com os peixes que ele pegava”*. Ele se lembra também de passar dias com seu pai e sua irmã acampando na beira dos rios da região, especialmente em épocas propícias para a pesca. Nessas ocasiões, o excedente de peixes conseguidos era vendido por Joaquim na cidade, para os brancos, de forma que então ele podia comprar mantimentos e mercadorias que complementavam a subsistência da família.

Nas falas de muitas pessoas/famílias, é marcante a liberdade que o grupo tinha para se deslocar pela região nas primeiras décadas do século XX. Além da mobilidade ligada ao fato de que as pessoas mudavam constantemente sua moradias, deslocando-se, por exemplo, entre Laranjinha, o Posto Velho e o Pinhalzinho – sem contar os deslocamentos de uma cidade a outra (onde muitos moraram em alguns períodos) ou das aldeias para fazendas da região, onde vendiam sua força de trabalho por alguns períodos (muitos faziam roça de “ameia”<sup>138</sup> com proprietários brancos) – havia também os deslocamentos ligados à atividades de coleta, caça e pesca (praticada anteriormente em todos os rios da região). Isso não seria mais possível de meados do século em diante, quando as tensões envolvendo a propriedade das terras se intensificam, e os índios se vêem restritos à área demarcada da TI, pois que muitos proprietários proibiam a circulação deles por suas propriedades, bem como que eles pescassem ou caçassem nelas.

Várias pessoas mais velhas falam de incursões na mata com os pais quando eram crianças. Além de caçar, os adultos coletavam matérias-primas para a construção/reparo dos ranchos ou de algum objeto, remédios, mel e palmito – estes dois últimos itens eram muito apreciados e consumidos, pelo menos em parte, na própria mata. As

---

<sup>138</sup> O que se chama de roça de “ameia” é uma situação onde alguém entra com a terra e a outra parte com o trabalho, sendo posteriormente a colheita dividida ao meio entre as partes.

crianças organizavam pequenas incursões para ir em busca de mel e frutas na mata. Se as caminhadas na mata com os pais eram ocasiões de transmissão de conhecimentos sobre o ambiente e suas possibilidades, as incursões das crianças eram uma forma de testar ou colocar em prática o que aprenderam.

Em várias ocasiões Bertolino me contou histórias de episódios de caça ouvidos de seu pai ou sobre caçadas junto com ele. Esses episódios envolviam tanto o uso de armadilhas quanto de armas de fogo. As histórias ouvidas, ou os episódios concretos vivenciados acompanhando o pai nas caçadas, eram também possibilidades e ocasiões de se transmitir idéias importantes, que forneciam modelos de como agir em determinadas situações, além de ser uma forma dos adultos transmitirem aos mais jovens conhecimentos sobre as espécies animais, suas características, comportamentos, etc. E toda essa vivência, justamente, era importante na socialização das crianças. “A autoridade do pai era educar os filhos. Hoje o negócio de estudo é diferente. Mas naquele tempo [...] a própria escola que o pai dava para a gente era isso: ensinar alguma coisa para trabalhar e ensinar [...] falar na linguagem”.

Justamente, essa forma tradicional de transmissão de conhecimentos no interior da cultura foi rompida – ou parcialmente rompida – pois, além da impossibilidade de explorar um ambiente já degradado em termos de caça e coleta, a língua guarani deixou de ser transmitida de uma geração a outra. O próprio processo de socialização das crianças se modificou. Etapas de iniciação/reclusão (primeira menstruação das meninas), o ritual de nomeação, etc., não são mais realizados atualmente no interior dos grupos. Assim, a respeito dos costumes antigos, muitos jovens só sabem dar indicações vagas – “ouvi dizer que era assim” – pois que não vivenciaram pessoalmente determinadas experiências ligadas ao processo tradicional de socialização/educação, bem como experiências ligadas à vida na floresta – ou no “mato”.

Segundo Bertolino, seu pai contava muitas histórias para ele e sua irmã (episódios de caça, “histórias dos bichos”, etc.), mas falava pouco sobre o passado, “sobre o que tinha acontecido antes de eu nascer”. Essa situação na verdade é recorrente em várias narrativas de pessoas hoje adultas a respeito de seus pais: “Minha mãe não era de falar sobre o passado, de explicar nada...”. Ou então: “Prá gente ela não falava [do passado]. Não sei se alguma coisa doía muito dentro dela... então ela não tocava no assunto”. Em uma das narrativas coletadas por Dooley (1991: 46), uma informante, já velhinha, afirma: “Quando me

lembro assim [do passado] fica ruim. Quando me fazem falar sobre aquilo para as crianças, é ruim”. Se por um lado tais atitudes fazem sentido quando se tem em mente, por exemplo, o panorama descrito por Nimuendaju a respeito das experiências por que tinham passado os grupos instalados no Araribá (de onde vieram os pais dessas pessoas): embates com a população branca, redução drástica dos grupos familiares por conta de epidemias, etc. – situações extremamente difíceis de serem elaboradas/administradas do ponto de vista pessoal e coletivo<sup>139</sup> –, por outro pode ser pensada também como uma pista sobre a forma desse grupo pensar a história: o que se guarda e se transmite, e o que é apagado da memória do grupo?

Nas primeiras décadas do século XX, os Guarani, apesar de falarem entre si “só na linguagem”, já eram bilíngües. Nenhum adulto dessa época (segundos seus filhos, hoje a geração mais velha do grupo) falava exclusivamente o guarani, pois que já tinham um contato extenso com a sociedade envolvente. E essa é uma situação bem distinta, por exemplo, daquela encontrada no caso dos Kaingang nessa mesma época (cf. Tommasino, 1995). Estes, falavam quase que exclusivamente a língua kaingang, e os “capitães”/caciques geralmente eram as únicas pessoas bilíngües dentro do grupo – eram, portanto, “indivíduos-chave”, capazes de fazer uma interface entre dois sistemas distintos. No entanto, tal como será tratado mais adiante, defendo a idéia de que as lideranças guarani que despontam no final da década de 1970, também eram, justamente, sujeitos que “dominavam” as duas lógicas – indígena e branca – e isso não tinha a ver simplesmente com entender a língua do “outro” (pois que já dominavam o português há longa data), mas sim com entender a lógica de seu sistema cultural, num sentido mais amplo.

A irmã de Bertolino se casou, mas faleceu logo depois, ao dar à luz seu primeiro filho. Ficando só com seu pai, as “andanças” se intensificaram. *“Nós andávamos bastante. Ficávamos um pouco aqui nessa área [no Laranjinha], um pouco lá [no Posto Velho]. Ai nós*

---

<sup>139</sup> Uma pequena fala coletada por Dooley em 1990 é um dos poucos registros que se tem dessas experiências vividas pelos ascendentes dos Guarani que vivem hoje na bacia do Paranapanema. A narradora é *Ei*, mãe de Lica, que veio do Araribá: “quando eu era mais jovem [...] nosso povo acabou completamente. Todos morreram. Como podemos viver? Existimos apenas. Nós que restamos somos cinco [provavelmente refere-se à sua família extensa]. Quando eu era jovem, fomos todos tirados de onde estávamos. Não sou mais assim. Agora sou velha, sou avó e moro aqui outra vez. E o que eu sei é que o nosso povo acabou. Todos morreram. Entrou uma doença, aquele tipo. E todos acabaram, morreram todos. Depois disso saímos e fomos embora. Fui indo, fui, fui. E agora estamos aqui outra vez” (idem, 1991: 48). Na época da entrevista, ela morava no Pinhalzinho e estava com cerca de 95 anos, tendo nascido então no final do século XIX.

*moramos um pouco fora da aldeia também, num sítio em Ibioporã. Ficamos uns três, quatro anos por lá. Trabalhando na roça, na lavoura. Aí eu resolvi voltar, porque fiquei com saudade [...] da reserva, da gente, do lugar*”. Ou seja, a TI como um lugar de referência para as pessoas. Como veremos nas narrativas abaixo, a maioria dos Guarani já viveu algum tempo fora de terras indígenas, mas eles sempre retornam para esse espaço em algum momento de sua trajetória.

Lurdes nasceu no Pinhalzinho, em 1932, mas passou a infância entre o Laranjinha e o Posto Velho, para onde veio com sua família ainda bebê. Sua mãe era Guarani, nascera perto de Santos, no Bananal, e seu pai, Pedro Coroado, era Kaingang – trabalhava “amansando” índios, e conheceu a esposa no estado de São Paulo, enquanto trabalhava nisso. Foi chamado ao Posto Velho pelo “gerente” de lá justamente para ajudar com os últimos grupos kaingang que se mantinham “arredios” na região. *“Aí nós viemos. De lá nós viemos a pé. Não tinha estrada, era um picadão. A gente dormiu duas noites na estrada. Porque não tinha caminho. A gente vinha devagar. E daí meu pai tinha um cavalinho e ali a gente punha os trapos em cima e ele me trazia em cima do cavalo*”. Segundo ela sabe por relatos de seu pai, quando chegaram ao Posto Velho realmente tinha um grupo grande de índios kaingang vivendo por lá. Mas ocorreu um primeiro surto de “maleita”, muitos morreram – “porque não tinham médico, nem remédio, e eles insistiam em tomar banho no rio todos os dias” – e outros deixaram o local. Mas os que ficaram mantinham relações amigáveis com os Guarani que ali viviam.

Segundo Lurdes, por volta de seus oito anos, apenas cinco Kaingang ainda moravam no Posto Velho: um homem e quatro mulheres, que ela sempre ia visitar com seu pai. *“As mulheres eram muito alegres, muito amáveis. Elas queriam bem mesmo a gente. E tinha uma velhinha, Raifi, que ela gostava muito de mim. [...] Ela me punha num cesto, [...] e punha aquele cesto na cabeça e me levava para a mata. Isso a gente saía cedo. Ela me levava para a mata para procurar coquinho. Ela usava tanga por baixo ainda. Ela tinha os vestidos, mas a tanga sempre ela não largava. Aí quando ela chegava no pé de coqueiro, [...] ela não cortava o pé de coqueiro. Ela subia, cortava o cacho, derrubava e [...] punha dentro daquele cesto. Aí ela pegava uns caeté, uma rama que tem na mata, e aquelas folhas bem largas, ela cobria e me colocava por cima de novo [...] e a gente ia embora. Chegava lá tinha um pilão desse tamanho assim [indicando que era grande]. As quatro índias socavam naquele pilão. Elas lavavam bem lavadinho os cocos, punham naquele pilão e as quatro mulheres*

*índias socavam [...] tiravam bem aquele caldo do coquinho e colocavam numa talha, um jarro que eles faziam de barro, aí colocava água, quando era no outro dia que eles iam tomar aquela água. Mas você precisava ver, que coisa mais gostosa”.*

Bertolino também se lembra de várias visitas aos Kaingang no Posto Velho, quando era criança. Segundo ele, os Kaingang sempre ofereciam comida a quem chegava – “pipoca, milho, mel, batata assada...”.

Num segundo surto de “maleita” esses últimos Kaingang que ali viviam teriam morrido<sup>140</sup>.

Albane nasceu no Posto Velho e seu pai conta que, na época de seu nascimento, não havia muitos índios morando lá, apenas cinco ou seis famílias que, por conta das constantes ameaças dos proprietários brancos, foram para o Laranjinha. “*Diz que meu pai [que era não-índio], a minha mãe, os mais antigos, no caso, que eles foram ameaçados. E o índio puro ele não é de briga. Principalmente o Guarani. O Guarani ele não é de briga. Eles são mais pacíficos. Então para não fazer aquele tipo de contenda e não brigar com os brancos, que já pensavam logo nas armas, armas de fogo no caso, e eles [os Guarani] na época não tinham nada disso, apenas uma flechinha lá... às vezes nem flecha tinha também [...] aí o que aconteceu? Aí eles vieram para cá. Meu pai ainda resistiu com a minha mãe uns meses lá. E nesse intervalo de tempo eu nasci. No ano de 50. Nasci naquela aldeia. E com um mês, um mês e pouco de vida, aí meu pai deixou lá também. Porque ele estava sozinho, os caras ameaçando. Ele falou: ‘Bom, eles já foram [os Guarani], que são os donos da terra, agora eu vou arriscar minha vida aqui sozinho?’ Aí ele veio para cá”.*

Segundo Lica, mãe de Albane, a família se deslocou do Posto Velho para o Laranjinha a pé. Ela tinha acabado de ter o bebê, mas veio carregando ele e mais um grande cesto com roupas e pertences variados. O marido carregou o resto das coisas e o outro filho do casal. “A gente estava acostumado. Naquela época a gente era muito forte. Andava muito, e a pé”. E a fala de Albane indica que, então, no início da década de 1950 os índios já eram pressionados pelos proprietários da região do entorno da área do Posto Velho para deixarem o local.

Teresa, esposa de Bertolino, teria passado parte da infância no Posto Velho. Nasceu por volta de 1945, era a caçula de quatro irmãos.

<sup>140</sup> Conforme menciono no capítulo dois, as informações nos depoimentos recolhidos são desencontradas quanto ao número de Kaingangs que de fato residiam no Posto Velho nessa época, bem como quanto à(s) doença(s) que efetivamente teria(m) ocasionado a morte de muitos deles.

Mas ainda pequena ficou órfã e foi criada pelos tios, que moravam no Laranjinha. Por conta de algum desentendimento ocorrido no interior da TI, seu tio teria sido obrigado a deixar o local. Vários depoimentos mencionam que, na época, o SPI adotava uma política de transferência compulsória de pessoas/famílias em caso de “problemas” (geralmente, tais problemas se referiam a brigas no interior do grupo – como disputas políticas entre as famílias –, mas principalmente estavam ligados a atitudes vistas como problemáticas e/ ou rebeldes frente ao que era decidido pelos administradores). Em alguns casos as pessoas eram efetivamente levadas para outra TI (o Pinhalzinho aparece em várias falas como um local para onde eram mandados os “rebeldes” – fossem índios ou mesmo administradores), ou então eram obrigadas a deixar o posto (bem como sua casa e roça). Foi o que aconteceu com o tio de Teresa, que “mandado embora do Laranjinha”, inicialmente foi para um lugar “para lá de Santa Amélia, numa beira de rio”, trabalhar para um branco. Teresa tinha por volta de sete anos. Passado cerca de um ano, seu tio se desentendeu com o patrão e foram então para o Posto Velho. *“Quando chegamos lá, era na beira da mata... tinha uma mata antes de chegar lá, no Posto Velho, Era só mata [...] Chegamos num sábado. Daí o pai dessa Julia, o Firmino (que hoje a Julia mora lá no Araribá) [...] falou: ‘olha, vocês vão ficar aqui num paiolzinho até fazerem um rancho’ [...] Ai ficamos lá uns dois, três meses”*. Mas José Inácio, um guarani já de idade que morava na sede do posto, resolveu voltar para o Laranjinha, e teria dito ao tio de Teresa para que eles se instalassem na sede, “tomando conta de tudo no lugar dele”. A sede era uma casa grande, com doze cômodos, e “bem alta”, pois que ficava na beira do Laranjinha e, quando chovia muito, a água subia. Nessa época, segundo conta Teresa, não havia mais índios Kaingang vivendo lá, e os poucos Guarani que estavam lá foram aos poucos indo para o Laranjinha, de forma que, segundo ela, acabaram ficando só os três por lá: ela e seus tios. E no entorno do posto já havia muitos brancos morando.

O tio de Tereza, durante a semana, trabalhava para um branco, num local próximo ao posto, para onde só voltava então nos fins de semana. *“Na época que a gente estava lá ele [...] só comprava sal e querosene, que não tinha luz. Ai ele plantava muito, e a minha tia era muito interessada, gostava muito de plantar as coisas. Ai tinha o cemitério [guarani e kaingang] lá, e eles plantavam o arrozal em roda do cemitério. E eu como era criança ele falava: você vai vigiar para os passarinhos não arrancarem. [...] Ai eu ia lá vigiar para os passarinhos não arrancarem o arroz. Mas era gostoso. Todo ano nós colhíamos 40,*

*50 sacas de arroz. Não comprava arroz, não comprava feijão, não comprava gordura... que a minha tia criava porcos [...], criava muitas galinhas”.*

Posteriormente, os tios de Teresa separaram-se, e seu irmão levou ela e a tia para o Laranjinha, ficando a sede abandonada. Isso foi por volta de 1952. Já casada com Bertolino, ela teria ido várias vezes até lá, com o marido e o sogro, para pescar no rio Laranjinha. Mas depois a área foi ocupada/lotada/cercada e ela só retornou novamente lá quando acompanhou, novamente com o marido, a equipe do GT que realizou o laudo para revisão dos limites da TI em 2003. Segundo ela, foi difícil reconhecer o local, que estaria bastante diferente hoje. Apenas localizando o cemitério (onde, além dos Kaingang, estariam enterrados sua sogra, Kunhâtsu, e seu tio, Mbokajú) foi possível, por sua referência, ir reconhecendo o lugar em sua nova configuração.

#### 4.2.3 Conseqüências da restrição do espaço, movimentos de evasão e memórias de repressão e violência

Tal como já mencionado acima, Laranjinha, Pinhalzinho e Posto Velho foram criados inicialmente como postos de atração/pacificação para os Kaingang. De certa forma, os Guarani não eram vistos pelas autoridades como um “problema”, pois eram um grupo “civilizado” e “praticamente” integrado à sociedade branca. Assim, quando os aldeamentos como o de São Pedro de Alcântara foram desativados, no início do século XX, o Estado não reservou nenhuma parcela de terra para os Guarani, e os grupos que ali estavam se espalharam pela região, estabelecendo-se nos poucos espaços ainda disponíveis, longe do controle dos órgãos oficiais. No entanto, tal como colocado no capítulo 2, estes espaços iriam diminuir cada vez mais ao longo do século XX, pois que a região em questão (o norte do Paraná) começava a ser alvo de intensa ocupação.

Nimuendaju (1954) indica a presença dos Guarani nos vales dos rios Verde e Cinzas, onde, em 1908 teria encontrado aldeias nos referidos rios e seus afluentes, como no rio Laranjinha. Menciona a existência de uma aldeia próxima à cidade de Tomasina, na confluência do rio Itapeva com o Barra Grande, a pequena distância da embocadura deste último no rio das Cinzas (um local próximo à atual TI Pinhalzinho); indica a presença de um outro grupo guarani, que inicialmente estabelecera-se nas proximidades da atual cidade de Santo Antônio da Platina, no Ribeirão do Boi Pintado,

mas que depois se deslocou para a margem esquerda do rio das Cinzas, em frente à embocadura do rio Jacarezinho; por fim, menciona uma aldeia situada na margem direita da volta grande do rio Laranjinha (ou seja, no local da atual TI Yvyaporã-Laranjinha).

Mas muitos Guarani também engajaram-se como trabalhadores nas propriedades agrícolas da região ou em pequenas indústrias, como olarias.

E, quando da criação dos postos de atração, o próprio SPI procurou atrair para lá esses sujeitos/famílias guarani que estavam dispersas na região, para que elas cultivassem as roças dos postos de atração e ajudassem na pacificação dos grupos. Algumas famílias, uma vez lá instaladas, passaram a trazer outras. À medida que o século XX ia avançando, já não era mais uma possibilidade ocupar lugares fora dos que o Estado passou a designar para as populações indígenas – não havia mais interstícios.

Cecília Utida, por exemplo, conta que nasceu fora de terra indígena, em 1912, quando sua família trabalhava numa fazenda da região, numa colônia de japoneses. Seu pai foi convencido a ir para o Laranjinha, quando ela tinha por volta de seis anos, por um outro Guarani que lá estava morando e que durante uma visita à sua família fez o convite. Então um dos encarregados do posto teria ido buscar a família com um caminhão. Assim como a família de Cecília, outras foram chegando e estabelecendo-se no Posto Velho e no aldeamento do ribeirão Água da Onça (atual TI Laranjinha).

A essas famílias se juntaram as que vieram, por exemplo, do Araribá, de forma que estes locais acabaram se transformando em áreas guarani (os Kaingang estabelecendo-se em outros locais da região em questão, a saber: as atuais TIs São Jerônimo, Barão de Antonina e Apucarantina).

No entanto, após algum tempo vivendo nas áreas indígenas, os depoimentos recolhidos durante a pesquisa apontam para uma evasão do grupo, iniciada no final da década de 1940 e que continuaria na década seguinte, causada por vários fatores, entre eles a situação de miséria nas reservas (tal como já foi dito, a restrição do grupo a um espaço determinado afetou as formas tradicionais de organização da economia/subsistência dos grupos, gerando situações/demandas difíceis de serem geridas pelo SPI) e a situação de exploração a que muitas vezes eram expostos por parte dos próprios agentes do órgão indigenista. Muitas pessoas afirmam que, na época, os administradores faziam os índios de “escravos”, empregando sua mão-de-obra conforme

seus interesses pessoais. Belmiro, que nessa época tinha por volta de vinte anos, relata que ele seu pai foram amarrados e presos pelo chefe de posto em uma ocasião, por se negarem a fazer certos serviços. “Naquela época ia mudando muito de chefe. Vinha um, já tirava alguma coisa da aldeia e ia embora. Vinha outro, já tirava o que podia e ia embora”.

Muitos falam que trabalhar nas propriedades não era bom. Segundo um informante, “o trabalho era duro. E na hora de comer, que eles traziam a comida para quem estava na lida, só sujavam o fundo do prato. E como minha mãe tinha morrido, meu pai me levava junto com ele, mesmo pequeno, e aquele pouco de comida que ele recebia, ele ainda dividia comigo”. Mas era melhor do que estar sujeito às arbitrariedades dos administradores. “Se não dava certo em uma fazenda a gente ia trabalhar em outra, e assim ia levando a vida”.

Claro que, também, não podemos descartar que algumas pessoas, de fato, tenham saído espontaneamente, por conta de motivações pessoais as mais variadas, já que, como muitos disseram, “os índios andavam muito”, principalmente os rapazes solteiros.

Tal como colocado acima, as pessoas que hoje são a geração mais velha do grupo se lembram de sua infância como uma época de fartura (além das roças familiares, as pessoas podiam coletar produtos/frutas na mata, bem como caçar e pescar). No entanto, a situação do Laranjinha (principalmente, já que ele possui uma área menor que o Pinhalzinho e sempre foi mais populoso – mas de qualquer forma, isso vale para todas as TIs da região) foi se deteriorando ao longo do século XX, pois que o desaparecimento dos ecossistemas originais no entorno da TI impossibilitaria a manutenção do antigo padrão de subsistência. A própria TI teria seus recursos florestais devastados pela exploração de madeira por parte da administração e pelos arrendatários que ali se instalaram. Tudo isso levou o grupo a uma situação de pauperização e dependência cada vez maior.

Sobre sua saída da aldeia, em meados da década de 1940, e a vivência fora desse espaço, Laura fala o seguinte: “*Quando eu fui trabalhar em Jacarezinho, eu passei um momento difícil. Eu... Porque naquela época os índios não levavam muito os seus filhos na cidade, e quando levava a gente tinha um objetivo só: tomar sorvete, tomar guaraná e comer pão, aquelas coisinhas né... Eu pelo menos era assim. Mas quando eu saí daqui, eu tinha o que... treze anos... saí com a Lurdes, viu. Nós saímos juntas, para trabalhar. E ela ficou em Santo Antônio da Platina e eu passei para Jacarezinho. Só que trabalhando para a mesma família. E chegando ali... nós fomos de caminhão, e não*

era asfaltado ainda, era muita poeira, muita coisa... Chegando lá a minha patroa falou: 'olha Laura, você veio da aldeia, meu filho trouxe você para trabalhar comigo, mas primeiro você vai tomar um banho'. Meu cabelo estava até vermelho de poeira. 'Você vai tomar um banho e depois você troca a roupa, bem bonitinho e vem tomar os combinados, como é que você vai trabalhar, o seu salário, vou fazer um salário para você, onde você vai morar, onde você vai dormir, enfim... arrumar todas essas coisas' [...]. Aí eu entrei no banheiro e vi tudo branquinho, mas eu não sabia... eu nunca tinha visto chuveiro, né. Aí eu falei: 'mas tomar banho de que jeito aqui. Onde que eu vou tomar banho? Não sei, né'. Aí sentei assim num canto e comecei a chorar. Aí passou, passou, passou [bate na mesa]... 'Pronto Laura, já tomou banho?' Ela já estava preocupada, né. E eu estava do mesmo jeito. 'Laura, mas por quê não me chamou, para eu poder abrir o chuveiro, tem que abrir para você tomar banho'. Quer dizer: todas aquelas coisas eu enfrentei lá fora. A adaptação minha foi difícil naquela época. Hoje não, você vê, tem casa de material dentro da aldeia, tem torneiras, chuveiro, eletricidade... enfim, tem tudo. Naquela época não tinha nada. A gente tomava banho no rio, a gente andava de pezinho no chão. Então era totalmente diferente. E a minha adaptação foi difícil, não foi fácil. Só que daí eu me adaptei e gostei. Gostei muito. Tanto é que dali eu fui para São Paulo e lá fiquei, trabalhando. E depois já no final dos tempos... um pouco antes de eu vir para cá, que eu sentia aquele desejo ardente de vir embora, porque queria ficar com o meu povo... Agora eu já tinha casado, já tinha minha filha, tinha um filho que faleceu, também. Eu falei: eu vou embora, eu não vou ficar aqui não. Assim que o sr. Alberto, meu patrão [...] ele era dono de um frigorífico ali em Osasco... Eu falei: assim que ele casar, (que ele era solteirão), eu vou embora. Não agüento mais, estou com muita saudade. Eu tinha... a gente vai ficando mais de idade vai voltando aquela coisa. [...]. Então eu fiquei muito tempo trabalhando ali. Ele se casou e mudou para Denver, nos EUA, e queria me levar. Disse que eu ia conhecer o grand canyon, e que lá também tinha índios, que eu ia conhecer outros índios. Mas eu não quis. Coisa minha, né. Coisa de raiz. Eu não vou trocar o meu pelas coisas que eu nem conheço. Jamais. Então a minha adaptação lá fora foi muito boa. Foi maravilhosa. Por quê? Porque eu conheci coisas novas, aquilo que só tinha na aldeia... lá fora era muito gostoso. Então eu fico muito contente. Sou agradecida por tudo que eu aprendi lá fora. Então daí eu falo sempre para esse cooperador [pessoa responsável por celebrar os cultos nos templos da Congregação Cristã no Brasil] que

*esteve aqui outro dia, o Melquíades. Eu falei: 'olha Melquíades, eu sou preparada para qualquer um... se for para eu dormir lá num ranchinho, na beira do fogo, eu durmo tranquilamente. Se for para eu dormir num apartamento, num lugar chique, servir uma refeição para as pessoas de nível mais... eu também estou preparada'. Eu estou preparada. Então para mim foi ótimo. Foi gratificante essa minha saída. [...] E foi essa experiência que fez com que eu tivesse facilidade, capacidade, digamos... capacidade não, mas condições um pouco, para trabalhar como monitora. Porque na época que surgiram os monitores, ninguém queria ser monitor. Meu irmão, o Belmiro falou: 'eu não vou não, eu tenho dor de estômago, não vou ficar longe da minha velha...' Não foi. O outro, um sobrinho que já faleceu, falou: 'não vou, eu não sei falar...' Ai o Mário [Jacinto] e a Neide, que era professora na época falaram assim: 'olha, eu sei quem pode fazer isso'. Ai a minha filha falou: 'se vocês estiverem pensando na mãe não'. 'Mas é justamente a Laura. Ela vai. Vamos mandar o nome dela para Brasília. Ela vai ser a monitora. De hoje em diante vai ser ela'. Chegaram aqui, nem me consultaram. Chegaram me avisando: 'daqui há uns quinze dias a senhora está indo para [a TI] Rio das Cobras, fazer um curso'. Eu falei: 'não acredito. Vocês não falaram nada comigo'. 'Pois é, mas é a senhora'. A única que tinha condições. Foi a minha adaptação... preparação lá fora. Conviver com os brancos. Foi isso. Senão eu não ia ter [condições] também. Ia ser igual eles, tímidos, tal... Eu falei: 'eu vou, mas se eu não conseguir nada, não me queiram mal por isso'. E eu me esforcei. Fiquei três meses lá [...]. Quando voltei já vim com o livrinho embaixo do braço já para dar aulas para as crianças [...]. Porque... eu não tinha estudo nenhum... porque quando eu cheguei em Jacarezinho, que eu era bem assim... e o menino dela mora em Bandeirantes, doutor Antônio de Souza, filho da minha patroa. Ele estava estudando em Juiz de Fora [...], daí ele falou: 'mas de onde que veio esse bichinho do mato?' Ai a minha patroa dizia: 'ela veio lá do Laranjinha, da aldeia. Diz que tem uma aldeia lá e o teu irmão trouxe e... nós vamos ajudar ela'. E ele disse: 'nós vamos mesmo. [...] Eu estou indo agora para Minas Gerais e já vou deixar você matriculada no Rui Barbosa. Você vai estudar'. [...] E eu fui mesmo estudar no Rui Barbosa, lá em Jacarezinho. E estudei um ano só ali, porque depois já fui para São Paulo. [...] Então veja bem: foi muito bom para mim a saída da aldeia. Mas eu saí por quê? Eu nem ia sair. Eu não ia sair. Eu saí porque entrou a fome. Porque a mãe da Elizete é que me criava, que minha mãe morreu. Então ela [Rita] fazia peneira, fazia balaio... Daí ela falava assim [...]:*

*'afilhada, vamos por aqui, pelo mato, vamos sair no rancho queimado, vamos sair lá por Abatiá... andando... e vamos vender tudo isso'. Descalça... 'Vamos vender tudo isso e o que eles nos derem, nós trazemos'. Dinheiro geralmente não tinha, na época. E nós saíamos com aquele monte de coisas, peneiras nas costas. E um dava um pedaço de toucinho, outro dava pó de café, outro dava arroz, outro dava carne... aí via o que eles tinham... açúcar... naquele tempo era açúcar mascavo, não tinha branco. Aí a gente vinha... nós levávamos peso e trazíamos mais peso ainda. E quando a gente chegava, no ranchinho lá em cima na divisa... um monte de índios sentados, de cócoras. Aí eu pegava e falava: 'mas o que eles estão fazendo aí?' 'Eles estão esperando a comida'. Eles também não tinham comida. Aí ela já pegava a panela, fazia arroz. Aquela carne já fritava, fazia um bule grande de café e dava para todo mundo. E todo mundo saía com a barriga cheia e ia embora. Aí quando chegava no dia seguinte eu falava para ela: 'madrinha, faz café para nós tomarmos'. 'Mas filha, já fiz tudo ontem, já dei. Acabou. Nós temos que vender de novo'. 'Ah, não. Não agüento mais isso. Todo dia vendendo coisas, andando no sol quente e trazendo coisas para comer de uma vez só. Ah, não'. Aí foi quando eu saí. Mas porque a fome chegou. Porque daí começaram a por fogo nas matas, e já não tinha mais caça, muito pouco peixe no rio, não sei se por... não sei por quê. Acabou. [...] E assim foi acabando as nossas coisas, que nós comíamos. Eles iam na mata, caçavam veado para aquelas bandas do Laranjinha. Matavam, traziam, salgavam aquela carne e a gente comia. Mas foi indo e foi acabando. E eles não estavam preparados ainda para viver como agora, que faz a sua roça, tem o negócio do banco, faz empréstimo... Eles não tinham isso. Então eles estavam mais acostumados com aquela vida mesmo, de caça, entendeu. E aí foi entrando a fome. E eu falei: 'não vou ficar não. Vou embora. Eu vou... pelo menos o meu arroz, o meu feijão, eu vou batalhar'. E foi o que eu fiz. Porque muitas vezes eu digo assim: se eu tivesse ido de outra forma, tivesse feito de outra forma, digamos... não tinha Brasília ainda, mas tinha o Rio de Janeiro, se eu chegasse lá e pedisse favor... porque eu era índia... a meu favor: 'olha vocês me ajudam, na parte de estudo, eu quero me formar em alguma coisa', eles tinham me ajudado. Ao invés de ir como doméstica. Mas eu não me arrependo [...], porque não tinha condição nenhuma mais, né. Então se eu tivesse procurado nessa parte talvez hoje eu era uma pessoa formada também. Mas não era assim. Deus não preparou assim. E eu gostei da maneira como o Senhor me tirou daqui e me trouxe de volta'.*

Para Laura, a vivência dela fora da aldeia fez com que ela estivesse mais “preparada” que outros para lidar com certas situações. E, na verdade, essa é uma idéia recorrente entre as pessoas entrevistadas. As pessoas que assumiram cargos e posições de liderança na década de 1980, por exemplo, eram as que tinham vivido fora do espaço da TI durante alguns períodos de sua vida.

Apesar da grande maioria das pessoas/famílias terem vivido experiências em diferentes locais – buscando melhores condições de vida ou por conta da mobilidade característica dos Guarani, que circulam de forma significativa dentro da unidade mais ampla configurada pelos vários grupos locais unidos por laços de parentesco/afinidade – o que emerge das narrativas por mim coletadas é uma relação muito forte dos sujeitos com o espaço da aldeia. A trajetória de vida das pessoas está ligada a esse espaço concreto, pontuado/permeado de histórias e vivências – o espaço e sua marcação na memória dos sujeitos numa relação com os eventos ali vividos. “Já aconteceu muita coisa aqui”. Esse era sempre o mote de Teresa para me contar episódios que, do ponto de vista dela, foram marcantes dentro do espaço da TI – pois que ela os repetiu diversas vezes para mim, ao longo de nossa convivência nas diferentes fases da pesquisa que realizei junto ao grupo<sup>141</sup>. Os episódios que reproduzo a seguir referem-se a duas mortes no interior do grupo, a primeira sendo um episódio antigo (ocorrido no início dos anos 1970), o segundo mais recente (ocorrido em 2001). Da mesma forma que uma expressão indicava o início da narração, uma outra a encerrava: “ficou por isso mesmo”.

Uma delas é a de Maria, a “linguará” que ajudou na pacificação dos Kaingang no Posto Velho. Ela também era Kaingang, “parente da irmã Lurdes, acho que era tia do pai dela [Pedro Coroado]. Ela contava para nós a história lá do Posto Velho, [...] contava que levava bastante roupa, calçados, coisas de comer. Ai ela chegava e conversava com eles... eles ficavam lá do outro lado, com flechas. Ela conversava com eles e os atravessava para cá<sup>142</sup>. Daí mostrava as roupas que tinha levado para eles. Eles tinham feito a sede para amansar eles [os Kaingang] mesmo. Ai diz que eles pegavam aquela roupa assim e vestiam. Olhavam se tinha algum calçado e ela falava: então levem essas roupas para vocês. E eles atravessavam todos para lá. Quando eles olhavam [os Kaingang] estavam colocando fogo. Eles tiravam a

<sup>141</sup> Teresa não foi a única a me falar de tais eventos: em meus cadernos de campo tenho várias versões deles, contados por diferentes pessoas.

<sup>142</sup> Tal como mencionado anteriormente, o rio Laranjinha era a “divisa” entre os índios já aldeados e os “arredios”, que ficavam “para lá do rio”, na outra margem.

*roupa e punham fogo. Queimavam tudo. Daí ela contava que levavam pinga para eles. E foi indo até que amansaram parte dos índios [...] Ela tinha muita história para contar... mas depois morreu, foi morta aqui na aldeia. A polícia matou ela”.*

Maria teria vindo da TI São Jerônimo, e tinha um filho chamado Estevão que, segundo Teresa, “não concordava com nada. [...] Era o tempo de um tal de Jonas, que era o chefe aqui. E ele era meio carrasco, queria se aproveitar dos índios. Ele fazia roça e os índios que tocavam para ele”. Os índios todos tinham que trabalhar na roça, e Estevão se recusava, de forma que, “por causar confusão dentro da área”, acabou sendo ameaçado pelo chefe do posto de expulsão. Mas por ele ter se rebelado contra a exploração do grupo, os índios tinham medo de que, no caso dele, a represália não ficasse apenas na expulsão, envolvendo também algum tipo de violência. Segundo Teresa, os índios então se revessavam para tomar conta da casa dele, impedindo que ele fosse retirado da TI. “Mas se descuidaram um pouco”, e o administrador, acompanhado da polícia, conseguiu surpreender a família em casa sozinha. “Daí diz que quando eles chegaram a mãe dele estava fazendo um cigarrinho na palha – estava picando o fumo para fazer o cigarro e a polícia chegou. [...] Dizem que ele [Estevão] entrou para pegar uma camisa [...] para vestir para vir atendê-los, e ela saiu na porta com uma faca, que ela estava fazendo o cigarro... Quando ela saiu na porta a polícia achou decerto que ela ia agredir alguém e deram um tiro de fuzil [...]. Eu estava até lavando roupa com uma vizinha japonesa, que a gente sempre lavava roupa junto, e meu sogro chegou: ‘Mataram a Maria’. Foi um choque para nós. Daí a gente foi [até lá], ela estava bem no terreiro, na porta da casa dela, no ranchinho. Ela estava de bruços. No peito parecia que era um buraquinho de nada. Mas nas costas abriu aquele rombo [...]. Coisa muito terrível”.

Não consegui saber se, na época, foi aberto algum tipo de inquérito para apurar o caso. Mas o que ficou na lembrança de Teresa – e de outras pessoas que me contaram o mesmo episódio – foi que “ficou por isso mesmo. Ninguém tomou providências”.

Estevão acabou sendo levado para o Ivaí. A contragosto, claro. Depois de algum tempo, consegui voltar para o Laranjinha, dizendo que, lá, tentaram matá-lo. “Ele falou que ficou na casa do chefe mesmo. [...] Fazia uns quatro, cinco dias que ele estava lá e ouviu a empregada do chefe falando para outra moça [...]: ‘sabe que eu estou com dó desse índio. [...] Diz que mataram a mãe dele lá e trouxeram ele para cá para

*matar também. Amanhã vão matar ele' ”. Ele teria conseguido despistar o pessoal, dizendo que ia até a casa de uma prima que morava lá, mas da casa dela ele teria conseguido fugir. “Diz que a aldeia era toda cercada de arame, chaveado o portão. [...] Quem caísse ali ia sofrer mesmo, não escapava não. Em roda era só mata. Tinha bicho, essas coisas. Aí diz que quando [...] ele estava atravessando a cerca, a turma estava atrás dele. E ele caiu no meio do mato. [Ele disse:] Passei a noite toda no mato. No outro dia sai no meio do café [...] Pensei: seja o que Deus quiser. Vou sair na estrada. Se eu achar uma carona, eu vou de carona. Diz que ele saiu e já vinha uma caminhoneta que deu carona [...] até Ourinhos. De lá diz que ele veio pegando carona, e um pouco a pé, até que ele chegou. Mas ele quase morreu. [...] Ele voltou para São Jerônimo, e viveu bastante tempo lá ainda”.*

A respeito desse episódio, as versões que tenho são bem divergentes (quanto ao local para onde Estevão teria sido levado, o que aconteceu lá e circunstâncias de sua fuga, por exemplo). Minha intenção não é estabelecer o que de fato aconteceu, mas explorar as idéias expressas na forma como determinados eventos ficaram gravados na memória dos sujeitos. Na fala de Teresa, como na de vários outros entrevistados, é possível perceber uma consciência clara das arbitrariedades a que se viram expostos os Guarani sob o regime tutelar do SPI e posteriormente da FUNAI (exploração de sua força de trabalho, usurpação de seu patrimônio, presença ilegal de posseiros em suas terras, manipulação dos recursos destinados à reserva para benefício de certas pessoas, entre outras coisas), bem como nas relações com os não-índios.

O outro episódio refere-se à morte de Vicente Cândido de Lima, no ano de 2001. Ele era Guarani, mas casou-se com uma mulher branca. Depois de um tempo se desentenderam e a mulher, que era de Santa Amélia, teria voltado para a cidade com os filhos. Passado algum tempo, uma de suas filhas teve uma criança. Vicente não mantinha boas relações com a ex-mulher, e suas visitas não eram bem vindas. Mas ele queria conhecer a neta e, mais do que isso, queria levar a neta à aldeia para apresentar para sua família (mãe, irmãos, etc.). Numa ocasião, aproveitou-se de um momento em que a ex-mulher não estava em casa, pegou a neta e voltou para a TI por um caminho bastante usado pelos índios, cortando pelas plantações das propriedades vizinhas, ao invés de ir pela estrada. A mulher teria chamado a polícia, dizendo que o ex-marido seqüestrara a neta. “E a polícia veio atrás dele”. Mas outras pessoas – brancos – vieram também com a polícia, igualmente armados.

*“Veio até o prefeito. Naquele tempo o prefeito era um tal de Chiquinho [...], irmão desse Osvaldo, marido da Zulmira. [...] Vieram todos armados [...] arma pesada, aquelas cartucheiras. [...] Daqui [a casa de Bertolino e Teresa, onde mais ou menos “desemboca” o referido caminho] nós escutávamos ele falar: ‘não, eu não estou roubando a criança. É minha netinha’. E ele pegava a criança assim e mostrava, para eles não atirarem. [...] Ele encarou a polícia. Encarou assim mas... sem arma, sem nada. Aí decerto a polícia, sei lá o que aconteceu [...] deram dois tiros nele. E o Chiquinho com aquela baita espingarda também. Talvez até ele pode ter feito esse serviço. Aí mataram ele lá. [...] Não sei como não pegou na criança [...]. E não aconteceu nada. De um modo ou outro saíram... ficou por isso mesmo, acabou em nada”.*

O relato de Mário Raulino Sampaio, por exemplo, que era o cacique na época, ressalta a questão de que a polícia militar entrou num local que estava fora de sua jurisdição sem consultá-lo e nem ao chefe de posto, ignorando sua autoridade, e atirando em uma pessoa desarmada. A conclusão “ficou por isso mesmo” é recorrente em várias versões desse fato narradas para mim, a despeito do fato de que foram abertos dois inquéritos: um pela Polícia Militar, e outro pela Polícia Federal, que foi acompanhado pelo Ministério Público Federal. Mas, destaco que, então, esse tipo de narrativa na verdade é usado para expressar um sentimento de descontentamento em relação à forma como se dão certas relações com autoridades de diferentes instâncias. Porque o que fica marcado nas versões que ouvi, é a idéia de que não há punição ou conseqüências para as pessoas que praticam certas violências contra os índios. Muitas vezes ouvi essa o relato desse evento como se fosse algo que se passou há muito tempo, ou seja: não importa tanto a marcação temporal, mas a “moral” contida na história.

#### 4.3 A EMERGÊNCIA DAS LIDERANÇAS NA DÉCADA DE 1980 A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE MÁRIO JACINTO

Da década de 1940 à de 1970 os chefes de posto possuíam poderes absolutos sobre os indígenas, utilizando-se de um aparato oficial de pressão e de limitação da ação desses sujeitos<sup>143</sup>, que eram imediata e duramente reprimidos quando questionavam sua situação, tal como ficou evidenciado em alguns depoimentos já apresentados. A fala de Mário, apresentada a seguir, é muito significativa para pensarmos

<sup>143</sup> Data desta época, por exemplo, a instituição das “guias de trânsito” pelo SPI. Nenhum indígena podia deixar a terra indígena sem esse documento que, por sua vez, era fornecido pelo chefe de posto ou pela AER encarregada.

nisso e na emergência das lideranças indígenas na década de 1980, tal como já indicado no capítulo anterior, quando foram mencionadas as rebeliões indígenas ocorridas no norte do Paraná nessa época. Antes, é interessante mencionar um pouco da trajetória de vida desse sujeito, cuja fala articula diferentes experiências (seus pontos de vista e posicionamentos no interior do grupo refletindo suas vivências), já que, justamente, um dos pontos de partida para a pesquisa/análise aqui apresentada é a proposta de considerar os Guarani não apenas como narradores, mas como protagonistas de fato de sua história, reconhecendo-os enquanto sujeitos portadores de conhecimentos e experiências que necessitam ser compreendidas à luz de sua própria lógica.

A mãe de Mário, Lica, era Guarani. Seu pai, Julio Brito Jacinto, era não-índio e, durante certa época de sua vida, esteve a serviço da CTNP (Companhia de Terras Norte do Paraná) como “amansador” de índios. Conheceu Lica no Posto Velho, onde moraram um tempo, mudando-se depois para o Laranjinha. No início da década de 1950 foram morar fora da TI, em Santa Isabel do Ivaí, onde Mário nasceu, em 1956. Segundo ele, na cidade sua mãe trabalhava como empregada doméstica, e seu pai trabalhava numa olaria. Inicialmente descarregando os caminhões que traziam argila – “um trabalho muito pesado” –, e depois na própria cerâmica, onde era encarregado de queimar os tijolos – tarefa que não era fácil, pois que era preciso “fazer o fogo na medida certa para que o tijolo saísse bem queimado”. Na cidade, Mário, além de estudar, também trabalhava: seus pais tinham uma horta no quintal de casa, e ele era o encarregado de entregar as verduras que a família produzia para um restaurante. Trabalhou também como engraxate. Nessa época, segundo conta, não tinha consciência de sua ascendência guarani – “descoberta” apenas quando seus pais voltaram com os filhos para a TI Laranjinha. *“Até essa idade eu não me conhecia assim como uma pessoa descendente de índio. [...] Naquela época a gente assistia muitos filmes, inclusive quando passava aqueles [...] faroestes [...] aquelas brigas de índios com aqueles policiais [...] então eu torcia pelos policiais. Eu achava que estava tão longe, tão distante da raça. E realmente eu fazia parte, [...] e eu estava torcendo para o lado errado. [...] Depois que a gente veio para a área indígena, até que a gente passou a entender que a gente fazia parte, que a gente era descendente de índio, que a gente tinha sangue de índio. Daí, a vida mudou completamente. E para mim foi bom.”*<sup>144</sup>

<sup>144</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

Por volta dos doze anos, ele já trabalhava fora da TI, nas lavouras da região, ganhando diárias iguais às de um adulto. Na aldeia, despontou como importante liderança na década de 1980, sendo um dos líderes dos movimentos de reivindicação de direitos do grupo ocorridos na época e atuando como mediador entre os Guarani e representantes da FUNAI e de outras instâncias governamentais, vindo a ser cacique e o primeiro Guarani a ocupar o cargo de chefe de posto na região, tendo ocupado também o cargo de administrador da AER da FUNAI em Londrina, em 2009. Justamente, a fala a seguir evidencia a tomada de consciência política (não apenas dele, individual, mas do grupo como um todo) no final dos anos 1970 e início de 1980:

*“Com a passagem do tempo, a gente foi se responsabilizando, a gente foi trabalhando, a gente foi observando. Então a gente chegou num ponto até de observar coisas erradas. Aprender certos tipos de sacanagens que eles [os administradores] usavam com a comunidade. [Foi] quando comecei a não concordar, às vezes, com certas coisas. [...] Por que a gente tem que ser minoria, tem que estar lá embaixo? Por que a gente não pode se igualar?”<sup>145</sup>*

Segundo Bertolino e outras pessoas de sua geração, até o final dos anos 1970 o cargo de cacique era ocupado por pessoas indicadas pelos administradores, de forma que as pessoas com quem conversei fazem uma diferença entre cacique e liderança: naquela época o cacique não era uma liderança de fato, pois sendo simplesmente indicado, não tinha legitimidade e respaldo junto às famílias. E as lideranças que surgiam eram duramente reprimidas, não chegando, na época, a serem indicadas para o cargo de cacique. É o caso de Estevão, mencionado acima na fala de Teresa e apontado por muitos no grupo como uma liderança importante naquela época: “por causa dele ser um líder que lutava pela causa indígena, ele vivia escorraçado das aldeias, uma hora lá, outra hora aqui. Ele começou a descobrir muita coisa errada”.

Sobre sua emergência como liderança, Mário afirma: *“Eu, na minha convivência com a comunidade, com aquele pessoal da minha idade, é no que eu posso garantir que contribuiu muito para eu chegar até uma liderança. Foi o fato de ter uma vida normal, sabe. Eu sempre fui uma pessoa equilibrada, eu sempre me preocupei assim com a minha moral. [...] Eu sempre preservei isso aí dentro de mim, o respeito. Desde criança eu procurei querer bem as pessoas. [...] E também, graças a Deus, eu nunca caí no mundo da perdição, da farra, da bagunça, do alcoolismo. Eu sempre me livreí dessas coisas. Eu tive essa*

---

<sup>145</sup> Idem.

*grande sorte, sabe. E isso fez com que... isso é uma das coisas fundamentais que a comunidade, que o índio observa nas pessoas, sabe? A escolha de um líder, dentro de uma área indígena, é através do bom comportamento dele, da convivência dele, da maneira dele pensar, dele falar. Então eles vão... a gente pensa que não, porque eles não estão ali anotando. Mas eles estão gravando dentro deles, e quando, por exemplo, quando chegar lá um dia, você sem esperar, você está sendo convidado, você está sendo escolhido. Foi o que aconteceu comigo. Eu acho que diante da minha boa convivência, e a minha maneira de agir... tudo. Eu sempre fui uma pessoa que nos momentos de diálogo com meus amigos, eu procurei conversar com eles coisas úteis, coisas que tinham sentido. [...] Sobre o alcoolismo, sobre a saúde, sobre a educação, sobre a preservação. Comecei a amar, sabe. Desde criança eu comecei a amar. [...] E isso aí eu falava, sobre os rios. Eu não esperava que os rios fossem chegar nessa situação que chegaram hoje. Praticamente o pessoal destruiu tudo. E a gente sempre tinha sido caprichoso nessa parte. E eu acho que foi esse o motivo que me levou a chegar nesse ponto, de chegar a ser um líder, o próprio cacique da área<sup>14677</sup>.*

As qualidades que Mário elenca aqui, explicando sua emergência como liderança, apontam diretamente para a conduta ideal de comportamento dentro da cultura guarani: a temperança, o autocontrole, a moderação. Ele era uma pessoa com comportamento ético e moral irretocável. E, tal como apontado mais abaixo, ainda que inicialmente ele seja indicado para cacique pelo administrador da FUNAI, ele tinha um respaldo junto ao grupo, que o aceita de fato como seu representante. E Mário se cerca de outras lideranças, que eram chefes de famílias-extendidas, ou jovens que as representavam.

Até a década de 1980, a AER da FUNAI responsável por administrar as terras indígenas localizadas no norte do Paraná ficava em Bauru, no estado de São Paulo. Com isso, os índios da referida região sentiam-se abandonados pela instituição, recebendo de lá diretrizes sem que os grupos tivessem muitas possibilidades de expor as demandas próprias da região.

Se na época da atração dos grupos indígenas as diferentes instâncias governamentais disponibilizavam verbas para a distribuição de bens variados entre eles (instrumentos, roupas, produtos alimentícios, etc.), uma vez que os grupos foram acomodados nas reservas essas verbas deixam de ser tão abundantes ou mesmo acabam completamente.

---

<sup>146</sup> Idem.

E as políticas indigenistas se voltam para a implementação de um modelo agropastoril nas reservas, que deveriam se auto-sustentar. Então, um dos desafios que se colocava aos administradores era a gestão dos postos indígenas. O arrendamento de terras das reservas foi uma das formas encontradas para obter a renda necessária para suprir os gastos administrativos.

E, justamente, no início dos anos 1980, a AER de Bauru implantou nas áreas indígenas sob sua responsabilidade um projeto de desenvolvimento agrícola que instituía roças coletivas, que deveriam ser plantadas pelos índios, mas administradas pelos técnicos da FUNAI. Os serviços ligados à preparação da terra e ao plantio eram pagos em diárias para os indígenas envolvidos nessa etapa. Uma vez formadas as roças, elas eram distribuídas entre as famílias da TI, que eram então encarregadas de cuidar de uma parte. Nessa segunda etapa, as famílias responsáveis pelas roças recebiam uma “cantina”: gêneros alimentícios que eram distribuídos semanalmente, mas cujo valor, posteriormente, seria descontado do montante colhido. Desse montante também eram descontados os custos de produção. O valor restante era enviado à AER da FUNAI em Bauru, que então redistribuía os recursos entre as TIs da forma como achava mais conveniente.

No entanto, o sistema que a FUNAI procurava implementar não funcionou como o esperado. Os homens nem sempre cumpriam os horários esperados de quem estava a receber diárias, o que causava atritos, pois uns acabavam trabalhando mais que outros, e no final da semana, todos queriam igualmente receber a “cantina”. Nem todas as famílias responsabilizavam-se de fato em cuidar das roças, que muitas vezes perdiam-se. Além disso, muitos retiravam produtos das roças à medida que elas iam produzindo, o que era visto pela FUNAI como um roubo.

E, nesse contexto, Mário seria indicado para cacique pelo chefe de posto. Destaco que nessa época Mário já tinha se convertido à Congregação Cristã no Brasil e já promovia a realização de cultos em sua casa, reunindo algumas famílias. A intenção do chefe de posto ao indicá-lo era que ele resolvesse o “problema” da lavoura. No entanto, ele afirma que apesar de ter sido indicado, seu caso foi diferente, pois na época já existiam lideranças dentro do grupo. *“Então minha entrada como cacique já foi mais com a participação de líderes. [...] Daí o chefe do posto, ele falou assim para mim: ‘Eu não agüento mais. [...] Esse caderno é para você’ [...] [E] eu falei para ele ‘Olha, eu posso pegar esse caderno e cuidar dessa parte aí. Agora, eu quero ter uma*

*autoridade também'. Então, daí veio a hora que começou aquela coisa que o cacique nunca teve. Cacique nunca teve voz, ele seguia ordem e era aquilo mesmo. Então eu acho que foi a primeira vez que surgiu essa palavra*"<sup>147</sup>. Ou seja: ele reivindica sua autoridade e, junto com outras lideranças, apossa-se de um lugar que até então era irrelevante/vazio – o de cacique. E implanta uma espécie de “ética protestante e espírito capitalista” junto ao grupo que, de fato, era algo totalmente novo para os Guarani e que, posteriormente, teria conseqüências das quais o próprio Mário se arrependeria.

Tal como já mencionado acima, e confirmado por vários depoimentos, os Guarani, antes, cultivavam pequenas roças familiares. A tarefa de cuidar das mesmas era distribuída entre o próprio grupo familiar, a cujo sustento se dedicava a colheita. No entanto, não destinavam seu tempo exclusivamente a isso, dedicando-se também a outras atividades de subsistência (caça, pesca, coleta), bem como a atividades sociais. Por isso, inclusive, a FUNAI teve tantas dificuldades com as roças coletivas: era algo que não fazia sentido para os Guarani, que tradicionalmente não se organizavam (como ainda hoje não se organizam) dessa forma.

Mário, apesar de ser mestiço, nunca destaca isso ao se auto-identificar. Sua trajetória como liderança política sempre esteve ligada a um forte compromisso com a comunidade, mesmo nos períodos em que morou em Londrina.

*“Aí começou o trabalho de conscientização que nunca teve dentro da área indígena. É que eles não têm culpa [...] Agora, o próprio pessoal, falta interesse. Porque os funcionários, aqueles que vêm de fora, eles não têm interesse. Qual é o objetivo deles? É uma fonte, é um trabalho deles, é uma profissão. É um emprego que eles têm. Eles vêm somente para trabalhar e ganhar o dinheiro deles, para cuidar da família. Eles não têm compromisso sério com o índio. Então, se der certo neste posto para eles está bom. Se não der, ele vai para outro posto. Ele é empregado da FUNAI. Bom, então era assim. E por que não um trabalho de mais amor, de educação, de conscientização? [...] Aí começou meu trabalho nessa época. [...] E foi a hora que eu peguei o caderno”*<sup>148</sup>. Ele também trabalhava na roça coletiva, e no primeiro dia que foi trabalhar tendo assumido o cargo de cacique, esperou que todos chegassem ao local, quando então posicionou-se da seguinte forma: “Os problemas que estão surgindo de sábado [que era quando os dias de

---

<sup>147</sup> Idem.

<sup>148</sup> Idem.

*serviço prestados na lavoura coletiva eram computados e convertidos numa cota a ser retirada em produtos na “cantina”], questão de dia de serviço, eu não vou tirar a razão de vocês, porque às vezes vocês até estão certos. Só que vamos dividir um pouco. Um lado está certo numa parte, e o outro lado está certo noutra parte. E os dois lados têm uma parte errada. A partir de hoje nós vamos consertar tudo isso. [...] Para o nosso bem, para que nós possamos trabalhar em paz e unidos [...], vamos respeitar as normas. A partir de hoje o horário de se começar a trabalhar é sete horas. Eu vou dar tolerância de cinco minutos. [...] quem chegar cinco minutos depois das sete horas [...] eu aconselho a não trabalhar. Volta para casa dele e faça algum serviço dele mesmo lá [...] Daí você volta meio dia em ponto, [...] e você vai ganhar meio dia com justiça. [...] Ah, mas foi uma beleza, sabe? Em poucos dias estava tudo certinho. [...] O pessoal foi gostando, foi adorando aquele sistema. Porque a maioria sempre gosta de coisa certa [...]. Então isso aí que inspirou meu trabalho de cacique [...]*<sup>149</sup>.

Aqui, acho importante mencionar que a emergência de Mário como liderança política se deu ao mesmo tempo em que ele ganhou espaço no grupo também como liderança religiosa, pois que ele se tornaria cooperador da CCB, responsável por realizar os cultos na igreja da TI e um dos principais responsáveis pela conversão da maioria do grupo de Laranjinha na década de 1990<sup>150</sup>. Sua atuação, então, corre paralelamente nas duas esferas. Um dos pontos de destaque nas falas de Mário sobre sua atuação como liderança foi o fato dele ter conseguido acabar (ou pelo menos reduzir drasticamente) com o alcoolismo no Laranjinha. No entanto, a solução para o problema, destacado por muitos entrevistados (especialmente as mulheres, que eram as que mais sofriam com a violência doméstica provocada pelo alcoolismo) como um dos mais graves que o grupo enfrentou, foi justamente encontrada nessa imbricação das esferas política e religiosa, pois que a liderança de Mário como figura política era inegável (ele pertencia a uma grande família extensa e encontrava apoio e respaldo tanto nas pessoas de sua geração quanto nos mais velhos, e, por sua experiência de vida, se mostrou um ótimo mediador entre o interior e o exterior do grupo), mas sem a entrada da CCB e a imposição de seu código moral e de ética, com certeza teria sido mais difícil resolver o problema<sup>151</sup>. A(o)

<sup>149</sup> Idem.

<sup>150</sup> Um “modelo” (que associa atuação política e liderança religiosa) que é possível visualizar também na emergência de Claudinei e Vanderson como lideranças.

<sup>151</sup> Há que se pensar também que o alcoolismo, além de ser um problema em si mesmo, era também uma das conseqüências geradas por outros problemas que o grupo vinha enfrentando,

antiga(o)s rezadora(e)s estavam cientes de sua gravidade, e tentaram resolvê-lo sem sucesso, pois que o destacam em suas falas, apontando-o como uma das causas para o abandono dos antigos rituais. Em 2002, última oportunidade que tive para entrevistar Lica (que era a principal figura associada à casa de rezas, e rezadora cujo poder é exaltado na fala de várias pessoas do grupo), ouvi dela a afirmação de que “antes, os rezadores conversavam muito com as pessoas, procuravam orientar... mas elas não tinha nenhum compromisso com os rezadores”. Mário, tal como menciono em meu trabalho anterior (2003) estava sendo preparado por sua mãe para ser seu “sucessor”, e ele mesmo chegou a me dizer: “hoje, se eu não tivesse me convertido, eu seria o pajé”. E, justamente, minha análise no referido trabalho anterior era no sentido de apontar que, mesmo na CCB, Mário continuava a exercer um papel que não era de todo diferente daquele que tinham os antigos rezadores. Observando cultos da CCB realizados no Laranjinha, em Santa Amélia e outras cidades da região, teria sido possível perceber que, ao contrário dos cultos realizados fora da aldeia (onde a fala do cooperador tinha um tom mais impessoal e generalizado), a pregação de Mário nos cultos realizados lá dentro ligava-se a situações vividas pelo grupo, numa tentativa de solucionar impasses, problemas e disputas, apontar caminhos, esclarecer determinadas situações, etc.

Continuando a falar da emergência de sua consciência política e de sua trajetória como líder, Mário afirma: *“a própria política da FUNAI, aquela política suja que existia [...] e até hoje pode se dizer que existe ainda, então isso daí fez com que eles abrissem um espaço para o índio. Enquanto eles [...] tiveram condições de tampar nossa frente, para a gente não ter visão, então eles conseguiram segurar nessa parte. Eles tinham muito mais condições de dificultar o avanço do índio na questão do conhecimento do próprio trabalho deles. [...] FUNAI mesmo eu não sabia o que era a FUNAI. Era lá um delegado... [...] Mas, devido à própria política que eles criaram lá entre eles, então isso foi dando espaço, isso foi dando oportunidade para que o índio, ele aos poucos fosse entrando e tendo mais conhecimento dos fatos. Foi o nosso caso que houve em Bauru. Até aquela época nós não tínhamos noção de nada. Nós éramos aquilo que o chefe de posto falava, mais nada. [...] Mas quando eles começaram a pegar briga entre eles, que*

---

como as dificuldades de adaptação às situações vivenciadas ao longo do século XX e, nesse sentido, o movimento de conversão movido por Mário no interior do grupo, não apenas impôs regras de conduta como também inseriu o grupo em contextos de reciprocidade/troca/ajuda mais amplos, permitindo, tal como mencionado em outras ocasiões nesse trabalho, que o grupo recompusesse sua sociabilidade de forma mais ampla.

*elas daí sentiram que iam depender do índio, então aí foi a hora, a hora fatal?*

Aqui ele se refere ao que aconteceu em Bauru em 1984, já brevemente comentado no capítulo anterior<sup>152</sup>. Havia desavenças políticas entre o delegado da AER em Bauru e o presidente da FUNAI. Este último teria solicitado a saída de Villas-Boas do cargo. Foi quando os índios das TIs que estavam sob a jurisdição dessa AER foram chamados/levados a Bauru para defender o então administrador. Mário conta que, no Laranjinha, o chefe de posto reuniu todos e disse que o presidente da FUNAI estava tirando o “delegado”, e que se os índios não fizessem alguma coisa, seria pior para eles. Já em Bauru, teriam sido instruídos por funcionários da referida AER a falar para os repórteres que faziam a cobertura jornalística no local que Villas-Boas não deveria sair, que ele era bom, era o “pai dos índios”.

No entanto, não apenas os Guarani, como também os Terena e Kaingang estavam desgostosos com a administração desse delegado, que já estava no cargo há doze anos. No caso do Laranjinha, especificamente, havia um descontentamento muito grande por conta do lucro arrecadado com o projeto da lavoura coletiva ser centralizado em Bauru. Na época os solos da TI não estavam ainda desgastados, e o grupo conseguira um grande rendimento em sua produção agrícola, sem ver retorno algum disso em termo de melhorias e benfeitorias para o grupo. E eles acabaram invertendo a situação: ao invés de defender Villas-Boas, que na ocasião acabou sendo de fato afastado do cargo, aproveitaram a oportunidade para colocar/expor suas reivindicações. Nessa época foi criada uma Ajudância da FUNAI em Londrina, posteriormente transformada em administração executiva regional (AER).

Na esteira desses acontecimentos, no ano seguinte as lideranças do Laranjinha conseguiram impedir que o então chefe de posto enviasse o lucro da lavoura para Bauru, exigindo que ele fosse depositado numa conta conjunta à qual duas lideranças pudessem ter acesso. Segundo Mário, o chefe de posto não gostou, mas teve que aceitar. “E mudou tudo. A gente participava, a gente sabia quanto gastava. [...] a gente já discutia com o chefe de posto os nossos projetos”<sup>153</sup>.

Em represália, esse administrador teria sido transferido para o Pinhalzinho. Mas a abertura que os Guarani conseguiram a partir desse

---

<sup>152</sup> Toda a questão das rebeliões indígenas no norte do Paraná já mencionadas está amplamente descrita e analisada em Tommasino (1995).

<sup>153</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

momento, desencadeou um processo para o qual não houve mais volta: os Guarani sabiam que era possível uma administração mais democrática, onde eles tivessem voz, e não abririam mão disso dali em diante. As rebeliões de 1985 deixam isso claro. E ao imporem-se como sujeitos políticos, como lideranças cuja posição tinha que ser ouvida e com as quais era preciso negociar, criaram visibilidade dentro de um contexto que, ao longo de todo o processo histórico de contato, não os reconheceu como sujeitos de fato.

No entanto, isso não impediria que os Guarani do Laranjinha passassem por momentos difíceis nos anos que se seguiram. A FUNAI encerrou o projeto agrícola nas TIs, mas como a lavoura já estava em andamento, os Guarani tentaram dar continuidade ao projeto através de financiamentos. Algumas pessoas dentro do grupo, por exemplo, descrevem essa fase como sendo de fartura e aquisição de bens (carros, aparelhos eletrônicos, casas em Santa Amélia ou em outras cidades da região). No entanto, seu “despreparo” para lidar com as regras, exigências e burocracia envolvidas nos financiamentos, fez com essa fase durasse pouco, sendo seguida por outra de endividamentos e conseqüente pauperização/empobrecimento. Isso porque depois de algumas safras, algumas pessoas estavam tão endividadas com os bancos que, mesmo vendendo algum bem que possuíam e entregando toda a produção de suas roças, ainda ficaram com dívidas, não conseguindo mais crédito. “A FUNAI não oferecia mais nada e a gente quebrou a cara mais depressa ainda. Passamos um sufoco com esse tal de financiamento”.

Mário, que continuou como cacique<sup>154</sup>, sendo depois indicado para chefe de posto, declarou para Tommasino em 1990: *“E hoje está sendo mais difícil para mim que naquela época. Porque naquela época tinha recurso. Hoje eu administro sem recurso. [...] E então, agora, às vezes, eu não me conformo tanto tempo de trabalho, de projeto, e eles não conseguem equilibrar a situação desse pessoal. [...] Por que eles não conseguiram? Porque eles fizeram um trabalho totalmente errado. [...] Tudo que a gente vai começar, a gente tem que começar de baixo. Não. A FUNAI, SPI, sempre começaram de cima para baixo. De que maneira um projeto [...] caro, que custou dinheiro, custou trabalho do pessoal, custou cansaço em matéria de organizar o pessoal... E o pessoal se enquadrou, [...] e trabalhou. Por que tudo isso, tanto sacrifício, tanto problema, para hoje a gente não ter nenhum resultado*

<sup>154</sup> Na época que Mário deixou o cargo de cacique para se tornar chefe de posto (na verdade, por um breve período ele acumulou as duas funções) Bertolino veio a ser o primeiro cacique “eleito” pelo grupo de Laranjinha em assembléia.

*que valeu a pena? Tudo aquilo, a gente foi fazendo sem perceber que estava perdendo tempo. Porque o pessoal da FUNAI [...] na época não levou a sério. [...] As greves de fome [...] as reivindicações, os acontecimentos que ficaram marcados aí para o resto da vida, coisa que a gente nunca esperava [referindo-se à rebelião do Laranjinha, em 1985], isso veio depois que se diz ter estruturado o posto. Mas estruturado de maneira errada. Eu acho que não tem que estruturar o posto, tem que estruturar a situação de cada um, a vida de cada um [...] O projeto, nessa época, tirou os índios de trabalhar de bóia-fria. Agora, os índios às vezes deixaram de ser bóia-fria do branco, lá fora, só que ele passou a ser um bóia-fria da FUNAI. Ele se tornou um diarista. E, o pior de tudo é que através desse trabalho errado [a FUNAI] plantou na cabeça de cada família [...] somente a parte financeira, a parte do dinheiro. [...] Bóia-fria da cidade, ele trabalha os cinco dias da semana. Se dá uma semana, duas semanas de chuva, ele passa fome na cidade. E mesma coisa o pessoal daqui, mas com tudo na mão, terra... [...] Essa influência [...] de um lado errado, que foi a cantina, que foi essa participação com esse pouquinho de dinheiro, tirou da cabeça dele aquela paixão que ele tinha de plantar o batatal, ter o mandiocal, plantar uma hortinha, ter uma criação de pequenos animais. [...] Quando a gente chegou aqui, todo mundo tinha esse vício, de ter o seu porco, sua galinha, batata era fartura. [...] Tinha rocinha de milho, feijão. Então quando entrou aquela influência [...] eles esqueceram dessa pequena lavoura. [...] Então, esse projeto, ele trouxe assim... miséria, pode se dizer para a área indígena. [...] A questão das casas, por exemplo. Qual seria o melhor na minha opinião? O melhor seria... os índios já viviam no rancho. Eles adoram aquele rancho, até hoje eles vivem... deixam a casinha e vão ficar no ranchinho. Então deveria... esse dinheiro com que foi feito as casas... ter aplicado em benefício deles para que eles adquirissem mais condições. [...] Mas não. Fizeram a casa, puseram o índio dentro de uma casa, para dormir no cimento [...] sem condições de sobreviver dentro de uma casa. Então aí é que eu digo que é um trabalho que se começou de cima para baixo<sup>155</sup>”.*

Desde essa época a roça coletiva foi então abandonada e o grupo passou a adotar o sistema que vigora até hoje: distribuição das terras cultiváveis da TI entre as famílias para que cada uma tenha sua roça. E as famílias foram aos poucos retomando seus pequenos espaços de roças, de forma que, tal como indicado no capítulo 3, hoje a agricultura é a principal atividade de subsistência do grupo – ainda que

<sup>155</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

os problemas ligados a isso na atualidade também existam, conforme foi apontado.

Entre outras coisas, a fala acima aponta para a questão, que se coloca ainda hoje com relação ao modelo econômico ocidental que permeia os projetos e programas de sustentabilidade implementados dos na TI: as pessoas que vivem ali não formam um grupo homogêneo, que se reconhece enquanto “comunidade” no sentido que os não-índios atribuem ao termo. A organização social, política e econômica se constrói a partir das relações entre os grupos familiares. No entanto, há toda uma dinâmica envolvendo tais grupos em disputas por recursos, posições políticas, etc., conforme abordado no capítulo 3. Fica explícita também a consciência de um profundo descompasso entre as propostas do Estado e as demandas e anseios reais do grupo – o que, por sua vez, têm fadado de antemão estes projetos ao fracasso.

#### 4.4 LEMBRANÇAS DOS ANTIGOS RITUAIS E CONVERSÃO AO PENTECOSTALISMO

As referências à casa de rezas e à participação nos rituais remontam à infância dos mais velhos, a seus pais, a seus avôs. E, justamente, se não foi possível conseguir muitos dados sobre xamanismo anteriormente, nessa última fase da pesquisa, ao pedir para que as pessoas me relatassem suas trajetórias de vida, me falassem do passado e das transformações por elas percebidas ao longo do tempo, as lembranças associadas à casa de rezas emergem como ponto central das narrativas das pessoas mais velhas por mim entrevistadas.

Teresa, atualmente convertida à CCB afirma: *“Mas era gostoso, sabe. Até hoje eu sempre comento com a irmandade que eu tenho saudade daqueles tempos. Porque quando eles reuniam que a Julia recebia esse Kutsu’y, [...] a gente acreditava que aquilo existia mesmo. Uma vez [...] fazia muito tempo que não chovia. Estava uma seca mesmo. Aí ela falou para nós: ‘Olha, eu tive um sonho essa noite, [...] o Kutsu’y falou para mim que só vai chover depois que nós fizermos a igrejinha<sup>156</sup>. Vamos fazer a igreja e aí vai chover. Ele vai mandar a chuva. Ele falou assim que vai ser quinze dias. Então vamos apressar’. Naquele tempo o Mario já era crente. Sei que ela mandou ver se o Mario dava uma mão, uma ajuda com alimentos, essas coisas, para eles fazerem a igrejinha. Até inclusive a igrejinha foi lá perto do Alcides. Lá*

<sup>156</sup> A “igrejinha” era a casa de rezas e, tal como mencionado acima, ela precisava ser refeita constantemente, pois que, feita de ripas de madeira e cobertura de sapé, às vezes desabava por conta da ação do tempo.

*que era a igreja. Ai sei que se reuniram ali, e fizeram rápido aquela igreja. [...] Ai eles terminaram a igreja. Daí faltou fazer o curuçu, que eles falam, que é a cruz. Ai fizeram mas não deu tempo de fincar a cruz. Hoje estava com catorze, amanhã já ia fazer os quinze dias. Ai fomos embora para casa. Ai quando foi quinze dias mesmo, mais ou menos oito horas da manhã deu um trovão para cá. Deu aquele trovão e ela passou e falou para nós assim, na linguagem: [...] ‘Vamos para a igreja, que vai chover’. Na linguagem. Daí nós nos aprontamos e viemos rápido. Viemos ligeiro. Ai quando chegamos lá aquele trovão veio. [...] Ai meu irmão, que era o Toninho, [...] ele que era sempre o fazedor de cruz, essas coisas. Ele que arrumava tudo. Daí ela falou na linguagem que era para ele andar ligeiro. Ai ele já... fizeram o buraco rápido lá para fincar a cruz. Quando ele fincou a cruz, que arrumaram a cruz, deu um trovão... aquele relâmpago e um trovão e ela já recebeu o Kutsu’y. Ai ela saiu dançando, pulando. Ele tinha falado com quinze dias. Mas foi certinho, com quinze dias. Ai choveu, ficamos ali quase até meio-dia e a chuva pegou mesmo. Uma chuva gostosa. E ela estava com o guia. [...] E muita coisa aconteceu. Muita coisa mesmo de milagre. [...] Era muito bonito. Eu tenho saudade. [...] A gente se reunia todo fim de semana”.*

A vida guarani está intimamente ligada à questão da terra, e a ocupação de determinados territórios por esse grupo reflete valores específicos de sua cultura, ao mesmo tempo que também a constitui. Dessa forma, a exemplo do que acontece com outros grupos indígenas, o território onde vivem os Guarani acaba ultrapassando sua objetividade e constituindo-se numa inter-relação de espaços físico-sociais. Como bem aponta Melià (1990:36): “O *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani [...]”.

Ainda conforme Melià (ibidem), esse território que idealmente deve compor uma aldeia divide-se em três espaços pelos quais se movimentam e habitam os Guarani e que definem, simultaneamente, a qualidade e adequação do local: o monte preservado (lugar de caça e de pesca e lugar ao qual se recorre em busca de ervas medicinais e madeira), o monte cultivado e a casa (espaço social e político).

Assim sendo, o xamanismo guarani, bem como a manutenção dos ritos associados à casa de rezas, só se faz possível dentro de um contexto mais amplo, ligado ao conjunto de espaços que formam o

*tekoha*, e à totalidade da vida social do grupo, marcada (na sua forma ideal) por uma economia de reciprocidade. Essa “economia de reciprocidade”, baseada numa rede de relações de consangüinidade, afinidade e aliança política, implicava em amplas trocas de bens e serviços, tanto no interior de uma grande família extensa, quanto entre as várias famílias constituintes de um mesmo grupo ou comunidade. E, na verdade, tal como já indiquei acima, a manutenção dessa “economia de reciprocidade” foi um dos motivos levantados em minha análise anterior (2003) para explicar o processo de conversão do grupo.

Para os Guarani, no espaço que é a aldeia, Melià (1990) afirma que o “mal” pode irromper na forma de enfermidade e morte, de inquietude sócio-política ou insatisfação religiosa, refletindo muitas vezes problemas causados por agentes externos e que podem inclusive produzir mudanças significativas na estrutura social e política do grupo. Para eles, esse “mal” se faz presente quando a conduta moral e religiosa se deterioram, instaurando um estado de coisas que impossibilita o execução dos cantos e danças rituais. Segundo Melià (1989: 345), os xamãs guarani contemporâneos apontam como causas que podem levar à destruição da terra: “a violência e em especial o homicídio; as faltas cometidas contra a ordem moral, quando são negadas a colaboração e o amor mútuo; e também a ofensa pessoal, quando esta obstrui o passo para a reconciliação”. Já na etnografia de Schaden (1962), as causas dadas pelos Guarani para explicar a desintegração ou crise social do grupo são os casamentos interétnicos no interior do grupo e qualquer tipo de situação ou condição que impeça ou impossibilite a realização das cerimônias religiosas.

Enfim: esse quadro geral apontado pelos autores acima citados é muito parecido com o que foi vivenciado pelo grupo quando este se viu reduzido a um espaço que era apenas um recorte de seu antigo território e que, além disso, foi depauperado ao longo do século XX pelo próprio órgão indigenista e pelos arrendatários que ali se instalaram. Tudo isso se exacerbou no início dos anos 1980, pois sendo a área da reserva muito pequena, as pessoas eram obrigadas a sair dali para trabalhar e estudar, entrando em contato com uma realidade que acabava por resultar em diferentes interesses e ambições.

Segundo Mário, “Antes a gente só ficava aqui. Entre a gente mesmo. Participava da casa de rezas... Depois que o pessoal saiu, começou a misturar, não teve mais como controlar, ficou tudo diferente”. No entanto, do que se pode perceber no que descrito neste e outros capítulos desse trabalho, há muito que os Guarani não estavam

mais apenas “entre si”, pois que há tempos já estavam em contato com a sociedade envolvente, estabelecendo com ela diferentes relações. Então, creio ser possível dizer que não se trata apenas da questão de “sair e misturar”, mas sim de um contexto de crise que atingiu profundamente a reprodução social e cultural do grupo e que, mais do que tudo, liga-se à restrição espacial e os impactos dela decorrentes.

Na fala de várias pessoas entrevistadas fica evidente o desinteresse que muitos passaram a demonstrar com relação à casa de rezas – e esse foi um dos problemas centrais enfrentados pelo grupo, pois a não participação dele como um todo nos rituais impossibilitava a manutenção da ordem que procurava ser alcançada por aqueles que participavam não apenas dos rituais de canto e reza, mas que compartilhavam um código de conduta e comportamento ligado à “igreja guarani”. O contato com as divindades era um momento de intenso risco, onde os rezadores precisavam estar com o corpo “preparado” através do jejum e outras restrições alimentares e de comportamento. Além disso, era preciso que outros rezadores, igualmente preparados, estivessem presentes para garantir a segurança daquele que entrava em contato com as divindades que, segundo alguns informantes, podiam levar a alma do rezador consigo, sendo portanto preciso trazê-la de volta para o corpo da pessoa.

Segundo Mário, *“se a área fosse grande, com muitos índios e com meios de se auto-sustentar, a casa de rezas e a religião Guarani poderiam ter se mantido, e todas aquelas coisas poderiam ser passadas adiante. Mas os jovens não se interessavam por nada daquilo e havia problemas muito graves de prostituição, violência e drogas. Eles [os jovens] não participavam mais”*. De fato, a exiguidade da área e a impossibilidade do grupo se auto-sustentar a partir dela passou a ser um problema central, que afetava a vida social como um todo<sup>157</sup>.

O relato da conversão de Lica, uma das principais rezadoras a conduzir os rituais no Laranjinha, é muito emblemático para pensarmos a situação do grupo nessa época. Na ocasião da conversão de seu filho Mário, os dois romperam relações, deixando de se falar por anos. A

---

<sup>157</sup> Veiga (2004) justamente aponta para o grande crescimento demográfico do grupo a partir da década de 1970, quando várias pessoas que tinham deixado o local nas décadas de 1940/50 para lá retornam com seus filhos. As informações sobre a demografia da TI Laranjinha apresentadas por ela (ibidem: 59) revelam o seguinte panorama: em 1941 a população era de 46 pessoas; em 1945, 37 pessoas; em 1979, 106 pessoas; 1981, 124 pessoas. Enfim: temos um crescimento contínuo e significativo a partir da década de 1970 (na década de 2000 a população girava em torno de 230 pessoas, segundo os dados por mim levantados).

conversão daquele que ela estava preparando para estar em seu lugar à frente da casa de rezas era inadmissível para ela.

No entanto, sem o suporte do grupo, ela afirma que não foi possível continuar com os rituais. Segundo ela, quando seus guias “vinham aqui na terra para conversar” ficavam desgostosos com o descaso do grupo e, quando “subiam”, deixavam seu corpo doente. “Daí, um dia, num sonho, ele [o guia] falou assim para que eu largasse mão. Se eu quisesse viver muito tempo com os meus netos, com minhas filhas, com meus filhos, então era para eu me retirar da igreja [casa de rezas], porque a turma não estava reconhecendo o que eu fazia para eles”<sup>158</sup>.

Em 2002, Lica me diria que a “gota d’água” para a sua conversão teria sido a expulsão de Mário da TI e a atitude dele na ocasião. Isso aconteceu em 1991, por conta de um episódio a que ele mesmo se refere como “o escândalo da AIDS”, e que teve repercussão e conseqüências não só para as relações dentro da TI, como também nas relações dos Guarani com a sociedade envolvente.

Em 1991, um dos filhos de Laura, tia de Mário, morreu após longo tempo de internação em Londrina, por conta de complicações ligadas ao vírus da AIDS. Laura morara durante anos fora da TI, retornando para lá já viúva, com os filhos, e, segundo ela, ninguém sabia que seu filho era soropositivo (nem o próprio Mário). O acontecimento ganhou destaque na mídia, e os Guarani foram alvo de intenso preconceito por parte dos moradores não-índios da região. Os jovens que na época estudavam na escola de Santa Amélia contam que foram ridicularizados e isolados pelos alunos não-índios.

Na época Mário era chefe de posto, e as famílias que faziam oposição a ele exigiram da FUNAI que ele fosse afastado do Laranjinha. Ele chegou a sofrer agressões corporais dentro da TI, numa reunião com as lideranças e, de fato, foi transferido para Londrina. Laura e seus filhos foram igualmente expulsos do Laranjinha. Na ocasião, Laura se converteu à CCB, batizando-se antes de voltar para São Paulo. Posteriormente ela viria morar em Santa Amélia (onde mora até hoje, ainda que visite a aldeia quase que diariamente). Nessa ocasião, Lica afirma que chegou a ficar brava com Mário, pois “ele apanhou e não fez nada. Saiu calmamente. Mas depois eu pensei e gostei da palavra desse Deus que mandava seus servos darem a outra face, ao invés de brigar. Porque se naquele momento o Mário tivesse revidado, poderia até ter sido morto ou matado alguém”. Mario comportara-se dentro da ética

---

<sup>158</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

pregada e buscada pelos Guarani (e que tinha muito em comum com o que era pregado por religiões cristãs, inclusive pela CCB): uma pessoa não pode se entregar a sentimentos de raiva e violência. Isso agradaria muito Lica, pois era esse tipo de postura que seu “guia” esperava do grupo, de quem há muito ela exigia isso em nome dele sem sucesso. Em 1991 ela se batizaria então na igreja da CCB em Santa Amélia, mas antes disso já estava afastada da casa de rezas e participando dos cultos pentecostais com seus filhos e noras.

Mário foi afastado do cargo na TI Laranjinha, mas sendo funcionário da FUNAI, passou a trabalhar na AER de Londrina, cidade para a qual se mudou com sua família. Nessa época a igreja da CCB já estava instalada na TI, e os cultos continuaram a ser realizados lá. Justamente, o apoio das famílias extensas ligadas à CCB seria importante quando, alguns anos depois, a FUNAI designou novamente Mário para trabalhar na TI Laranjinha. Inicialmente ele e sua família instalaram-se em Santa Amélia, mas Mário assumiria o cargo de cooperador na CCB, passando a celebrar os cultos realizados na TI. Em 2002 ele estava novamente morando no Laranjinha.

Após a conversão de Lica, Bertolino passou a ser o principal rezador à frente da casa de rezas, continuando a conduzir os rituais. Mas pouco tempo depois ele também se converteu. Os rituais coletivos deixaram de ser realizados e a “casa grande” foi desativada. Ainda havia no grupo alguns rezadores não convertidos e que, inclusive, ajudavam Bertolino na condução dos rituais. Mas nenhum com as qualidades necessárias para estar à frente da casa de rezas<sup>159</sup>.

No entanto, há que se destacar que, mesmo com a impossibilidade de realizar os rituais coletivos, vários chefes de família-extensa e suas esposas continuaram realizando pequenas sessões de canto e reza na intimidade de suas casas/terreiros – com tamanha discrição que só vim a tomar conhecimento disso em meu período de pesquisa mais recente.

Ao procurar apreender/explicar a conversão do grupo (ou da maior parte dele) do Laranjinha a uma religião pentecostal, um de meus pontos de partida foi analisar os “pontos de ressonância” (cf. Wright, 1999) entre sistemas simbólicos aparentemente distintos. Isso, partindo do que Wright (ibidem) chama de “campos inter-religiosos de

---

<sup>159</sup> Para os Guarani, qualquer membro do grupo é um “rezador” em potencial. No entanto, esse “dom xamânico”, atualizado de diferentes formas, resulta em várias categorias de xamãs/rezadores. Para estar à frente da casa de rezas, uma pessoa precisava possuir muitas rezas e deter um grande poder.

identidade”, avaliando, assim, a forma como o grupo se apropriou das categorias trazidas pela nova religião, moldando-as à luz de seu substrato cultural e simbólico.

E, conforme procurei apontar na referida análise (2003), muitos desses “pontos de ressonância” podiam ser encontrados numa comparação entre as duas esferas religiosas: a importância dos sonhos e visões, que conectam os indivíduos a outro nível da realidade e permitem o acesso à divindade (seja ela *Cherú* ou Deus); a figura do líder religioso, que fala sob inspiração divina; as regras de conduta que conduzem o fiel ao “paraíso”; a interpretação comunitária dos dramas pessoais; a crença na destruição futura do mundo. E, justamente, esses pontos de ressonância explicariam a escolha do grupo por uma religião em especial – o pentecostalismo na figura da Congregação Cristã no Brasil – em detrimento de outras com as quais também tinham contato na sua trajetória de convivência com a sociedade envolvente (por exemplo o catolicismo e o protestantismo).

Ao mesmo tempo que tornar-se “crente” implicava, na fala dos convertidos, numa ruptura com o modo de vida anterior à conversão – geralmente marcado por “erros” e “pecados” (adultério, alcoolismo, etc.) – , esse ato abria também a possibilidade de realizar/atualizar um modelo de vida. Uma vida marcada por um comportamento moderado, pela inserção numa comunidade de irmãos, a entrada numa ampla rede de reciprocidade/solidariedade. Assim, o modelo de vida proposto pelo código de conduta pregado pela CCB não era estranho ao modelo ideal de vida do grupo e, se antes o grupo encontrava dificuldade em atualizar esse modelo, a conversão à CCB foi uma forma de torná-lo real.

Assim, o que emerge das falas dos entrevistados a respeito da conversão é um panorama complexo de continuidades/descontinuidades. Ainda que procurem se pautar nas regras e ensinamentos da CCB, os Guarani convertidos não se furtam de fazer julgamentos e avaliações também a partir de outras lógicas, que remetem não apenas para a cosmologia guarani, mas para toda uma vivência estabelecida com a sociedade nacional nos diferentes momentos de sua trajetória de vida.

“Agora [na CCB] é melhor. Mas se tudo fosse unido [...], como aí na igreja dos crentes, eu já digo... Porque ali [na casa de rezas], era bom ali”. Essa fala de Lica indica um sentimento que, pelo menos no interior da geração mais velha, é vivenciado coletivamente: a saudade e preferência pelos rituais ligados à casa de rezas e, ao mesmo tempo, a

consciência da dificuldade/impossibilidade de retomá-los no novo contexto vivido pelo grupo.

Na verdade, a retomada dos rituais de canto e reza na atualidade não implica numa simples reprodução do que acontecia no passado, mas na atualização de um modelo a partir da nova conjuntura vivida por eles. Assim, quando as pessoas da geração mais velha dizem que não é possível “voltar tudo que era bom de antigamente”, ou que “estão querendo fazer a religião, mas não é verdadeira”, na verdade apontam para a impossibilidade de se retomar todo um contexto mais amplo que cercava essas práticas anteriormente, e não apenas os rituais em si.

No entanto, ainda que as pessoas atualmente convertidas não participem mais dos rituais ligados ao xamanismo, certas práticas e concepções ligadas a essa esfera permanecem lado a lado com a religião pentecostal, e continuam a fazer parte da forma como os sujeitos pensam e agem em seu cotidiano. Segundo a fala de uma informante: *“Eu sempre fui ligada na minha tradição. Ontem mesmo eu estava falando para o meu marido. Eu falei: pode falar, quem quiser... eu sou evangélica, mas eu não deixo da minha tradição. Não deixo. Porque o nosso cooperador de Santa Amélia, uma vez ele veio aqui e falou assim para mim que deus revelou para ele na igreja que era para eu não largar da tradição”*.

Essa fala, além de ilustrar a idéia colocada acima, remete também para outro aspecto importante a ser considerado quando se pensa na conversão do grupo à CCB: não existe uma “demonização” do passado (ligado ao xamanismo), nem por parte dos Guarani<sup>160</sup>, nem por parte dos membros não-índios da referida igreja – as práticas anteriores do grupo sendo associadas a uma certa inocência e desconhecimento – e não a uma negação – da “palavra de Deus”. E essa postura, justamente, estaria relacionada à própria forma de organização e funcionamento da CCB, que não possui processos rigidamente burocráticos, apesar de ser uma das maiores igrejas pentecostais do país (em número de adeptos).

A posição máxima na hierarquia dessa instituição é a de “ancião”. Cada ancião é responsável por determinado número de casas de oração, dentro de uma região específica. Na realização dos cultos e

---

<sup>160</sup> No plano individual, o que existe, e é muito recorrente, é o fato das pessoas condenarem seu passado de “pecados”, mas no caso, referindo-se ao alcoolismo, promiscuidade, violência doméstica, etc. e não a determinadas práticas culturais. E, quanto às críticas atuais que os que estão convertidos ao pentecostalismo dirigem aos que retomam os antigos rituais, sua tônica não se liga ao xamanismo em si (pois que a casa de rezas é sempre um símbolo positivo para todos), mas ao fato de que os rezadores à frente dos rituais atualmente, e mesmo os que deles participam, não cumprem as antigas prescrições ligadas a essa esfera e que serão expostas de forma mais detalhada no capítulo seguinte.

administração de cada templo, são ajudados pelos “cooperadores” e “diáconos”, que formam com os anciãos o que se chama de “administração regional”<sup>161</sup>. Cada uma destas administrações regionais, por sua vez, presta contas à sede nacional da CCB, localizada na cidade de São Paulo. Os anciãos percorrem então a região sob sua responsabilidade, realizando cultos e batismos (estes últimos só podem ser realizados por eles). Mas, então, cada casa de oração em si possui um cooperador responsável pelos cultos (cuja frequência pode variar de duas a quatro vezes por semana).

Não existe na CCB nenhuma forma instituída, regulada ou padronizada de preparação/formação de seus sacerdotes: a escolha dos anciãos, diáconos e cooperadores é feita através de uma escolha colegiada, por “consenso iluminado pelo Espírito Santo”, segundo a fala dos próprios membros. Como durante os cultos, além da pregação feita por quem está conduzindo a cerimônia, há um espaço para que os fiéis também se manifestem (com testemunhos ou acrescentando algo à pregação já feita pelo responsável, o pregador ou o ancião), abre-se aí um espaço para a emergência de novos sacerdotes: bons oradores, que conseguem arrebatá-los “irmãos” nesses momentos de abertura, acabam sendo incorporados à hierarquia da CCB. Assim, os responsáveis pela pregação, o fazem sempre a partir de sua vivência e pontos de vista pessoais, dirigindo-se a uma platéia com quem têm certa vivência em comum, pois que a irmandade que congrega em determinado templo é composta de pessoas que vivem próximas, compartilhando certa conjuntura histórica, política e econômica mais geral<sup>162</sup>.

Outra característica que possivelmente contribuiu para o ponto acima indicado (não haver uma “demonização” do passado dos Guarani) é o fato de que os membros não-índios da CCB também percorreram, em sua maior parte, certos “itinerários religiosos”, tendo

---

<sup>161</sup> Há ainda outros “cargos” ou ocupações ligadas à CCB: cada casa de oração ou templo tem um porteiro (responsável por recepcionar as pessoas quando de sua chegada para os cultos, anotando pedidos de oração que posteriormente são encaminhados para quem vai conduzir a cerimônia – um ancião ou um cooperador) e um encarregado de abrir e fechar o prédio (cuja esposa acaba sendo a responsável pela limpeza do mesmo). Como a descrição já deu a entender, todos os cargos são ocupados exclusivamente por homens e, tal como menciono em meu trabalho anterior (2003), no Laranjinha, os que ocupavam estes cargos eram pessoas que, de alguma forma, estavam ligadas à liderança política do grupo (ou às principais famílias extensas que disputavam a referida liderança).

<sup>162</sup> Falo isso pensando no contraste com um sacerdote católico, por exemplo, que após a formação em um seminário, pode ser designado para atuar junto a comunidades com as quais ele não necessariamente tem algum laço social/cultural.

passado por várias outras igrejas ou religiões antes de se converter ao pentecostalismo.

Conforme pude constatar durante a pesquisa realizada entre 2006 e 2009, a CCB sofreu grande evasão durante a década de 2000. Em parte porque muitas pessoas não conseguiram manter-se fiéis ao código de conduta exigido pela CCB – sendo obrigadas a se retirar da “irmandade” –, mas também porque as alianças e oposições no interior do grupo e de suas famílias extensas se modificou/reorganizou – parte do grupo retomando os rituais coletivos de canto e reza.

Ainda que tenha me deparado com o intenso proselitismo dos Guarani em minha pesquisa para o mestrado, e com sua convicção e entusiasmo com a nova religião, a referida evasão e a retomada dos antigos rituais de canto e reza não foram uma grande surpresa para mim.

Em 1960, por exemplo, quando Lica retorna para o Laranjinha – após quase uma década morando na cidade – não havia mais casa de rezas ou rituais acontecendo no âmbito coletivo. E ela retoma esses rituais. Faz reconstruir a casa de rezas e passa a ser a principal figura a conduzir os rituais ali realizados durante as quase três décadas que se seguem até a sua conversão.

E os rituais haviam sido abandonados justamente por conta de uma situação de crise vivida pelo grupo – como a evasão iniciada na década de 1940 e que se estenderia pela década seguinte, e os problemas causados pela restrição do espaço e destruição da fauna e flora não somente na área da TI mas também em seu entorno. Tal como mencionado no capítulo 2, na década de 1950 o norte do Paraná já tinha suas terras totalmente loteadas e encontrava-se num processo de intenso desenvolvimento urbano e agro-industrial. Essa situação afetava todos os grupos na região – Guarani e Kaingang – e não apenas o Laranjinha. Toda a rede/unidade maior a que pertencia o Laranjinha estava em crise. Antigos rezadores, reconhecidos como importantes dirigentes dos rituais e detentores de grande força e poder entregaram-se ao alcoolismo, impossibilitando a continuidade dos rituais naquela época.

Por tudo isso, é possível dizer que padrões são abandonados e retomados em diferentes momentos da trajetória do grupo, fazendo parte, portanto, da dinâmica da própria cultura – ou, em outras palavras: o padrão estaria justamente nessa certa inconstância. Noelli (1999-2000), ao falar sobre os mecanismos que teriam possibilitado aos Guarani ocupar um território tão vasto mantendo um certo padrão cultural compartilhado, afirma que a cultura desse povo era ao mesmo tempo prescritiva e flexível, ou seja: alguns aspectos de sua cultura

reproduziam-se continuamente com pouca variabilidade, e outros eram dotados de grande plasticidade, de forma a poder incorporar continuamente as novidades com as quais certamente entravam em contato em sua expansão territorial. Assim, tal como é possível perceber nas narrações e descrições acima, a trajetória do grupo revela que, justamente, as transformações convivem com continuidades – expressas em sua forma de agir e conferir significado ao mundo, e numa forma de organização social e cultural específica.

As narrativas revelam também certos marcos temporais significativos, fazendo diferenças entre um período de liberdade e abundância, e outro de restrição e escassez. No entanto, é interessante destacar que, no que marcam a passagem de um contexto a outro, algumas sobreposições “complicam”/embaralham as valorações feitas pelos sujeitos (indicando distorções temporais, ou eixos não lineares). Assim, ao lado de afirmações tais como “a gente não tinha nada” (andava descalço, não tinha eletricidade, atendimento médico, etc.), encontramos outras como “naquele tempo a gente tinha de tudo” (caça, pesca, matérias primas, etc.). E, ao lado de “tudo no passado era melhor”, encontramos “hoje é tudo mais fácil”. Em certo sentido, creio que isso aponta para a questão colocada acima a respeito das continuidades/descontinuidades (ou transformações que, repito, não podem ser pensadas em termos lineares). A meu ver, tais afirmações remetem também para uma questão sempre tematizada nas falas dos Guarani: a oposição entre diferença e desigualdade. Para eles, ser índio não deveria ser sinônimo de ser pobre. Manter sua especificidade cultural não significa estar à margem da sociedade envolvente, ou inseridos nela de forma subalterna. A saudade do passado, ou o orgulho da identidade étnica no presente não impedem que eles saibam “o que é bom” (conforme a expressão de um informante) e queiram ter acesso a isso: certos bens materiais, educação, atendimento médico, etc.<sup>163</sup>.

#### 4.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Pedir para que as pessoas falassem de sua trajetória (ou história) de vida foi uma tentativa de tentar entrever, na articulação que tais sujeitos faziam das memórias e do passado, uma “outra história”, que não aquela que encontramos sobre os Guarani nas fontes históricas

---

<sup>163</sup> Nesse sentido, é interessante destacar que o processo de “guaranização” de que fala Noelli (1999-2000) não se restringe às pessoas (tal como colocamos no capítulo 3, ao falar sobre parentesco e identidade étnica), mas aplica-se também a bens de consumo, padrões econômicos, modelos de educação formal, etc.

de nossa própria sociedade. No entanto, o que estas lembranças aqui narradas nos permitem entrever não é uma “outra história” (no sentido de que não foge, por exemplo, a uma certa cronologia e ordenação linear própria do modelo de história ocidental, presentes nas narrativas em si e não somente na forma como estão aqui organizadas). Em certo sentido, tais narrativas enriquecem o que poderíamos chamar de uma história “contra-oficial”, revelando certos matizes quanto à valoração das mudanças, sombras na atuação do SPI, detalhes sobre a conversão ao pentecostalismo, etc. Ou seja: elas permitem que material e pontos de vista guarani sejam incorporados a uma história/trajetória ela mesma estruturada a partir de material e pontos de vista brancos.

Há que se pensar também que, tendo sido narradas para mim, estas narrativas demonstrem que os Guarani estejam familiarizados com nossa forma de pensar a história, sabendo instrumentalizar suas memórias dentro dessa “lógica” – o que, por outro lado, não descarta terem eles outras possibilidades de organizá-las. Eu não poderia/saberia dizer que tipo de estrutura/organização da memória emerge de contextos onde os Guarani falam de sua história ou trajetória de vida entre si – se é que o fazem.

Por outro lado, as narrativas remetem sim para uma especificidade guarani: a história narrada por eles é “curta”. No que foi transmitido a eles por seus pais<sup>164</sup>, não há referências a nomes ou lugares do passado (antigas aldeias, antigos líderes, etc.). A experiência vivida pelos grupos guarani nos aldeamentos do século XIX, ou os trajetos e situações vivenciadas pelos Guarani reunidos por Nimuendaju no Araribá, por exemplo, não estão presentes na “memória coletiva” do grupo.

Tal como será colocado no capítulo seguinte, o que a tradição oral do grupo repassa “de geração em geração”, como dizem eles, são as histórias ligadas ao universo mítico e cosmológico do grupo – o que, por sua vez, remete para uma forte relação entre temporalidade e cosmologia.

---

<sup>164</sup> Esse ponto também foi colocado por mim nas entrevistas: o que seu pai falava da vida dele? O que os antigos contavam sobre o passado?

## CAPÍTULO 5 – OS MITOS: AS HISTÓRIAS DOS ANTIGOS

Tal como já mencionado anteriormente, pedir para as pessoas falarem do passado e de sua trajetória de vida desencadeou a narrativa de lembranças ligadas à casa de rezas e à vivência com os “antigos” (histórias ouvidas quando crianças, episódios envolvendo os antigos rezadores, etc.). Por sua vez, foram essas lembranças ligadas aos rituais que trouxeram à tona os temas da cosmologia e dos mitos. Assim, a idéia que norteia a forma de apresentação dos dados neste capítulo é a afirmação de Nimuendaju (1987) de que mito/cosmologia e ritual formam um conjunto indissociável dentro da cultura Guarani.

Ao usar a expressão “tempo dos antigos” ou “antigamente”, os Guarani podem estar se referindo tanto a um tempo mítico (quando os deuses ainda viviam na terra, ou os animais falavam, por exemplo), quanto a uma época onde se falava na linguagem, os rituais aconteciam regularmente e os rezadores eram pessoas de grande poder (referindo-se, nesses casos, a eventos que envolvem os pais e avôs da geração mais velha do grupo). A intenção desse capítulo, então, é situar certas narrativas dentro do pano de fundo da cosmologia guarani, bem como abordar mais a fundo os rituais de canto e reza e noções como a de pessoa (que de certa forma sintetiza/relaciona os conceitos de cultura, natureza e sobrenatureza, além de remeter para a questão do perspectivismo).

### 5.1 OS RITUAIS DE CANTO E REZA

Conforme aponta Schaden (1962), existe uma grande variabilidade nas práticas e concepções ligadas aos rituais guarani. Segundo ele, estas diferenças seriam decorrentes de dois fatores principais: o caráter individual da religião guarani, pois ainda que a importância social e comunitária das cerimônias religiosas se destaque, não menos importante é a vivência religiosa individual, que manifesta-se nas diferentes circunstâncias do cotidiano, onde uma pessoa pode receber consolação, conselhos e revelações das divindades; e o fato de que essa multiplicidade de idéias e crenças reflete os contatos com a religião cristã, de um lado, e a fusão das diferentes doutrinas subgrupais produzida pelas migrações, que levaram à formação de aldeias em que se reúnem, em uma mesma comunidade de vida e de culto, famílias de diferentes subgrupos (como é o caso, justamente, das aldeias da região aqui tratada).

Assim, nas diferentes etnografias produzidas sobre os Guarani, as descrições sobre os rituais de canto e reza – ainda que remetendo para pontos gerais em comum, descortinam diferentes e criativas elaborações feitas pelos grupos a partir de seu contexto<sup>165</sup>.

Em meu trabalho anterior (2003) compus, a partir da fala de diferentes pessoas do grupo, um relato do que seriam os rituais de canto e reza realizados na TI Laranjinha até o início da década de 1990. Na ocasião dessa pesquisa anterior, o grupo estava bastante envolvido com a CCB, de forma que os relatos sobre as experiências vivenciadas na “igreja guarani” foram bastante evasivos/superficiais (“era bom”, “todo mundo participava”, etc.). Ao realizar as entrevistas, claro que eu explicava às pessoas que o objetivo de minha pesquisa era entender a conversão do grupo. Mas, além de pedir para que as pessoas falassem sobre como tinha acontecido sua conversão à CCB, eu pedia também para que elas falassem de suas experiências anteriores, ligadas à casa de rezas. Mas, justamente, a grande maioria dos entrevistados conduziu sua fala dando ênfase quase que exclusivamente à sua conversão e ao que aconteceu depois dela – e não antes.

Das falas coletadas naquela ocasião e nas diferentes fases da pesquisa atual, emerge o seguinte quadro descritivo: anteriormente, todos os membros do grupo participavam dos rituais que aconteciam na casa de rezas. A frequência dos rituais<sup>166</sup>, bem como sua finalidade, eram variáveis. Pequenos rituais envolvendo uma família e pessoas mais próximas podiam ser realizados diariamente, à noite ou ao amanhecer, no espaço doméstico. Os rituais envolvendo o grupo como um todo eram realizados semanalmente, podendo essa frequência ser mais espaçada ou se intensificar em momentos críticos – tais como uma seca prolongada ou chuva muito intensa (que potencialmente poderiam afetar o ciclo ecológico/da agricultura, sendo portanto um risco para a

---

<sup>165</sup> Um exemplo interessante desse tipo elaboração (individual e coletiva) pode ser encontrado no trabalho de Rose (2010), onde a autora analisa o processo de apropriação da bebida comumente conhecida como ayahuasca pelos Guarani Mbya da TI Mbiguaçu, no litoral de Santa Catarina, bem como a incorporação dessa bebida aos rituais de canto e reza praticados pelo referido grupo.

<sup>166</sup> Algumas pessoas mencionaram que, nos últimos anos em que a “casa grande” ainda estava ativa, a participação do grupo já não era tão significativa (não só por conta das conversões, que começavam a acontecer, mas porque muitos deixaram de participar mesmo, dados os problemas com alcoolismo e outros já mencionados anteriormente). “Alguns ainda acreditavam, e outros já nem tanto”. Lica contou que algumas vezes ia para a casa de rezas sozinha, ajudada por Rita, mas que “ninguém aparecia. Só quando precisava. Ai eles vinham pedir favor pra gente”.

sobrevivência/manutenção do grupo)<sup>167</sup>. Havia também rituais que só eram realizados de tempos em tempos, como o *nimongarai*. Segundo a fala de um informante: “antigamente a tribo não se lembrava de *Ñanderú* apenas em tempos difíceis. O *mborai* [canto/reza] era um ato de agradecimento pela vida, pelas colheitas e pelos livramentos de toda espécie de mal”.

A casa de rezas era (e é até hoje) uma construção ao estilo dos antigos “ranchos”, feita de lascas de madeira e sapé. Antigamente, ficava num descampado grande e plano, e no terreiro existente diante dela, de frente para sua entrada e há cerca de dez metros dela, estavam colocadas três cruzeiras de madeira, uma maior em meio a outras duas menores, todas cobertas por colares cerimoniais. Dentro da casa de rezas, outras três cruzeiras, sendo uma de um metro de altura em meio a outras duas de cinquenta centímetros, igualmente ornamentadas, estavam dispostas ao lado de um recipiente de cedro<sup>168</sup>, apoiado numa espécie de forquilha. Dentro da casa de rezas e no pátio/terreiro em frente a ela, estacas de madeira de cerca de um metro de altura serviam como suporte para as velas de *jity*<sup>169</sup> usadas na ocasião do ritual de nomeação. Os colares, diademas<sup>170</sup> e instrumentos usados nos rituais permaneciam guardados na casa de rezas, geralmente depositados numa espécie de mesa ou suporte.

Essa descrição se refere à última *oyguatsu* em atividade no Laranjinha. À medida que várias pessoas do grupo converteram-se ao pentecostalismo, apenas um pequeno grupo de pessoas continuou participando dos rituais de canto e reza, e uma “igreja” similar à que foi acima descrita, mas de proporções bem menores, foi construída próxima à casa de uma das famílias ainda ligadas ao xamanismo (no caso, a família de Cecília Utida).

---

<sup>167</sup> A visão de mundo guarani, conforme apontado por Nimuendaju (1987) e outros autores, está impregnada da idéia de uma “fragilidade” e “instabilidade” ligada a uma possível destruição do mundo. Inundações, secas e outras catástrofes naturais anunciariam a proximidade dessa destruição e, assim, a prática ritual guarani asseguraria, através dos cantos e danças, a sustentação do mundo e a contenção do “mal”.

<sup>168</sup> Esse recipiente, uma gamela em forma de canoa, entalhado num pedaço de tronco de cedro, é chamado por Nimuendaju (1987:79) de “pia batismal”, justamente porque, na ocasião dos rituais de nomeação, nele são colocadas lascas da mesma árvore de que são feitos e deixadas em infusão com água. Essa água perfumada com a casca de cedro era jogada pelo rezador na cabeça dos que recebiam seus nomes.

<sup>169</sup> Velas confeccionadas pelos Guarani com cera de abelha jataí.

<sup>170</sup> Segundo meus informantes, tais objetos não eram simples adornos, mas uma “proteção” para os rezadores. Podiam ser usados não apenas durante os rituais, mas em incursões à mata, por exemplo.

Quando estive lá em 2002, também essa pequena casa de rezas estava desativada, mas nela estavam guardados todos os instrumentos, objetos e enfeites utilizados anteriormente nos rituais: *mbaracás*, os instrumentos femininos (*tacupã*), os recipientes de cedro, colares e cocares cerimoniais. Com o tempo ela foi se deteriorando, sem ser novamente refeita. Mas em 2006, quando estive novamente em campo, uma pequena casa de rezas estava de pé, próxima à casa de Dito Matias, filho de Cecília. Ela havia sido construída no final de 2003, período em que o grupo retomava os rituais de canto e reza coletivos (ainda que, claro, numa proporção bem menor, dado que muitos permaneciam ligados à CCB). Com os atritos que antecederam a cisão do grupo e a posterior saída de várias famílias para o Posto Velho, ela ficou abandonada e em seu interior já não havia nenhum tipo de objeto.

Em 2006 visitei as aldeias das TIs Laranjinha, Posto Velho e Pinhalzinho. No Posto Velho (ou Yvyporã/Laranjinha), o grupo que para lá se transferiu começava a construir uma *oyguatsu* próxima ao local onde estavam acampados. A necessidade de construí-la e sua localização tinham sido reveladas em sonho para um dos homens do grupo que ali estava.

E na TI Pinhalzinho, uma casa de rezas havia sido recém-construída. Ainda que não haja, nesse grupo, a presença de religiões ocidentais (não existem igrejas atuando dentro da TI, como no Laranjinha), há muito que os rituais coletivos ligados ao xamanismo tradicional não eram ali realizados. Nos conflitos internos que ocorreram na TI Laranjinha, o grupo do Pinhalzinho apoiou as famílias que se retiraram para o Posto Velho. E quando estas, ainda no Laranjinha, começaram a retomar os rituais de canto e reza, isso teve grande impacto no grupo do Pinhalzinho, que também os retomou<sup>171</sup> (pelo menos àquela época).

Esses dados indicam então que, ao longo do tempo, a localização dessas “casas de reza” era variável – não existindo um local fixo –, e dependia, entre outras coisas, do(a) rezador(a) que estava a frente dos rituais (pois muitas vezes ela era construída perto da casa onde ele(a) vivia com sua família, ou em locais por ele(a)s indicados). Além disso, como todas as construções em estilo “tradicional”, essa também precisava ser refeita periodicamente, por conta mesmo do tipo de matéria-prima empregada, que com o tempo ia se deteriorando. E isso também contribuía para que ela fosse mudando de lugar, pois, à

---

<sup>171</sup> É importante ressaltar que quando falo em “retomada”, refiro-me ao âmbito coletivo dos rituais, pois os mesmos continuavam a ser realizados no âmbito doméstico por muitas famílias.

medida que era preciso “fazer uma nova”, pessoas e/ou famílias diferentes podiam tomar para si o projeto, reconstruindo-a, por exemplo, em locais onde fosse mais fácil conseguir as matérias-primas ou para onde era mais fácil transportá-las.

Os que chegavam à “casa grande” ou *oyguatsu* deveriam sempre fazer o *nimbojerê* – que foi “traduzido” para mim como sendo uma espécie de saudação ao redor da grande cruz (“era circular a cruz” ou “dar a volta na cruz”)<sup>172</sup>. Depois deveriam se sentar, mantendo-se concentrados em *Ñanderú*, “reunidos em um só espírito”, ou “em consagração”, até que o rezador que fosse dirigir o ritual os chamasse para o centro, para iniciar a execução de cantos/rezas e danças – a que os Guarani do Laranjinha referem-se como *mborai*<sup>173</sup> e *jiroky*.

Entre os Guarani qualquer pessoa é um rezador em potencial. No entanto, para conduzir/dirigir o ritual era necessário que o(a) rezador(a) fosse uma pessoa com muita força e poder - quando então eram chamados também eles de *ñanderu* e *ñandecy* (nosso pai, nossa mãe). As pessoas que também possuíam rezas e ajudavam os rezadores na condução dos rituais eram chamados de *yvyraidjá*<sup>174</sup>. Havia também os *txamoi* – homens que, segundo meus informantes, eram responsáveis por “manter a ordem” dentro da casa de rezas, retirando de lá, por exemplo, pessoas que estivessem embriagadas.

Estes cantos/rezas e danças, que podiam ter lugar tanto no interior da casa de rezas quanto no terreiro diante dela, podiam ser executados pelos participantes a partir de diferentes arranjos/disposições: homens e mulheres podiam formar fileiras, círculos ou semi-círculos, executando então os cantos e danças<sup>175</sup>. No

<sup>172</sup> Nimuendaju (1987:66) refere-se ao *nimbojerê* como sendo um movimento elíptico feito pelos dançarinos durante os rituais de canto e reza que – sozinhos, em grupo ou em filas –, sempre o executam do norte para o sul, via oeste, para retornar ao norte passando pelo leste. Segundo ele, “manter tal orientação em todas as posições e passos é a regra primeira da dança de pajelança”.

<sup>173</sup> A esse respeito, muitos entrevistados “traduzem”/referem-se ao termo *mborai* como “cantos” ou “cantos sagrados”. Mas outros mostram-se desconfortáveis com essa “tradução”, frisando que não era “cantar”, mas sim “rezar na linguagem”. Do que pude perceber a partir das diferentes falas, esses cantos/rezas executados na casa de rezas na verdade remetem para formas de expressão diversas: havia por exemplo rezas que eram faladas; outras apenas vocalizadas, mas sem letra; e aquelas que ficavam oscilando entre o falado e o cantado – ou seja: existia aí uma enorme variedade de recursos empregados pelos rezadores no uso de sua voz.

<sup>174</sup> Há aqui um paralelo: os rezadores principais eram chamados pelo nome da divindade principal (*Ñanderú* ou *Cherú*) e seus auxiliares pelo mesmo nome dado aos espíritos e/ou entidades também divinos, mas, de certo modo, secundários (*yvyraidjá* ou *yvyraidjákué*).

<sup>175</sup> Nimuendaju refere-se à existência de vários tipos de dança (ou coreografias) entre os Apapocúva: *joacá* (1987:39), *nimangá* e *nimbojeré* (ibidem:86-87), entre outras, bem como

caso dos círculos, por exemplo, as mulheres costumavam agrupar-se no centro, voltadas para a grande cruz, e ao redor delas posicionavam-se homens e crianças. Elas eram responsáveis por tocar seus *tacuapú*, acompanhando a entonação da reza feita por um(a) rezador(a) que permanecia junto à grande cruz. Num mesmo ritual, além do rezador que o conduzia, outros possuidores de rezas também podiam “puxar” os cantos e danças, revezando-se durante horas, de forma que as rezas podiam estender-se noite adentro, algumas vezes sendo encerradas já de madrugada. Nesses casos, era feito um intervalo entre as sessões de canto/dança, quando então as pessoas podiam beber e comer. Segundo meus informantes, costumava sempre ter café e batata-doce ou mandioca assadas na brasa. Em ocasiões especiais, havia também o *cagüijy* – a bebida de milho fermentado.

Ao final do ritual, os que assim quisessem podiam pernoitar na casa de rezas. Geralmente, apenas os que moravam próximos à ela retornavam para suas casas.

Conforme já mencionado no capítulo 3, antes as casas localizavam-se a distâncias consideráveis umas das outras e, nesse sentido, vários dos entrevistados mencionaram os rituais realizados na casa de rezas como momentos de intensa socialização. Ali reunidos, homens, mulheres e crianças podiam conversar sobre os acontecimentos recentes, trocar impressões sobre determinados assuntos, combinar coisas, resolver determinadas pendências, etc.

Lica foi a principal figura ligada à casa de rezas no período que antecedeu a conversão do grupo de Laranjinha. Sua principal *yvyraidjá* era Julia, além de outros rezadores sempre mencionados nas entrevistas quando as pessoas se referem à essa época, como Bertolino e Almerinda. Todas as pessoas que viveram no Laranjinha nessa época e com quem pude conversar referem-se a ela como “uma rezadora de grande poder” e que, além disso, sua posição de liderança na condução dos rituais devia-se ao fato de que ela é que incorporava/falava com *Cherú*, ao passo que Julia incorporava seus filhos, os gêmeos *Jekokáu* e *Kutsuvi*<sup>176</sup>.

“Incorporar” é o termo/verbo usado pela maioria das pessoas com quem conversei para se referir ao contato dos rezadores com as divindades (outros termos também usados são “abaixar” ou “receber”). As divindades, por sua vez, quando não são mencionadas por seus nomes, são chamadas de “guias”. Segundo Lica, “quando ele abaixa eu

---

fornece ao leitor diagramas representando os movimentos executados em cada uma delas.

<sup>176</sup> Conforme a versão oral do mito da criação do mundo contada pelos Guarani do Laranjinha.

não sei [...] o que ele fala. Depois que a turma [me] fala”<sup>177</sup>. No entanto, do que pude perceber nos diferentes comentários a esse respeito, tanto era possível que as divindades falassem através dos rezadores, como também que estes falassem com elas.

O risco inerente a esse contato com as divindades será melhor analisado adiante, mas já foi mencionado no capítulo anterior, em um trecho que justamente procurava apontar a importância da participação coletiva na manutenção dos rituais ligados à casa de rezas. Os rezadores, mais que qualquer outro membro do grupo, deveriam ter um comportamento social exemplar, que continuamente espelhasse os ideais morais e éticos do grupo – cujos fundamentos ligam-se ao “modo de ser” da própria divindade, *Ñanderuvucu* ou *Cherú uçu*. Além disso, nos dias que antecediam rituais/cerimônias importantes, bem como alguns dias depois, era preciso manter um período de reclusão/jejum/preparação. Reunidos geralmente na *oyguatsu*, às vezes os rezadores ficavam em jejum absoluto, outras alimentavam-se apenas de mel, frutas e do *cagüijy*<sup>178</sup>. Geralmente seus filhos ou pessoas de sua família extensa eram os responsáveis por preparar as bebidas e alimentos adequados à ocasião. Na verdade, segundo as falas por mim coletadas, o ideal seria que todo o grupo mantivesse algumas restrições alimentares – pois assim seria possível dar um suporte maior àqueles que dirigiam o ritual, minimizando os riscos e fortalecendo sua reza – mas isso nem sempre acontecia.

O contato com essas divindades não se dava apenas durante os rituais (podendo também acontecer em sonho, durante períodos de reclusão, ou mesmo em momentos da vivência cotidiana<sup>179</sup>). Mas neles o grupo cantava/dançava concentrando seu pensamento em *Cherú*, para que ele ou seus filhos se aproximassem das rezadoras, comunicando-se “em espírito” com elas. No caso de um ritual que estivesse sendo feito por conta de um período de seca, por exemplo, a rezadora transmitia ao “guia” o pedido do grupo para a chuva viesse e ele, por sua vez, dirigia-se ao grupo através dela para transmitir recomendações/prescrições

<sup>177</sup> Entrevista Tommasino, 1990.

<sup>178</sup> Estas restrições/prescrições alimentares estariam relacionadas ao que as próprias divindades comiam, conforme é indicado, por exemplo, no mito que narra a trajetória dos gêmeos. Há, portanto, um paralelo entre buscar a comunicação com as divindades e compartilhar com elas certas substâncias. Alimentos “dos brancos”, como sal, açúcar e gordura eram proibidos, bem como carne e mesmo alguns vegetais considerados “pesados”.

<sup>179</sup> Mario conta que sua mãe, Lica, estando em casa ocupada com os afazeres domésticos, conversava com seus guias, “como se fosse uma pessoa que estava ali. Meu pai sentia muito ciúme. Quando bebia e via a mãe conversando com os guias, chegava a dar facadas no ar, querendo afastá-los”.

ligadas ao que fora pedido. “Falando na linguagem” – isso sempre é frisado nos depoimentos: nesse contexto só se falava “na linguagem”<sup>180</sup> – ela então repassava ao grupo essas recomendações/prescrições. Na narrativa de Teresa citada ao final do capítulo 4, ela se refere a um período de seca vivido pelo grupo. Em sonho, *Kutsu’y* teria falado à rezadora que só ia chover quando o grupo construísse uma casa de rezas. Em quinze dias ele mandaria chuva se o grupo fizesse isso.

Além desse exemplo, os depoimentos por mim coletados indicam que essas recomendações/prescrições podiam referir-se a várias coisas: os “guias” podiam cobrar bom comportamento do grupo (e nesse caso a rezadora poderia indicar as pessoas que não se mantinham dentro das normas de comportamento prescritas, repreendendo-as); podiam exigir do grupo períodos de jejum; períodos de reclusão dos rezadores; a realização do ritual de nomeação; entre outras coisas.

Está implícita aí a idéia de que para além da realidade visível, existe uma outra invisível, que é pensada como um domínio extra-humano (cf. Langdon, 1996), associado às divindades. E do que se pode entrever na práticas/concepções ligadas ao xamanismo guarani, havia por parte deles o reconhecimento de uma dependência em relação à divindade ainda que, por outro lado, sua cosmologia deixe um espaço para a agência dos homens, cujos poderes não se igualam aos da divindade mas que, através de suas ações – e, principalmente, com a mediação e poder do xamã – podem influenciar seu próprio destino.

Segundo um de meus informantes, “*Ñanderú* estava presente na natureza e em tudo que ele tinha criado. Se a gente deixava de agir do jeito que era para ser, se agia com maldade, aquilo feria e entristecia *Ñanderú*”. A fala de Lica a respeito do contato com as divindades esclarece um pouco o que está por traz da afirmação acima: “então quando eles vinham aqui na terra conversar, todos eles vinham aconselhar a turma para não dar desgosto para o corpo dele, que não ficava bom. Quando às vezes ele subia [...] e ficava sentido, me deixava doente, eu quase morria”. Em conexão com a idéia colocada no parágrafo anterior a respeito da cosmologia guarani, essas falas reforçam a existência, nela, de um tipo de associação/correlação segundo a qual homens e divindades estariam conectados por múltiplas relações: havia influências mútuas entre o que acontecia neste mundo e

---

<sup>180</sup> O que indica, entre outras coisas, um vínculo muito forte entre o xamanismo e a língua guarani, pois que apenas ela poderia fornecer palavras para expressar certas idéias/conceitos cosmológicos ligados aos rituais. E, nesse sentido, a retomada dos rituais promovida por Claudinei e Vanderson se dá em paralelo com uma retomada da língua guarani pelo grupo.

em outras esferas – sobrenatural ou divina – e o xamã era o principal mediador entre elas.

Desse quadro de recomendações/prescrições enviados pelas divindades, emerge o tema da cataclismologia (e da possibilidade de uma destruição do mundo, sempre iminente, mas que pode ser evitada ou contida): através de suas ações (morais, éticas e rituais), os Guarani podiam “rebater muita coisa que era mal”, restabelecendo/mantendo a continuidade, por exemplo, dos ciclos naturais.

Os problemas que afetavam o grupo do Laranjinha antes de sua conversão ao pentecostalismo, indicados nas descrições dos capítulos 3 e 4, apontam para como o grupo se viu diante de um impasse: a deterioração da conduta moral e religiosa quebrava o equilíbrio idealmente buscado pelo grupo na sua forma de organização social/cultural e impossibilitava a realização dos rituais; por outro lado, sem a realização dos mesmos, ficava difícil para o grupo restabelecer a ordem.

A partir do que foi descrito acima, creio ser possível dizer que, tal como coloca Langdon (1996), preocupações centrais da cultura e da sociedade são expressas na esfera do xamanismo que, enquanto sistema cosmológico, fornece ao grupo um esquema de entendimento acerca dos acontecimentos vivenciados no cotidiano, bem como propõe uma forma de influenciá-los, visando o bem estar da sociedade através de uma espécie de controle sobre o fluxo de energias (pois que nesse sistema cosmológico estaria implícita a idéia de um princípio geral de energia que unifica o universo, relacionando ciclos de produção e reprodução, vida e morte, etc.).

Tentando esclarecer/dar profundidade a pontos que foram acima descritos, há que se abordar outros temas/questões ligados ao xamanismo – o que será feito a seguir.

## 5.2 O XAMANISMO GUARANI: ATUALIZAÇÃO DE POTENCIALIDADES/ VIRTUALIDADES

Schaden (1962) e Nimuendaju (1987) são autores que, entre outros, apontam a centralidade da figura do xamã no contexto da cultura guarani: seriam os xamãs os principais responsáveis pela formulação do discurso cosmológico do grupo – sua liderança e influência muitas vezes ultrapassando a esfera religiosa. Segundo um informante, os rezadores eram figuras quase que sagradas, nas quais o grupo se espelhava. “Eles

agiam como intercessores quando era necessária uma proteção para a aldeia em tempos difíceis”.

Os xamãs, ou rezadores, são, pelo papel que desempenham no grupo, “intérpretes da realidade” (Schaden, 1962), e, segundo Melià (1990), sua interpretação individual da realidade pode acabar por influenciar o grupo coletivamente no que diz respeito à forma de pensar a realidade vivida. Assim, tal como transparece nas narrativas já apresentadas, a explicação (bem como a solução) para problemas vivenciados coletivamente – como um período de seca muito intensa, afetando as roças – era elaborada a partir da esfera xamânica, na qual o rezador tinha um papel de destaque na interpretação do que estava sendo vivenciado pelo grupo.

Entre os Guarani, o dom xamânico não chega a ser uma “especialidade”, já que em maior ou menor grau, qualquer membro do grupo é um rezador em potencial. No entanto, tal potencialidade precisa ser desenvolvida e, nesse sentido, apenas algumas pessoas chegam a ser reconhecidas como possuindo grande poder xamânico e ganhando, assim, o papel de destaque acima mencionado junto ao grupo.

Os pais de Lica já eram rezadores, e, segundo os depoimentos por mim recolhidos, seu pai, *Guará* (seu nome em português era Francisco), também se destacou como figura de “grande poder” na condução dos rituais de canto e reza. Mário, filho de Lica, ajudava sua mãe nas atividades ligadas à casa de rezas e participava ativamente dos rituais. Segundo ele mesmo, se não tivesse se convertido, teria chegado a ocupar o lugar de sua mãe. Esse é o caso de várias pessoas (terem ascendentes que foram rezadores), como Bertolino, que afirma que “quando eu era pequeno, já existiam os rezadores mais antigos, e assim foi continuando até o tempo que eu mesmo fui rezador, quando já era mais de idade. E meu pai também era rezador, fazia crisma”. No entanto, isso não era uma regra. Ser filho de um rezador não significa automaticamente também o ser, embora o ambiente doméstico pudesse favorecer a continuidade por um descendente. Além disso, as pessoas podem passar a desempenhar o papel de rezador em diferentes etapas da vida: alguns desde muito jovens, outros só quando já estão mais velhos/maduros. Dessa forma, as narrativas dos antigos rezadores acerca de sua iniciação/trajetória nesse papel/atividade descortinam várias possibilidades.

Nimuendaju (1987), a respeito dos Apapocúva, afirma que apenas por inspiração alguém chega a ser um xamã. Mas Schaden (1962) aponta em sua etnografia que, entre os grupos por ele

pesquisados, o xamã se faz tanto por inspiração quanto por instrução, podendo receber rezas em sonho, ou através da instrução de algum especialista. Nos depoimentos recolhidos por mim nas TIs Laranjinha e Pinhalzinho, encontrei pessoas cujas trajetórias como rezadores se encaixam nos dois exemplos.

Segundo uma informante, “antigamente era assim: se você fosse uma mulher, uma moça, uma criança... então, deus já dava esse dom. Então quando era no tempo, era por revelação. Revelava... ele sonhava que deus tinha dado aquela reza para ele, então ele se tornava rezador”. Outros referem-se aos rezadores como “pessoas escolhidas” pela divindade.

Tal como sugere a fala acima, entre os Guarani, o acesso à categoria de xamã está diretamente ligado ao fato da pessoa receber/possuir cantos/rezas. E isso, conforme aponta Nimuendaju (1987), acaba por resultar em quatro possibilidades de classificação das pessoas no interior do grupo: 1) aqueles que não foram tocados por nenhuma inspiração – homens e mulheres; 2) aqueles que receberam um ou mais cantos, usando-os geralmente no âmbito pessoal ou doméstico, mas que, ocasionalmente, podem conduzir algumas danças nos rituais de canto e reza – a ela pertence a maioria dos adultos; 3) os xamãs propriamente ditos, *ñanderú* e *ñandecy'*, donos de numerosas rezas, que colocam seu poder a serviço da comunidade; 4) e a classe dos grandes xamãs, cujo poder e prestígio acabam por estender sua influência para além da esfera religiosa, tornando-os dirigentes políticos do grupo.

Os xamãs da terceira classe são os que mais frequentemente exercem as funções religiosas no interior de um grupo. A quarta classe constitui a mais elevada porque os que ascendem a ela conseguem unir as virtudes de um grande rezador, hábil no exercício da palavra, e a autoridade de um “pai” que aconselha, organiza convites, providencia recursos e medidas decisivos para a vida da comunidade. Tais líderes reúnem em sua figura carisma, autoridade e liderança e, de acordo com Nimuendaju (ibidem), essa posição era ocupada por figuras masculinas.

Essa “revelação”, tal como colocado acima, poderia acontecer na juventude ou mais tarde e, em alguns casos, estava ligada a um momento difícil vivido pela pessoa, como uma doença ou outro problema.

Lica, por exemplo, contou que seu primeiro contato com seu “guia” se deu numa ocasião em que uma de suas filhas sofreu um acidente doméstico, queimando-se num fogo de chão que ela acendera num dia frio. Lica levou a criança para a casa de rezas, onde os

rezadores passaram a cuidar dela. E nessa situação de extrema angústia e preocupação, “esse guia abaixou. Foi nesse dia que eu recebi [a reza]. Eu fiquei muito nervosa, chorando, daí ele abaixou e falou para turma: [...] não precisa se preocupar, chorar mais, que de amanhã em diante a menina vai ficar boa”<sup>181</sup>.

Entrar em contato com as divindades e/ou espíritos era um momento de risco, tal como já foi colocado acima. E a primeira vez que isso acontecia, quando então a pessoa ainda não tinha força e preparo para isso, podia se converter num momento crítico. Almerinda conta que, quando ainda era bem jovem, teve um sonho com um antigo rezador, já falecido, que segundo ela tinha sido o primeiro “capitão” do Araribá. No sonho, ele aparecia no céu, como que numa janela, e a chamava para subir até lá. Mas ela não entendia o que ele queria e/ou não conseguia subir. No dia seguinte ao sonho, ela amanheceu doente. E assim ficou por dias. Até que, numa noite, ela sonhou que estava diante de uma cruz e um porungo (cabaça) com água. Ela chorava muito e, nesse momento, o “capitão” veio novamente, desceu do céu até a cruz, e começou a entoar uma reza, que, ao acordar, Almerinda passou a repetir. Ao entoar a reza, diz ela, “fiquei curada. E foi a primeira reza que eu recebi”.

As rezas, portanto, podem ser consideradas uma espécie de “dom” recebido das divindades ou de pessoas já falecidas, e que podem reconfortar e fortalecer as pessoas que as recebem e posteriormente compartilham-nas com o grupo (cf., por exemplo, Melià, 1989). No Laranjinha, uma mulher cujo filho tinha morrido recentemente em um acidente, contou-me que, em sonho, tinha recebido dele uma reza. “No sonho, eu estava chorando e ele veio e começou a cantar a reza. É uma reza para pedir chuva, a que ele me trouxe”.

Schaden (1962) refere-se às rezas como um traço de união entre o mundo dos vivos e o sobrenatural, pois que elas podiam ser usadas pelas pessoas para se colocar em contato com as divindades.

Mas a revelação/inspiração não era o único modo de se tornar rezador. Bertolino, por exemplo, diz que “as minhas rezas eu aprendi com meu pai. A gente ia aprendendo os cantos com os mais velhos. Eu aprendia com o meu pai e depois cantava”. Dercílio também conta que suas rezas aprendeu com seus avôs, que o criaram.

No entanto, esse aprendizado com os mais velhos não se dava num contexto marcado por formalidades/obrigações. O que emerge das falas por mim coletadas é que as pessoas faziam isso por vontade

<sup>181</sup> Entrevista cedida por Tommasino, realizada em 1990.

própria, e não por algum tipo de imposição/obrigação. “Quem escutava [as rezas] e queria guardar, guardava”. Não havia, portanto, processos de preparação/treinamento de crianças para serem xamãs – como havia, por exemplo, entre os Kaingang, tal como indicado nos trabalhos de Freitas (2005) e Rosa (2005).

De qualquer forma, entre receber/aprender a reza e se tornar de fato *ñanderú* ou *ñandecy*, havia um caminho a ser percorrido, ao longo do qual a pessoa teria que se tornar “forte”. E fortalecia-se quem mantinha-se dentro dos ideais éticos e morais do grupo, sempre com seu pensamento voltado para *Ñanderú*; quem cotidianamente prestava atenção em seus sonhos, podendo através deles ser capaz de transformar as mensagens enviadas pelas divindades ou espíritos em entendimento/conhecimento; aquele que era capaz de entoar/cantar as palavras/rezas recebidas dessas entidades nos rituais da casa de rezas, “puxando” um canto/dança. Fazendo isso, uma pessoa poderia acumular grande poder, tornando-se capaz de ser um mediador entre o grupo e as entidades/subjetividades das outras esferas da realidade pressupostas em seu sistema cosmológico, disponibilizando assim seu conhecimento para afastar a doença, os infortúnios e mesmo a morte.

### 5.3 PROCESSOS DE DOENÇA E POSSIBILIDADES DE CURA: O USO DE REMÉDIOS/ A CURA RITUAL

A casa de rezas muitas vezes era o destino das pessoas doentes. Tal como vimos, foi para lá, por exemplo, que Lica levou sua filha após ela ter a face queimada por cair na fogueira acesa no chão do rancho onde moravam. Lá, ela permaneceu durante três dias, com os rezadores, sem passar nenhum tipo de remédio na criança. Segundo ela, os rezadores tinham o poder de fazer qualquer coisa por um doente, que às vezes chegava na casa de rezas “nas últimas” e no dia seguinte já estava melhor, “pedindo comida”.

Nos depoimentos por mim coletados, várias pessoas afirmam que havia uma diferença entre o rezador e o curador ou pajé: “o pajé é que mexe com erva, com remédio, com tudo. Agora, o rezador, ele só mexe com as coisas espirituais”. Dessa distinção, parecia emergir também uma outra, que apenas ficou implícita na fala de meus informantes, quanto a uma diferença entre tipos de doença. Dores de ouvido, de cabeça, diarreia, picadas de cobra, etc. eram enfermidades que podiam ser curadas com ervas, ou “remédios do mato”. Estas mesmas doenças, mas também aquelas cuja causa/motivo não era

aparente, ou era “espiritual”, podiam ser curadas pelo rezador (o que sugere o englobamento de uma categoria pela outra). E, se uma mesma enfermidade pode ser curada por vias distintas (remédios ou rezas), algumas falas por mim coletadas “embaralham” a distinção indicada acima entre rezador e curador, indicando que uma mesma pessoa podia reunir as duas qualidades/posições<sup>182</sup>. Vejamos os episódios abaixo descritos.

Lurdes não era rezadora<sup>183</sup>, mas conta a respeito de uma “irmã” da comunidade ligada à CCB (essa mulher era não-índia) que teria sido picada por cobra em diferentes ocasiões e que teria sido curada por ela. *“Quando a jararacuçu, essa do brejo, mordeu ela, foram vinte e cinco orações para ela melhorar daquela mordida daquela cobra. E quando foi aquela juraracuçu amarela, aquela que tem a barriga amarela, mordeu ela de novo, foi com cinco orações. Porque deus me deu o poder do céu para eu rezar a reza desse Kutsu’y que é um dos gêmeos. Quando eu orei na linguagem, lá na casa dela, deus mostrou assim: que era para eu rezar a reza do Kutsu’y que é um dos gêmeos. Daí eu orei na linguagem [...]. Aí, quando eu terminei de rezar, ela levantou, sentou na beira da cama. [...] Estava completamente boa. [...] E ela falou para mim: ‘ah, irmã Lurdes, não larga dessa reza, dessa tradição sua. E o que deus mandar você fazer, você faça na sua tradição’. Então, isso não é para mim. Isso é para deus”*.

Também por conta de picada de cobra, Bertolino teria sido chamado uma vez por sua vizinha cujo marido havia sido picado durante uma caçada no mato. Bertolino era rezador, mas na ocasião teria feito uso de “remédios do mato”. Esses mesmos remédios teriam sido usados por ele para tratar sua esposa, que em certa época passou a sofrer com dores de ouvido constantes. Segundo ela: “ele foi buscar ervas na mata e preparou um remédio. Daquele dia em diante nunca mais senti dor de ouvido”.

Bertolino, por sua vez, sempre contava episódios de curas realizadas por seu pai – mas sempre envolvendo rezas/benzimentos. Numa ocasião, um menino estava com uma ferida na nádega. “Aquilo não sarava”. E o menino, depois de um tempo, só chorava, pois a ferida

<sup>182</sup> Na versão do mito dos gêmeos que encontramos em Nimuendaju (1987: 148), em dado momento o irmão mais velho fica doente. O irmão mais novo o cura “trazendo remédio”. Num segundo momento, o irmão mais velho morre e, nesse caso, o irmão o ressuscita soprando no alto de sua cabeça. No mito, então, estariam contidas essas duas possibilidades (a cura com o uso de remédios e a cura xamânica).

<sup>183</sup> Ela possuía rezas, mas pertencia à segunda categoria acima mencionada a partir de Nimuendaju.

parecia doer muito. A mãe da criança foi até a casa onde Bertolino e seu pai viviam, para pedir a esse último que fizesse um “benzimento” em seu filho. *“Chegamos lá ele rapidamente benzeu e tirou aquela enfermidade do menino na mão. E mostrou... aquilo era um relâmpago. Parecia uma brasa de fogo. Tirou a enfermidade dele assim. Quando ele fez assim [faz um gesto de juntar e esfregar as mãos] aquele negócio desapareceu. Aí no outro dia o menino já amanheceu bom, aquele negócio fechou. O tumor dele sarou e nunca mais... Morreu de outras coisas, né”*.

Outro episódio de cura realizada por seu pai refere-se à época em que moravam e trabalhavam fora da TI. O patrão deles teria reclamado para seu pai de uma forte dor no olho. Joaquim ficou relutante em ajudar, “porque o pessoal de fora não entendia bem essas coisas”, mas diante da insistência do patrão, concordou então em fazer um “benzimento”. “E no outro dia o homem já amanheceu bom, o olho bom. [...] Não tinha mais nada”.

O que Bertolino chama de “benzimento”, envolvia, segundo ele, a execução de um canto/reza/dança acompanhado pelo *mbaracá*. E a relutância de seu pai em ajudar o patrão refere-se a algo recorrente na fala de muitas pessoas: o preconceito que os Guarani sofriam por parte dos não-índios, que não “entendiam seus costumes” e referiam-se a eles de forma o mais das vezes pejorativa/jocosa. No entanto, tal como foi descrito acima, muitas vezes os não-índios recorriam aos Guarani para pedir ajuda na cura de alguma enfermidade, chegando mesmo a passar alguns dias na casa de rezas aos cuidados dos rezadores – conforme me foi relatado por algumas pessoas. E, inversamente, é importante registrar que no Paraná, tanto nas aldeias kaingang quanto guarani as pessoas procuram rezadores/benedores/curandeiros não-índios quando não conseguem resolver problemas de saúde nos ambulatórios médicos da FUNAI ou com os curadores índios.

Acerca das “doenças espirituais”, uma informante me narrou o seguinte episódio: um dia sua filha veio chamá-la a pedido da enfermeira que trabalha na TI. Chegando lá, ela encontrou a enfermeira chorando, “num estado muito mau”. A enfermeira disse tê-la chamado pois tinha sonhado com duas “velhinhas”, que a informante interpretou, a partir da descrição do sonho, como sendo sua mãe e Lica, a antiga rezadora – ambas já falecidas. No sonho, as duas velhas estavam falando e cantando em guarani. E, desde que sonhara, a enfermeira estava se sentindo mal. *“Mas ela disse que não sabia por que, nem o que era. Pensei: mas acontecer com uma pessoa branca, e de fora, sendo que*

*tem tanta gente aqui? De certo era porque ela era japonesa. O índio e o japonês não têm muita diferença, só a língua que é diferente. Ela falou para mim: 'estou pesada, não agüento firmar o corpo para cima'. E bom, não é porque a gente é crente que não vai prestar atenção no que é da gente lá atrás. E aquilo que ela tinha era amandau<sup>184</sup>. Que na religião nossa nós temos a chuva, e eles carregam aquela chuva de pedra, que para nós é amandau. [...] É que na época estava uma seca, e aquilo era chuva de pedra [...]. E alguém tinha que tirar aquilo dela e mandar de volta, porque como ela não entendia nada, ela podia até morrer. Daí lembrei do Bertolino. Ele era rezador, tudo... [...] Pedi para a irmã Teresa [mulher de Bertolino] falar com ele, e ele me disse para trazer a enfermeira, mas que ele não queria que ninguém visse [...] Imagina. A gente tudo crente e tendo que fazer a mesma coisa de antes. [...] No fundo da casa dele fizemos o nimbodjerê, e ele suspendeu. A gente fez um cordão em volta da cruz e foi fazendo uma volta, dançando em volta. E ela já ficou boa, já saiu dando risada...".*

Partindo do que está acima transcrito e do que pude perguntar à narradora do episódio na ocasião, a interpretação que ela fez acerca do estado da enfermeira estaria ligada ao contato dela, em sonho, com os espíritos de sua mãe e Lica, já falecidas: ocasião de grande risco, para a qual ela “não estava preparada” e que, portanto, deixou-a doente. Justamente por não ser índia, “ela nem tinha como saber o que fazer”, caindo então num estado de aflição da qual só poderia ser retirada por um rezador.

Para os Guarani, o contato com o espírito dos que já morreram é uma das causas que podem deixar doente uma pessoa, ao lado de outras, como a feitiçaria. A respeito desta última, Schaden (1962:127) afirma que, “entre os Guarani predomina a crença de que as enfermidades, pelo menos em sua maioria, encontram a sua explicação na más intenções de pessoas conhecedoras e portadoras de recursos mágicos”.

No entanto, foi difícil abordar o tema da feitiçaria com meus informantes no Laranjinha. Isso porque, falar de feitiçaria envolve acusar alguém de certos atos ou práticas socialmente reprovadas, e entra-se, então, em terreno muito delicado. Mesmo acerca dos episódios de “doenças espirituais” acima mencionados, não consegui explicações precisas sobre as causas ou agentes causadores das mesmas. Abordando o tema da feitiçaria com algumas pessoas, ouvi delas que os rezadores,

<sup>184</sup> Segundo o Vocabulário Tupi-Guarani-Português de Silveira Bueno (1982:41), “amandáu” é: granizo, saraiva, chuva de pedra.

que eram as pessoas que tinham poder para fazer isso, usavam suas capacidades “apenas para fazer o bem”.

Uma situação ligada à feitiçaria que pude presenciar em campo foram as acusações que um homem já de idade, doente e acamado, dirigia constantemente a seu genro, a quem acusava de tê-lo “enfeitado” e de estar mantendo-o doente. Mas a família não quis comentar o caso.

A outra situação foi narrada por um casal, que, acho interessante mencionar, não é convertido à CCB. Ele é Guarani e ela é branca. Ele conta: “A minha mulher, ela morreu uma época. O parto dela, daquele menino que estava aqui, amarraram o parto dela”. A esposa continua: tratava-se de uma mulher que, por conta de um desentendimento, *“ficou brava e colocou feitiço em mim. [...] eu estava para ganhar nenê e caí assim no chão, como se estivesse morta. A madrastra dele [do marido] rezava muito. Ela tinha muito poder. E ela me operou em espírito. Mas nessa hora meu espírito já tinha subido. Ele não agüentou tudo aquilo. E ela trouxe o espírito de uma velhinha índia e pôs em mim. Meu espírito é índio. Eu sou branca, mas meu espírito é índio. [...] E eu estou viva até hoje. E tudo isso foi através da reza. [...] depois que acabou, minha sogra foi ficando agoniada, chamou um outro filho dela e cuspiu uma bola assim de cabelo. [...] E era o cabelo da [mulher] que tinha colocado o feitiço em mim. E nós jogamos aquilo no fogo e explodiu. Era tudo feitiço. [...] Eu fui operada. Você escutava eles mexendo nas coisas, nas ferramentas. Eram três médicos índios, e mais a velhinha. A minha sogra tirou o bebê, eles me operaram, e depois no outro dia minha barriga estava doída... [...] e eu fui olhar e estavam os pontinhos assim certinho onde eles costuraram. Tudo invisível. Tudo através da reza”*.

Além de remeter para certos aspectos da etiologia das doenças<sup>185</sup>, a forma do rezador conduzir as curas e a questão de como a interpretação de tais estados é perpassada pela cosmologia guarani, as narrativas acima revelam outra questão interessante: os fatos narrados e as interpretações que os narradores fazem deles, remetem para um certo ecumenismo popular, que resulta da permeabilidade do campo religioso brasileiro (cf. Calavia Sáez, 1998) que, por sua vez, pressupõe, entre outras coisas, a complementaridade de práticas entre as religiões e as constantes “traduções” de um panteão a outro. Os próprios termos em português usados pelos Guarani quando falam dos rituais ligados à casa de rezas (“guias”, “abaixar”, “incorporar”, “interceder”, “crisma”, etc.)

---

<sup>185</sup> Ponto que precisaria ser melhor investigado.

indicam não só a influência atual do pentecostalismo, mas um contato com um universo religioso muito mais amplo. Tal como indico em meu trabalho anterior (2003) toda a população guarani da bacia do Paranapanema tinha um contato intenso (e bastante diversificado, por conta das trajetórias pessoais de cada sujeito) com o campo religioso circundante (sendo alvo do proselitismo de vários grupos diferentes – católicos, protestantes, etc., mas também entrando em contato com o espiritismo, a umbanda, etc.), sem que isso se configurasse, em outras TIs da região, no quadro mais ou menos homogêneo (pois que grande parte, mas não todo o grupo se converteu ao pentecostalismo) que se instalou no Laranjinha na década de 1990<sup>186</sup>.

Assim, a permeabilidade do campo religioso brasileiro acima mencionada implica que, não apenas os índios entram em contato com idéias que perpassam o campo religioso mais amplo em que se vêem inseridos, interpretando-as de acordo com seus esquemas culturais e interesses, como também os não-índios elaboram certas idéias sobre a “religião indígena”, também adequando-as a um esquema cultural e interesses próprios (os brancos que procuram os Guarani em busca de alívio para certas aflições ou enfermidades o fazem porque creditam aos rezadores certo poder, mas isso não implica necessariamente numa intenção de se converterem à “religião indígena”) – num movimento que se dá então em várias mãos/direções.

Por fim, são elementos que apontam para o fato de que o xamanismo guarani e as práticas ligadas a ele já estavam inseridos no campo religioso brasileiro, articulando-se com outras posições definidas em seu interior, há muito mais tempo do que o marco temporal da conversão, por exemplo, poderia inicialmente indicar.

#### 5.4 XAMÃS E ANIMAIS AUXILIARES

Tal como mencionado acima, os espíritos auxiliares com os quais as pessoas entram em contato – e de quem, por exemplo, podem receber conselhos e rezas – são chamados pelos Guarani do Laranjinha de *yvyraidjá*. O mesmo nome pode ser usado em referência às pessoas que auxiliam o rezador principal na condução dos rituais de canto e reza.

Mello (2006), a partir de sua etnografia com um grupo Guarani Mbya, afirma que o termo *yvyraidjá* refere-se tanto a espíritos humanos

---

<sup>186</sup> Sem esquecer que todo o interior do Paraná, Mato Grosso do Sul, leste do Paraguai, norte da Argentina e sul da Bolívia foram palco de dezenas de reduções jesuíticas no século XVII.

quanto a animais e plantas auxiliares (como o tabaco, por exemplo<sup>187</sup>). Segundo ela (ibidem: 222), os *yvyraidjá* “são protetores, observadores, apoiadores nos processos de cura e é através deles que um *karai* [nome dado ao xamã pelos Mbya] acumula seus poderes xamânicos”. Na TI Laranjinha, as pessoas com as quais pude conversar a respeito do tema não confirmaram essa ampliação do termo *yvyraidjá* para englobar também os animais auxiliares<sup>188</sup>. A respeito deles, uma informante disse: “*Nós que temos a reza, nós temos também a oncinha. Só que ela é assim bem pequenininha, jagua’i. Se nós tivermos um problema, e quisermos resolver, nós a trazemos e ela resolve para a gente. Só que ela é invisível. Só quem vê é o dono mesmo. E ninguém mais vê ela. Ela vem, resolve o problema e a gente torna a suspender. Ela vem do céu. Todos os rezadores têm uma. É sempre um jaguarzinho. Tem branquinha, amarelinha, pretinha, riscadinha... Se tiver alguma coisa ruim, que a gente não tem força para tirar, é só trazer ela, que ela tira. Leva para longe da gente. Que os rezadores têm os seus guias. Eles rezam, e esses são os protetores dele*”<sup>189</sup>.

O trecho de entrevista acima apresentado condensa várias idéias e conceitos ligados ao papel e qualidades do xamã – ou rezador – na cosmologia guarani: sua capacidade de comunicar-se com diferentes esferas da realidade, atuando como mediador entre o mundo humano e o das divindades e espíritos; o fato de que o poder do rezador é colocado a serviço do grupo, para resolver problemas (doenças, contenção das forças negativas que podem, por exemplo, quebrar o equilíbrio ecológico, etc.); sua capacidade de “ver” o que está além da capacidade das pessoas comuns; o risco que esse contato envolve, sendo preciso, então, proteger-se (ou contar com quem o proteja – e ao grupo). A

---

<sup>187</sup> Substância que não está presente nos rituais de canto e reza dos Guarani Ñandéva da unidade sociológica aqui referida – nem atualmente, nem no passado, segundo indicaram meus informantes.

<sup>188</sup> Em sua análise, Mello (2006) afirma também a existência de uma associação entre o animal auxiliar e a alma animal da pessoa (*acyigua*, no caso dos Ñandéva). Questionando meus interlocutores a esse respeito, eles negaram esse tipo de associação. No entanto, minha abordagem foi direta (expus a formulação feita pela autora acima referida, por exemplo), e creio que seria preciso testar a hipótese de forma indireta, em situações/contextos variados, pois a “teorização” do tema resulta do olhar do antropólogo, não necessariamente correspondendo à forma como isso é pensado/vivenciado pelos Guarani. Fica como um ponto a ser aprofundado.

<sup>189</sup> Langdon (1992) aponta a existência de um “complexo xamã-jaguar” em diversas sociedades indígenas da América Central e do Sul, cuja característica seria a associação do xamã com o jaguar e, em alguns casos, a crença na possibilidade do xamã se transformar em jaguar em certas ocasiões.

respeito desse último ponto uma informante disse: “A gente tinha quem nos protegia aqui contra os espíritos contrários [...] E era uma onça – jaguara u. A rezadora trazia essa onça, eu lembro. [...] Ela ficava em volta, ela fica andando e cuidando de nós. A rezadora falava: ‘vocês fiquem quietinhos e vão ouvir o ronco dela’. E a gente ouviu. O ronco da onça. E ali não tinha onça, ali em cima, naquela época. E nós todos ouvimos. Então era espiritual. Então tinha realmente. [...]. Existia sim alguém que nos protegia. Só que a gente não via. Mas com certeza eles [os rezadores] viam”.

Por fim, transcrevo um último trecho, que, ainda falando sobre os animais auxiliares, explicita pontos ainda não mencionados acima, como a rivalidade entre certos rezadores.

“Cada rezador ele tem o seu animal espiritual. Ele tem a onça, ele tem a coruja, ele tem a cobra, tem pássaro. Cada rezador tem isso. Mas é espiritual. [...] Então, nós estávamos na igreja... porque nós, na nossa tradição nós fomos muito firmes. Antes da gente entrar nessa... não é religião, nessa doutrina do branco, nós fomos muito fiéis. Ai eles falam assim que foi por causa da nossa inocência que deus ouvia. [...] E quando foi uma vez, nós fomos lá pedir... não sei para que... não me lembro se foi para chover, ou se foi por causa de doença... nós fomos lá. Então essa irmã Lica, e uma outra que mora... hoje ela foi embora para o [a TI] Nimuendaju, e a outra você conhece que é a Almerinda. Ela foi uma excelente rezadora, a Almerinda. Ai nós estávamos sentados na beira do fogo, tudo quieto. A finada irmã Lica levantou e foi rezar lá na cruz, lá fora. Foi rezar... Daí ela falou assim para nós (na linguagem): ‘olha, vocês põem a sua mente no céu. Porque a minha oncinha está brigando com a oncinha da Almerinda’. [...] Ai ela deu aquelas três voltas na cruz e saiu. E a nossa igreja era na beira do mato. [...]. Primeiro era mato, agora não é mais. E ela veio rezando. Quando ela ia entrando no mato assim, ela encontra a oncinha dela. Espiritualmente. Ela falou para nós assim: ‘se vocês crêem, vocês vão ver ela. Agora aquele que não crê não vai ver nada’. E nisso, antes, ela tinha mandado fincar um pau... uma varinha assim para baixo de onde nós estávamos dançando. Ai ela veio puxando. A gente via que ela estava puxando. Deu três voltas na cruz, e... muitos viram, eu não vi. Eles falavam: olha a corrente da oncinha. Olha que bonitinha. E eu ali, mas não via nada não. Daí ela falou assim: ‘olha, eu vou amarrar ela ali. Só de madrugada que eu vou soltar ela para ir embora’. Menina, ela foi lá amarrar a oncinha naquela varinha que ela mandou fincar. No outro dia a gente via aonde ela tinha andado no chão. Estava rodeado no

*chão. E era só semente de jabuticaba, semente de gabirola... só sementinha ali que ela comeu. Ai quando foi de madrugada, ela falou assim: 'você levanta todos'. Ai nós levantamos, ela fez o que tinha que fazer ali e a oncinha. E assim eu acho engraçado (até hoje eu falo para o meu marido), que quando chegou perto da igreja, da cruz, ela pegou a oncinha e pôs no peito. A oncinha acho que brigou na lama, o peito dela [da Lica] ficou assim só barro. É incrível [...]'*

Segundo a narradora, as onças estavam brigando porque Lica e Almerinda “não se davam na reza. Uma queria ser mais do que a outra. Então as oncinhas também”. Isso remete para um outro ponto: tal como já mencionado, havia uma hierarquia entre os rezadores (pois que uns eram [reconhecidamente] mais fortes que outros), e essa hierarquia resultava não apenas em complementaridade entre eles – pois o rezador principal, que conduzia propriamente os rituais, costumava ser ajudado por outros –, mas também em oposições<sup>190</sup>.

Tais oposições poderiam se estender do plano individual para o coletivo, pois que cada xamã costumava ter sua “clientela”: em momentos nos quais as pessoas precisavam recorrer aos rezadores – para a cura de uma doença, por exemplo – elas não o faziam aleatoriamente, mas dentro de certas preferências, escolhendo um em detrimento de outros. Segundo pude constatar, essas “preferências” poderiam estar ligadas às relações (amigáveis ou não) entre as famílias extensas das pessoas envolvidas; a algum tipo de reconhecimento coletivo quanto ao “poder” do xamã no assunto em questão; ou ainda poderia estar ligada ao comportamento social dele (que, a princípio, deveria ser exemplar. Se não era, isso prejudicava seu prestígio).

No entanto, a despeito dessa possibilidade de oposição/rivalidade entre os xamãs, várias pessoas afirmaram que “era uma igreja só. Era tudo junto”. Tal como já mencionamos, sua localização poderia variar, mas havia sempre uma única casa de rezas em funcionamento na TI Laranjinha<sup>191</sup>.

## 5.5 CONCEPÇÕES GUARANI DE NOME, ALMA E PESSOA

O fato de o poder xamânico existir em potencial em cada pessoa guarani tem relação com a concepção nativa de nome/alma. Tal como

<sup>190</sup> Mello (2006) faz menção à existência dessa contraposição de poderes entre xamãs, justamente indicando a dificuldade de ter acesso a esse tipo de informação, pois que no grupo Mbya por ela estudado este seria um tema/assunto socialmente reprovável.

<sup>191</sup> Trabalhos como o de Pissolato (2007) e Albernaz (2009) mencionam a existência de várias casas de reza em uma única aldeia.

afirma Pissolato (2007): quem porta um nome/alma (cuja origem é divina) adquire capacidade de viver sob a orientação dos saberes/poderes enviados pelos deuses – e aí está contida a possibilidade da pessoa vir a ser um(a) xamã.

Segundo Schaden (1962), a noção de alma entre os Guarani (justamente por condensar idéias sobre concepção e reencarnação) é uma chave importante para a compreensão do sistema religioso. O referido autor aponta para existência de uma identificação entre as almas enviadas à terra para se reencarnarem e as rezas recebidas como dádiva do mundo sobrenatural e que, em alguns casos, são justamente trazidas pelo espírito de pessoas já falecidas para os que estão aqui na terra<sup>192</sup>. Haveria assim uma comunhão/comunicação entre esse mundo e o outro – onde estão as almas e as divindades.

Assim sendo, os jovens e crianças guarani se caracterizam por uma notável autonomia/ independência : sua personalidade é sempre respeitada no interior do grupo, dado que para os Guarani ela seria reflexo da manifestação de sua natureza inata (ligada à alma que anima a pessoa). Portanto, entre os Guarani, a repressão é quase inexistente no processo de educação/socialização, já que as crianças são muitas vezes consideradas/reconhecidas enquanto entes queridos que retornam ao mundo reencarnados.

Várias vezes ouvi no Laranjinha as pessoas se referirem a filhos ou netos como sendo o espírito (esse é o termo comumente usado) de parentes já falecidos: “meu neto, quando a minha filha estava gestante, Deus mostrou para mim que ele é o espírito do meu cunhado”. Noutra ocasião, uma mulher cujo filho havia falecido, me disse que ele havia “renascido” também em um de seus netos: “quando a pessoa morre, ela volta. Mas volta diferente, claro. Mas é o mesmo espírito”.

Segundo Nimudaju (1987), quando uma criança nasce, o rezador é encarregado de descobrir de onde veio a alma – que já existia pronta (por isso a relação entre a alma e a personalidade da pessoa indicada acima) e pode ter vindo de diferentes regiões celestes, ligadas a diferentes divindades: do zênite, do oriente ou do ocidente. É a essas divindades que o rezador se dirige através de seus cantos/rezas para descobrir a procedência da alma e, conseqüentemente o nome da pessoa<sup>193</sup>. Assim, tal como indica o referido autor, para os Guarani o

<sup>192</sup> Conforme já mencionado em outros momentos, podem também ser recebidas diretamente das divindades.

<sup>193</sup> Segundo Mello (2006), a onomástica guarani remete para um parentesco cosmológico, pois que estaria vinculada à origem divina do nome/alma. Nesse sentido, ouvi de uma informante o seguinte relato: “Esse menino meu, que morreu, ele era gêmeo de outro. Mas em espírito. Eu

nome é idêntico à pessoa, que “é” o seu nome. Várias pessoas, ao me revelarem seus nomes guarani, recebidos ritualmente, indicaram uma associação entre o significado do nome e uma característica de sua personalidade.

Ainda sobre a questão do nome/alma, uma informante disse: *“cada nome vem de um lugar. É, por exemplo... renascer. Morre uma pessoa, então o rezador vai lá e pega o ayvucué que a gente fala, pega o espírito. E daí fica lá na cruz. Aquele espírito fica para lá. Ai, quando... se uma mulher, por exemplo, quer um filho, ele [o rezador] passa aquele espírito na mulher. Ai ela fica gestante, e aquela pessoa que morreu vai renascer de novo. Ai o rezador conta... Se não é daqui que morreu, se é de longe, aí ele sabe: é o espírito de fulano que renasceu. Por que os índios estão acabando hoje? Porque hoje não tem mais nada disso. Se morre um índio... acabou. Ninguém lembra quem é aquele lá mais. E antigamente não. Nascia uma criança, era uma festa. Hoje, nasce uma criança, nasce um indinho ali, ninguém dá bola. Mas não era assim de primeiro”*.

Segundo essa mulher, a chegada de um bebê e seus primeiros meses de vida eram períodos marcados por muitos cuidados, pois a alma da pessoa renascida na criança deveria se sentir satisfeita e feliz com a nova vida, caso contrário poderia novamente deixar o corpo: *“a minha irmã [...], ela não estava acostumando aqui, na terra. Ai tinha uma rezadora muito temente. Aquela rezadora era igual a irmã Lica. Ai, em espírito, ela veio e falou para a rezadora: ‘eu vou embora porque eu não estou acostumando. Não estou acostumando com o modo do meu pai nem com o da minha mãe e não estou acostumando com esse negócio de chupar (que era a mamadeira). Então eu vou embora’. Ai a rezadora: ‘não, fica, você vai acostumar’. E começou a conciliar, lá entre eles. Ai ela cresceu”*.

Referindo-se à importância do nome para os Guarani, Nimuendaju (1987) afirma que quando uma pessoa está muito doente, o último recurso tentado pelo rezador é a troca do nome. Por trás disso, encontramos portanto a idéia de que a doença ficaria presa ao nome/alma, e que, então, renominando a pessoa o rezador a curaria. Um dos depoimentos já apresentados acima confirma esse tipo de associação: durante um parto difícil a alma da referida mulher teria

---

fiquei sabendo disso em sonho. Lá no céu, eles eram irmãos. Gêmeos. E a alma de um veio para o meu neto, e a outra para o meu sobrinho”.

deixado seu corpo, sendo que a rezadora que a acompanhava trouxe outra alma para seu corpo, salvando-a da morte<sup>194</sup>.

### 5.5.1 O *nimongaraí*

Nimuendaju (1987, 2001) usa o termo *nimongaraí* para se referir tanto ao ritual de nomeação guarani<sup>195</sup>, quanto ao que ele chama de a “mais importante dança de pajelança” (idem, 1987: 89), realizada uma vez por ano, geralmente entre janeiro e março – quando os produtos nas roças, principalmente o milho, começavam a madurar. Segundo o referido autor, este último era um ritual realizado com a intenção de buscar proteção tanto para os homens, quanto para as plantas e animais comestíveis, durante todo o ano que se seguiria. Durava quatro dias, e no alvorecer do quinto dia, realizava-se o “batismo” de todos os presentes, mas sem o ritual de nomeação.

Na TI Laranjinha, as pessoas comumente referem-se ao *nimongaraí* como “crisma”. Tal como já foi colocado, descobrir o nome da criança e dá-lo a ela era tarefa do rezador. Segundo Mário, quando já havia algumas crianças no grupo sem “crismar” – umas seis ou oito – Lica mandava chamá-las à casa de rezas para o *nimongaraí*. Na ocasião, os pais da criança deveriam escolher um padrinho e uma madrinha. Não precisava ser um membro da família. As pessoas contam que se costumava chamar vizinhos ou amigos. Segundo as pessoas mais velhas com quem pude conversar, antes, o rezador fazia a “crisma” logo após o nascimento da criança<sup>196</sup>. Posteriormente é que os rezadores passaram a esperar o nascimento de várias crianças, que acabavam então sendo nomeadas em idades diferentes, num ritual que era coletivo.

Segundo Bertolino, as crianças que seriam “crismadas na igreja dos índios” eram mandadas para a mata para coletar cera de abelha jataí para fazer as velas usadas durante o ritual (chamadas de *jity*). A cera coletada por elas era misturada com resina de cedro, esquentada e esfregada em pedaços de pano ou fitas, que depois eram enrolados, formando a “vela”.

---

<sup>194</sup> Veiga (2004) menciona que quando esteve no Laranjinha, em 2003, Almerinda tinha conduzido pouco tempo antes de sua chegada um ritual de “crisma” para duas crianças que estavam doentes e duas que não tinham nome ainda, sendo que todas foram (re)nomeadas.

<sup>195</sup> Em Nimuendaju (1987) encontramos a descrição do ritual de nomeação nas páginas 29-31, e do ritual de ligado à proteção/colheita do milho nas páginas 89-91. Além disso, há da descrição de seu próprio “batismo”, no artigo que a revista *Mana* (re)publicou em 2001.

<sup>196</sup> Tal como entre os Apapocúva, de acordo com a descrição de Nimuendaju (1987).

Também os rezadores iam para a mata coletar casca de cedro, deixadas em infusão em recipientes também de cedro, localizados dentro da casa de rezas, até o dia do ritual. Segundo Bertolino, as instruções acerca do modo como o ritual de nomeação deveria ser feito tinham sido deixadas pelos antigos, que “ensinaram tudo que era apropriado para fazer isso”. Ele afirma que só os homens é que podiam realizar o *nimongaraí* – o que, no entanto, teria mudado com o tempo e/ou circunstâncias, pois que Lica era a rezadora à frente de rituais que me foram descritos. No entanto, as informações por mim obtidas de diferentes pessoas são convergentes em um ponto: apenas rezadores de grande poder (fossem homens ou mulheres) eram capazes de descobrir os nomes das crianças.

Segundo Bertolino, seu “nome de verdade, *Jejoguá*”, teria sido trazido a ele pelo pai de Lica, *Guará*. As pessoas que receberam seus nomes nos rituais lembram-se sempre do rezador que as nomeou, bem como de seus padrinhos. Conforme as falas de meus entrevistados, as relações entre afilhados e padrinhos era de extremo respeito e carinho<sup>197</sup>.

O momento da nomeação, propriamente, acontecia de madrugada. O rezador que ia conduzir o ritual já estava em reclusão há dias, “com o pensamento voltado<sup>198</sup> só para *Ñanderú*, que então revelava os nomes. O nome era presente de *Ñanderú*”. Era ajudado também por outros rezadores, seus *yvyráidjá*. No dia que antecedia essa madrugada, as crianças e jovens que receberiam seus nomes participavam do que Bertolino chama de “preparativos”: ficavam em reclusão, também em jejum, e apenas tinham contato com os rezadores, que ficavam junto a eles, cantando determinadas rezas a fim de que eles as repetissem. De madrugada (entre 3 e 6 horas da manhã) eles eram acordados e levados para o terreiro da “casa grande”.

Mario conta que as crianças ficavam de pé, com os pais e os padrinhos, e Lica ia passando e jogando com a mão em concha a água daquela vasilha onde as cascas de cedro tinham ficado em infusão na cabeça das crianças que estavam sendo “crismadas” e falando o nome que seria delas “na linguagem”. Segundo ele, “ela que sabia o nome a ser dado a cada criança. Não eram os pais que escolhiam, mas os

---

<sup>197</sup> Tal como menciono em meu trabalho anterior (2003), uma vez batizados na CCB, afilhados e padrinhos transformaram-se em “irmãos”.

<sup>198</sup> “Estar pensando em *Ñanderú*” seria equivalente a “concentrar-se”, termo que Pissolato (2007), a partir de sua etnografia entre os Mbya, define como sendo a atitude por excelência a ser mantida em momentos onde se busca a obtenção de capacidades enviadas pelos deuses. Por isso a impropriedade de atitudes de dispersão dos participantes quando dos rituais, já percebida nas falas de Lica apresentadas no capítulo anterior.

rezadores”. Mas como passou a haver um intervalo maior entre o nascimento de um bebê e o ritual de nomeação, as crianças recebiam de seus pais ou familiares nomes em português, que geralmente continuavam sendo usados mesmo após a “crisma”<sup>199</sup>.

De acordo com o que foi colocado acima, não havia, no Laranjinha, uma época específica para a realização desse ritual que, no entanto, “acontecía uma vez por ano, ou então poucas vezes por ano. Dependia do rezador. Os guias avisavam ou então pediam para que fosse feita a crisma”, conforme relatado por um informante. E, as crianças recebiam seus nomes, mas, em certas ocasiões, todos no grupo eram crismados – as crianças e os adultos<sup>200</sup>.

Segundo os depoimentos por mim recolhidos a esse respeito, não havia no Laranjinha uma relação entre a realização do ritual e a colheita do milho. No entanto, nesses rituais, as pessoas levavam as sementes que possuíam, e que iam usar para plantar suas roças, para que os rezadores as benzessem. Algumas vezes, ainda, eram os próprios rezadores quem traziam sementes ou mudas de certos produtos: arroz, feijão, cana, melancia, mandioca, milho, etc. Conforme me foi dito, *Cherú* é quem os mandava, através dos rezadores, para quem estava aqui na terra. “Essas coisas, a gente tinha que plantar com fé em deus mesmo, senão elas não nasciam”. Uma outra pessoa diria: “*a Lica trazia para nós arroz, feijão, colorau, mandioca... tudo isso ela trazia para nós na reza. E a gente plantava e dava. Dava um arroz... você precisa ver. Mas um dia inventaram de passar veneno, daí acabou tudo. Porque não podia passar veneno. Não era como as coisas que a gente planta hoje, esse milho que a gente planta hoje, que é do branco. Essas coisas vinham do céu. Era do Cherú*”.

---

<sup>199</sup> Na verdade, a presença dos nomes em português não se deve exclusivamente à demora na nomeação, pois que eles vêm sendo usados pelos Guarani há longa data. Apenas mencionando causas mais recentes: depois que os grupos passaram a viver sob a tutela do Estado, nas áreas para eles destinadas, os índios foram obrigados a adotar nomes em português, de forma que os funcionários do órgão indigenista proibiam (ou no mínimo desencorajavam) o uso dos nomes guarani; muitas pessoas que viveram fora de terras indígenas, nas cidades ou no campo, adotavam para si e seus filhos nomes em português. Ou seja: a adoção desses nomes em português está relacionada com as relações travadas com a sociedade envolvente e com as imposições a que se viram subordinados no regime tutelar.

<sup>200</sup> Justamente, quando de meus primeiros contatos com os Guarani, eu estranhava o fato de que, às vezes, um mesmo informante referia-se a várias pessoas como madrinha/padrinho ou então como compadre. Minha confusão se devia ao fato de que, tal como mencionado por Nimuendaju (1987), os batismos de todo o grupo realizados quando da ocasião do *nimongarái*, ainda que não envolvessem a nomeação (uma pessoa só é renomeada em situações específicas e extremas), envolviam sempre a presença de padrinhos, de forma que, ao longo dos anos, todos acabam por virar *tyvaçá* – compadres.

Assim, numa comparação com as descrições de Nimuendaju<sup>201</sup> (ibidem), é possível dizer que, no Laranjinha, os Guarani juntaram dois rituais diferentes em um único, passando a nomear as crianças mais espaçadamente, quando da realização desses rituais coletivos, e não mais logo após seu nascimento (quando o ritual envolvia apenas o rezador, os pais e padrinhos da criança, sendo realizado num âmbito bem mais restrito). Isso tem que ser pensado à luz de todo o panorama descrito nos capítulos 3 e 4, onde, entre outras coisas, menciono a questão de que os Guarani (como todos os outros povos indígenas) estavam submetidos a uma política indigenista que desestimulava completamente as práticas culturais próprias ao grupo. Nesse contexto, os Guarani não teriam sido os únicos a fazer “adaptações” em seus rituais e costumes. No caso dos Kaingang, por exemplo, o que aconteceu foi a fragmentação de um grande ritual coletivo – que era o *kikikoi* – em rituais mais restritos e velados, num movimento intencional de torná-los invisíveis aos administradores e população branca (cf. Tommasino, em comunicação pessoal). Ou seja, diante do contexto da época, os grupos tiveram que fazer ajustes e rearranjos que viabilizassem a manutenção de antigos costumes – o que, na verdade, fazem até hoje, pois que a retomada dos rituais de canto e reza não implica numa reprodução do que eram os rituais no passado, mas em sua atualização diante de um novo contexto e possibilidades.

Mesmo depois que os rituais de nomeação deixaram de ser realizados coletivamente (ou no período em que deixaram de ser realizados), muitos avôs ainda davam nomes “na linguagem” a seus netos.

De qualquer forma, esses nomes de origem divina não são, ou não necessariamente são usados no trato cotidiano entre as pessoas. As pessoas por mim entrevistadas sempre me revelaram seus nomes “na linguagem”, quando era o caso de terem um, inclusive fazendo paralelos entre sua personalidade e o significado do nome. Mas há que se mencionar que muitas pessoas (inclusive adultos) têm um nome guarani mas “não se lembram” dele, tendo sempre que consultar os pais para confirmá-lo. Um casal, comentando os antigos rituais de nomeação, afirma que todos os filhos foram “crismados”, mas que “esses jovens não conseguem guardar o nome deles na cabeça” – o que, por sua vez, pode estar relacionado ao fato das gerações mais jovens não terem fluência na língua guarani.

---

<sup>201</sup> Que aliás fornece outros detalhes não mencionados aqui, mas que reforçam a idéia a seguir exposta de que os Guarani teriam reunido em um só o que antes eram dois rituais distintos.

### 5.5.2 Dualidade da alma: o divino e o animal

Para os Nandéva, a noção de alma se liga a uma idéia de dualidade. Segundo Nimuendaju (1987), há uma alma de origem divina – o *ayvucué* –, e outra, que se junta à primeira após o nascimento: o *acyiguá* – a alma animal. As disposições brandas e boas da pessoa são atribuídas à primeira; as más e violentas à segunda.

*Ayvu* significa linguagem (Schaden, 1962). Na tradução de Nimuendaju (1987:30), *ayvucué* seria, literalmente, “sopro brotado da boca”. Justamente, a função dessa alma divina, que participa da natureza dos espíritos sobrenaturais, é a de conferir ao homem o dom da linguagem. De acordo com o referido autor, há uma analogia entre as relações que a parte divina da alma de uma pessoa já falecida mantém com os familiares e amigos ainda vivos e as relações que ligam os espíritos protetores (*yvyráidjá*) aos rezadores que os recebem/incorporam: aparecem em sonho aos membros da família e/ou amigos/companheiros, trazem-lhes rezas, conselhos e revelações.

Tal como mencionado acima, o *acyiguá* representa o caráter animal da pessoa. As qualidades do animal que contribuiu como *acyiguá* na formação da alma da pessoa no momento de seu nascimento podem determinar seu temperamento (NIMUENDAJU, 1987). Pessoas bondosas ou pacíficas teriam o *acyiguá* de borboleta, beija-flor ou outro animal considerado inofensivo pelos Guarani; as bravas, o de marimbondo; as indolentes, o de lagarta, e assim por diante (SCHADEN, 1962)<sup>202</sup>. No entanto, conforme indicado por este último autor (ibidem), quando o *acyiguá* se junta ao *ayvucué* no momento do nascimento, ele passa a existir na criança como potencialidade, que pode se desenvolver (ou não) ao longo da vida da pessoa, de acordo com seu comportamento. Por exemplo: o *acyiguá* se alimenta daquilo que a pessoa come e, portanto, mantendo certas restrições alimentares, a pessoa pode subjugar/controlar seu *acyiguá*.

Justamente, esse é um dos objetivos das restrições e jejuns praticados pelos xamãs durante seus períodos de preparação/reclusão: conter o *acyiguá* e buscar o *aguyje*, que seria um estado de perfeição espiritual e física, onde o referido jejum se complementa com a conduta moral e espiritual. Attingir o *aguyje* significa superar a condição humana.

<sup>202</sup> Segundo Nimuendaju (1987) os Kaingang, antigos inimigos dos Guarani, possuem, na concepção destes últimos, um *acyiguá* predador, de jaguar ou gato do mato. E, justamente, seu *acyiguá* predador predominaria totalmente sobre seu *ayvucué*: para os Guarani os Kaingang seriam propriamente jaguares, em forma humana.

Alcançando esse estado, a pessoa poderia atualizar o caráter divino contido em sua alma, juntando-se a *Ñanderú* ainda em vida. Segundo uma de minhas informantes, “a pessoa tinha que se consagrar. No que ela falava, na forma que ela agia. Era isso que meus pais ensinavam. Todos tinham que fazer isso. Mas no caso de um rezador, quanto mais puro ele se mantivesse, mais forte ele era, conseguindo alcançar muitas graças”.

Segundo Schaden (1962), logo após a morte de uma pessoa, os dois componentes que formam sua alma voltam a se separar: a alma de origem divina vai se reunir a *Ñanderú*, pois que, sendo um “presente” dele, a ele retorna; e o *acyiguá* fica vagando pela terra<sup>203</sup>. A resposta que Bertolino me deu diante de uma pergunta que eu dirigi a ele acerca do destino dos mortos estaria em consonância com isso: “é muito difícil falar em português, explicar... Mas é como se as pessoas fossem para o céu. A alma dela se separa, e uma vai para céu”.

Acerca da mesma pergunta outra informante disse: “Na nossa tradição, o índio, quando morre, tem o lugar dele ir: terra sem mal. É em espírito. É um mundo espiritual”. Mas, na narrativa feita por ela a seguir, emerge a possibilidade acima mencionada de atingir a divindade ou de se juntar à ela sem passar pela morte: “*Aqui, foi a irmã Lica mesmo. Nós fomos para a igreja e ela disse assim: ‘você querem ver o caminho do céu? Aquele que estiver preparado, vai. Senão fica aí. Mas não quero que vocês comam gordura’. E tinha uma moça... [...] que era muito safada. Nós todos descemos para casa. Um foi fazer paçoca de milho, outro foi fazer canjica... Tudo para levar para lá [a casa de rezas]. E ela me come banha. Fez comida com banha e comeu. Ah, menina do céu. Nós chegamos lá, depois ela chegou mais atrás de nós. A irmã Lica já começou a rezar, deu três voltas na cruz... Ela disse assim: ‘por que vocês fizeram isso? Mesmo que ninguém fosse, mas vocês iam ver o caminho do céu’. Falava tudo na linguagem. Aí um falava: ‘eu não comi’. ‘Eu também não comi’. Ninguém comeu. E ela dava risada, a moça. Aí, todo mundo levantou e fomos lá. Aí ela [a Lica] veio, rezando, rezando... Aí ela falou: ‘quem foi que comeu gordura?’ Ninguém falava nada. Aí a moça falou: ‘eu não comi. Eu não comi não’. ‘Você comeu’. A Lica veio assim, fez assim na moça, pegou*

<sup>203</sup> O *acyiguá* costuma vagar pelos lugares onde a pessoa andou quando viva (NIMUENDAJU, 1987) e é potencialmente mau ou perigoso, tanto mais quanto a pessoa tenha se deixado levar por suas inclinações anti-sociais/animais quando viva. Nesses casos se transforma em *anguêry* e, vagando pelos lugares antes freqüentados, pode fazer mal a crianças e adultos, chegando mesmo a matá-los. O *anguêry* pode ser combatido por meio das rezas e outras medidas rituais (SCHADEN, 1962).

*na mão, deu volta na cruz e [falou]: ‘você que comeu, por que você fez isso?’ E ela começou a chorar. Porque foi desobediente. Aí ela [Lica] deu aquela volta, assim, soprou, abriu a mão dela assim e estava só banha. Eu gostava dos rituais, menina do céu. Gostava e gosto ainda”.* (Para as considerações que farei abaixo, vou chamar esta fala de T1)

É preciso “estar preparado” para ir para o “céu”. A fala de Lica citada pela narradora remete para a questão do jejum/restrições alimentares. Bem como também aponta para a questão da importância da coletividade no sucesso dos rituais e do que se queria alcançar através deles. O rezador era o mediador, mas precisava do suporte do grupo. O fato de uma pessoa ter desobedecido as restrições/recomendações, não permitiu o acesso do grupo ao “caminho do céu”.

Numa outra ocasião, contando a mim histórias que tinham sido contadas a ela por sua mãe, essa mesma informante me narrou a seguinte história: *“E tem outra história na linguagem ñandêva, que era na casa grande também. Na igreja. E aquele dia, deus ia levar eles lá para a terra sem mal. Estava tudo pronto. Mas tinha dois rapazes que eram muito safados. Dois indinhos que eram muito safados. Aí o rezador falou para eles: olha, vocês não saiam daqui. Meio-dia nós vamos embora daqui. Aí diz que um falou para o outro: até meio dia dá tempo de nós irmos caçar, não dá? Ah, dá sim. Então vamos caçar? Entraram, e foram. Andaram, andaram, não mataram nada e esqueceram que aquele dia eles tinham que ir embora para a terra sem mal. E quando eles lembraram já era bem tarde, lá pelas quatro e meia. Nossa, vamos embora que hoje nós vamos embora também. Chegaram lá os outros tinham ido e eles ficaram. Aí diz que eles choraram. Chegaram na igreja e diz que estava tudo cheio de cipó por cima, como se fizesse muito tempo que o povo tinha ido embora. E era aquele dia. Aí diz que começaram a chorar. Aí um moço subiu num toco [...] e começou a gritar e virou urutau. [...] E o outro, de tanto que ele chorava e cavava a terra, virou tatu. Ah, mas eu acho que não acredito não. Mas quando eles matam tatu e ficam todos alegres e falo: eu não vou comer não. Era o moço índio”* (T2).

Aqui temos referência ao tema da desobediência e suas consequências (o rezador recomendou uma coisa, os rapazes não obedeceram e não foram para o céu junto com o resto do grupo), que será recorrente nas histórias sobre o *odjepotá* apresentadas abaixo. Mas também dá para perceber que essa história (T2) é uma variação da narrativa anterior (T1). Recolhi depoimentos muito parecidos com T1,

apenas com pequenas variações: deus ia mostrar o caminho do céu para o pessoal do Laranjinha, mas X fez isso, ou Y não fez aquilo, e ninguém foi.

Já a história indicada como T2, ouvi-a, em outras ocasiões, desdobrada em outras. Em uma, (T2.1) havia um rapaz e uma moça que se apaixonaram, mas eram de tribos inimigas, e não podiam se casar. O rapaz insistiu junto à sua família, que não mudou de idéia quanto à impossibilidade de tal união. Ele então pegou seu *acanguaá* (diadema ou cocar de penas) mais bonito, seus *jiaçaá* (colares), *mbaracá*, arco e flecha e se retirou para a mata. Ficava lá sozinho, não queria contato com ninguém. Os pais mandaram chamá-lo, alegando sentir sua falta, mas ele estava muito triste, não queria voltar. Resolveram então dizer a ele que seu pai morreria, para ver se ele voltava. Mas ele não voltou. Disseram então que sua mãe morreria. Isso igualmente não dissuadiu o rapaz de sua reclusão. Por fim, disseram que sua amada morreria. Nesse momento, ele deu um grito, “encantou” e virou urutau.

Na outra história (T2.2), o narrador fala de uma aldeia que estava há meses “cantando e se consagrando”. Não comiam sal, nem banha, mantinham-se puros e concentrados nos rituais de canto e dança. O rezador mais velho do grupo avisou que o caminho do céu estava próximo, que todos deveriam permanecer ali, concentrados. Mas um rapaz, que tinha deixado um mundéu armado na mata, estava curioso para saber se tinha conseguido pegar algo em sua armadilha. Decidiu ir até a mata conferir. Saiu disfarçadamente. Chegando lá, não havia nada no mundéu. Voltou correndo. Quando chegou na aldeia, o povo estava subindo pelo caminho que *Cherú* mandara. O caminho ainda estava lá e ele tentou subir. Mas *Cherú* não o deixou subir. Por conta de sua desobediência ele teria sido castigado e foi transformado em caça – num tatu.

Em T1, temos então um acontecimento situado no tempo (Lica conduzia o ritual) e relacionado ao próprio grupo. T2 apresenta-nos o mesmo tipo de “enredo”, mas sem marcação de tempo e lugar, só que acrescido de uma referência à transformação de pessoas em animais – T2.1 e T2.2 podendo ser considerados desdobramentos. Ou seja, é possível falar em certos modelos de narração, que organizam certos temas em torno de uma mesma conclusão ou moral, e que podem ser desdobrados ou aglutinados: às vezes uma história se desdobra em duas diferentes; outras vezes uma narrativa que, em si mesma, já parece ter início/meio/fim revela-se como apenas uma parte de outra história que a engloba; etc. – o que, por sua vez, aponta para a existência de um

repertório de histórias/enredos que forma um grande conjunto, e que pode sofrer diferentes cortes e edições. Isso será retomado adiante, à medida que mais dados forem apresentados.

As narrativas acima também evidenciam uma espécie de lógica: elas giram em torno de um universo comum, que aponta para relação entre as esferas humana/divina/sobrenatural. Mito e xamanismo apontam um para o outro – são esferas que se alimentam reciprocamente, propondo/colocando em ação modelos para se pensar a realidade bem como para agir nela. A vida cotidiana projeta-se nos mitos e o inverso também.

Segundo Langdon (1996), esse princípio de transformação presente, por exemplo, em T2, T2.1 e T2.2, seria uma característica marcante dos sistemas xamânicos sul-americanos. A esse princípio estaria vinculada, por exemplo, a idéia de que “as aparências enganam”: um animal pode ser, na verdade, um ex-humano; ou um humano pode ser, na verdade, um animal, etc. Isto seria uma implicação do fato de que, para essas cosmologias, os diferentes domínios do universo e os seres que os habitam estão unidos por um princípio unificado de energia. As narrativas abaixo apresentadas sobre o *odjepotá* são outros exemplos, além dos já mencionados, de como esse princípio de transformação é pensado a partir da cosmologia guarani.

## 5.6 ODJEPOTÁ: CONTATOS COM SUBJETIVIDADES ANIMAIS E TRANSFORMAÇÃO

Além de eventos que são pensados pelos Guarani como problemas/perigos que afetam o grupo como um todo (seca ou chuva em excesso, por exemplo), há também momentos críticos que se ligam a determinadas épocas da vida das pessoas<sup>204</sup>, percebidos como potencialmente perigosos/arriscados e que, portanto, exigem tratamento/ações especiais, de acordo com normas e ritos estabelecidos para cada tipo de situação. Segundo Schaden (1962), esse estado de risco recebe o nome de *akú* ou *adjékóakú* entre os Nandéva. *Akú* é o estado do pai nos primeiros dias após o nascimento de um filho; da menina quando de sua primeira menstruação e (entre os grupos onde ainda se encontra tal prática) do menino nos dias que se seguem ao ritual da perfuração labial (Ibidem: 85). De acordo com o referido autor, um dos riscos que a pessoa corre nestes períodos é o de encantamento

<sup>204</sup> Não só épocas, mas também a certos acontecimentos: a iniciação xamânica também pode ser um momento de intenso risco para a pessoa, tal como já mencionado, não estando ligada a épocas ou idades específicas.

sexual, chamado pelos Nandéva de *odjepotá*: a pessoa encontra/tem contato com um animal que se afigura a ela como gente, e a atrai, tornando-a *odjepotá*<sup>205</sup>. Para evitá-lo, deve-se cumprir um resguardo ligado a um conjunto de medidas profiláticas.

No Laranjinha, mesmo as pessoas da geração mais velha afirmam desconhecer o ritual de perfuração do lábio, do qual não teriam ouvido falar nem através de relatos dos antigos<sup>206</sup>.

Com relação à couvade, os entrevistados não me relataram nenhum tipo de cuidado/restrição específico que a pessoa deva tomar quando do nascimento de um filho. Mas, por outro lado, a existência de tais cuidados estaria implícita na questão acima mencionada de que a família da criança que nasce, especialmente seus pais, devem se encarregar do bem estar geral da criança – pois a alma dela precisa se “acostumar” na terra. Numa ocasião em que estava em campo, me foi contado que uma mulher brigara com seu filho porque ele tinha tido uma filha, e a criança morreu, ainda bebê. Segundo me disseram, a mulher disse que a responsabilidade da morte da menina era de seu filho, que bebia muito e que, então, “a morte da menina estava relacionada com a má conduta dele”.

Com relação à primeira menstruação das meninas, período de crise que marca a transição para uma nova fase da vida, quando então a menina já pode se casar/ter relações sexuais, as mulheres afirmam que havia um período de reclusão. Nessa ocasião era preciso então se resguardar, para evitar os períodos inerentes a essa fase/estado: a jovem ficava restrita a um cômodo da casa (ou “ranchinho” que era especialmente preparado para esse fim), deitada num jirau, recebendo de sua mãe ou outra mulher da família uma dieta específica, onde se

---

<sup>205</sup> Situação onde, nas palavras de um informante de Schaden (1962), “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida”.

<sup>206</sup> Borba (1908), que conviveu com os Guarani na região do Paranapanema/Tibagi a partir de 1863 até o início do século XX, relata no seu “Actualidade indígena” detalhes da “cerimônia de furar os lábios” realizada pelos Guarani da região nessa época, destacando ser ela um evento que reunia grande número de pessoas de diferentes aldeias e que durava cinco dias, sendo marcada por “grandes borracheiras”. Segundo ele, quando os meninos tinham entre dez a doze anos, o grupo produzia cauim em grande quantidade, e os pais preparavam pequenos “*tembêtás, geguacás [diadema/cocar] e tucambis[colares e pulseiras]*”, convidavam os parentes e o furador de lábios (que era um especialista). Os meninos ficavam um dia em jejum; no segundo dia davam-lhes grandes quantidades de cauim a fim de embebedá-los; o furador, com um osso de ponta aguda, produzia um orifício no lábio inferior dos meninos, onde era introduzido o tembetá. O rapaz que tinha o lábio perfurado era conduzido à uma rede, seu pai colocava-lhe o adorno de cabeça, os colares e pulseiras. Sua mãe o cobria com penas de cores vivas. Ali ele ficaria descansando, mantendo, nos dias que se seguiam, uma dieta específica.

evitava sobretudo a carne de caça<sup>207</sup>. Quando o tema da reclusão pubertária vem à tona, menções ao risco do *odjepotá* são recorrentes.

Apenas as mulheres da geração mais velha do grupo relatam ter passado por tal período de reclusão. Laura contou que sua mãe, Emília, se encarregou de levar a cabo a reclusão de Rita, órfã que era criada por uma mulher kaingang (que portanto não poderia realizar/conduzir adequadamente o resguardo necessário à ocasião). Emília levou Rita para sua casa, e lá a colocou num quarto. *“Eles tinham costume de fechar o quarto com trapinho branco, paninhos... tipo cortina, sabe, não deixava nem uma frestinha. Ali ficava a pessoa fechadinha durante três dias. Tomava banho ali... porque diz que não podia ficar andando, indo lá no rio, tomar banho no rio, porque diz que os bichos... os mandruvás<sup>208</sup>, esses bichos do mato... diz que eles se apaixonavam... era odjepotá na mulher, na moça. E a moça engravidava do bicho. [...] E aí então ela não ia, não podia sair. E ela ficava ali dentro, da casa”*.

Passados os três dias, Emília teria dito a Rita que, antes dela sair, os rapazes do grupo entrariam ali e ela deveria estalar os dedos de cada um: *“cada dedinho, de cada moço, das duas mãos [...] porque eles já estão entrando na adolescência, agora eles vão se formar, vão se tornar homens, eles vão ser corajosos, bom caçador na mata, não tem medo de nada, está preparado. É por isso”*.

Como Emília faleceu quando Laura ainda era criança, foi Rita<sup>209</sup> quem tomou as providências para o seu resguardo. *“Só que eu não puxei dedo de ninguém. Que agora já tinha mudado. [Mas de resto] fez do mesmo jeitinho que a mamãe fez. Encheu tudo de paninho, e trazia um gamelinha assim para eu tomar banho, que era chão de terra... para tomar banho eu subia em cima de um jirauzinho, que serve para dormir, chamava tarimba. Ali eu ficava. Ela falou: daí você não sai. Três dias você vai ficar aí. Eu trago comida, você dorme aí, não sai, não vai na água, tomar banho no rio, nada...você vai ficar aí. [...] porque daí se você for lá, algum bicho vai ver você e daí vai odjepotá, vai se*

<sup>207</sup> É portanto um acontecimento quase individual, que envolve apenas as mulheres próximas ou quase exclusivamente a mãe da menina, ao contrário da iniciação masculina, que teria um alcance social mais amplo, conforme indicado por Borba (1908), e também por Schaden (1962), que teve oportunidade de observar o ritual entre os Guarani Kaiowá em meados do século XX.

<sup>208</sup> O dicionário Aurélio indica “mandruvá” como sinônimo de “mandorová”, que designa certas lagartas de insetos de grande porte. Segundo Schaden (1962:116), *mando rová* (sic) é a palavra em guarani para lagarta.

<sup>209</sup> Conforme as genealogias apresentadas (família Lourenço), Rita casou-se com um dos filhos de Emília, sendo então, cunhada de Laura, de quem era também madrinha (conforme o ritual de nomeação, também já descrito).

*apaixonar por você. E daí você fica grávida, você vai ter gravidez de bicho*". Laura relatou também que durante os dias de reclusão, após o banho, Rita esfregava seus pulsos com certas substâncias, que ela queimava e misturava, para evitar as cólicas durante o período menstrual e prevenir os futuros incômodos da menopausa.

Na ocasião, pedi a Laura que me explicasse melhor o que era *odjepotá*. Ela me respondeu com uma história/mito: "*Odjepotá é o bicho que diz que [...] ele se apaixonava pela mulher. Então diz que um dia tinha uma indinha [...] e a mãe falou para ela: 'olha, eu estou indo buscar lenha, pegar alguma coisa, mas você não vai tomar banho no rio. Toma banho aqui dentro, não vai para lá não'. Aí diz que ela falou: 'não, eu não vou'. E a mãe saiu... saiu assim, e demorou. Aí ela falou: 'ah, eu vou tomar um banho. Mas lá no rio. Aqui eu não vou tomar banho não. Aqui está ruim'. Aí ela pegou e foi. Aí tomou banho, nisso quando ela estava tomando banho [...] escutou aquele 'psiu' no meio do mato. Aí ela olhou e viu aquele rapaz muito lindo e falou: 'ai, você não pode me ver assim'. Ele falou: 'não, o que é que tem'. Então aí ela pegou e [disse]: 'ah, mas ninguém pode ver você não. Não vai lá na minha casa não. Quando eu quiser falar com você eu venho aqui, mas você não vai para lá não. Minha mãe [...] não gosta'. Aí ela pegou, tomou banho e foi embora. Só que chegou lá, [...] foi passando o tempo, ela foi emagrecendo. Foi perdendo peso, foi ficando diferente... Aí [a mãe] falou: 'ah, mas está acontecendo alguma coisa com a minha filha, o que é? Ela não está doente, e está desse jeito'. E aí ela de vez em quando [...] escutava a filha conversando no quarto. [...] Aí ela entrava e [dizia]: 'mas com quem você está falando?' E ela: 'não, eu não estou falando'. 'Mas você estava conversando'. Mas está esquisito esse negócio. Não está certo, né. Aí um dia ela falou: 'eu vou sondar. [...] E eu vou pegar'. Aí [a filha] estava conversando [...] e daqui a pouco [a mãe] foi devagarinho [...] Aí olhou assim para a fresta [...] e [a filha] conversava e olhava assim para a parede e dava risada. Estava ali sentada conversando. Aí quando [a mãe] olhou assim ela viu aquele bruta mandruvazão, pendurado assim... Era ele, que acho que se transformava num rapaz, né. E aí já foi crescendo a barriga dela. Crescendo a barriga dela e ela escondendo... Aí [a mãe] falou: 'não, você tem que falar o que acontece'. E [a filha] falou: 'é aquele rapaz que eu encontrei ele lá no rio e [...] agora ele vem me visitar em casa. E foi isso'. E [a mãe] falou: 'mas não é [um rapaz]'. Era o mandruvá que estava .... Era *odjepotá* na concepção deles, né" (T3).*

A história/mito me foi contada então à guisa de explicação. E refere-se ao perigo desse encantamento sexual e da importância de se seguir certas regras/evitações como medidas de profilaxia. Uma das consequências de se manter relações<sup>210</sup> com esses animais seria a “gravidez de bicho”. Dos exemplos que ouvi no Laranjinha, o bicho/rapaz em questão era geralmente um mandrúvá. Mas ouvi também histórias de “gravidez de bicho” que resultaram no nascimento de cobras, ou de pequenos tatus. Durante esse tipo de gravidez a moça emagrecia muito (apesar da barriga crescer) e o parto era muito difícil – resultando não no nascimento de uma pessoa, mas de “bichos”, e não raro na morte da moça.

Histórias sobre o *odjepotá* fazem parte do repertório de histórias que meus informantes dizem ter ouvido de seus pais quando jovens. Perguntei se havia alguma restrição a esse tipo de narração (por exemplo, se eram histórias vedadas às crianças de pouca idade, contadas só aos que já entravam na puberdade, se eram contadas em alguma ocasião especial, etc.), mas segundo me indicaram, não havia nenhum tipo de restrição. Era uma história contada em casa, geralmente nas horas de descanso, quando a família estava reunida, e destinada a “quem quisesse ouvir”.

Temos aqui uma variante de T3: *“Eu tenho uma historinha que é contado... isso minha mãe contava tudo na linguagem... que quando a moça tinha as primeiras coisas [primeira menstruação] ela ficava fechada num quarto um mês. Ali elas não saíam para nada. A mãe que levava tudo para elas. Mas teve uma que desobedeceu. Ela passou perto de um pau, que ele era tudo queimado de preto – passou o fogo lá e ele ficou preto. E ela passou embaixo, e ali tinha um mandrúvá. E ela passou ali e olhou naquele mandrúvá, para ela representou que era um moço. E como ela bateu o olho naquele mandrúvá e para ela era um moço, ela gostou dele. Aí passou tempo e ela sempre ia lá, no pé daquele toco de pau. Mas daí os irmãos dela desconfiaram, foram lá. E quando ela ia lá, para falar com aquele mandrúvá (e ele também*

---

<sup>210</sup> Não necessariamente relações sexuais. O simples fato de estabelecer uma relação de comunicação – ouvir ou falar, respondendo ao chamado dessa subjetividade animal, por exemplo – já poderia resultar numa “gravidez de bicho”. A esse respeito, uma mulher contou o seguinte episódio: “tinha uma moça que ia todo dia arrancar mandioca na roça. Chegava lá ela escutava aquele assobio: ‘psiu!’. Ela voltava e falava: ‘mãe, lá na roça de mandioca tem um rapaz assobiando para mim’. E isso foi passando. Aí ela começou a engordar, e o pai dela começou a judiar dela, achando que ela tinha andado com algum homem. [...] Mas não era, era o bicho. [...] Ela ficou com um barrigão assim. E quando nasceu era duas lagartinhas com cabecinha de criança”.

conversava), ela batia assim no pau. *Aí ele descia, o mandruvá. Mas para ela era um moço. Daí os irmãos foram lá sondar. Quando ela bateu assim perto de onde ele descia... para ela era um moço, mas para eles era um mandruvá. E muito grande. *Aí os moços contaram para o pai, para a mãe: 'ela está se engraçando com o mandruvá. Ela conversa com ele. Ele responde. Mas nós vamos matar ele'. *Aí diz que arrumaram a flecha, tudo enquanto ela saiu. Eles foram lá, bateram e ele desceu. Quando ele desceu eles mataram aquele mandruvá. Quando ele acertou a flecha no mandruvá, ele estava quase desencantando, do mandruvá para o homem verdadeiro. *Aí quando ele bateu a flecha aqui, que eles foram matar ele (e mataram mesmo), ele gritou igual gente. Mas daí ele já tinha matado. *Aí enterraram ele. E a moça ia lá, batia e ele não aparecia mais. Eles não contaram para ela que eles que mataram" (T4).*****

A “gravidez de bicho”, acima mencionada, não era o único risco/conseqüência ligada ao *odjepotá*, bem como afastar-se do local onde deveria estar reclusa durante o período menstrual não era a única restrição imposta às jovens. Havia também as restrições ligadas à alimentação, cujo descumprimento poderia trazer também outras conseqüências, como a perda da humanidade, tal como expresso na narrativa a seguir: “*Minha madrinha também contou da menina que veio a menstruação para ela, e a mãe falou: 'olha, a gente vai no mato buscar [...] palmito, [...] e você fica aqui. Mas aquela carne que está ali (que eles mataram anta e a carne estava em cima de um fumeiro, que eles falam, para preparar com sal [...] para comer depois) [...], aquilo você não pode comer. Você está assim menstruada e não pode. Você pode comer só isso (era canjica, outra coisa...), isso aí não'. *Aí ela falou assim: 'ah, então está bom, eu não vou comer'. [...] Eles foram para a mata, buscar palmito, sei lá o que... caça... [...] e ela ficou ali. E aquilo lá... ela falou: 'ah, mas só um pedacinho não faz mal, né. Só um pedacinho... Ah, eu vou comer, não vou falar para a minha mãe'. Foi lá e cortou um pedacinho, assou, e comeu. E deitou de novo, ficou deitadinha ali. *Aí eles demoraram, vieram no final da tarde. *[disseram]: 'Tudo bem?' 'Tudo bem, está tudo bem'. Mas com o passar do tempo, ela foi já criando pelo no corpo. Foi transformando. O pé dela já ia virando aquela pata de anta. Daí ela falou: 'ai, filha, o que você fez?' Falou: 'nada, mãe'. 'Fez. Fez assim. *Aí como você está transformando...' *Aí ela falou assim: 'é, mas foi só um pedacinho que eu assei e comi'. E ela falou: 'é, mas não era para você comer. [...] Agora nós não podemos fazer nada por você. Nós vamos reunir todo o pessoal,******

*nós vamos embora e você vai ficar aí. Agora você vai virar um bicho e nós não podemos... não temos nada para fazer a favor de você'. Aí ela começou a chorar, mas não tinha jeito. Aí foi todo mundo arrumar as tralhinhas deles, que eles nunca têm muitos móveis mesmo, né. Já foram carregando tudo e foram embora. E deixaram ela ali sozinha naquela aldeia. Naquele lugar onde eles moravam no meio da mata. E eles foram embora para outro lugar. [...] Aí ela viu que ela estava se transformando. A mão já foi virando pata, lá atrás criando pelo... já foi mudando. O rosto já foi transformando em bicho. E ela falou: 'ah, então vou morrer assim, né'. [...] E ficou ali. Aí ela deitou ali e dali ela não levantava mais, porque disse que a barriga foi inchando [...] e foi ficando aquele barrigão assim cheio de... ela só bebia água [...] e o barrigão foi aumentando. E ela deitada ali. Aí já não podia levantar mais. Aí um indinho, que [há] muito tempo tinha saído, um jovenzinho que tinha saído dali, tinha ido embora, ele falou assim: 'nossa, me deu saudade daquele lugar, daquele povo. Eu vou voltar ali. Eu vou para lá. Vou voltar para fazer visita'. E veio andando vários dias pela mata. Chegou. Aí ele viu assim as taperas estavam todas cheias de mato, assim subindo pelas portas, pelas janelas... já estava virando capoeira ali. Mato, né. Aí ele falou assim: 'meu deus, o que aconteceu? O povo foi embora. Aqui não mora mais ninguém. Abandonaram. O que será que aconteceu?' Aí ele escutou. [Ele] estava ali no meio, [...] olhando para um ranchinho, para o outro, tudo cheio de mato... e ele escutou um gemido. E falou: 'ih, esse gemido é de alguém. Está doente, né. Eu vou ver de onde vem esse gemido'. Aí ele procurou [...] e achou a casa dela. E aquela anta enorme deitada no chão. Aquele barrigão... Coitadinha, era ela. Ele falou: 'ih, o que aconteceu?' Aí logo imaginou. Já sabe, né. Aí entrou na mata, pegou remédio, trouxe, e foi dando para ela. E foi dando remédio, e ficou ali com ela. Ele sabia que ali tinha um ser humano, não sabia quem era, mas era um ser humano, porque gemia como gente, né. [...] A primeira coisa que aconteceu foi ela despejar aquela água. Saiu aquela água, parecia um rio. A barriga até murchou. Aí ela foi transformando, foi mudando... o pelo foi caindo, a pata já foi mudando, foi virando as mãos, os dedos, os pés. E ele ali. Sempre olhando, dando alguma coisinha para ela comer, cuidando... Aí quando ele viu no dia seguinte que ele foi olhar no rosto, era uma moça. Uma jovem muito bonita. Ele falou: 'mas o que aconteceu com você?' Ela falou: 'ah, eu fiz coisa que não devia. Eu pensei que ia morrer. Se você não chega eu ia morrer'. Que dali ela não levantava mais, né. E ele falou: mas você não vai morrer não porque Ñanderú não deixou. Ele*

*até me mandou para cá, para cuidar de você*<sup>211</sup>. Ele falou: ‘agora você está boazinha, agora eu vou levar você para a sua família. Agora sim. O encanto já sumiu’. E ela tomou banho, se arrumou e saiu. E foram embora andando. Andaram muito tempo. Ai chegaram no lugar onde eles [a família] estavam. Quando eles viram a moça foi uma alegria. ‘Minha filha voltou de novo!’ [...] Porque ela estava lá morta, né... praticamente morta. E falaram: ‘agora a gente dá ela, para você casar com ela. E vamos fazer a festa’. E era o casamento dos dois. Porque ela gostava dele, e ele também. Eram dois jovencinhos, né. Ai fizeram aquela festa muito bonita, aquela fogueira, dança, e casaram ali. E foram felizes para sempre” (T5).

A partir das falas acima apresentadas, o *odjepotá* aparece como o resultado da desobediência a uma proibição que envolve riscos que não são desconhecidos pelas pessoas que acabam sofrendo as conseqüências – pois que teriam sido avisadas por seus pais ou familiares.

No risco do *odjepotá* estaria implícita a possibilidade de atualização da comunicação com um (sujeito) animal – o que para os Guarani tem uma conotação negativa. Ainda que a possibilidade de comunicação com outros seres exista na cosmologia guarani (estando implícita na própria dualidade da alma), para eles ela deve ser direcionada para o domínio do divino<sup>212</sup>, e não do animal.

Com relação a essa dualidade da alma dentro da cosmologia guarani, é possível dizer que ela expressaria no âmbito da pessoa a matriz triádica das cosmologias tupi-guarani (cf., por exemplo, Lévi-Strauss, 2004), marcando os pólos da animalidade e da divindade enquanto possibilidades de superação da condição humana (pensados de forma negativa e positiva, respectivamente) – que aparece então nesta cosmologia (como em outras da América do Sul) como uma condição que não é definitiva/absoluta, mas intermediária/ambígua.

<sup>211</sup> Ainda que isso não seja explicitado na narrativa, esse rapaz com certeza é um xamã/rezador. O fato de ninguém na família da moça poder curá-la e ele sim, indica que se tratava de um “especialista”. A forma como ele cura a menina indica vários pontos que corroboram isso: ao ver a anta deitada no chão, ele já “sabia” ou “imaginou” que se tratava de uma moça; por trás dos ruídos de anta que ela fazia, ele reconheceu uma voz humana; vai então até o mato buscar remédios com os quais a trata.

<sup>212</sup> Fausto (2005), ao analisar transformações estruturais nas cosmologias guarani na longa duração refere-se a um processo de “desjaguarificação” do xamanismo guarani, que ao longo do tempo teria marcado uma associação positiva exclusivamente no pólo da divindade, em detrimento do pólo oposto, o da animalidade. Nesse sentido, Pissolato (2007) afirma que essa negatividade em torno das subjetividades animais poderia ser um ponto central para se pensar o lugar da alteridade/afinidade na cosmologia guarani.

São histórias que não apenas remetem para os perigos acima mencionados, ligados a momentos de crise/liminaridade, e que exigem certos cuidados (resguardo, restrições alimentares, etc.), mas que também descortinam todo um universo relacional/perspectivista perpassando a cosmologia guarani.

Segundo Descola (1998), as cosmologias ameríndias não separam o universo da cultura do universo da natureza, de forma que não apenas os humanos, mas também os animais e plantas são percebidos como sujeitos sociais. Em contraste com nossa própria cosmologia “multiculturalista” (que pressupõe uma unicidade da natureza e uma multiplicidade das culturas), as cosmologias ameríndias seriam “multinaturalistas” – pressupondo, ao contrário, “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 116). Estas últimas, então, pressupõem um “*continuum* original” (Descola, 1998), onde humanos, animais e plantas inicialmente não se distinguem uns dos outros – a “descontinuidade” atual sendo atribuída a uma série de acontecimentos que, justamente, costumam estar narrados nos mitos.

## 5.7 OS MITOS SOBRE A CRIAÇÃO DO MUNDO

Tal como afirma Nimuendaju (1987), os mitos da criação e destruição do mundo são o principal fundamento da “religião” guarani. Na TI Laranjinha, foi possível obter versões do mito da criação. Já com relação ao tema da destruição do mundo, pode-se dizer que ele está implícito na própria realização dos rituais de canto e reza – os rituais enquanto mantenedores dos ciclos ecológicos e da própria ordem social –, mas não foi tematizado de forma explícita em nenhuma das narrativas por mim recolhidas. O que, talvez, esteja relacionado ao fato mencionado pelo próprio Nimuendaju (ibidem) de que as idéias/concepções ligadas aos temas da conflagração universal e do dilúvio não estejam reunidas em uma “lenda” (para usar a expressão do autor) específica, como a da criação do mundo.

Com isto não quero dizer que o tema não faça parte do acervo/repertório de mitos/histórias<sup>213</sup> do grupo, mas apenas que ele não se fez presente no que eles se dispuseram a narrar para mim<sup>214</sup>.

<sup>213</sup> Uso o termo mito/história porque, de um ponto de vista êmico, estas narrativas são histórias que eles ouviram de seus pais ou avôs; mas do ponto de vista ético/antropológico são mitos.

<sup>214</sup> Veiga (2004) igualmente só conseguiu versões do mito da criação do mundo em sua pesquisa com os Guarani do Laranjinha.

Algumas pessoas que foram indicadas por seus filhos, netos ou outros membros do grupo como conhecedores de muitas histórias e exímios contadores das mesmas foram bastante evasivas diante de minhas solicitações, mudando de assunto ou alegando esquecimento, por exemplo.

Com relação aos mitos apresentados acima, T3, T4 e T5, por exemplo, foram histórias contadas a mim às vezes como explicação para outra coisa que estava sendo discutida/perguntada durante a entrevista ou então como exemplos de histórias que tinham sido contadas a essas pessoas por seus pais, ou avôs. Em todos os casos, não houve um pedido explícito de minha parte para que me fossem contados determinados tipos de narração, mas sim coisas que vieram à tona no próprio encadeamento das idéias/lembranças compartilhadas nas entrevistas ou em momentos informais de convívio com as pessoas e/ou famílias.

Mas no caso do mito da criação/história dos gêmeos, eu já tinha duas versões dele, recolhidas anteriormente entre o grupo aqui estudado por outros pesquisadores (Tommasino, Moraes e Dooley) e, em várias ocasiões pedi a algumas pessoas que me contassem ou falassem sobre isso especificamente. Mas foi difícil obter as duas versões que serão apresentadas abaixo. Todas as pessoas com quem conversei (pelo menos os adultos e a geração mais velha) conheciam a história. Muitos fizeram alusão a ela ao falarem dos rituais na casa de rezas. Mas pelo menos para mim, ninguém se dizia apto a narrá-la. Justamente por associarem-na aos rituais de canto e reza, muitos diziam que os antigos rezadores eram os “que conheciam melhor a respeito”. O status pragmático das narrações parece, portanto, ser bem diferente, pois que algumas histórias são contadas de forma mais casual, ao passo que o mito dos gêmeos seria uma história “sagrada”.

Lurdes, que me narrou uma das versões abaixo apresentadas, só o fez depois de um processo de negociação: pedi a ela que me contasse a “história dos gêmeos”, à qual sua filha sempre fazia alusão, mas que me indicava sempre a mãe como uma narradora “mais apropriada”, que saberia contar “melhor” a história; e ela me pediu alguns instrumentos musicais para o grupo de canto e dança das crianças.

Já Bertolino, o narrador da versão mais reduzida, a contou espontaneamente para mim. Estávamos em sua casa, com sua esposa e dois de seus netos, além de Laura, que fazia uma visita a eles. Na ocasião, eu pedia a elas explicações sobre os animais auxiliares dos xamãs (tema que havia aparecido em entrevistas anteriores e que eu buscava aprofundar) e a conversa acabou entrando no tema das

“histórias de animais” – que elas afirmavam ser muitas, mas que naquele momento não se lembravam exatamente de nenhuma para me contar. Falaram que Bertolino conhecia muitas dessas histórias, pois as tinha ouvido de seu pai, Joaquim Caçador, mas ele também alegou esquecimento. As mulheres entabularam então uma conversa em torno de lembranças ligadas aos rituais de canto e reza, na qual destacavam “como era gostoso” participar dos rituais, dos quais sentiam saudades. Bertolino as interrompeu, oferecendo-se para narrar o que ele chamou de “uma história da religião”<sup>215</sup>.

A terceira versão que apresento foi coletada por Tommasino e Moraes, respectivamente em 1986 e 1988, e narrada a elas por Lica (conforme as datas indicam, antes de sua conversão à CCB). A quarta versão foi coletada por Dooley em 1990, narrada também por Lica, que nessa época, apesar de não ter se batizado ainda, já freqüentava os cultos da CCB. Esse “antes e depois” está pontuado pela própria Lica, que na ocasião disse a Dooley (1991:66): “Nós vivíamos na pajelança (lit., no cantar). Agora, eu vivo (lit., fixo meu corpo) de outra maneira. Eu não vivo mais no cantar”.

A narração de Lica para Dooley foi feita na língua guarani, e a tradução foi feita por ele, que vai indicando, entre parênteses, como ficaria a tradução literal de certos trechos. No material que ele elabora a partir de sua pesquisa nas TIs Laranjinha e Pinhalzinho em 1990 – quando recolheu várias narrativas entre as pessoas mais velhas do grupo, falantes do guarani – ele apresenta lado a lado a transcrição da narrativa em guarani e a respectiva tradução.

Um ponto em comum que destaco a respeito das versões por mim coletadas é a afirmação de seus narradores (corroborada por outras pessoas que me falaram sobre o tema) de que se trata de uma história “comprida demais” e que, “se fosse contar mesmo a gente ficaria o resto do dia aqui”. Então, eles contaram apenas algumas partes<sup>216</sup>. Isso sugere que meus dados realmente são fragmentos dentro de um repertório muito maior, compartilhado pelo grupo, mas que não me foi possível captar até aquele momento da pesquisa<sup>217</sup>.

Outra questão a ser destacada é que, então, as versões do mito não foram coletadas em eventos narrativos/discursivos espontâneos: elas

<sup>215</sup> Não consegui confirmar exatamente se isso é uma classificação (histórias de animais X histórias da religião), ou se surgiu a partir do contexto da entrevista e da forma como eu conduzia o tema.

<sup>216</sup> A mesma afirmação pode ser encontrada na versão narrada por Lica a Tommasino e Moraes.

<sup>217</sup> Pois mesmo Lica, que narrou a versão mais extensa, pontua algumas vezes em sua fala que estava “resumindo” algumas partes da história.

foram narradas para mim<sup>218</sup>. No caso de Bertolino, havia uma pequena audiência (sua esposa, Laura e dois netos), mas que não interveio em nenhum momento na narração.

Mas o próprio fato de algumas pessoas terem sido apontadas como “*storymasters*” (para usar o termo de Basso, 1985), revela que, então, existem sim contextos/momentos onde estas histórias são narradas a uma audiência e que o contador/narrador é avaliado em suas habilidades narrativas pelos ouvintes. De acordo com meus dados de campo, esses contextos de narração restringem-se a âmbitos como o doméstico<sup>219</sup>. As crianças indicam os avôs como sendo quem costuma lhes contar histórias, já que, como mencionado no capítulo 3, muitas delas passam muito tempo com eles. A casa dos avôs é sempre um dos destinos fixos das perambulações das crianças pelo espaço da aldeia, onde estão sempre circulando em pequenos grupos em incursões variadas para pescar/brincar no rio, buscar frutas em algum local ou outras coisas. Além disso, tal como também mencionado no capítulo 3, no caso de algumas famílias extensas as casas dos filhos são bem próximas às casas de seus pais. Dercílio, que encabeça uma grande parentela constituída por seus filhos, filhas, genros, noras e netos, costuma reunir estes últimos em torno de uma fogueira em seu quintal em certas ocasiões, dispondo-se a contar-lhes histórias, segundo me disse uma de suas filhas.

Lurdes afirma ter ouvido o mito dos gêmeos de sua mãe: “era uma história que ela costumava contar”. Mas Bertolino, quando lhe perguntei quem contara a ele aquela história, respondeu que “conhecia deles mesmo [*Cherú* e seus filhos]. Ele [seu pai] contou, mas depois foi verdadeira”. Para Dooley (1991: 66), Lica disse: “Deixe-me contar-lhe o que *Xeruvuxu* [sic], como era chamado, contou-me quando eu estava vivendo no cantar”. Assim, várias pessoas referem-se ao mito dos gêmeos como uma história que foi trazida a eles pelos “guias”, mas outras, também, mencionam ter ouvido a história de seus pais. De qualquer forma, como já mencionado para outras narrações já apresentadas acima, não havia restrições ou um contexto específico ligado à transmissão desse mito/história: quando quem conhecia uma versão se dispunha a contá-la, qualquer um podia ouvir. Mas como esses eventos narrativos eram fortemente ligados ao âmbito doméstico, a

---

<sup>218</sup> O mesmo se aplica às versões coletadas por Tommasino, Moraes e Dooley.

<sup>219</sup> Os discursos públicos, proferidos para audiências mais amplas, sendo principalmente políticos.

audiência quase sempre era a família nuclear ou membros da família extensa do narrador.

Basso (1985), em sua etnografia sobre mitos e rituais kalapalo, explicita a dificuldade e as especificidades da publicação dos mitos como textos – onde narrativas orais são fixadas num outro tipo de veículo/suporte, num processo que envolve sua gravação, transcrição, tradução e arranjos de formatação (cada uma das etapas sendo marcada por dificuldades específicas). Segundo ela, tal dificuldade liga-se ao fato de que as narrativas reportam, em si, não apenas uma intenção comunicativa, mas também evocativa, interpretativa, performativa – e tudo isso junto confere a elas uma riqueza única, difícil de transpor para o texto.

Não é minha intenção aqui analisar as narrativas míticas sob o frame da performance. Como mencionei acima, não tive a oportunidade, em campo, de presenciar narrações fora de um contexto marcado pela idéia de “entrevista” – meus interlocutores sabiam sempre que minha presença e visitas ligava-se a uma pesquisa em andamento, da qual estavam informados dos objetivos. Mesmo assim, gostaria de registrar que essas narrações desenrolaram-se de forma que é difícil transpor para o papel a atmosfera criada no momento em que esses sujeitos articulavam sua fala, complementada por gestos, pausas, sentimentos e emoções expressos de variadas formas.

Lurdes narrou sua versão totalmente em português, ressaltando em vários momentos que ouvira a história de sua mãe “na linguagem”, ou que os diálogos que ela narrava eram “na linguagem”<sup>220</sup>. Bertolino, que sempre tem dificuldades com o português quando diante de temas ligados à religião e cosmologia, foi misturando o guarani ao português (sendo ele mesmo o tradutor dos trechos inicialmente narrados em guarani).

Nos dois casos, as narrativas do mito dos gêmeos (ao qual os Guarani da TI Laranjinha se referem pelo título “*mokoi*”<sup>221</sup> – que em guarani quer dizer “dois”) desencadearam a posterior (e espontânea) execução de cantos/rezas, causando imensa comoção em todos os presentes<sup>222</sup>.

Lurdes, quando começou a entoar o canto/reza, foi imediatamente acompanhada por seu marido com o *mbaracá*, que eu

<sup>220</sup> Lica faz o mesmo tipo de observação em sua narração.

<sup>221</sup> Em Dooley (1991) a história dos gêmeos contada por Lica aparece com o título “*Nhandeypy guare re ijayvua*” – Nossos antepassados originais.

<sup>222</sup> Destaco que os narradores e sua audiência eram todos eles convertidos à CCB, e membros ativos dela.

sempre via pendurado a um canto da sala, mas nunca sendo tocado por seu dono, Dercílio. Segundo ela, sua vontade era cantar a reza do *Kutsuvi*, mas quando começou, “a que veio” foi a do *Cherú*.

Bertolino executou seu canto/reza sozinho, alterando-se profundamente. “A gente sentiu de lembrar os nossos tempos [...] então vocês vão levar uma lembrança da nossa reza de presente do mundo espiritual. Essa é a reza que era do José Inácio – *Djo’u*. Ele já faleceu. Ele era rezador. Então a gente recebeu uma reza dele”. Sua voz, bastante baixa normalmente, e um pouco difícil de entender – pois que ele já sofreu um derrame –, soou clara e forte, e ele foi tomado de grande arrebatamento, levando a audiência às lágrimas. Especialmente Laura ficou bastante comovida, pois aquela era a reza que o próprio “padrinho *Djo’u*” entoara para sua mãe quando ela estava à beira da morte. Segundo ela, “aquela reza foi tão forte que devolveu um pouco de vida para a minha mãe”, de forma que Rita pôde então se despedir de seus filhos.

Bertolino, que se alterou muito nessa tarde de entrevistas em que “voltou ao passado com as lembranças”, ficaria dois dias sem conseguir se levantar de sua cama, pois não sentiu-se bem, além de cair numa profunda tristeza, segundo ele, por “saudade pelo que não volta mais”.

Apresento então as narrativas dele, de Lurdes e de Lica, respectivamente.

### 5.7.1 Versões do mito dos gêmeos coletadas na TI Laranjinha

#### 5.7.1.1 Narrativa 1

Esse... quando surgiu, como diz... Então era um casal. Era um casal de índios. Tinha a mãe e o pai. [...] Diz que naqueles tempos passados eles falavam que a pessoa plantava hoje, fazia uma plantação... arroz, qualquer coisa... e já dava. Diz que primeiramente só ele. Ele e a mulher dele. Aí diz que eles estavam lá e ele levantou cedo e falou para a mulher dele – decerto era algum rezador muito forte, também. É por Deus também – diz que falou para a mulher dele: ‘oh, mulher você... eu vou lá na nossa roça ali, eu vou plantar umas frutas lá, plantar milho, essas coisas... vou fazer uma plantinha’. Aí diz que a mulher dele falou: ‘vai, vai então’. E ele saiu. Saiu com a ferramenta, chegou lá, já tinha uma terra já preparadinha lá e plantou de tudo [...]: milho, feijão, essas coisas... Aí, diz que ele plantou e voltou para casa. Voltou para casa e diz que no outro dia cedo falou para a mulher dele: ‘oh, mulher, você não

quer ir buscar verdura, buscar feijão vara, milho verde para você fazer alguma coisa aí?’ E ela falou: ‘ah, que negócio é esse? Você plantou ontem. Agora hoje já tem lá... já está... já produziu, já?’ Aí diz que aquilo bateu muito nele. Diz que sempre a mulher... Aí diz que ele ficou assim... triste, né. Diz que a casa grande era perto dele assim... [...] Aí diz que ela falou assim: ‘ah, então eu vou lá ver se tem mesmo. Vou lá’. Pegou um balaio... Chegou lá diz que aquela lavoura estava tudo granadinho. Melancia, feijão vara, essas coisas... diz que estava tudo no jeito. Diz que ela falou: ‘oh, é verdade o que ele falou’. Diz que ela começou a catar. Catar... e ele nessa hora diz que ele pegou e foi na casa... na igreja, na igreja indígena. Chegou lá diz que ele rezou, deu a volta assim, pegou um caminho e seguiu. Aí diz que ela chegou na casa e não achou mais ninguém. Aí diz que ela estava grávida, desses dois meninos. O tal de *Jekokáo* e *Kutsuvi*, né. Esses dois eram... Aí diz que ela falou assim... perguntou para os meninos na linguagem... diz que ela perguntou onde o pai deles tinha ido e eles indicaram o caminho. *Tapé* é caminho. Aí diz que ela seguiu atrás dele também. Aí diz que pela beira das estradas tinha muita flor. Diz que eles pediam. Eles na barriga da mãe conversavam. Conversavam, diz que pediam flor para a mãe. E ela pegava. Até uma altura diz que ela foi levando um punhado assim. Chegou uma altura diz que tinha uma flor tão bonita assim... diz que eles pediram outra vez: ‘ah, uma flor! Tira para nós!’ Aí diz que ela entrou para pegar a flor e um marimbondo pegou ela, e ferrou ela. Diz que ela, com aquela dor que ela ficou ela começou a dar soco na barriga dela. Diz que falou assim: ‘vocês não têm nem vida ainda e já estão fazendo isso’ diz que falou assim. [...]. Aí diz que eles ficaram quietinhos, não pediram nada. Ficaram quietos na barriga dela. E ela pedindo sempre: ‘para onde é que o seu pai foi?’ Aí diz que eles falavam assim: ‘foi por aqui’. Aí diz que ela seguia. Aí chegou uma altura numa encruzilhada assim, diz que ela falou: ‘para onde é que o seu pai foi?’ Aí diz que eles ficaram quietinhos. Não falaram nada. Diz que eles já estavam bravos, também, com a mãe, por fazer daquele jeito. Aí diz que eles falaram assim: ‘é para lá’. Já apontou o caminho errado, aonde só tinha fera brava, só, naquele caminho. Onça, assim... Aí diz que ele foi: ‘vai por aqui’. Aí chegou lá... chegaram numa casa lá, uma moradia e diz que viram uma onça, uma onçona assim... Aí, a história diz assim. Agora... talvez é uma história, mas talvez foi verdade. Que antigamente podia ter acontecido mesmo. Aí chegou lá e diz que aquela onça falou assim... como diz... ela falou assim... que o bicho também falava. Aí diz que chegou lá e diz que a mulher falou assim: que os filhos dela estavam

caçando e que eles eram bravos, mas que ia esconder ela. Diz que deu um jeito lá e escondeu. Dali a pouco foi chegando aquelas onças. Aí diz que um trazia uma caça, outro trazia outra... aí chegou um que não trouxe nada, né. Aí chegou assim, diz que ele já sentiu que tinha alguma coisa ali na casa. Diz que ele perguntou para a mãe se ela tinha caçado alguma coisa. Diz que falou para a mãe dele. E diz a mãe dele falou: não. Disse que ela não tinha achado nada. Aí ele chegou e diz que ele investiu naquela coisa, né. Diz que viu a mulher. Derrubou a mulher e diz que já fizeram aquele... mataram ela. Mataram e... aí que viram aquelas duas crianças [...] e falou [a onça] para a mãe dele assim: ‘fique com as crianças que você não tem mais dentes e elas são molinhas’. [...] quer dizer que não tem mais dente, mas come as coisas molinhas. Porque as crianças eram pequenas. Pequeninhas, nascidas aquela hora. [...] Aí diz que ela chegou lá começou já a querer arrumar para ela comer eles. Diz que ela pegou um espeto e diz que ela começava... de todo jeito que ela fazia diz que ela mesma se saía mal. Diz que ela pegou um espeto assim e foi fincar nas crianças assim e diz que ela mesma se espetava toda. Diz que não... Aí foram ficando mais velhinhos assim... mais velhinhos até que eles ficaram já bem espertos. Aí diz que os dois começaram a saber onde é que eles estavam... e não sabiam. Aí Deus... aí o pai deles... como diz... para não ir muito longe... aí o pai deles já tinha subido no céu. O pai deles já estava lá no céu já. Aí ele deixou esses dois filhos dele. Aí diz que um dia estavam os dois tristonhos, assim... pensando como é que eles iam fazer no meio daquelas onças. Diz que eles gostavam deles já. Como diz: estavam acostumados com eles. Não faziam nada mais para eles. Mas só que eles ficaram... Porque eles não eram da terra. Eles eram do céu. Aí diz que um dia o pai deles desceu o caminho assim para eles, de cima do céu... Aí eles pegaram, os dois índios, e foram embora com o pai deles, no céu. Aí termina a história. Aí então esses dois, *Jekokáo* e *Kutsuvi*, são filhos do *Cherú Uçu*. É filho dele. Aí então hoje, como diz... antigamente o rezador, ele recebia a reza desses dois: *Jekokáo* e *Kutsuvi*, e *Cherú Uçu*, que era o pai deles. Então esse desceu e depois de muitos anos, ele, como diz, nós estamos falando agora, mas... aí poucos tempos depois... dez, vinte anos que aconteceu isso aí, elas [as rezadoras] receberam a reza dos dois irmãos e do pai deles. A Lica, a Julia.[...] Que era verdadeira, né. Porque senão elas não recebiam. [...] É uma história, mas é uma história verdadeira. Então aconteceu tudo isso aí.

### 5.7.1.2 Narrativa 2

Porque quem contou para mim foi a minha mãe. Muita coisa que ela contava, cantava prá gente. E eu aprendi. Então eu passo assim para quem quer. [...] Então a minha mãe contava para mim que era um casal de índios. O índio era rezador e ela era mulher dele. E ela ficou grávida, e era dois. Gêmeos. Daí ele disse para ela assim: ‘olha, mulher, eu vou roçar’. Aí ele saiu, roçou, queimou no mesmo dia, plantou no mesmo dia, e tudo que ele plantou já começou a dar. Era melancia, abóbora, mandioca, milho... de tudo que tinha ele plantou. Depois que já estava tudo querendo amarelar, as melancias já estavam boas para chupar, ele voltou para casa. Voltou para casa e falou para ela assim: ‘olha minha esposa, pega o cesto e vai lá na roça pegar milho, melancia... pega o que você quiser lá e trás para nós’. Aí ela ficou brava e falou para ele: ‘imagina, você saiu agora mesmo, foi roçar, já plantou e já está dando? Imagina. Onde você está com a cabeça?’, ela falou para ele. Ele ficou triste. Porque ele era um rezador. ‘Puxa vida, ela não acreditou em mim’. Mas mesmo brava, ela foi lá. Pegou o cesto e foi lá. Chegou e a roça diz que estava a coisa mais linda. As melancias... tudo o que ele tinha plantado já estava começando a madurar. Aí ela pegou o cesto e começou a catar aquelas coisas que ela queria levar. Aí quando ela foi, ele ficou muito triste. Daí enquanto ela foi para a roça ele pegou as coisas de reza dele, deu três voltas em frente a cruz e saiu. Quando ele saiu, Deus mostrou o caminho para ele do céu. Daí ele pegou e foi embora. Quando ela chegou em casa ela não viu mais ele, não viu as coisas dele na cruz (colar, cocar, tudo que ele tinha, né...). Aí, mas assim mesmo os meninos já conversavam na barriga dela. Os dois. Aí diz que ela falou assim para eles: ‘para onde o seu pai foi?’ Ele falou: ‘ele foi por aqui’. No caminho, né. Da terra. Aí diz que eles foram. Andaram, andaram... Daí tinha muita flor na beira do caminho. Aí um deles falou assim: ‘ah, eu quero aquela flor’. Aí ela foi lá, colheu aquela flor e foi levando no braço. Foi levando. Aí quando foi, chegou numa certa altura, o menino falou: ‘eu quero aquela lá’. Que era muito bonita a flor que tinha lá. E quando ela foi pegar aquela flor, uma abelha mordeu ela. Uma vespa, sei lá. Aí ela ficou brava. Andou dando uns murros na barriga, e falou para ele: ‘ah, vocês nem nasceram e estão aí me enchendo a paciência de estar pegando flor para vocês’. Aí eles ficaram quietinhos, ficaram tristes também, e foram. Aí quando chegou numa encruzilhada, eles ficaram bravos. ‘Para onde seu pai foi?’ Ninguém respondia. ‘Para onde seu pai foi?’ Aí naquela encruzilhada, eles pegaram assim: ‘ele foi por aqui’. Mostrou o caminho da onça. Aí chegando lá na casa da onça, daí a onça falou para ela assim (uma onça

bem velha): ‘nossa, por que vocês vieram aqui em casa? Os meus netos são muito bravos [...] e eles vão matar você. Assim mesmo eu vou esconder você’. Aí diz que ela pegou um panelão e pôs a mulher lá dentro. Quando foi a tarde, os netos foram chegando. Um trouxe caça, outro não trouxe... Mas diz que trouxeram muita caça. E o último, porque não pegou nada, veio bravo. Chegou na casa da onça e falou assim: ‘oh vó, eu estou cheirando sangue humano’. ‘Não’ [ela respondeu]. ‘A senhora matou alguma coisa?’ Aí diz que a velhinha falou para ele (a onça velha, né): ‘não, imagina, eu sou tão velha. Como é que eu vou caçar? Não tem nada não’. ‘Não, tem. Eu estou cheirando sangue humano’. Aí ele falou assim: ‘mas eu vou ver onde que está’. Aí diz que ele deu um pulo naquela panela, destampou, viu ela e matou. Aí quando eles mataram que foram lá preparar a mulher para comer, os meninhos eles tiraram, os gêmeos. Aí a onça velha falou assim: ‘dá esses dois aí que eu vou cozinhar para eu comer’. A água diz que estava pulando. Aí eles enfiaram os dois menininhos dentro da panela e a água esfriou. ‘Não, vou fazer assim, vou enterrar ele na cinza’ [a velha falou]. Quando enterrou os dois menininhos a cinza ficou fria. E eles foram crescendo, foram crescendo. Um, o mais velho, na linguagem indígena – no português eu não sei como é que ele chama – mas na linguagem indígena tem um que chama *Kutsuvi*, que é o mais velho (que era maior do que o outro pequeno). E o mais pequeno era o *Jekokáo*. Era o nome indígena. Aí eles foram crescendo, crescendo. Aí diz que um dia eles saíram para a mata, para matar passarinhos para a onça velha. Aí diz que eles estavam andando, andando... Aí diz que ele deu uma pelotada lá num jacu. Depois foi matar um papagaio. Daí o papagaio falou assim: ‘olha, deixa eu falar com vocês primeiro. Daí vocês podem me matar’. Daí ele falou: ‘pois é, vocês andam matando nós, que somos os pássaros, para levar para a onça. Porque eles que comeram a sua mãe. Vai ali para vocês ver. Os ossos dela estão todos amontoadinhos ali’ – o papagaio falou para eles. Aí o *Jekokáo* foi lá e diz que estava todos os ossos da mãe dele amontoados. Aí ele pegou e foi fazer a mãe dele de novo. Ele fez, mas quando chegava no seio dela, o menino, que era o *Jekokáo* pulava em cima querendo mamar. Aí desmanchava tudo. Diz que ele tentou três vezes, mas aí não conseguiu, né. Aí que ele começou fazer assim... fez jabuticaba, fez goiaba, fez... ah, ele fez tanta fruta! Por causa do menino, do irmão dele. Aí foram crescendo, crescendo. Daí diz que eles faziam mundéu, para pegar caça, mas de brincadeira. E diz que as onças, os tios (ele chamava as onças tudo de tio) deles passavam e falavam: ‘imagina se você vai pegar alguma coisa aí’. Aí diz que veio

uma força do céu e eles fizeram um mundéu mesmo bem grande, sabe? Aí diz que um das onças veio e falou assim: ‘imagina, eu vou dar um chute nisso aí e não vai dar nada’. Aí diz que quando ele deu o chute no mundéu, o mundéu caiu em cima dele. Matou a onça. Aí o menino mais velho, que é o *Kutsuvi*, disse para o irmãozinho: ‘vamos matar todas essas onças. Porque comeu nossa mãe, agora nós vamos matar todas essas onças’. Aí diz que tinha um rio, que era daquele rio que borbulha, que se a gente cair ali [...] não sai mais. Então ele falou: ‘eu vou fazer uma pinguela, você fica prá cá e eu fico prá lá. Quando as onças estiverem todas em cima da pinguela, nós viramos a pinguela e eles caem tudo dentro da água. E aqueles borbulhos não deixa sair’. Aí assim fizeram. Aí tinha uma onça, que estava grávida, aí só ela escapou. Por isso que ainda tem onça no mundo. Assim eles falam. Aí eles mataram as onças. Aí eles andaram, daí eles chegaram na casa do diabo. Mas antes deles chegarem na casa do diabo (nós falamos *anhã*), o diabo foi caçar. Aí diz que eles treparam, porque o diabo vinha vindo matando caça, tudo, colocando dentro de um cesto. Aí o mais velho, que era mais esperto, subiu mais lá em cima e o mais novo ficou mais embaixo. Aí ele pegou e matou o menino. E pôs dentro do cesto também. Aí diz que o *Kutsuvi*, ele fazia muita caça para passar ali para o diabo ir matando. Para ver se dava tempo dele tirar o irmãozinho dele debaixo para ele viver novamente. Aí diz que não dava certo, não dava certo. Diz que ele pegou e fez um veado. Aquele veado passou e ele fez aquele veado ir bem longe para dar tempo dele tirar o irmãozinho dele do cesto. Aí ele tirou o irmãozinho do cesto, soprou na cabeça do menino, aí ele reviveu de novo. Aí lá longe diz que eles escutaram quando o diabo pegou o veado, matou e já vinha trazendo. Aí ele matou o veado, pegou o cesto e foi embora. Aí os dois meninos acompanharam ele. Chegou na casa do diabo, ele tinha três filhas. Chegou lá e diz que ele falou assim para as filhas: ‘vai lá no cesto’ (mas tudo isso que eu estou contando para você minha mãe contava tudo na linguagem, mas é muito difícil). Aí diz que ele chegou na casa dele e disse para a filha: ‘vai lá no cesto, eu trouxe um cabeça preta’. Uma caça de cabeça preta. Mas era o menino, que ele pensou que estava no cesto. Aí ela foi tirando as caças e falou: ‘aqui não tem não. Não estou vendo caça de cabeça preta nenhuma’. Porque ele tinha o cabelo preto, né. Aí ele falou: ‘ué, mas está aí’. [A filha:] ‘Mas não está’. Aí eles pegaram e chegaram lá. Diz que uns meninos muito bonitos (aí eles já estavam rapazinhos, já). Aí eles chegaram lá e diz que as moças ficaram gostando muito deles. Aí elas falaram assim: ‘como que vocês têm esse cabelo tão bonito, bem pretinho?’ Ele falou: ‘nós?

Nós fizemos assim’. ‘Faz isso com o meu pai?’ Diz que as moças falaram assim: ‘faz isso com o meu pai para ele ficar com o cabelo bem pretinho?’ Aí diz que ele falou: ‘está bem, mas se ele agüentar... Nós fizemos assim porque nós tiramos o couro do nosso cabelo, da nossa cabeça e passamos muita pimenta’. ‘Então faz assim no meu pai’. Aí diz que os dois foram lá e tiraram o couro da cabeça do diabo e puseram muita pimenta na cabeça... naquele vivo, aí estourou a cabeça. E ele morreu. Mas daí, mesmo assim diz que ela falou: nós queremos também. E ele falou: ‘não, nós fazemos’. E daí, antes disso, eles foram fazer... um gostou... era três moças, mas duas gostaram dos meninos, aí eles pegaram e foram lá... [tiveram relações sexuais]. Mas o pequeno, que era mais tonto, pegou doença. Mas daí tinha o rapaz mais velho que curou o irmão dele. ‘Não, agora elas vão ver. Fez isso com o meu irmão’. Aí eles foram e tiraram também o couro da cabeça delas e jogaram pimenta. Aí quando jogou a pimenta nas duas estourou também a cabeça delas, que era muito... e daí saiu muito mosquito. [...] Pernilongo, borrachudo, essas coisas... [...] tudo saiu da cabeça das moças. Bom, matou tudo. Aí eles pegaram, o *Kutsuvi* falou para o irmãozinho dele: ‘agora chega, né? Agora chega de nós fazermos tanta coisa. Agora vamos pedir para o nosso pai vir nos buscar’. Aí eles pediram. Fizeram o *jeroky* deles, a dança deles, rezaram... aí deus mostrou o caminho para eles irem lá onde estava o pai deles. Aí... acabou!

### 5.7.1.3 Narrativa 3<sup>223</sup>

#### Primeira parte

Então os antigos nossos dizem que ele andava pelo mundo, no mato. Ele, esse rezador, foi embora vivo. Ele não morreu não. Ele foi embora vivo lá para o nosso pai. Então ele tinha igreja de índio, [...] ele tinha poder de índio. Por acaso ele forma roça, vai fazer roça. [...] ele tem semente de melancia, tem milho... mas não milho desse aí que nós temos agora, era outro milho deles mesmos, que agora não existe mais. A turma não soube levar, acabou tudo. Então ele pegava milho, feijão, semente de melancia, mandioca e batata, todas as coisas que eles tinham, ele levava e plantava. Ele chegava na casa e falava para a mulher dele assim: ‘fulana, vai lá buscar milho verde. Traz mandioca, batata, melancia para as crianças’. A mulher ia lá (ele tinha plantado naquela horinha), chegava lá já a batata estava madura, mandioca, milho

---

<sup>223</sup> Chamo de “narrativa 3”, para os fins da análise/comparação aqui proposta, as duas partes do mito narradas por Lica a Tommasino e Moraes, respectivamente.

já tinha, melancia estava madura. Agora a mulher pegava e trazia para as crianças. Mas quando foi um dia a mulher dele traiu ele. Sabe que mulher é bicho à toa mesmo. [...] A mulher andava com outro companheiro dele. Aí um dia ele foi plantar as coisinhas e veio falar com a mulher dele: ‘pega a vasilha e vai buscar as coisas’. Agora, a mulher ao invés de pegar e sair quietinha não, ela disse assim: ‘você plantou agora mesmo, como é que já deu?’ [...] Mas mesmo assim ela pegou um balainho que eles tinham (que faz alcinha, põe as coisas e põe na cabeça) e ela foi. [...] como ela falou aquelas palavras ele sentiu, né. Então o que estava dando já abaixou. O milho estava começando a sair a bonequinha, o feijão estava começando a florar [...] Daí, enquanto isso ele pegou aquele... vocês não compreendem... nós falamos *acanguaá*, *jiaçaá* e *mbaracá*. Vocês não compreendem o que é isso. [...] isso são os instrumentos que usa para... que até hoje nós temos, lá na nossa igreja tem ainda. Eu não larguei ainda não. Eu posso largar quando eu morrer mesmo. Aí eu não posso mais, né. Se algum quiser continuar por mim eles continuam. [Ele pegou] o *mbaracá* dele na cruz e o dela ele pegou o *acanguaá* que põe na cabeça e aquele que põe assim no corpo [*jiaçaá*]. Pegou o dela e o dele deixou. E dali ele foi embora. Quando a mulher dele chegou aqui, disse que a igreja estava caída a metade, já tinha matinho no terreiro assim. Ele tinha saído aquela hora. Aí a mulher dele se arrependeu do que ela fez, ela começou a chorar lá. Como é que fazia agora? E ela estava esperando para ganhar criança, né. Estava pesadona. Aí ela pegou aquela coisa dele que ele tinha deixado na cruz, [...] e pôs na cabeça. [...] Então ela perguntava para eles para onde que o pai deles foi. E eles, por dentro dela eles conversavam com ela: ‘não mãe, o nosso pai foi por aqui’. Ia levando direito ela, mas quando eles chegaram na beira do mato assim, que apareceu tanta flor bonita, então ele pedia para a mãe: ‘eu quero tal flor aqui’, [...] e ela ia catando. Então ela tinha uma saia e amarrou tudo. Aquilo diz que já estava cheio já a saia dela de toda flor de toda qualidade. Aí quando já estava pertinho de onde o pai subiu, viu uma flor bonita assim para baixo do mato [...] e falou: ‘eu quero aquela’. Ela foi para pegar, [mas] aquelas *mamangava* ferrouam ela. Ferrou no dedo dela. Aí ela ao invés de ficar quietinha não, ficou brava e começou a bater na barriga e disse assim: ‘não está no mundo ainda e está pedindo tudo quanto é coisa que enxerga e ainda para a *mamangava* me ferrear’. E começou a bater na barriga. E esses, os dois, os meninos, ficaram sentidos aquilo. Daí não falaram mais para onde o pai foi. Então, diz que ela falava quando chegava na encruzilhada: ‘fala para onde seu pai foi’. Ficaram quietos, não falaram

não. ‘Aonde seu pai foi?’ Nada. Na de três que ela falou, eles mostraram o caminho errado para ela. O pai tinha subido aqui, para cima, e eles mostraram o caminho para baixo, assim, aonde tinha as onças. Daí diz que ela desceu, assim [...] tinha uma casinha de coqueiro. Folha de coqueiro, sabe? Tinha uma velhinha sentada no terreiro, assim, aí diz que ela chegou e essa velhinha disse assim: ‘é minha filha, você veio aqui, meus netos estão tudo bravos. [...] mas não tem importância, eu vou fechar você aqui’. Aí diz que tinha... parece uma bacia, grandona, mas tinha també. Aí ela pôs a mulher dentro e tampou. E pôs debaixo de uma tarimba que tinha assim. Quando o sol estava baixinho, aquelas onças vinham chegando, mas cada uma delas trazia uma caça, né? Matavam veado, cateto, essas caças. A última que veio não achou nada para matar, então chegou brava. Quando ela chegou, falou para a velha assim: ‘a nossa avó achou uma caça boa para nós?’ Aí diz que ela falou assim: ‘onde que eu vou achar as coisas boas para vocês? A sua avó não pode nem andar mais’. Mas ela queria livrar a mulher, mas não teve jeito. Aí diz que essa onça entrou e já foi para cima da bacia. A primeira ela escapou, mas na outra já não deu para escapar mais, matou ela. Agora, quando matou ela, a velha falou assim: ‘olha, vocês lidem devagarzinho porque ela está com criança’. Daí fritaram a mulher lá e tiraram as duas criancinhas. Eram gêmeos. Então, a velha queria comer essas crianças, que era molinho, né. Então ela falava assim: ‘ah, vamos fazer assim, você faz fogo ali, põe...’ Mas eu vou contar por metade que isso aí é comprido, viu? Porque eu estou com sono já. Aí diz que a velha, os netos dela falaram assim: ‘ah, vamos fazer fogo, aí nós colocamos os dois dentro da água fervendo, aí eles morrem’. Mas que nada. Isso é por Deus mesmo. Aí, diz que ferveram a água numa lata grande assim, pegaram os dois molequinhos pelo pezinho e jogaram dentro da água fervendo. Diz que esfriou a água. Daí já disseram: ‘vamos fazer fogo e enfiar’. Mas de todo jeito eles fizeram, mas as crianças não morreram. Na hora, depois, diz que eles pensaram assim: ‘ah, não quer morrer mesmo, então vamos criar para nós, para serem os nossos cachorros’. Tinha uma correia assim, diz que puseram as criancinhas, os dois de par assim, puseram num só. Esse, o mais velhinho, que nós trata agora por *Kutsuvi*. Ele, que ele atende nós agora, lá na igreja, quando nós precisamos, é só nós pedirmos para ele. Ele vem aqui na terra, explica as coisas para nós: ‘vocês façam assim [...] que não tem perigo’. E nós fazemos. Até aqui, graças a deus, tem dado tudo certo. [...] Aí diz que esse, o mais velhinho, enxugou e levantou. Já levantou andando já. Agora esse, o outro irmãozinho mais novo, o

*Jekokáo*, que nós falamos, o outro é fraquinho. Esse aí levantou já procurando mamar. Aí diz que ele falou: ‘e agora? O que nós vamos fazer com o meu irmão?’ Aí ele começava a andar com ele para lá e para cá. Andava para baixo assim, tinha mato. Ele levava o irmãozinho, o [...] bodoque, matava passarinho e dava para o irmãozinho, para não chorar. Então, essa velha, como diz... que comeu a mãe deles, falava assim para eles: ‘oh, meus filhos, aqui para baixo vocês não vão não. Vocês sempre só vão para cá, porque tem muito marimbondo’. Mas não era nada disso não. Porque se eles fossem para lá eles iriam descobrir que eles tinham matado a mãe deles. Então a velha não queria deixar ir. Mas um dia, diz que ele falou: ‘mas por que nós não podemos ir?’ Eles entraram para lá e rodearam assim e desceram [...]. Foi matando passarinho. Tudo quanto é coisa que eles achavam, matavam e levavam para a velha comer. Que eles tratavam da avó. Aí foi quando eles chegaram a uma distância assim para baixo, tinha dois coqueiros, e ali estavam dois papagaios. Aí diz que eles olharam assim e já levaram o bodoque para matar. Diz que eles, esses passarinhos, conversaram com eles. Falaram para eles assim: ‘olha, não vai matar logo eu não, que eu vou contar um negócio para vocês’. E ele parou. Aí diz que ele falou assim: ‘pois é, vocês estão tratando quem matou tua mãe’. Aí o irmãozinho mais novo começou a chorar. Aí diz que ele falou: ‘não chora não. [...] agora nós vamos largar os passarinhos’. Esse irmãozinho dele amarrava o cipó assim, na cintura, [e] aquele rodeava os passarinhos mortos [...] Aí diz que pegaram os passarinhos, aqueles mais bonitinhos [...] sopravam na cabecinha do passarinho, [e eles] iam correndo tudo. Deixaram só a coruja e não sei que outros passarinhos feios, e levaram para a velha comer. Aí já não mataram mais passarinho. Aí diz que chegou lá ela falou: ‘é, não falei para você não levar teu irmão para lá?’ Daí ele falou: ‘ah, mas não é nada não’. Daí já lembraram o caminho das onças que ia tudo assim para cima e para baixo. Eles pegaram sabugo para fazer mundéu. Aí diz que faziam mundéuzinho de sabugo. Quando de tarde as onças chegaram, eles falaram para experimentar o mundéu deles. E a onça [...] já nem respeitava, só chegava e chutava assim, espatifava aquele sabuguinho assim para lá. Está bom. Quando foi um dia o pai deles ajudou eles. Diz que eles fizeram o mundéu de sabuguinho e daqui a pouco deu aquele relâmpago ali no mundéuzinho deles e já virou um mundéu dele e apareceu um buraco aqui e aqui. Daí as onças chegaram, já tão acostumadas a estragar, e [os meninos] falaram para elas experimentarem o mundéu deles. A onça entrava assim e já ia matando a onça, e o irmãozinho dele arrastava pela perna e jogava naquele buraco.

Outro chegava e assim foi. Mas coitadinho, era fraquinho, era novinho e a última onça que veio tinha visto ele arrastar a outra [...] e não quis entrar no mundéu. Mas só que essa também não ficou brava com eles. Decerto o pai deles ajudava [...]. Daí eles saíram. Tem mais para trás, mas eu não vou contar tudo não. Daí eles foram para baixo, já a velha ficou para lá e eles saíram. Então diz que eles chegaram na beira do rio assim, andando os dois indo para a mata afora. [...] Então o irmãozinho dele às vezes estava com fome e ele fazia jabuticaba, fazia gabiropa, fazia melzinho para dar para o irmãozinho dele. E assim foi criando o irmãozinho dele. Quando foi um dia não sei o que aconteceu lá, diz que ele ficou com raiva do irmão. O irmãozinho mais novo ficou para lá e ele ficou para cá do rio. Mas só que conversavam. De lá ele conversava com [o outro]. Ele ficou com dó do irmão. [...] Aí então ele falava assim [...]: ‘essa fruta a gente come?’ [E o outro] falava: ‘come, mas só que tem que assar’. E aí já aparecia foguinho para ele. Ele para cá e [o outro] do lado de lá do rio. Então fazia foguinho ali, ele colocava aquela fruta no fogo, quando arreventava assim ele pegava e comia. Quando ele enchia a barriguinha, decerto ele falava: ‘não quero mais’. Aí ele fez assim: a hora que arreventou aquela semente, daí ele pulou o fogo para lá. Quando viu já estava junto com o irmão dele.

#### Segunda parte

Separaram depois se juntaram outra vez. Daí [...] no meio do mato, não tinha casa, não tinha nada. Estavam os dois gêmeos no meio do mato. Daí foram indo [...] quando eles chegaram no mato verde assim que estava tudo começando, [...] esse irmão mais velho, *Kutsuvi*, falava assim: ‘vamos trepar na árvore, vamos ver se nós damos um jeito de fazer quati’. Aí eles tinham o poder. O pai deles era... tinha o poder, já tinha subido, né. Então só esses dois índios que estavam aqui na terra andando. Só dois índios. Já tinha tido a mãe deles, o pai já tinha ido. Aí diz que o irmãozinho mais novo falava: ‘então vamos’. Aí esse *Kutsuvi* subiu em cima, arrumaram uma árvore. Mas diz que era alta assim, que tinha galho por todo lado. Aí diz que o *Kutsuvi* subiu lá em cima [...] no último galho [...] e o mais novo ficou mais embaixo. Daí ali, sei lá o que eles fizeram, mas diz que aquele galho tampou de quati [...]. Aí diz que ele falou assim: ‘agora nós vamos dar um grito aqui, que às vezes tem gente por aí que vem aí. A gente vai matando e vai jogando por aí’. Aí diz que esse *Kutsuvi* começou a gritar lá. [diz que] muito longe escutava aquela voz. [E alguém] vinha vindo pelo meio do mato. Quando eles viram, saiu aquele homem. Mas diz que um bicho feio barbudo, cabeludo. Aí diz que esse *Kutsuvi* falou: ‘ai meu deus! Aquele lá come a

gente. Como é que a gente vai fazer agora?’ [...] O irmãozinho, o *Jekokáo*, estava mais para baixo trepado. Daí diz que ele chegou debaixo da árvore assim, ele olhou para cima, esse bicho com diz aí... Aí diz que ele falou assim para o irmão: ‘bom, agora nós vamos fazer assim: eu vou pegar o quati, eu joga o rabo dele na minha mão assim, mas vou jogar bem longe. Enquanto ele vai buscar lá, você desce e trepa na outra árvore, está bom?’ Aí diz que eles pegavam os quatis pelo rabo assim. Mas diz que jogava longe. Mas quando o irmãozinho dele olhava para baixo para descer, o bicho já estava olhando para cima. E assim foi. Ele foi jogando mais longe, longe. Mas que nada, não tinha jeito. Então o último, ‘agora eu vou jogar bem mais longe. Enquanto ele vai lá o meu irmão desce’. Ele pegou esse quati, mas diz que jogou como daqui quase em Santa Amélia. Aí diz que quando ele olhou que o irmãozinho ia descer, o bicho estava lá embaixo. Ele falou: ‘acabou agora’. [...] Daí ele desceu. Aí ele vinha descendo, quando ele chegou numa altura assim [...] bateu na cabecinha do menino assim, em matou, né. Daí diz que ele pegou, tinha uma balaio assim e punha aqueles quatis. [...] Ele pôs o menininho embaixo, e em cima ele pôs os quatis. Aí diz que ele ficou lá pensando: ‘e agora? O meu irmão morreu e eu vou ficar sozinho’. Diz que [...] esse bicho pegou o balaio, pôs nas costas e foi embora. Ele desceu [da árvore] e foi acompanhando também. [...] De vez em quando não tinha picada, ele deixava o balaio ali, e [...] ia fazer picada [...]. Quando já ele chegou numa altura [...] já estava perto da casa dele, ele demorou mais para vir. Daí diz que ele falava sozinho assim o bicho: ‘agora eu vou fazer picada até lá em casa’. Aí diz que [...] esse irmão, o mais velho, [...] chegou lá e tirou os quatis fora, e tirou o irmãozinho morto. Diz que deu umas três sopradas assim no alto da cabeça do menino e o menino viveu. Daí disse: ‘agora nós trepamos aqui e nós vamos fazer veado bem aqui nesse pé de árvore’. [...] daqui a pouco veio o bicho. [...] Aí diz que quando ele veio aquele veado saiu dali. Diz que esse bicho correu, correu atrás, mas não deu para matar. Ele veio embora, chegou, pôs o balaio nas costas e se mandou. Daí eles desceram os dois e foram acompanhando o bicho. Aí diz que chegou na casa, tinha duas moças. Mas diz que o cabelão dessas meninas, das filhas desse bicho, como diz, [...] era aquele cabelão comprido. Aí foram indo, foram indo atrás. Chegaram na beira da casa assim, enxergaram a casa, mas não chegaram logo não. [...] Esse homem chegou lá e falou para as filhas: ‘cuidado, mexe devagar que tem carne diferente aí’. [...] As meninas foram tirando aqueles quatis para fora [...] e não tinha outro diferente. Tinha só a pedra dentro do balaio embaixo. Aí diz que as

meninas falaram assim: ‘pai, mas não tem carne diferente aqui não’. [...] ‘Ah, então fugiu’. Mas tudo falando na linguagem, né. Porque agora se eu falo na linguagem, vocês não compreendem. Então tem que contar em português. Então daí foram limpar essa caça toda. Daí eles [os irmãos] chegaram lá. Mas antes de chegar, falou assim: ‘vamos dar um jeito no nosso cabelo, daí nós chegamos lá e eles não vão matar nós não’. Aí diz que... sei lá o que fizeram no cabelo [...] de uma hora para outra diz que os cabelos dos meninos ficaram bem amarelinhos mesmo. Numa parte preto e numa parte bem amarelinho. Aí chegaram lá. [...] o velho [...] encontrou eles [e disse]: ‘vamos chegar’. E as meninas já vieram abraçando os moleques e mandou sentar. [...] Diz que as meninas falaram assim: ‘como é que vocês fazem para ficar com os cabelos de vocês assim?’ ‘Ah, nós tiramos o couro da cabeça [...] depois nós passamos pimenta. Nós sentamos no sol, daí nasce o nosso cabelo desse jeito’. [...] ‘Ah, vocês podiam fazer assim para o meu pai’. ‘Ah, mas o seu pai não vai agüentar’. Aí o velho falou: ‘Não, eu agüento sim. Pode fazer que eu agüento’. Daí eles pediram a faca para cortar [...] começaram a tirar o couro da cabeça do homem [...] Bom, tirar a casca diz que ele agüentou ainda. Daí passaram a pimenta naquela carne viva e já não deu para agüentar. Daqui a pouco ele começou a gritar e a correr [...] a cabeça do velho arreventou, daí ele morreu. Daí as meninas: ‘ah, agora o nosso pai morreu mesmo, fiquem com a gente aqui. Faz de companheiro’. Daí eles ficaram com as meninas. [...] Diz que o molequinho mais novo, o *Jekokáo*, pegou doença dessas meninas. [...] O *Kutsuvi* ficou bravo e disse: ‘espera aí. Vocês passaram doença de vocês no meu irmão, mas nós vamos acabar com vocês também’. Quando foi um dia diz que ele falou assim para elas: ‘vamos queimar o campo’? [...] ‘Vamos’. ‘Então vocês ficam aqui, daí depois nós vamos por fogo e vocês correm’. [...] Daí eles puseram fogo no cabelo e elas começaram a correr. [...] aquele fogo foi queimando o cabelo, [e elas] correndo para lá e para cá. [...] correram para o lado de uma açude, de uma água que tinha ali, mas não deu para chegar. Quando chegaram na beira da água, uma caiu e a outra também. Já arreventou a cabeça delas. [...] Eles falaram: ‘vamos ficar aqui uns dias depois nós vamos embora’. Eles foram. [...] Andaram, [...] corriam, escondia no mato, vai dali [...] quando chegou numa altura, já fazia muito tempo que eles estavam andando no mato, outra vez só comendo [...] fruta. Gabiroba, jabuticaba, só essas coisas do mato, que eles mesmos faziam. [...] Quando foi um dia [...] ele falou assim: ‘bom, hoje o nosso pai vem buscar nós. Então nós vamos ficar aqui’. Daí diz que eles ficaram no meio do mato. [...]

Quando foi um outro dia, tinha um pé de árvore comprido assim, eles estavam sentado embaixo da árvore. Mas a árvore não tinha galho, não tinha folha. [Era] só um pau mesmo comprido. Quando eles viram, de repente, lá para meio dia mais ou menos, diz que deu aquele trovão longe assim bem em cima [...] deu aquele relâmpago forte. Diz que eles olharam para aquele pau assim no rumo e apareceu uma escada. Uma escada de pau [...]. daí eles foram subindo. Foram subindo os dois, quando eles chegaram no fim [...] deu outro relâmpago, daí diz que nenhum viu mais nada. Quando eles [...] acordaram, eles já estavam lá em cima, junto com o pai deles.

#### 5.7.1.4 Narrativa 4<sup>224</sup>

Vou contar sobre nossos antepassados originais. Nós vivíamos na pajelança (lit., no cantar). Agora, eu vivo (lit., fixo meu corpo) de outra maneira. Eu não vivo mais no cantar. Eu vivo (lit., fixo-me) de outra maneira. Mas deixe-me contar-lhe o que meu pai grande<sup>225</sup>, como era chamado, me falou quando eu estava vivendo no cantar. Então, ele foi o nosso original/começo. Antigamente, esse tipo vivia (lit., plural) longe. Deixe-me contar-lhes como ele subiu (lit., plural) para o céu pelo cantar. Então, meu pai grande, como é chamado, se casou. O nome da sua esposa era Mulher Flor Amarela<sup>226</sup>. Entre nós existem também [mulheres com o nome de] Mulher Flor Amarela. Ele plantou um pouquinho. Hoje em dia vocês plantam algumas coisas, vocês que são brancos. Depois de plantarem algo, há uma demora para verem o produto. Antigamente não era assim. [Nosso grande pai] plantou um pouco de milho, batata doce, arroz, coisas assim, plantou um pouco de feijão, mandioca, coisas assim, por onde as plantou, quando terminou, ele veio chegando outra vez. Disse à esposa: “Vai, traga [o produto d]aquilo que plantei”. Ele (lit., eles) foi [plantar], e tudo já madurou. Assim foi antigamente. Mas ela, sua esposa, ficou nervosa com ele, visto que ele [ou ela] vivia de outra maneira. Quanto a ela, ele disse: “Que fique assim”. Ele ia se pensando no céu. Mais uma vez ele foi plantar alguma coisinha e veio outra vez para sua esposa. Ela estava sentada em uma rede. Disse à sua esposa: “Flor Amarela, pegue sua

<sup>224</sup> Dooley (1991) apresenta as duas versões (guarani/português), numerando as frases para facilitar a localização do leitor. Como aqui só apresento a versão em português, suprimi essa numeração e a divisão em parágrafos. Todos os acréscimos entre parênteses ou colchetes são do próprio Dooley.

<sup>225</sup> Na transcrição do texto em guarani o termo é “*Xeruvuxu*” ou, para usar a grafia de Nimuendaju: *Cherú Uçu*.

<sup>226</sup> Na transcrição do texto em guarani: *Kunha Poty Ju*.

cesta. Vai, traga melancia, milho, feijão, batata doce e mandioca que plantei. Vai trazer para comermos”, disse. Outras pessoas chamam de “bacucu” algo semelhante à nossa batata doce, mas é diferente. Foi para buscar coisas assim, que tinha plantado, que ele falou à sua esposa. Então, sua esposa disse: “Como é que vou buscar aquilo que você acabou de plantar agora? [...]”, disse. Mas mesmo assim ela pegou a cesta, colocou-a em sua cabeça, e saiu. Quando chegou lá, o que ele tinha plantado assim [esta palavra, comum neste texto, muitas vezes não tem tradução feliz em português]<sup>227</sup>, o milho amarelinho, coisas assim não havia produzido. E assim, a fala da esposa também terminou. [As plantas] não haviam dado mais para seu dono (lit., pai). Assim, a esposa foi indo [para a roça]. Olhou e olhou por toda a parte, mas não viu nada [para trazer]. Tinha um pouquinho de milho, um pouquinho de arroz, e só. Ela voltou. Quando ela chegou, não achou mais seu marido. Na casa grande, o lugar de dança, na mesinha havia algumas coisas, como se fossem abandonadas há tempo. Havia capim atrás da casa, que estava caindo em pedaços. As penas do passarinho kuje [?] estavam todas estragadas. E como maldição, deixou o cocar e colar [dele] para sua esposa. Então ela veio. Não achou seu marido mais. Ela estava grávida. [Nosso grande pai] deixou os que agora se chamam “*Jekokávy*” e “*Kuxuvi*”, quando ele saiu (lit., plural). Então, ela chegou [na casa]. Pegou o colar que estava na cruz, colocou na sua cabeça o cocar do seu marido, e colocou o colar também. Ela fez lá um batismo<sup>228</sup>, e chorou. O caminho se revelou a ela. Então, ela saiu por ele. Ela estava grávida. Quando chegou numa encruzilhada, perguntou [ao filho não-nascido]: “Por onde foi seu pai?” Ele respondeu: “Foi por aqui”. Ele conduziu sua mãe corretamente. Então, ele [o filho] viu essa árvore florida. Assim, ele pedia e pedia pelas [flores] que cresciam à beira do caminho. Antigamente, ou melhor, hoje em dia nos vestimos com saias curtinhas, que não era o costume antigamente. [Aquelas eram compridas, bem até o chão. Ela pegou [sua saia] [?]. Havia flores ao longo [do caminho]. Então, quando ele disse “[Pegue-as] para mim, ajunte-as para mim”, ela as juntou [na sua saia]. Encheu sua saia até aqui [com gesto]. Ela estava chegando ao lugar de onde seu marido foi para céu. [Seu filho] estava para conduzi-la àquele lugar. Então, ele viu outra flor na beira do caminho. “Mãe, tira essa flor para mim”, disse. Quando ela foi para lá, vespas a morderam, picou na mão. Então, ela bateu e bateu sua barriga.

<sup>227</sup> Não fica claro a que palavra exatamente ele se refere, mas a frase em guarani a respeito da qual ele faz o comentário é a seguinte: *omae vy ma je ari avati ju'i ojaty'i va'ekue ma, a'e nungá'i ma tei ma opa jevy ma*.

<sup>228</sup> Na transcrição do texto em guarani o termo usado é “*nhimongara*”.

“Esse ainda não nasceu, mas está fazendo com que as vespas me piquem”, disse. Falou assim, estava zangada. Então, chegaram [onde saiu] um caminho, com outro saindo por lá, e mais outro assim. Neste lugar estava de pé uma árvore muito alta. Tinham chegado ao lugar onde meu pai [expressão da narradora] subiu e foi embora. Então, “Por onde foi seu pai?” ela perguntou. Ele não disse nada. “Por onde foi seu pai?” ela perguntou. Ele ainda não respondeu. “Por onde foi seu pai?” ela perguntou. “Por aqui!” respondeu à mãe. Ele estava levando sua mãe para um covil de onças. Então, foram indo. Eles desceram para um vale assim. Onde eles foram havia um ranchinho (lit., receptáculo) feio, feito de palmito. Lá estava sentada a avó das onças<sup>229</sup>. Estava sentada de costas. Chegaram lá. A avó das onças disse: “O que está fazendo [aqui], mulher? Chegou num lugar onde meus netos não são bem comportados. Mesmo assim, venha para cá e deixa-me escondê-la”, disse. Ela a levou [e colocou] dentro de algo. Ali a colocou, e tampou. Jogou [o receptáculo] num canto. De tardinha, ela ficou escutando outra vez. Todas as onças vieram chegando. Cada um veio chegando. Uma trouxe um veado, outra caititu, porco-do-mato, coisas assim trouxeram à avó. Uma, que veio bem no último, não trouxe nada que matou (lit., para matar). Ela veio irada. Chegou assim. Disse à avó: “Vovó, hoje à tarde tem peixe para comer”. Então, ela replicou: “Ah, como eu vou fazer? Como é que eu, sua avó, que não caminho mais, posso achar [comida] para vocês?” Então ela entrou. Agarrou-se na mulher, naquele [receptáculo] fechado onde tinha sido colocada. Apenas uma vez ela esquivou-se dela. Mas então ela a matou. Então, sua avó disse: “Não judie aquele que será meu filho, devagar agora. Esse é remédio para o desdentado”, ela disse. [...] Então, cortaram sua barriga, partiram-na bem. Havia duas crianças. Então ela, a onça, disse: “Esta é bem mole, esta a vovó vai comer”. Tirou ambas as crianças. A avó ia apontando espetos. A água posta ali já estava fervendo, mas ainda assim fizeram um grande fogo. Ali tinha uma lareira. Lá pegaram as crianças assim. Colocaram os pés delas na água fervente. Colocaram-nas dentro. Mas a água estava fria. Então, mudaram-nas para o próprio fogo, as levaram à lareira. A lareira estava fria. Então, “Agora vamos espetá-las com varas”, disse. Mas quando a avó das onças tentava espetá-las, errou seu dedo e o cutucou. “Soquem-nas no pilão”, disse. Levaram-nas ao pilão e vieram para socá-las. Mas então disse a avó: “Ah, se for assim, vamos desistir mesmo. Levem-nas lá no sol. Deixe-as secar para serem nossos animais de estimação”, disse. Numa peneira do tipo que tem por aí

<sup>229</sup> Na transcrição do texto em guarani o termo usado é “*jagua jaryĩ*”.

colocaram as duas [crianças] no sol. Aquele que iríamos chamar de *Kuxuvi* foi-se secando e ficou sentado. Ficou sentado e olhou em redor. Nem chorou. Ficou de pé. Depois de pouco tempo seu irmão mais novo *Jekokávy* ficou sentado também. Ele começou a chorar. “Eu quero mamar”, disse. Então, [seu irmão mais velho] disse: “O que vou fazer com meu irmãozinho?” Mas seu pai, meu pai, fez com que as coisas não eram difíceis para ele [*Kuxuvi*]. Ele fez mel para que seu irmãozinho mamasse. Daí, levou-o embora. Depois de viajarem arduamente o irmão mais velho, *Kuxuvi*, disse: “Vamos por aqui e caçar passarinhos”. Então foram assim. Então, a avó das onças disse: “Não leve seu irmãozinho por lá. Tem vespas por aí. São bravas”. Então, disse: “Está bom”. Então, foram indo assim e caçavam passarinhos. Realmente queriam agradar a avó das onças. Então *Kuxuvi* disse: “Por que será que a vovó não nos deixou ir por lá? Vamos por lá (lit., por aqui). Vamos entrar (o mato), vamos. Vamos sair daqui. Vamos ver o que é”. Então saíram. Num vale onde foram, eram duas pitangueiras, do tipo que plantamos. Elas tinham fruta. Nelas, tinham o que nosso povo chama de *parakau* (papagaio). Estavam sentados ali. Estavam comendo pitanga. Ele tinha levado algo para matá-los. Então, um dos papagaios disse: “Favor não me matar, vou lhes contar algo. Vocês estão realmente agradando aquela que comeu sua mãe. São eles que mataram sua mãe”, disse. Então, *Jekokávy* começou a chorar. Ele não o matou. *Jekokávy* tinha uns pássaros amarrados junto com um cipó. Tinha muitos pássaros que estava levando bem amarrados. *Kuxuvi* os pegou pelas suas cabeças. Soprou em todos, e todos voaram. Ele havia carregado corujas, rabos-de-palha, gralhas, e pássaros assim. Todos esses pássaros bonitos voaram mais uma vez. Então, vieram mais uma vez ao lugar da avó [das onças] então *Kuxuvi*, ou melhor *Jekokávy*, começou a chorar [pensando na mãe]. “Então, o que tem seu irmãozinho?” disse ela. Ele respondeu: “Nada (lit., não), só que as vespas o morderam”. Então ela disse: “Eu já lhe disse: não leve seu irmãozinho para lá”, ela disse. Então ele começou a distrair (lit., enganar) seu irmãozinho [para ele esquecer da morte de sua mãe]. Depois disso, [*Kuxuvi*] disse: “Vamos daqui”. Numa encruzilhada, fizeram um mundéu pequeno usando sabugos de milho. Chegaram uma por uma. [A cada uma disseram:] “Meu parente, meu tio, experimente meu mundéu”. Então, a onça diria: “Ah! Para mim esse tipo de coisa não é nada”, e ia lá. E iria destruir com chutes o que eles chamavam de “meu pequeno mundéu”. E assim fizeram. Depois disso veio seu pai, meu grande pai. Tudo isso terminou. Através dos seus filhos ele iria se vingar das onças por comerem a esposa. Então ele disse [a narradora não

terminou a frase]. Quando ele chegou assim, eles fizeram outra vez o pequeno mundéu e puseram no lugar. Pelo que nós chamamos de meio dia, com relâmpago ele fez descer uma cruz [em cima do] mundéu que eles fizeram. Ele o fez em cima deles, com relâmpago. No mundéu apareceu aquilo que chamamos de ferro. Era um mundéu grande e firme. Depois de um tempo, chegaram todas as onças. [A eles] disseram: “Tio, experimente nosso pequeno mundéu”. “Ah! Essa coisa não é nada para nós”. E daí iriam realmente entrar nele. Assim pertinho [?] apareceu um buraco na terra. Para ele o irmãozinho iria arrastar as onças que haviam caído [no mundéu] e jogá-las dentro. Iria jogar [todas] [?] ali dentro. Depois de um tempo, ele se cansou. Era uma que iria ser [despachada] assim, e daí outra veio e ele a viu. “Tio, experimente nosso mundéu”, ele disse. Ela deu muitos gritos. Ela não entrou no mundéu. [Kuxuvi] ficou com raiva com o irmãozinho, [e disse:] “Você não matou todos os que eram para matar”. E assim que fizeram. Depois, [Kuxuvi] disse: “Vamos e façamos guavirobas”. Foram descendo. Havia um riachozinho que corria em baixo da mata. Nele jogaram um toco de pau. Em breve a água aumentou (lit., veio). Depois de algum tempo a água começou a ficar perigosa. Cortaram uma árvore e a deitaram atravessada assim. Atravessaram nela. Fizeram [árvores] guaviroba na beira do mato. Assim como existem por aqui, as [árvores] guaviroba deram frutas que estavam maduras. Aquele encheu seu boné, como é chamado, que ele levava. Levaram [as frutas] para a (lit., sua) avó. A avó (lit., mãe) disse: “Onde vocês acharam isso?” “Longe, no outro lado da água, tem muitas”. Agora, tinha lá uma onça grávida. “Ah, se nos levassem para lá”, [disseram as onças]. “Nós os levamos”, disseram. Eles quase já acabaram com as onças. Então ela disse: “Vamos”. Foram e vieram à beira da água. “Vão ter que passar por aqui agora”, disseram. Cada uma vinha chegando devagar. Então veio a grávida. Se estivessem suficientemente longe [da beira] quando a madeira seria virada, iriam cair na água. Ora, o irmãozinho estava longe [no outro lado]. De lá ele virou a madeira. Vez após vez [as onças] iriam cair na água e as criaturas aquáticas<sup>230</sup> iriam comê-las. Mas a grávida pulou para trás e escapou para a beira da água. Ali deu à luz a cria (lit., viu suas crianças). Então, [Kuxuvi] ficou zangado outra vez e fez seu irmãozinho ficar no outro lado da água. Ele ficou neste (lit., no outro) lado. Ele não [queria] deixar seu irmãozinho ir onde ele iria. Mas no lugar que foram, viram uma árvore com sua fruta. Aquele [Jekokávy] perguntou: “Irmão mais velho, é este um tipo que comemos?” “Comemos”, disse. Visto que [a

<sup>230</sup> A palavra usada em guarani é *yropy*.

fruta] era vermelha, o irmãozinho [disse]: “Este tipo só é bom se o colocarmos na brasa (lit., fazemos um fogo)”. “Faça um fogo”. Então, comeram essa fruta. Então saíram outra vez. Aconteceu assim outra vez. Então [*Kuxuvi*] teve pena do irmãozinho. Ele disse: “Quando já tiver comido [a fruta], coloque uma , duas, três [das sementes na brasa], coloque a fruta pequena. Quando estourar, você passa para o outro lado do fogo e vem”. Então, ele fez assim. Em breve estava outra vez com seu irmão mais velho. Então, foram embora. Eles foram, por onde forem, o *anhay* [veja Nimuendaju] iria também chegar logo. [*Kuxuvi*] disse: “Fazemos quatis”. Eles foram, e haviam muitos [nas] árvores. Todos ficavam lá em cima. Lá fizeram mais quatis. Por onde eles olhavam (lit., olhávamos), havia quatis. Os galhos das árvores estavam pretos [deles]. Então disse [*Kuxuvi*]: “Trepá”. Então [*Jekokávy*] trepou mais longe [que *Kuxuvi*, que também estava na árvore]. Trepou. Então, ele gritou: “Aquiiii tem quatiis (lit., caudas listradas)”. De longe se ouviu “Hyyyyy”. [*Kuxuvi*] disse: “Atenção!”. Fez seu irmãozinho subir [mais ainda]. Em pouco tempo veio chegando o avô dos *anhay*. Tinha consigo uma cesta (lit., pena de galinha). Então *Kuxuvi* pegou um quati no rabo. Enrolou-o na sua mão. Então ele o jogou [para distrair o *anhay* e deixar *Jekokávy* descer]. Jogou-o para longe (lit., para onde). Jogou-o assim. Mas quando olhou, [o *anhay*] o estava trazendo de volta. Desta maneira ele os jogou e jogou. Restava apenas um. Aquele ali ele olhou e olhou. “Como meu irmãozinho vai descer outra vez? Se eu jogar este longe, enquanto [o *anhay*] for [para lá], ele vai poder descer”, disse. Mas quando ele olhou, veio [o *anhay*] olhando (lit., com rosto) para cima. “Agora já acabou”, disse olhando para cima. “Resta um só”, disse assim para *Jekokávy*. Assim, ele [*Jekokávy*] desceu (lit., veio) escorregando. Quando chegou [no chão], [o *anhay*] bateu na cabeça dele com um pau que carregava e o matou. Colocou-o também na sua cesta. [*Kuxuvi*] disse] “O que você fez? Matou meu irmãozinho? Agora ou agir mesmo (lit., grande)”, disse. Enquanto [o *anhay*] estava ocupado assim em baixo da árvore, um veado foi correndo embora. O *anhay* foi correndo atrás dele. Enquanto isso, ele [*Kuxuvi*] desceu. Pegou seu irmãozinho e o tirou [da cesta]. Soprou em cima da cabeça dele assim. [*Jekokávy*] se levantou outra vez, e [*Kuxuvi*] o fez trepar [na árvore]. “Nos escondemos aqui”, disse. Dentro de pouco tempo [o *anhay*] chegou outra vez. Pegou a cesta e a colocou em cima da cabeça. Foi indo pelo caminho. Eles foram atrás dele. Quando estava para chegar em sua casa, ele estava falando para si: “Agora vou deixar a cesta aqui. Daqui vou fazer caminho até a minha casa, e então vou voltar e levá-la”, disse,

enquanto ele ia embora. Então, [*Kuxuvi*] pegou seu irmãozinho, jogou fora todos os quatis [Nota: talvez apenas nesta altura ele tirou seu irmão da cesta]. Colocou pedras na cesta. Em cima delas, colocou os quatis outra vez. Ele tinha duas moças [filhas]. Elas trançavam seu cabelo assim. Seu cabelo era comprido. Então foram olhar. [Uma delas] disse: “Oh, já vem o pai outra vez. O que ele tem?”, disseram. “Isto aqui não é coisinha pequena”, disse. E daí: “Tenham cuidado em mexer aí. No fundo tem alguma coisa que não conhecemos”, disse. Então, as moças tiraram os quatis. Não acharam nada. Havia apenas pedras por dentro. Ela disse: “Pai, o que disse que tinha aqui? Não tem nada aqui dentro. Essa são apenas pedras”. Então ele disse: “Bem, eu devo tê-lo comido então”. Então, prepararam (lit., maltrataram) os quatis. Depois disso, [*Jekokávy*] disse a *Kuxuvi*: “Como é que chegamos lá?” Ele respondeu: “Vamos amarelar nosso cabelo”. Como ele fez com seu irmãozinho! Ele disse: “Como seus cabelos são amarelos brilhantes!” E eles foram e iam chegando. Então, na casa do *anhay*, ele estava sentado atrás da casa. Então, as moças disseram: “Puxa, que rapazes bonitos vêm chegando!” Então perguntaram: “O que vocês fizeram com seus cabelos?” “Somos descascadores”, replicaram. “Descascamos nossas cabeças”, disseram. “Então, esfregamos com pimenta. Depois, quando nos sentamos no sol, nosso cabelo sai assim”, disseram. Então, as moças disseram: “Ah, se pudessem fazer assim com o cabelo do meu pai”. “Seu pai não é um que agüente isso”, disseram. “Eu agüento”, disse ele. “Está bem”, disseram eles. Então, fizeram o avô dos *anhay* sentar atrás da sua casa. Descascaram [sua cabeça] com uma faca bem afiada. Cortaram fora o cabelo do *anhay*, junto com sua pele. Ele apenas sentou ali e dizia: “*Hy, hy, hy, piry, piry, piry*”. Então, terminaram de descascar sua cabeça. Então, mandaram trazer pimenta, e a esfregaram. Ele não suportou. Em pouco tempo sua cabeça estourou. Então, as moças disseram: “Oh, o que vamos fazer agora?” “Fiquem aqui, aqui mesmo”, disseram [os irmãos]. E assim fizeram. Esses rapazes eram muito espertos. Então, coabitou com (lit., maltrataram) as mulheres *anhay*. Então seu irmãozinho *Jekokávy* disse: “Eu também”. Mas *Kuxuvi* o fazia diferente. Havia *Kuxuvi* coabitado com elas usando uma flecha de ponta grossa para passarinhos. Mas o chamado *Jekokávy* o fez ruim. Fez de tal maneira que pegou a chamada doença. Ele fez com que ficasse *Kuxuvi* zangado com ele por agir assim. Então, [*Kuxuvi*] disse: “Vamos por fogo no capinzal”, mas estava para por fogo no cabelo delas. Iriam acabar com elas. Então disse: “Vamos por fogo no capinzal”. “Está bem”, disseram elas. Então ele disse: “Amarrem seus cabelos”. Então, elas amarraram

seus cabelos completamente. [...] Então, foram longe. No lugar onde foram, puseram fogo nos cabelos delas. “Corram!”, disseram. Então, as moças correram. As duas foram correndo, com o fogo chegando cada vez mais perto. Uma caiu; chegou numa água e quase entrou. Quando caiu, sua cabeça estourou. A cabeça da outra estourou também. Isso aconteceu quando seus cabelos estavam todos queimados.

### 5.7.2 Comentários preliminares

Nas três primeiras versões apresentadas, que foram narradas para os pesquisadores em português, o uso do termo “aí diz que...” pelos narradores é bastante recorrente, marcando um estilo de narração bastante distinto do que temos em T2, T3, T4 e T5. Esta história, como as outras, foi ouvida por seus narradores de seus pais (ou, mesmo, dos “guias”/divindades). Mas aqui há uma marcação que não encontramos nas outras, e que, inicialmente, interpretei como estando relacionada a uma certa incredulidade diante do que estava sendo narrado. No entanto, do que pude perceber a partir do contexto e entrelinhas de conversas posteriores com os narradores e outras pessoas (nas quais tentei obter exegeses), o que tal marcação parece destacar é o fato de que a história dos gêmeos foi contada a eles: alguém disse que aconteceu assim. É algo que então está sendo repetido. Ao buscar explicações ou exegeses a respeito desse mito, um comentário muito recorrente na fala das pessoas com quem conversei a respeito (na verdade, a única “explicação” que me davam) era o de que se tratava de uma história “que acompanha o índio há muito tempo”, ou “uma história que vem passando de geração em geração”<sup>231</sup>. E, se num primeiro momento fiquei decepcionada com tal explicação, posteriormente percebi que, na verdade, tais afirmações eram muito significativas, pois que apontavam para uma consciência, por parte dos Guarani, de sua participação na construção de uma tradição – pensada aqui como algo que percorre uma extensa distância no tempo sem se romper. E, nesse sentido, os mitos – como também as rezas, de certa forma – estariam fortemente relacionados, para eles, com seus ancestrais. E isso é o que garante sua força e sua validade (“é uma história, mas é uma história verdadeira”). Na longa duração, o que se transmite são os mitos – o que nos faz pensar nos dispositivos socialmente construídos para garantir essa transmissão. A experiência e habilidades do narrador são acionadas para que a história consiga

<sup>231</sup> Justamente, o cacique João Roberto, ao narrar uma versão desse mito para Borba em 1874, teria dito, à guisa de introdução, “que era uma história longa, que desde os primeiros tempos os paes [sic] contavam aos filhos e esses aos seus [sic] filhos” (Borba, 1908:63).

permanecer na memória dos ouvintes, possibilitando a execução de réplicas – ainda que estas, por sua vez, possam implicar em adaptações/modificações.

Lévi-Strauss (1993:49) afirma que, justamente, os mitos podem ser transmitidos pela tradição oral porque possuem “uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte”. E isto, segundo ele, valeria tanto para um ouvinte indígena quanto não indígena, já que, no trecho acima citado, ele fazia referência a um mito coletado por Thevet por volta de 1505 entre os Tupinambá da região do Rio de Janeiro. Ao publicar o mito em 1575, Thevet reconheceu que mantivera apenas alguns dos episódios que lhes foram narrados, omitindo outros. No entanto, Lévi-Strauss acredita que Thevet, como qualquer outro ouvinte, não escolheu guardar, do que ouviu, “qualquer coisa”, pois que as seqüências por ele apresentadas se articulam com as que foram recolhidas e apresentadas por outras pessoas, precedendo ou sucedendo a versão de Thevet, de modo a formar um conjunto maior e articulado entre si.

“Aí, a história diz assim. Agora... talvez é uma história, mas talvez foi verdade. Que antigamente podia ter acontecido mesmo”. / “Diz que naqueles tempos passados eles falavam que a pessoa plantava hoje, fazia uma plantação... arroz, qualquer coisa... e já dava”. Nessas duas frases, retiradas da narrativa 1, temos uma indicação de que “antigamente”, se refere a um outro tempo, onde, de fato, o que está sendo narrado aqui fazia sentido ou era possível. A ordem das coisas era outra. “Humano” e “animal” se confundiam, pois que “os bichos falavam”; bem como as esferas divina e terrestre, pois que *Chéru*, ou Deus (para usar a expressão dos próprios narradores em alguns momentos) ainda estava na terra – sua ida para o “céu” marcando uma divisão entre o divino e o terrestre, ainda que o mito aponte para a possibilidade de comunicação entre tais esferas. Isso indicaria que, na concepção do grupo, cada tempo/época possui certas características específicas, de forma que o que era possível antigamente, já não é mais hoje, por exemplo, onde uma nova ou diferente ordem das coisas está em vigor.

Por outro lado, se nas etnografias sul-americanas é possível encontrar vários exemplos de como acontecimentos históricos podem se transformar em eventos míticos (por exemplo o contato com os brancos), na narrativa 1 ocorre um pouco o contrário: eventos míticos são referidos dentro de uma marcação histórica quando Bertolino diz que “dez, vinte anos depois que aconteceu isso” (no caso, os eventos

narrados na história dos gêmeos), as rezadoras receberam as rezas dos irmãos e de seu pai.

Outro ponto interessante é que a homologia e complementaridade que se pode observar entre mito e ritual, expressas nas referências aos mesmos temas e personagens/divindades e no fato de que ambos esclarecem e ao mesmo tempo reforçam princípios cosmológicos que ordenam o mundo e valores morais que devem reger a ordem social. Nos mitos, a aderência (ou não) dos personagens a códigos socialmente significantes de conduta faz com que eles personifiquem ou representem diferentes julgamentos éticos e morais que, por sua vez, são transpostos para o plano da sociabilidade/convívio do grupo.

Os mitos enquanto conjunto textual socialmente significativa para os narradores e para os ouvintes. À medida que um narrador conta repetidas vezes um mito para sua audiência (por exemplo, os pais para seus filhos ou os avôs para os netos), uma compreensibilidade a respeito do mundo se configura na mente dos ouvintes, pois que a narrativa vai (re)confirmando a lógica interna dos modelos nela presentes. Tal como coloca Basso (1985), a estrutura discursiva e a forma narrativa do mito codificam os eventos transformando-os em matrizes interpretativas e/ou explicativas<sup>232</sup>. Claro que há que se considerar também que os mitos se prestam a diferentes interpretações, pois estas estariam sempre relacionadas às experiências pessoais dos que os ouvem. Então, uma criança, por exemplo, extrai desse tipo de narrativa certa compreensão/conhecimento, que vai se aprofundando à medida que, seguindo seu processo de socialização, ela possa perceber outras conexões e significados morais e éticos.

Segundo Nimuendaju (1987:110), seria “impossível exigir de um índio a tradução numa língua européia de mitos como o *Iñypyri*”<sup>233</sup> que se conformasse ao espírito do original”. E isso porque, segundo ele, existem concepções cosmológicas fundamentais implícitas nessas narrativas que precisariam ser explicitadas mas que, no entanto, são absolutamente naturais e óbvias para o Guarani que, então, dificilmente se dará ao trabalho de explicitá-las ou traduzi-las. Acho que minha dificuldade em obter exegeses sobre os mitos se liga um pouco a isso. No entanto, a impressão que tenho ao reler esses mitos, que foram

<sup>232</sup> Onde “explicação”, para Basso (1985), significa concretização de princípios epistemológicos – formas de usar e organizar o pensamento de modo a tornar claras as formas de se orientar no mundo.

<sup>233</sup> “*Iñypyri*” (que quer dizer “o princípio”) é o título em guarani da versão apresentada por Nimuendaju (1987) do mito dos gêmeos.

narrados para mim português, é que essa tradução feita por eles revela um conhecimento bastante profundo/significativo de nossa cultura e que, então, os narradores, sabendo para quem falam, buscam sempre pontos de ressonância que facilitem a apreensão dos mesmos por quem os está ouvindo: a antropóloga, ou seus netos, etc. A interpretação que o narrador guarani faz do mito a partir do universo simbólico de sua própria cultura é transposta para o universo simbólico ocidental – o que se torna possível pela longa convivência em comum, vivenciada na trajetória de vida desses sujeitos. De qualquer forma, para Lévi-Strauss (2003: 242), “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada”, de forma que seu valor persiste a despeito da tradução. “O mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela” (ibidem:240).

### 5.7.3 Comparando as versões<sup>234</sup>

Para a comparação, as narrativas acima serão referidas por N1, N2, N3 e N4, respectivamente.

Nas narrativas 1 e 2, seus narradores indicam que a princípio existia um casal. Em N1, Bertolino diz: “primeiramente ele”, e em N2 Lurdes diz: “o índio era rezador e ela era mulher dele”. A mulher estava grávida. Ele faz uma roça, onde planta várias coisas (milho, abóbora, mandioca, melancia, etc.<sup>235</sup>). Em N1, quando ele retorna para casa as coisas já estavam maduras. Em N2 isso acontece no dia seguinte. Mas de qualquer forma, ele pede à esposa que vá até a roça buscar os produtos. E ela se irrita diante de tal pedido, duvidando da afirmação do marido de que sua roça já produzira frutos. O marido se ressentia com isso, pois “ele era um rezador” (N2) e a esposa não acreditava nele. De qualquer forma, nas duas versões, mesmo contrariada ela vai até a roça onde, de fato, estava tudo maduro. E ela então colhe várias coisas para levar para casa.

---

<sup>234</sup> Na literatura etnológica é possível encontrar muitas outras versões desse mito. Há, por exemplo uma versão no clássico *Ayvu rapyta*, do Cadogan (1992); várias versões na coletânea organizada por Garcia (2003); uma versão *mbya* no trabalho de Mello (2006); entre tantas outras. No entanto, as versões de Borba (1908) e Nimuendaju (1987) são freqüentemente referidas na comparação apresentada a seguir por conta de estarem ligadas mais diretamente aos Guarani do Paranapanema (pois que coletadas entre grupos que são seus ascendentes), além de possibilitarem também uma comparação de versões no tempo (a de Borba foi coletada em 1874 na região do Tibagi/Paranapanema, e a de Nimuendaju no início do século XX entre os Guarani do Araribá).

<sup>235</sup> Produtos que faziam parte da alimentação “tradicional” do grupo, conforme narrativas de várias pessoas sobre sua infância/passado.

Lica, igualmente, refere-se ao homem como sendo um rezador (N3), que “subiu ao céu pelo cantar”<sup>236</sup> (N4). Em N4, ainda, a narradora menciona o nome de sua mulher: *Kunhã Poty Ju* – Mulher Flor Amarela<sup>237</sup>. Mas em N3 e N4 a narradora faz uma marcação diferente: num primeiro momento, ele fazia a roça, os frutos amadureciam prontamente, e sua mulher ia buscá-los. Mas em N3, Lica menciona que a mulher teria traído seu marido, e que, depois disso, quando ele foi plantar e na volta pediu para a mulher ir até a roça buscar comida, ela teria duvidado dele. Em N4, a traição não é mencionada, mas igualmente a esposa fica nervosa com o marido diante do pedido. Mas nessas duas versões, quando ela chega na roça, “o que estava dando já abaixou” (N3), ou “o que ele tinha plantado [...] não havia produzido”<sup>238</sup>. Justamente, em N4 *Cherú* é apontado pela narradora como dono, ou “pai” das plantas.

Em N3 teríamos então a presença de uma terceira figura/pessoa, pois Lica diz: “a mulher dele andava com outro companheiro dele”. No mito coletado por Nimuendaju essa terceira figura seria *Ñanderú Mbaecuaá*, pai de um dos filhos da mulher, *Ñandecy*, que estava grávida de duas crianças. E, nesse sentido, é extremamente interessante notar que Dooley, em sua tradução, indica que Lica sempre se refere a esse personagem no plural.

Nas narrativas apresentadas acima, *Cherú* é o pai dos gêmeos (pois nelas só encontramos menção à uma terceira figura em N3), cujos nomes são *Jekokáu* e *Kutsuvi*. Na versão do mito de criação apresentada/analísada por Nimuendaju, os “heróis culturais” são *Ñanderuvuçú* e *Ñanderu Mbaecuaá* que, por sua vez, são os pais de *Ñanderyquey* e *Tyvýry*, nascidos de *Ñandecy*. Nimuendaju menciona ao apresentar sua versão do mito que, logo depois da concepção dos gêmeos, a figura de *Mbaecuaá* “sai de cena”<sup>239</sup>.

No que vem a seguir, todas as versões concordam: ressentido, o rezador pega suas “coisas de rezas”, seus *acanguaá*, *jiaçaá* e *mbaracá*

<sup>236</sup> Confirmando a possibilidade já mencionada em narrações como T1 e T2.

<sup>237</sup> Na versão de Nimuendaju ela é chamada de *Ñandecy*.

<sup>238</sup> O que confirma uma correlação já apontada anteriormente, de um fluxo de energia interligando os seres vivos e a divindade (por exemplo a afirmação de que a má conduta dos homens não era boa para o “corpo” dos “guias”; ou então que as sementes trazidas pelos rezadores deveriam ser plantadas “com fé”, pois eram de *Cherú*, etc.).

<sup>239</sup> Na versão de Nimuendaju, *Mbaecuaá* só aparece nos parágrafos II e III. Na versão de Borba a presença de uma terceira figura também fica subentendida, pois a mulher, como nas outras versões, fica zangada diante do pedido para ir à uma roça recém-plantada e diz a seu marido que o filho que ela espera não era dele.

(a diadema de penas ou cocar, os colares e o instrumento masculino que, segundo Nimuendaju, “são os apetrechos habituais da dança de pajelança”), faz a dança/saudação ao redor da cruz (*nimbodjerê*) e vai embora. A narradora de N2 diz: “Deus mostrou o caminho para ele do céu”. E em N3, temos a afirmação de que ele “foi embora vivo lá para o nosso pai”. Estaria implícita então a idéia de que *Cherú*, cujo nome significa “meu pai”, segundo a tradução de Nimuendaju (1987:74), teria, também ele, um “pai”.

Em N3, antes de ir embora ele pega seu *mbaracá*, mas os colares e diadema da mulher, deixando para trás os seus, “como maldição” para a esposa (N4).

Segundo Nimuendaju (1987), o comportamento dele diante do desentendimento com a mulher é típico de um Guarani (ou, pelo menos, é o tipo de comportamento idealmente correto ou esperado de uma pessoa dentro da cultura desse grupo): não há discussão ou briga, ele não fica com raiva, mas sim triste e, então, vai embora.

Quando a mulher retorna da roça, não encontra mais o marido. Em N3 e N4, Lica diz que quando ela retorna, ele tinha acabado de ir embora, mas parecia que já fazia muito tempo, pois “a igreja já tinha caído a metade, já tinha matinho no terreiro”<sup>240</sup>. Ela pega os objetos deixados por ele na cruz, e passa a usá-los (N3 e N4), faz “um batismo e [...] o caminho se revela a ela (N4).

Ela vai então atrás do marido. Ela estava grávida de gêmeos – ou, pelo menos, de duas crianças, já que, na versão de Nimuendaju, cada uma das crianças é filha de um pai diferente. Em N3 há menção ao fato de que a mulher teria tido relações sexuais com outro homem, mas o fato de que cada criança tinha um pai diferente não é destacado pela narradora<sup>241</sup>. De qualquer forma, tal como veremos adiante, os narradores fornecem certos detalhes que indicam que as crianças não são “gêmeas” (apesar de estarem sendo gestadas juntas/pela mesma mãe) – ou pelo menos não são idênticos/iguais.

Outro ponto em comum entre as versões é que os dois meninos já conversavam, mesmo estando dentro da barriga da mãe. Ela pergunta

<sup>240</sup> O mesmo tipo de situação descrito em T2 e T5: logo depois dos grupos abandonarem certo local, ele já estava coberto de mato – como se tivesse passado muito tempo, quando na verdade não passou (ou não passou do ponto de vista de uns e passou do ponto de vista de outros). Parece que na mesma narração, os fatos apontam para a presença de esquemas temporais diferentes, ou lógicas diferentes regendo situações que a princípio parecem estar situadas numa linearidade – quando na verdade não estão.

<sup>241</sup> Na versão de Cadogan (1992) havia inicialmente uma única criança (Sol), que faz para si um “irmão” (Lua).

a eles para onde seu marido/pai deles foi, e eles vão indicando o caminho. Apenas em N4 o texto parece indicar que o diálogo se trava apenas entre a mãe e um dos filhos, pois Dooley o indica sempre no singular (“ele [e não eles] conduziu sua mãe corretamente”)<sup>242</sup>.

Ao longo do caminho que os meninos vão indicando tinha muitas flores e eles vão pedindo para a mãe pegar aquelas que eles gostavam e queriam. Ela vai fazendo a vontade dos meninos, e já estava carregada de flores, quando, ao tentar pegar mais uma, é picada por um marimbondo (N1)/ uma vespa (N2 e N4)/ uma *mamangava* (que é um tipo de abelha, em N3). Ela fica brava e bate em sua própria barriga, repreendendo os meninos, que se ressentem diante da atitude da mãe. Ela chega então diante de uma encruzilhada, e novamente pergunta aos filhos para onde foi seu pai. Eles ficam quietos. Ela insiste até que por fim eles indicam uma direção. Mas é a direção errada. Eles mostram “o caminho da onça” (versão 2). “O pai tinha subido [...], e eles mostraram o caminho para baixo” (N3), onde havia “um covil de onças” (N4)<sup>243</sup>.

Seguindo o caminho indicado por seus filhos, *Kunhã Poty Ju* (para usar o nome referido em N4) chega à casa das onças. Era “uma casinha de coqueiro” (N3)/ranchinho de palmito (N4), e estava lá nesse momento apenas uma onça velha (N2). Em N1 o narrador refere-se ao personagem que acaba de entrar em cena ora como onça, ora como mulher. Já Lica refere-se ao personagem ora como “uma velhinha” (N3), ora como a avó das onças – *jagua jaryi* (N4). A mulher/onça, que de qualquer forma era velha, fala para a mulher de *Cherú* (“que os bichos também falavam”, N1) que seus netos são muito bravos e que a matariam se a encontrassem ali. Em N1, o narrador menciona que a onça se refere a filhos, mas as versões 2, 3 e 4 falam em netos. De qualquer forma, nas quatro versões a velha onça se dispõe a esconder a mulher. Mais tarde, os netos/filhos da onça foram chegando. Cada um trazia uma caça. O último que chegou vinha sem nada, mas sentiu o cheiro/a presença da mulher, descobriu o esconderijo – ela estava dentro de uma bacia (N3)/panela (N2) com tampa – e a matou.

Em nenhuma das versões a(s) onça(s) devora(m) a mulher crua. Em N2, a narradora diz que quando eles mataram a mulher, foram prepará-la para comer; em N3 a narradora diz: “fritaram a mulher”. Os gêmeos são reservados para a onça velha, pois ela não tinha mais dentes,

<sup>242</sup> A mesma marcação é encontrada em Nimuendaju e Borba.

<sup>243</sup> Aqui temos um paralelo com a idéia presente, por exemplo, em T1 e T2, pois, segundo Lica (N4), “ela estava chegando ao lugar de onde seu marido foi para o céu. [e seu filho] estava para conduzi-la àquele lugar”. No entanto, ela agiu mal, ficando zangada com ele, e por isso não conseguiu ir para o céu, sendo morta, em seguida, pelas onças.

e a carne deles era mole. Novamente, as narrações indicam que a velha vai preparar/cozinhar a carne antes de comer. Ela os joga em água quente, mas a água esfria (N2, 3 e 4); tenta assá-los nas cinzas, que também ficam frias (N2, 3 e 4); tenta matá-los com um espeto, mas acaba atingindo a si mesma (N1 e 4); tenta socá-los num pilão (N4) mas também não consegue<sup>244</sup>. Em suma: as onças tentam matar os meninos de vários modos, mas não conseguem. Aqui, temos então uma primeira referência explícita à natureza divina/sobrenatural das crianças, que “não eram da terra, [mas] do céu” (N1)<sup>245</sup>. Resolvem então criá-los, “para serem os nossos cachorros” (N3), ou “nossos animais de estimação” (N4). Mas também em N4, em certo trecho, a avó-onça teria dito a seus netos-onça: “não judie daquele que será meu filho”. No que seguirá da narração em N4, por exemplo, em vários trechos a avó-onça se refere a eles como “meus filhos”, e os meninos se referem às onças como “meu parente” – “minha avó” ou “meus tios” –, além do fato de que cuidam/sustentam a avó-onça, pois levam para ela o produto de suas caçadas. Portanto, em diferentes momentos da narrativa, há uma preocupação em explicitar relações de parentesco entre os personagens (marido/mulher, mãe/filhos, avó/netos, tios/sobrinhos, etc.).

Conforme as narradoras de N2, N3 e N4, o irmão mais velho chama-se *Kutsuvi*, e o mais novo chama-se *Jekokáu*. Segundo Lica (N3), após serem tirados da barriga de sua mãe pelas onças, “o mais velhinho enxugou e levantou, [...] andando já. Agora, [...] o irmãozinho mais novo [...] é o fraquinho. Esse aí levantou já procurando mamar”<sup>246</sup>. E *Kutsuvi* fez mel para que seu irmãozinho mamasse, porque “seu pai [...]

<sup>244</sup> Nas versões aqui comparadas (nesse caso incluídas as de Nimuendaju e Borba), a forma como as onças tentam matar as crianças indica uma espécie de “conjunto de possibilidades”, combinadas de diferentes formas nas versões: água quente; fogo/lareira/cinzas; espetos de madeira; e pilão. Mais adiante, quando os irmãos é que tentam matar as onças, as possibilidades presentes nas diferentes narrativas também apontam para um conjunto (ainda que mais restrito) de manobras, que podem aparecer juntas ou não (o mundéu e a ponte sobre um rio).

<sup>245</sup> As onças não conseguem matá-los mas, mais adiante, o irmão mais novo é morto pelo *anhã*, ainda que posteriormente ressuscitado por seu irmão.

<sup>246</sup> Aqui, temos uma referência explícita ao fato de que os irmãos têm comportamentos/attitudes/características bem diferentes. Um é “fraquinho”, o outro “forte” – não sendo, portanto, um par idêntico, ou simétrico: são quase que opostos. Segundo Lévi-Strauss (1993:66-67), “os gêmeos ocupam um lugar eminente na mitologia ameríndia. Trata-se, no entanto, de mera aparência, pois a razão de sua importância e do papel que os mitos lhes reservam está justamente no fato de não serem gêmeos” – pois que seus comportamentos ou qualidades sempre contradizem sua suposta condição. Segundo ele (ibidem), esses mitos representam a organização progressiva do mundo e da sociedade em uma série de bipartições onde as partes não são iguais e, justamente, tal desequilíbrio garantiria a dinamicidade e funcionamento do sistema, colocando-o em movimento.

fez com que as coisas não eram difíceis para ele”<sup>247</sup> (N4). Posteriormente, ele vai “criando” o irmãozinho, matando passarinhos com um bodoque para alimentá-lo (N3). Eles vão crescendo entre as onças, que já não tentam fazer-lhes mal, e de quem os meninos passam a gostar.

A narrativa de Bertolino (N1) termina aqui<sup>248</sup>. Segundo ele, os meninos, apesar de acostumados com as onças, começam a ficar espertos e a saber onde estavam. Um dia, eles estavam tristes, e seu pai, que já estava no céu, teria descido para eles o caminho de lá. Eles então subiram até seu pai, *Cherú Uçu*, no céu.

Os meninos então andavam pelos arredores da casa das onças, matando passarinhos, alguns dos quais levavam para a velha onça comer. Em N3 e N4, há uma interdição a determinado lugar, ao qual a avó-onça os aconselha a não ir, sob o pretexto de que lá havia marimbondos (N3). Mas o real motivo é que, se fossem lá, descobririam a verdade sobre a morte de sua mãe – o que até então era ignorado por eles. Mas os meninos descumprem a proibição e vão até esse local caçar. À medida que iam matando os passarinhos, o irmãozinho mais novo os prendia em um cinto ao redor de sua cintura. Quando foram matar dois papagaios em uns coqueiros (N3 e 4, em N2 era apenas um) os pássaros contaram para eles o episódio da morte de sua mãe: “você estão tratando [de] quem matou tua mãe”<sup>249</sup>. Depois disso, o mais velho pega os passarinhos presos na cintura de seu irmão, sopra em suas cabeças e eles saem novamente voando (N3 e 4)<sup>250</sup>. Eles deixam só a coruja e outros passarinhos “feios” para levar para a avó-onça, e não matam mais passarinhos (N3). Retornando à casa, ela os repreende por irem ao local proibido, mas eles não revelam sua aventura, nem dão sinais de terem descoberto a morte de sua mãe.

Em N2 eles simplesmente estavam caçando e chegam a determinado local onde, depois de matar um jacu, um dos meninos vai matar um papagaio, que diz a eles que as onças tinham matado sua mãe, indicando ainda o local onde estavam os ossos. Um dos meninos tenta “fazer a mãe dele de novo”. Ele ia fazendo, mas quando chegava nos

<sup>247</sup> Aqui, inicia-se uma relação que perdura por toda a história: o mais velho/forte cuida do mais novo/fraco. Em N2, N3 e N4 são evidentes a paciência e cuidados do irmão mais velho com o mais novo.

<sup>248</sup> Ele avisara ao início de sua narração que contaria apenas uma parte da história.

<sup>249</sup> Novamente aqui a menção ao fato de que os animais podiam falar (sendo dotados, portanto, de uma característica humana).

<sup>250</sup> Aqui temos então uma nova menção aos poderes/habilidades divinas ou extra-humanas dos meninos – ou, pelo menos, do mais velho.

seios, o irmão mais novo tentava mamar e desmanchava tudo. Tentou três vezes sem sucesso e desistiu<sup>251</sup>. Mas por causa do irmão mais novo, teria feito frutas (goiaba, jabuticaba...) – o que, como em N3 e 4, remete para seus poderes e habilidades.

Eles fazem então um mundéu. Em N3 e 4, era um mundéu feito com sabugos de milho, em N2 a narradora diz que era um mundéu “de brincadeira”. Nas três versões as onças faziam troça do mundéu armado pelos meninos.

Em N2 a narradora menciona que um dia “veio uma força do céu” e eles fizeram um mundéu bem grande<sup>252</sup>. Uma onça chegou fazendo troça, deu um chute nele, mas o mundéu caiu em cima dela e a matou<sup>253</sup>. Os meninos resolvem então matar todas as onças, pois elas tinham matado sua mãe. Nessa versão, a narradora menciona um rio “que borbulha, que se a gente cair ali [...] não sai mais”. Eles decidem fazer uma pinguela<sup>254</sup> e posicionar-se um em cada margem do rio. Quando as onças estivessem atravessando, eles virariam a pinguela, jogando-as no rio. E assim fizeram. Mas uma onça que estava grávida escapou. “Por isso que ainda tem onça no mundo”.

Em N3 e 4, a narradora também refere-se ao que tinha ficado apenas implícito na versão acima: eles recebem ajuda de seu pai, que manda um relâmpago sobre os sabugos, transformando-os em um mundéu grande e de ferro, pois “através de seus filhos ele iria se vingar das onças por comerem sua esposa” (N4). Fez aparecer também um buraco. As onças, que estavam acostumadas a sempre estragar o mundéu de sabugos dos meninos, são convidadas por eles a “experimentar” o mundéu (agora transformado com o poder de seu pai). Uma a uma elas vão entrando e morrendo e o irmãozinho mais novo as arrasta pela perna até o buraco. Uma das onças vê a cena e se recusa a entrar no mundéu. A narradora indica ainda que também “a velha [onça] ficou para lá e eles saíram” – indicando, como em N2, que eles não tinham matado todas as onças. Mas em N4 a vingança dos meninos ainda prossegue. Eles fizeram árvores (guavirobas) na beira de um

<sup>251</sup> Nas versões de Borba e de Nimuendaju (parágrafo XVI) encontramos este mesmo episódio, em que o irmão mais velho tenta (re)fazer a mãe, que no entanto é destruída pelo mais novo, quando ele tenta mamar nos seios dela.

<sup>252</sup> Na versão de Borba, o mesmo pássaro que conta aos irmãos sobre a morte de sua mãe também ensina os meninos a fazer mundéus.

<sup>253</sup> As onças não tinham conseguido matar os meninos, mas eles descobrem que podem matá-las.

<sup>254</sup> Uma pinguela é uma espécie de ponte improvisada, geralmente um tronco de que se servem as pessoas para atravessar de um lugar a outro. Mas segundo o dicionário Aurélio, designa também uma espécie de gatilho em certos tipos de armadilha de caça.

riacho. Em seguida, jogando ali um pedaço de pau, “a água aumentou [...] começou a ficar perigosa”. Os meninos atraem as onças para lá – aparentemente elas adoravam guavirobas e vão até lá para comê-las. Tal como em N2, eles fazem uma pinguela e posicionam-se um de cada lado/margem do rio. Quando as onças estivessem suficientemente longe da margem, no meio da ponte improvisada, eles deveriam virar/tirar a pinguela, jogando-as na água. E foi o que fizeram. As onças caíram na água e as criaturas aquáticas<sup>255</sup> as comeram. Mas uma – que estava

---

<sup>255</sup> Em N4, a palavra em guarani que Dooley traduz como “criaturas aquáticas” é *ypory*. Essas criaturas são mencionadas também por Nimuendaju e, para ir mais longe, nesse caso, em várias das versões do mito dos gêmeos encontradas na coletânea organizada por Garcia (2003) – igualmente referidas como *ypory* e com a mesma tradução. Em outra das narrativas coletadas por Dooley em 1990, o termo aparece novamente, numa história contada por Bertolino, cujo título e tradução do mesmo seriam, respectivamente: *Ypory reko re ijavyua!* Os habitantes d’água. Tal com a tradução de Dooley dá a entender, aqui essas criaturas figuram como humanos (ou que pelo menos possuíam certas características humanas, pois falavam, caçavam, tinham barcos, bordunas, etc.) que vivem embaixo da água. Reproduzo o texto aqui porque, realmente, ele aponta para um enredo/temas que não estão presentes em outros mitos/narrativas aqui apresentadas: “Era antigamente um homem, um pai. Eles sempre andavam pensando em [irem a outras] aldeias. Viajavam pensando em [outras] aldeias. Os viajantes foram por água, num barco. Chegaram numa aldeia que ficava na beira do rio. Chegaram na aldeia. Os de lá viviam comendo dos nossos, dos nossos antepassados, eram antropófagos. Então, chegaram lá. [As pessoas de lá] eram bravas. Os homens eram habitantes da água. Viviam assim dentro da água, e iriam sair no barranco, onde viviam. O filho e o pai estavam por ali, mas não conversavam com [os habitantes de lá]. Naquele lugar eles sabiam fazer mundéus. Eles iriam pegar coisas assim, o que nós chamamos de o’kue [‘carne’], e outros chamam de xo’o [‘carne’]. Pegaram uma anta, mas não foi para todo mundo que repartiram a carne. Um, que não foi dado carne, matou a bordunas uma pessoa que morava lá. Aquele que morreu a bordunas foi repartido. Com isso, o pai e o filho ficaram com medo. Tinham chegado a um lugar de antropófagos. Então, [o pai] disse: “Como, meu filho, vamos sair deste lugar? Chegamos num lugar de antropófagos. Mesmo que eles falem conosco, eles vivem na água.” No dia seguinte vieram chegando [os antropófagos]. “Para onde vocês estão indo?” disseram. Eles disseram: “Voltamos para nossa aldeia antiga. Lá é que vamos andar de dia [?]”, disseram. A [?] o seu filho disse: “Aqui vão repetir isso [?]”. Na noite seguinte ele disse: “Vamos sair daqui.” Então, fugiram e foram embora. [Os antropófagos] souberam que eles fugiram. Então, foram atrás deles. Foram atrás deles, mas [com resultados imprevistos]. Ora, [o pai] era pajé (lit., ele cantava), junto com seu filho. Os que vinham atrás deles chegaram de barco [para onde eles partiram], mas o vento e os passarinhos haviam apagado seus rastros. Então vieram outra vez, voltaram. Entraram na água neste lado do barco [onde estava o pai e o filho] e foram na água. No lugar onde [o pai e o filho] foram, havia uma colmeia tipo irapua. Lá pararam. Hoje me dia não conhecemos, não se conhece os que antigamente andavam na água. Então, pararam. Encostaram seu barco no barranco, no barranco o encostaram. [O pai] disse ao filho: “Suba ali onde tem a colmeia. Derruba o mel para comermos,” disse-lhe. “Está bem”, disse. Então o pai ficou ali. Um pouco depois saíram [da água] os habitantes da água. Muitos tinham vindo por água, com suas flechas. Um pouco depois [o filho] percebeu, através do cantar, sobre seu pai. Fizeram uso [?] das flechas e dos arcos. [O filho] percebeu, através do cantar, que, da água, haviam flechado seu pai. Mataram seu pai. Juntos mataram seu pai. Enquanto isso, viram [o filho], que estava lá no alto. Vendo-o, disseram: “Desce daí”. Ele não iria descer de lá. Então, atiraram contra ele com flechas, mas seu pai verdadeiro o fortaleceu. Ele estava em perigo. Em perigo, ele desceu.

grávida – pulou para trás, escapando e conseguindo, assim, ter a sua cria<sup>256</sup>. *Kutsuvi* fica com raiva do irmão, que teria virado a ponte no momento errado, e deixa-o na outra margem do rio. Vão andando mata afora, mas cada um de um lado (esse trecho é também retomado em N3). Mas só que mesmo assim eles conversavam e iam andando juntos. O mais novo ia perguntando para o outro: “essa fruta a gente come?”, e ele falava: “come, mas só que tem que assar”, e fazia aparecer fogo para o irmãozinho. Depois de um tempo, *Kutsuvi* teve pena de seu irmão mais novo e disse a ele para que colocasse algumas sementes da fruta no fogo. As sementes estouraram e *Jekokáu* pulou/passou para o outro lado, juntando-se novamente ao irmão<sup>257</sup>.

Continuam a andar pela mata. Em N3 e N4, eles resolvem subir em uma árvore e começam a fazer quatis e a gritar, para ver se atraíam alguém/alguma coisa. Em N2 e 3 as narradoras mencionam que o irmão mais velho ficou num galho mais alto, e o mais novo em um galho mais baixo. Mas em N2 essa intenção de atrair alguém não está explícita. A narradora apenas diz que eles estavam na árvore e o “diabo”<sup>258</sup>, que vinha pela mata caçando, mata o menino mais novo e o coloca em um cesto. O mais velho então começa a fazer animais de caça para que o “diabo” se distraísse matando-os, enquanto ele tentava retirar o irmão do

---

Ele tinha junto o facão, uma faca grande, como é chamado. Fez muito mal aos habitantes da água. Eles estavam em perigo. A um deles, cujos dedos ele havia cortado todos, ele disse: “Saia. Se tiver mais de vocês, venham outra vez. Agora é só eu aqui,” disse. Ele [ficou] sozinho, com seu facão, na beira do rio. Cavou na terra e enterrou mal-e-mal seu pai, e o deixou mesmo. Desceu no rio para a briga. Depois de ir lá longe, no dia seguinte olhou por trás e, lá atrás dele, vinham muitos deles. “Venham de novo.” Havia muita água correndo, muitas ondas e espuma, onde o barco estava. Naquilo todos foram água abaixo, todos caíram. Os outros, os habitantes da água, todos caíram e foram embora. Logo depois ele foi indo. todas as flechas boiaram. Mas dos [habitantes da água], nenhum boiou. O que tinha ali alimentou-se deles. Os que se alimentavam de outros, acharam o que se alimentasse deles. A água acabou vermelha, de todo o sangue. Os habitantes da água foram levados (lit., foram) por um tempo. Ele veio outra vez sozinho. Ele (lit., eles) foram pensando em outra aldeia. Em briga. Esse pequeno é o que conto. É só” (Bertolino em entrevista a Dooley, 1991). A violência do enredo me chamou a atenção e tentei obter exegeses/explicações a respeito quando estive em campo. Mas o próprio Bertolino afirmou não se lembrar da história, ao passo que outras pessoas afirmaram desconhecer tal enredo. Essa narrativa confirma um ponto a que já me referi anteriormente: os mitos/histórias que coletei são apenas uma parte de um acervo que, ao que tudo indica, é bem maior.

<sup>256</sup> O mesmo encadeamento é encontrado nas versões de Nimuendaju e Borba: primeiro os irmãos tentam matar as onças com um mundéu; depois fazendo-as atravessar um rio.

<sup>257</sup> Na versão de Borba encontramos exatamente o mesmo desfecho.

<sup>258</sup> A narradora, a respeito do termo escolhido por ela em português, afirma: “[em guarani] nós falamos *anhá*”. De qualquer forma, nenhuma se refere ao personagem como sendo humano. Nesse ponto da história, a narradora 3 refere-se aos irmãos como as únicas pessoas (“índios”) que andavam na terra.

cesto. Ele faz um veado, que corre para bem longe, atraindo a atenção do “diabo” e assim ele consegue retirar seu irmão do cesto, fazendo-o reviver com um sopro na cabeça.

Mas em N3 e 4 eles gritavam tentando atrair alguém/alguma coisa e, de fato, alguém veio chegando através da mata, aproximando-se do local onde os gêmeos estavam. Quando estes o viram, era um homem, “mas diz que um bicho feio, barbudo, cabeludo” (N3). Em N4 a narradora refere-se a ele como “o avô dos *anhay*”. *Kutsuvi*, o mais velho, teria dito: “aquele lá come a gente. Como é que vamos fazer agora?” Ele tentou arremessar os quatis bem longe do lugar onde estavam, para que o *anhay* fosse atrás da caça e eles tivessem tempo de descer. Mas não conseguiram distraí-lo, e ele acabou matando o mais novo, que estava mais embaixo, com um golpe na cabeça. Colocou o menino num balaio onde estavam os outros animais que ele caçara, e foi embora, sendo seguido por *Kutsuvi*. Em N2 e N4, *Kutsuvi* faz um veado, que passa correndo pelo *anhay*, que vai atrás da caça, para matá-la também. Em N4 não fica explícito que *Kutsuvi* tivesse “feito” o veado. Mas de qualquer forma, nessas duas versões ele aproveita esse momento para resgatar o irmãozinho morto, ressuscitando-o ao soprar em sua cabeça. Em N3, o “resgate” acontece num momento em que o *anhay*, com a cesta cheia de caça, está se dirigindo para sua casa e vai, de tempos em tempos, largando a cesta no chão para abrir uma picada. Quando estava quase chegando em sua casa, demorou-se um pouco mais nessa operação, de forma que *Kutsuvi* teve tempo de resgatar seu irmão morto, ressuscitando-o, como em N2 e N4, ao soprar em sua cabeça<sup>259</sup>. Nesse trecho, a narradora (provavelmente misturando suas versões/opções) “repete” um ato da história, justamente em sua outra possibilidade: o *anhay* deixa a cesta no chão para fazer uma picada, “abrir caminho” até sua casa, e *Kutsuvi* resgata o irmão.

De qualquer forma, em todas as versões, o *anhã* ou *anhay*<sup>260</sup> não dá pela falta do menino em seu cesto, pois *Kutsuvi* colocara pedras ali dentro, e continua seu caminho, sendo agora seguido pelos dois irmãos. Chegando à sua casa, o *anhã* comenta com suas filhas (que em N2 são três, em N3 e N4 são duas) que trouxera uma caça diferente. Um

<sup>259</sup> Nas versões de Borba e Nimuendaju, onde também encontramos esse episódio, é o irmão mais velho que morre, sendo resgatado e ressuscitado pelo mais novo.

<sup>260</sup> A respeito desse personagem, Nimuendaju menciona que estaria implícita a idéia de que eles já existiam antes dos gêmeos, pois em nenhuma das versões do mito por ele conhecidas havia referência ao fato de terem sido criados. O mesmo se pode dizer, creio, das onças. De qualquer forma, as narrativas evidenciam que se trata de uma figura algo grotesca ou brutal. As atitudes dos gêmeos em relação a ele e suas filhas no que se segue da narrativa podem ser consideradas maldosas e/ou maliciosas.

“cabeça preta”, diz a narradora em N2. Mas as meninas, ao inspecionar o cesto de seu pai, não encontram nada diferente, apenas animais comuns e, no caso de N3 e N4, as pedras que *Kutsuvi* colocara no lugar de seu irmão.

Exatamente nesse trecho as duas narradoras (em N2 e N3) destacam que estão traduzindo algo que, na verdade, era para ser falado/contado “na linguagem”.

Os meninos então chegam até a casa do *anhã*. A essa altura, diz a narradora de N2, “já eram rapazinhos”. Em N3 e N4, antes de ir até lá, eles fazem algo que deixa seus cabelos metade pretos, metade amarelos (N3), e apenas bem amarelos e brilhantes (N4). Nas três versões eles são bem recebidos, e as filhas do *anhã* gostam deles. Elas ficam encantadas com seus cabelos, e pedem a eles que façam o mesmo com o cabelo de seu pai. Eles retiram o couro cabeludo do *anhã* e passam pimenta. Sua cabeça estoura e ele morre.

Nas três versões (N2, N3 e N4) os irmãos ficam morando com as moças e têm relações sexuais com elas. Mas o mais novo pega uma doença. Isso porque, segundo explica a narradora em N4, *Kutsuvi* tinha usado uma “flecha para passarinhos” para ter relações sexuais com as moças. Mas *Jekokáu* não<sup>261</sup>. Em N2, *Kutsuvi* cura seu irmão, e nas três versões decide vingar-se das moças. Em N2 eles fazem com elas o mesmo que tinham feito com seu pai: retiram o couro cabeludo e passam pimenta. As cabeças delas estouram e, de lá, saem mosquitos (“borrachudo, pernilongo...”). Depois disso decidem pedir para o pai vir buscá-los. Fazem o *jeroky*, a “dança de pajelança”, para usar o termo de Nimuendaju, e deus mostra o caminho para eles irem até seu pai.

Em N3 e N4, a vingança contra as moças é um pouco diferente. Os rapazes chamam-nas para ir queimar o campo. O cabelo delas era muito comprido. Sob o pretexto de fazer a queimada acima mencionada, colocaram fogo nos cabelos delas, que ainda tentam chegar em um açude/na água, mas sem sucesso: antes disso suas cabeças explodem. Aqui acaba a narração em N4.

Em N3, os irmãos ainda continuam a andar pela mata, comendo frutas que eles mesmos faziam e outras “coisas do mato”. Até que um dia, um deles disse ao outro: “hoje o nosso pai vem nos buscar”. E ficaram no meio do mato, sentados embaixo de uma árvore que não tinha galhos nem folhas, era “só um pau [...] comprido”. Por volta do

---

<sup>261</sup> Justamente, esse mesmo detalhe é mencionado na versão de Nimuendaju (parágrafo XXXIX): o mais novo tinha realmente “comido” sua mulher – ficando doente –, ao passo que o mais velho usara sua “pequena flecha de pássaro” para deflorar sua mulher.

meio dia um trovão atinge essa árvore, e nela aparece uma escada, por onde eles sobem, indo juntar-se a seu pai.

#### 5.7.4 Algumas conclusões

##### 5.7.4.1 Variações sobre um conjunto

Um ponto que ganha muita evidência ao compararmos as versões do mito (as quatro coletadas na TI Laranjinha e mesmo as versões de Borba e Nimuendaju, referidas apenas em alguns momentos) é a importância da estrutura e dos detalhes da narrativa. Ao olhar para o conjunto é possível perceber episódios bem marcados: o desentendimento entre o casal e a partida do marido, ressentido com sua mulher; a mulher que, com a ajuda dos filhos, sai à procura do marido; o episódio envolvendo as onças; o episódio dos quatis; etc. Assim, conforme as versões, temos mais ou menos episódios – seu conjunto podendo ser desmembrado em unidades menores que podem ser suprimidas ou não. E cada um desses episódios, por sua vez, pode ser desdobrado dentro de possibilidades mais ou menos fixas (pois podem ser encontradas no conjunto das outras versões, tal como indicado, por exemplo, na nota 32). Assim, o enredo reduzido que encontramos em N1 se situa, na verdade, dentro de um conjunto/enredo maior, que pode se fracionar de diferentes formas nas falas de seus narradores. Mesmo em N3 e N4, para as quais temos uma única narradora, é possível perceber os desdobramentos possíveis dentro da história narrada (bem como, igualmente, o fato de que eles articulam-se em torno de possibilidades que não são aleatórias).

Na versão de Bertolino, reduzida, não há menção ao episódio envolvendo os quatis. Mas uma vez, me contando o que ele afirmava ser um episódio ligado a uma caçada na mata com seu pai, ele teceu uma narrativa que lembra muito o episódio, na qual ele teve que subir numa árvore (que estava cheia de quatis) para espantá-los ou jogá-los para baixo. Lá embaixo, seu pai ia matando os quatis – o que me parece um outro exemplo de algo que mencionei acima: o enredo de um mito pode tanto ser contado como algo que aconteceu, sem marcação específica de quando ou onde, como também com personagens/pessoas/lugares/tempo reconhecíveis. O exemplo parece indicar também uma outra possibilidade: a transformação de mitos em matéria histórica (ainda que aqui estejamos diante de um exemplo “simples”, o mesmo procedimento que encontramos aqui poderia ser aplicado a outros contextos): o acervo de variantes contidas na mitologia de um grupo fornecem uma série de

modelos que permite às pessoas “pinçar” e estabelecer pontos significativos da memória (pessoal ou coletiva).

Ainda sobre as variações: certos episódios “avulsos” que ouvi em campo, por exemplo, assemelham-se a certas partes da versão de Nimuendaju – o que demonstra sua relação com o mito dos gêmeos/da origem. Um desses episódios “avulsos” referia-se à origem do fogo, mas numa versão bem diferente da que aparece em Nimuendaju (nos parágrafos XXVI a XXVIII). Na versão dele, os urubus são os donos do fogo. Na versão que vai abaixo, é a onça:

Antigamente só a onça tinha acesso ao fogo. Só ela podia se esquentar e cozinhar. Os outros animais faziam planos para pegar o fogo da onça, mas tinham medo, porque ela era forte e era brava. E quando ela saía de casa para trabalhar na roça, ela deixava a cigarra vigiando. O coelho, como era rápido, decidiu tentar pegar o fogo quando a onça não estivesse em casa. Mas a cigarra deu o aviso, e a onça veio correndo. Um dia, o coelho conseguiu pegar o fogo e saiu correndo. A cigarra deu o aviso, mas quando a onça chegou, o coelho tinha se lançado no rio e já estava cruzando para a outra margem. Mas estava assustado, soltou o fogo e ele acabou se espalhando pela mata. Os outros bichos ficaram todos apavorados. Então chamaram o sapo, e pediram para ele engolir as brasas, para apagar o fogo. E foi o que ele fez: engoliu uma brasa, e o fogo apagou. Quando apagou, cada bicho conseguiu pegar uma brasinha e levar embora. E foi assim que tinham conseguido tirar o fogo da mão da onça (T6).

Posteriormente, num texto de Schaden, que fala sobre a origem e a posse do fogo na mitologia guarani, encontrei entre as várias versões ali mencionadas e analisadas uma muito parecida com T6: “A onça foi caçar para matar bichos. A cigarra estava lá em cima, trepada numa árvore. A cigarra gritou para ela: ‘Ó onça, venha logo, compadre, que seu fogo não está mais aqui’. Chegou a onça, ficou brava com a cigarra e quis matá-la. Aí a onça falou: ‘Por que você deixou apagar o meu fogo?’ A cigarra disse: ‘Eu não tenho nada que cuidar de seu fogo’. Dizem que o sapo estava escondido, estava perto do rio. E o coelho estava junto. O coelho mostrou o fogo à onça: ‘Está aqui o seu fogo’, disse à ela. Aí a onça atropelou e o sapo caiu água [sic] e o coelho também. O sapo engoliu brasa e o coelho amarrou um tição nas costas. Os dois foram para o outro lado. E a onça ficou do lado de cá e até agora come carne crua” (SCHADEN, 1976: 312).

O outro episódio “avulso”, que ouvi de uma mulher na TI Laranjinha, descrevia a morada de *Nandecy*, mencionada no final da

versão de Nimuendaju (parágrafo XLVI). Referia-se a dois jovens rapazes que, navegando de canoa em um rio, chegaram a uma ilha. Lá, havia muitos pés de banana e de jabuticaba, flores e pássaros. *Nandecy* veio recebê-los, dizendo que poderiam morar ali. Era uma mulher bonita, com cabelos bem compridos e usava um manto azul. E tudo ali crescia espontaneamente. Ninguém precisava trabalhar para produzir os alimentos. Se a pessoa pegava uma banana de um cacho, logo crescia outra. Os rapazes resolveram voltar e chamar o resto do seu grupo. Levaram cachos de frutas para alimentá-los durante a viagem – pois que as frutas eram repostas nos cachos tão logo eram colhidas – e também para provar aos outros que o lugar para onde queriam levá-los de fato existia. Mas também quiseram se aproveitar, pois achavam que, levando essas coisas que não tinham fim, nunca mais passariam necessidade ou precisariam trabalhar. Logo que deixaram a ilha, perceberam que as frutas que iam comendo não apareciam novamente. Fora da ilha, as coisas eram diferentes. Retornaram para seu grupo, mas nunca mais conseguiram achar o lugar dessa ilha (T7).

Acredito que a versão a seguir (T8) seja uma variação de T7. Eu a ouvi de um homem que, na época, estava morando no acampamento do Posto Velho. Ele, por sua vez, afirma que ouviu a história de sua avó e que se tratava de um fato “verídico”, pois a avó dele tinha conhecido o tal rapaz que é o protagonista da história. Esse rapaz era marinheiro, tinha ido “servir” na Marinha. Ele fazia parte da tripulação de um navio. Esse navio, certa vez, atolou em um lugar onde o mar virava barro. Avistaram uma ilha. O rapaz guarani desceu num barquinho menor para ir até lá. Os outros (que não eram índios) também tentaram ir até lá, mas não conseguiam. Na ilha, o rapaz reconheceu as pessoas: elas falavam a sua língua e ele encontrou até alguns parentes. Mas falaram para ele que ele não podia ficar lá ainda, e ele teve que voltar para o navio. Segundo o narrador, sua avó lhe disse que aquela era a “terra escondida”. Como ela ficava na beira do mar, por isso os índios andavam por aquelas bandas antigamente. Para os que chegavam lá e eram puros, Tupã mandava uma canoa. Mas nem sempre era preciso procurar esse lugar, porque para aqueles que se consagravam, o caminho do céu vinha/descia onde eles estavam (de forma que, então, T8 é também uma variação de T1 e T2).

Em todas as versões aqui apresentadas, as variações vão se completando. Episódios que não ficam tão claros em uma versão, são mais desenvolvidos (contados com mais detalhes) em outra; ou detalhes que são omitidos em uma, mas encontrados em outra, permitem fazer

novas conexões, ligando às vezes uma história não apenas a outra, mas a várias outras. É como se, então, as diferentes versões fossem “variações sobre um acervo de ficções” (Calavia Sáez, 2006).

#### 5.7.4.2 Contextos locais e globais

Nimuendaju (1987), ao analisar ao analisar o mito *Ynypyrú*, indica que a base do enredo que o compõe é formada por elementos que se encontram em outros grupos ameríndios, sendo, portanto, “arqui-índigena” (ibidem:129). Com relação a isso, ele destaca, por exemplo, características encontradas no conjunto mítico Tupi-Guarani, como a seqüência dos heróis culturais genealogicamente relacionados e o tema da conflagração universal seguida de dilúvio. Ele procura também diferenciar o que, no mito e na cosmologia dos Guarani, seria o resultado da influência do contato com o cristianismo e do contato com outros povos – como os vizinhos Kaingang. Sobre este último ponto, ele menciona o fato de que a mitologia destes últimos, ainda que muito diferente da mitologia guarani, também se baseia numa “lenda de gêmeos” (ibidem: 121). Outro ponto em comum mencionado pelo referido autor é o motivo ou episódio que ele chama de “matança de jaguares”<sup>262</sup> – e que, na opinião dele, seria inclusive um motivo “originalmente” kaingang.

Se a presença de motivos em comum na mitologia de grupos do mesmo tronco-lingüístico (Tupi-Guarani) ou de grupos vizinhos é facilmente deduzida ou explicada, o que dizer diante do fato de que os mesmos temas podem ser encontrados na mitologia de grupos não têm qualquer relação lingüística ou histórica específica com os Guarani? Nos mitos yaminawa reunidos por Calavia Sáez (2006), por exemplo, encontramos “versões” da história da ascensão ao céu (T1, T2, T2.1 e T2.2), temas/motivos presentes no mito dos gêmeos (N1, N2, N3 e N4), e uma variante das versões da moça que se relaciona com um mandruvá (T3 e T4). Abaixo, seguem as versões yaminawa resumidas.

A ascensão ao céu: Um homem que era um pajé poderoso foi matar curimatã no lago. Foi enfeitiçado pelas cobras do fundo da água, disfarçadas de trajaá. Voltou para casa e disse para suas mulheres que

<sup>262</sup> Ele se refere ao episódio a partir de um trecho que está em Borba e que transcrevo aqui: “viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Çayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns caíram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas” (BORBA, 1908: 22).

estava com febre e que iria morrer. E de fato morreu. Pouco tempo depois, de seu umbigo nasceu um cipó. Seus parentes, que estavam tristes por sua morte, começaram a tomar esse cipó e mandaram um mensageiro avisar os outros que eles estavam indo para céu, atrás de seu chefe que havia morrido, e que, então, viessem junto. Mas chegando na casa dos outros, o mensageiro comeu e em seguida dormiu, esquecendo de dar a notícia. Enquanto isso, a casa onde estavam tomando o cipó e cantando foi subindo até chegar ao céu. Quando o mensageiro se lembrou do recado, a turma foi correndo para ver. Mas onde estava a casa anteriormente, só encontraram mato fechado, e ficaram com muita raiva do mensageiro, pois agora iam ficar ali para sempre. O mensageiro tentou chamar os que subiam, e de tanto chamar se transformou num passarinho, o *bapode*<sup>263</sup>.

O menino yuxi: Era uma mulher que estava grávida, e a criança já falava na barriga. “Vamos visitar o tio?” A mãe retrucava que ele nem tinha nascido ainda e já queria visitar o tio. Mas de tanto a criança insistir, a mulher decidiu visitar seu irmão. No caminho, de dentro da barriga, a criança pedia para ela pegar folhas ou flores. Quando foi pegar uma flor a pedido do filho, a mulher levou uma ferroada de *kava*, e bateu em sua barriga para matá-la, dizendo ao filho: “Podia esperar nascer para pedir coisas”. A criança não gostou. A mulher chegou num lugar onde tinha dois caminhos. Perguntou ao filho qual era o caminho bom, mas ele não falou mais. A mulher pegou o caminho ruim, que dava na casa de Rwannawa. O filho disse a ela que o caminho escolhido era o errado e que ela estava indo para onde comiam gente. Mas era tarde demais. Os Rwannawa mataram a mulher, tiraram a criança de sua barriga e a entregaram à um casal de velhos que não comiam gente e não tinham filhos. O menino cresceu rápido e seu pai logo fez flechas para ele, que todo dia trazia alguma coisa para sua mãe. Mas às escondidas ele ia matando os Rwannawa. Uma menina descobre e conta aos outros, mas quando eles tentam matar o menino, ele enfeitiça uma borduna e mata todos os Rwannawa, poupando apenas seus pais adotivos, que indicam a ele o local onde estão enterrados os ossos de sua mãe. O menino, por fim, encontra os ossos de sua mãe, os arma e enfeitiça, fazendo-a viver novamente<sup>264</sup>.

Yuxisirowo, o monstro: Era uma menina que não queria saber de marido. Ao invés de arrumar um marido, foi se juntar com um “minhocão”: Nuimawa, a solitária. E ficou grávida desse minhocão: mas

<sup>263</sup> Ver Calavia Sáez (2006: 404), M12, para a versão na íntegra.

<sup>264</sup> Ver Calavia Sáez (ibidem: 439), M37, para a versão na íntegra.

em sua barriga, ao invés de uma criança, tinha só “coisa imunda” (cobras, minhocas, etc.). A menina mantinha o minhocão escondido embaixo do *romate*, e sempre que saía pedia para que a mãe não fosse varrer nesse lugar. Um dia a menina saiu para pescar e sua mãe, curiosa, levantou o *romate*, encontrando Nuimawa. “É por uma minhoca que a minha filha não quer saber nada de marido!”, e o mata. A filha chegou e, vendo o que acontecera, ficou muito brava e foi procurar Yuxisirow<sup>265</sup>.

É importante ressaltar que a intenção aqui não é fazer qualquer comparação entre mitos guarani e yaminawa (pois seria uma comparação absolutamente incontrolável), mas apenas mostrar que as narrações guarani não são um acervo isolado e específico, mas parte de um acervo pan-indígena. Tal como Lévi-Strauss demonstra em várias de suas obras, os mitos ameríndios formam um conjunto pelo menos continental – e, nesse sentido, o contexto narrativo deles nunca é apenas local: as variações fazem parte de um “diálogo” travado de norte a sul nas Américas.

Em História de Lince, por exemplo, Lévi-Strauss (1993) está se referindo a um conjunto mítico que se estende pelos dois hemisférios da América, pois que versões próximas/relacionadas entre si podem ser encontradas na América do Norte, Brasil e Peru, em narrativas recolhidas entre os séculos XVI e XX. Assim, o referido mito (que narra a história de Maíra-Pochy) coletado por Thevet no século XVI estaria relacionado com outros, colhidos no século XX por Nimuendaju e Cadogan (justamente, versões do mito dos gêmeos) entre os Guarani, “parentes próximos dos antigos Tupinambá” (ibidem:50); e outros ainda, encontrados entre povos da América do Norte e que Lévi-Strauss (ibidem), teria agrupado sob as rubricas “história de Lince” e “as ladras de dentais”.

As versões do mito guarani coletadas por Nimuendaju e Cadogan figuram também na primeira e segunda partes do volume I das Mitológicas, no qual Lévi-Strauss analisa um grande conjunto de mitos sobre a origem/posse/roubo do fogo.

Por outro lado, é preciso ressaltar um outro ponto: dizer que as narrações guarani fazem parte de um acervo pan-indígena, não quer dizer que elas (ou que o conjunto dos mitos ameríndios) façam parte de uma espécie de “folclore indígena” indiferenciado. De fato, os mitos de um povo são variantes dos mitos de outros povos, e dentro da própria mitologia de cada povo cada mito recombina elementos de outros. Mas, justamente, é possível também encontrar mecanismos/dispositivos que

<sup>265</sup> Ver Calavia Sáez (ibidem: 433), M35, para a versão na íntegra.

“individualizam” os mitos nesse vasto acervo: 1) existem sempre variações de detalhe, que se alimentam de materiais significativos para o narrador (podendo ser detalhes “locais” ou, totalmente pelo contrário, detalhes que são selecionados pelo seu exotismo); 2) as recombinações de episódios: os mitos formam quebra-cabeças que comportam múltiplas soluções; 3) há também a questão do status pragmático que cada povo dá a uma mesma narração: para uns é história, para outros história sagrada, uns dizem que isso aconteceu mesmo, outros que é crendice, para outros é piada, uns transformam-no em memória pessoal, outros em matéria xamânica. Num exemplo já mencionado acima, Nimuendaju (1987) afirma que tanto a mitologia guarani quanto a kaingang se fundam em mitos que falam de gêmeos. Mas, no caso dos Guarani, esse mito é um dos fundamentos da “dança de pajelança” ou do xamanismo em si (ligado a uma cosmologia específica); no caso dos Kaingang, o mito dos gêmeos é o fundamento da divisão da sociedade em clãs e do culto aos mortos.

Enfim, história (e consciência histórica) é, entre outras coisas, isso: o processo de variar e também de dar valores cambiantes a um acervo de narrações.

No caso dos Guarani do Paranapanema, o *corpus* mitológico pode ser pensado como um dos *locus* centrais de sua continuidade cultural. Tal continuidade, no entanto, existe em contraste com transformações. Mas tal como entrevemos na variação das narrativas míticas, esta transformação nunca é aleatória, pois estaria submetida a certas possibilidades já contidas na cultura e cosmologia do grupo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção da pesquisa que resultou nesta tese foi levantar e apresentar dados sobre a história, cosmologia, mitologia, parentesco e política dos grupos guarani ñandéva que vivem na bacia do rio Paranapanema, de forma a recuperar a trajetória por eles percorrida ao longo das últimas décadas e subsidiar uma reflexão sobre a percepção do tempo e da história no interior desses grupos.

Ainda que os Guarani tenham um contato antigo com os brancos, os acontecimentos do século XX modificaram de forma ainda mais profunda a conjuntura na qual eles estavam inseridos, transformando radicalmente o espaço e as relações entre os grupos e

exacerbando questões e conflitos ligados ao regime tutelar do órgão indigenista e às restrições materiais e territoriais que passaram a fazer parte de seu cotidiano.

Os dados coletados durante a pesquisa mostram que a apreensão da dimensão temporal pelos Guarani está sempre vinculada às próprias trajetórias e experiências vividas por eles, nas relações sociais e de parentesco (“na minha infância...”, “antigamente...”, “no tempo dos antigos”, “no tempo do SPI...” ou “no tempo do administrador X...”, etc.) e nas relações com o espaço (“na época em que aqui era só mato...”, “quando a gente caçava...”, “quando os índios podiam andar por aí...”, etc.).

E, justamente, na fala dos mais velhos fica muito marcada essa diferença – entre a forma como se vivia antigamente, e a forma como se vive hoje. Para muitas pessoas da geração mais velha, o passado é um tempo acabado, perdido, “que não volta mais”. Os jovens, no entanto, sentem-se à vontade no espaço-tempo presente, voltando sua atenção para novos focos de interesse. Essa ruptura apontada na fala da geração mais velha estaria assim ligada muito mais a diferenças geracionais que a uma característica da forma como os Guarani pensam o tempo histórico. Tal como coloca Pereira (2004), o estilo de vida dos antigos descrito pelos Guarani não se refere simplesmente a uma situação histórica pretérita: ele informa o modelo ideal da formação social, veicula conteúdos prescritivos que informam a conduta social perfeita, que assegura, entre outras coisas, a convivência social pacífica.

Assim, a forma como hoje os Guarani se diferenciam de outros grupos (sejam eles indígenas ou não) não é a mesma de seus antepassados – pois o campo de relações nos quais eles estão inseridos é outro – mas continua, em certa medida, sendo referenciada neles – e num passado, portanto, que não deixa de estar inscrito na vida atual do grupo como um modelo para a ação. A temporalidade guarani, nesse sentido, encontra-se inserida em uma ordem cosmológica própria, da qual extrai modelos e significados. No entanto, a estrutura administrativa das reservas, e a própria vivência fora das áreas demarcadas, possibilitou que os Guarani se familiarizassem com a temporalidade ocidental, imposta ou veiculada, por exemplo, na marcação anual, nos meses e semanas divididos em dias úteis e de descanso, no período letivo e no tempo das férias escolares, etc. E, justamente, o presente trabalho procurou mostrar que, familiarizados com isso, os Guarani transitam muito bem entre os dois universos de

referência e podem estar usando esquemas temporais diferentes a depender do momento ou situação.

Outro ponto que o trabalho procurou ressaltar é que as transformações existem em contraste com continuidades, num cenário dinâmico onde o novo/antigo, o interior/exterior, o local/global, a identidade/alteridade articulam-se numa dialética complexa. Justamente, a cosmologia guarani (e o xamanismo) seria um dispositivo chave de mediação e articulação. Dentro do tema da mudança e da história, destaco a contribuição dos trabalhos de Peter Gow (1991, 2001), que apontam para a transformação como um processo inerente à sociocosmologia dos grupos ameríndios, que sempre tiveram a “aculturação” por origem e fundamento da “cultura” e a exterioridade social como um pólo em perpétuo movimento de interiorização – ele chega a falar de uma “tradição da transformação” (2001:14). Na mesma linha, Calavia Sáez (2006) fala da “transformação como um âmagô, e não como um acidente, das sociedades indígenas”. Essa contínua (re)constituição que os coletivos indígenas fazem do mundo ao seu redor, a partir de contextos sócio-históricos diferenciados, é sempre intrinsecamente significativa para eles (ibidem: 303), afinal, um coletivo humano não pode ser constituído senão pelo que ele próprio constitui, de forma que o que a história faz dos povos indígenas é inseparável daquilo que eles fazem dela.

Voltando a um ponto já mencionado na direção de algumas conclusões: ainda que os Guarani possam usar esquemas temporais diferentes, não há, na elaboração da percepção do tempo histórico, uma ênfase em marcos ou acontecimentos específicos indicando rupturas e/ou descontinuidades entre um “antes e um depois” – como, por exemplo, o contato com os brancos (episódio marcante na história de certos grupos) ou a própria conversão. Diferente do que acontece com outros grupos, os Guarani de Laranjinha não costumam “demonizar” o passado ligado ao xamanismo, e a conversão é pensada muito mais em termos de continuidade (e de possibilidade de restaurar ou retomar certos padrões sociais), não sendo, também, um ponto final ou sem retorno – apenas no curto período a que remetem as narrativas por mim coletadas, os rituais ligados à casa de rezas foram abandonados e retomados pelo menos duas vezes. Nesse sentido, a religião pode ser pensada como um registro fundamental do tempo histórico no interior do grupo por mim estudado.

Novamente evocando Peter Gow, agora num texto de 2010: segundo ele, o percurso normal das coisas em antropologia é o pesquisador ser submetido ao caos, seguindo-se a isso um longo trabalho de ordenação a partir de esquemas teóricos e analíticos. No entanto, haveria uma outra situação – com a qual ele se viu confrontado justamente no campo dos mitos: deparar-se com uma ordem pré-existente, sem ter a menor idéia do que tal forma possa significar e, menos ainda, qual seja sua origem (ibidem: 12). Isso porque, se num primeiro momento, o conteúdo de um mito pode parecer absolutamente contingente, quando olhamos para conjuntos mais amplos podemos perceber que tais narrativas, aparentemente arbitrárias, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes no interior de amplas regiões geográficas ao longo do tempo (cf. por exemplo, Lévi-Strauss, 2003). A “unidade” estudada pelo pesquisador, dissolve-se assim em conjuntos de que ele nem desconfiava. E isso é um ponto importante no caso dos Guarani, pois muitas vezes, sublinha-se muito a conexão de certas narrativas míticas com aspectos da cosmologia/xamanismo do grupo, sem que a conexão com conjuntos maiores seja explicitada e explorada. Ou então, há uma ênfase nas narrativas de caráter mais “sagrado”, em detrimento de outras – como as “histórias de animais”, por exemplo.

Assim, as versões narradas a antropólogos por certas pessoas em determinados lugares são pequenos momentos dentro de um vasto processo que ocorre tanto no interior de sistemas locais como se articula a redes de relações supra-locais. E, tal como colocado por Pereira (2004:299), “cada narrativa ou registro atualiza a estrutura inteira e completa, na forma como é efetivada pelo narrador”.

Segundo Lévi-Strauss (2003), um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, “ou durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente, que se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. Nesse sentido, eles podem ser pensados como modelos para a ordenação e compreensão da realidade. Os mitos, enquanto “acervo de ficções” (Calavia Saez, 2006), fornecem uma série de modelos que permitem pinçar e estabelecer pontos significativos da memória. Um fato interessante que emerge dos dados apresentados em meu trabalho, é a possibilidade de caminhos que tanto fazem da história mito, como apontam a transformação de mitos em

memória histórica: mitificação das biografias, ou a biografização dos mitos.

Outro ponto que acho importante destacar é que, tal como coloca Calavia Sáez (2005) os mitos são sensíveis ao curso da história justamente porque, sendo submetidos a uma estrutura móbil – conforme demonstrou Lévi-Strauss –, sua normalização não se opõe à mudança, mas a exige como condição permanente. Gow (2001), remetendo-se às Mitológicas, afirma que o que emerge da análise de Lévi-Strauss, é que os mitos não seriam estruturas “estáveis” até serem perturbados pela história mas, pelo contrário, eles existiriam por causa da história, para amortecer os efeitos das perturbações na ordem dada, mantendo a coerência dos significados no todo. Os mitos gerariam a aparência de estabilidade, a ilusão de serem algo que não pode ser afetado pelas mudanças do mundo, mas fariam isso justamente por meio de incessantes transformações – marca de sua absoluta historicidade.

Por fim, pensando na historicidade enquanto prática social que, no interior de diferentes sociedades, remete para certos “acervos” que são guardados, organizados e manuseados de formas igualmente diferentes, menciono o trecho de um texto de Calavia Sáez (2005) que foi o ponto de partida para esta pesquisa: “no estudo da história indígena o importante não seria encontrar história onde supostamente ela não existia, mas reencontrar, na invenção do sujeito, na variação mítica, na mimese de outros relatos, os traços originais da prática da história, tantas vezes apagados pela historiografia” (ibidem: 49-50).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. **Antropologia, histórias e temporalidades entre os Avá-Guarani de Oco'y (PR)**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2009.
- ALMEIDA, Arilza N. A identidade étnica dos Guarani como fator de reprodução social. Rio de Janeiro, 1982.
- AMARAL, Wagner R. **As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos**. Tese. Doutorado em Educação. Curitiba: UFPR, 2010.
- AMOROSO, Marta R. **Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese de doutorado em Antropologia Social. USP: São Paulo, 1998.
- ASSIS, Valéria, e GARLET, Ivori. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. In: **Revista de Índias**. Monográfico: La persistência Guaraní. Calavia Sáez (coord.). vol. LXIV, n. 230, 2004.
- ASTRAIN, Antonio S. I. **Jesuítas, Guaraníes y encomenderos**. História de la Companhia de Jesus en el Paraguay. Assunción: CEPAG, 1995.
- BARROS, Valéria E. N. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UFSC: Florianópolis, 2003.
- BASSO, Ellen. **A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performances**. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1985.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BROCHADO, José P. **O Guarani: o conquistador vencido**. In: O índio no Rio Grande do Sul. Aspectos arqueológicos, históricos, etnográficos e étnicos. Porto Alegre, Governo do Estado do RS: 1975.
- \_\_\_\_\_. **A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica**. Dédado, 27: 65-82, 1989.
- CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Assunción: CEADUC-CEPAG, 1992.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Campo religioso e grupos indígenas no Brasil**. Antropologia em Primeira Mão. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 1998.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: **Revista de Índias**. Monográfico: La persistência Guaraní. Calavia Sáez (coord.). vol. LXIV, n. 230, 2004.

\_\_\_\_\_. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 20 nº 57, fevereiro de 2005.

\_\_\_\_\_. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

CARVALHO, Edgar de Assis. **As alternativas dos vencidos**: índios Terena no estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COSTA, Consuelo de Paiva G. **Nhandewa ayvu**. Dissertação de mestrado. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: UNICAMP, 2003.

\_\_\_\_\_. **Apyngwa rupigwa**: nasalização em nhandewa guarani. Tese de doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: UNICAMP, 2007.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**: vol.4, n.1, 1998.

DOOLEY, Robert. **Breve relatório de visita aos Ñandéva Guarani no norte do Paraná**. Summer Institute of Linguistics, Brasília, 1990.

\_\_\_\_\_. **Apontamentos preliminares sobre Ñandéva Guarani contemporâneo**. Summer Institute of Linguistics, 1991.

FAUSTINO, Rosângela C. **Política educacional nos anos de 1990**: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena. Tese. Doutorado em Educação. UFSC: Florianópolis, 2006.

FAUSTINO, Rosângela C. et al. Memórias, conhecimentos e literatura na escola indígena Guarani Nhandewa. Trabalho apresentado no IX Congresso Nacional de Educação. Curitiba: PUC, 2009.

FRANZEN, Beatriz V. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)**. São Leopoldo, UNISINOS: 1999.

FREITAS, Ana Elisa C. **Mrur jykre – A cultura do cipó**: territorialidades kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto

- Alegre, RS. Tese de doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- GADELHA, Regina A. F. **As missões jesuíticas do Itatim**: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GARCIA, Wilson G. **Nhande rembypy**. Nossas origens. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- GOW, Peter. **Of mixed blood**. Kinship and history in peruvian Amazonia. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. **An amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. Um cline mítico na América do Sul Ocidental. Explorando um conjunto levistraussiano. **Tellus** n.18, p.11-38, 2010.
- HILL, Jonathan. **Rethinking myth and history**: indigenous South American perspectives on the past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- LANGDON, Jean E. M. Dau: shamanic power in siona religion and medicine. In: **Portals of Power – Shamanism in South America**. LANGDON, J. ; BAER, G. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LATHRAP, Donald. **The upper amazon**. Thames e Hudson, London: 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.
- MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa dos Guarani. In: **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Editora Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. In: **Revista de Antropologia**, vol. 33, USP, 1990.
- MELLO, Flávia C. **Aatá tapé rupÿ – seguindo pela estrada**: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Aetcha nhanderukuery karai retará**. Entre deuses e

animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese de doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2006.

MÉTRAUX, Alfred. O índio Guarani. In: **Handbook of South American Indians**. Washington, Smithsonian Institution: 1948.

MORAES, Suely de. **A religião Guarani-Ñandéva** - contribuição ao estudo do processo de “aculturação” religiosa dos Guarani de Santa Amélia. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, 1988.

MOTA, Lúcio Tadeu. A construção do vazio demográfico e a retirada da presença indígena da história social do Paraná. Maringá, **Pós-História**, 4: 123-7, 1994.

\_\_\_\_\_. **O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889)**. Tese de doutorado em História. UNESP, Assis: 1998.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras: 1994.

NEUMANN, Eduardo. **O trabalho Guarani missionário no Rio da Prata colonial, 1640-1750**. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor: 1996.

NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os Guarani. Tradução de Egon Schaden. **Revista do Museu Paulista**, N. S., v.VIII, 1954.

\_\_\_\_\_. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.

\_\_\_\_\_. Nimongaraí. **Mana**: vol.7, n.2, 2001.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rota de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996, v. 39 n° 2.

\_\_\_\_\_. Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: Funari, P. P.; Neves, E. G. e Podgorny, I. (orgs.). **Teoria Arqueológica na América do Sul**. MAE/USP, São Paulo: 1999a.

\_\_\_\_\_. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000). São Paulo, Revista da USP, n. 44, p. 218-269, 1999-2000.

NOVAES, Sylvia C. **Jogo de espelhos**. São Paulo: EDUSP, 1993.

PAULINO, Marcos M. **Povos indígenas e ações afirmativas: o caso do Paraná**. Dissertação. Mestrado em Educação. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

- PEREIRA, Levi M. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação de mestrado. UNICAMP, Campinas: 1999.
- \_\_\_\_\_. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2004.
- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RODRIGUES, Aryon D. **Fonética histórica Tupi-Guarani: diferenças fonéticas entre o Tupi e o Guarani**. Curitiba: 1945.
- \_\_\_\_\_. **Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani**. São Paulo: 1984/85.
- ROSA, Rogério R. G. **Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- ROSE, Isabel Santana de. **Tata endy rekoe - fogo sagrado : encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2010.
- ROTHEN, Letícia de Paiva. **Identidade étnica na Terra Indígena São Jerônimo, PR**. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, 2000.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: ERUS, Martin Livreiro Editor, 1987.
- SANTOS, Silvio Coelhos dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xoc Leng**. Porto Alegre, Movimento; Brasília, Minc/Pró-Memória/INL: 1987.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- \_\_\_\_\_. (org.) **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- SILVA, Carmen. **Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1998.
- SILVA, Evaldo Mendes. **Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007
- SOARES, André Luis R. **Guarani: organização social e arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

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

\_\_\_\_\_. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo: 1995.

\_\_\_\_\_. **Kikikoi**: ritual dos Kaingang na área indígena Xaçecó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos. Londrina: Midiograf, 2000.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas no Paraná**. Seminário de iniciação à questão indígena. Londrina: UEL, 2008.

WACHOWICZ, Ruy C. **História do Paraná**. Curitiba: Editora Gráfica Vicentina Ltda, 1988.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas: 1994.

\_\_\_\_\_. Relatório Circunstanciado de Revisão dos Limites da Terra indígena Laranjinha / Yvyporã Laranjinha (Portaria nº 926 de 7 de Setembro de 2003). 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**: 2 (2), 1996.

Vocabulário Tupi-Guarani-Português de Silveira Bueno. Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda., 5ª. Edição, 1982.

## ANEXO A

### Mitos guarani coletados por Borba e Nimuendaju

As versões a seguir foram transcritas literalmente, com a mesma grafia e divisão em parágrafos, tal como encontradas nas obras indicadas. A versão de Borba não é uma transcrição literal. Ele reconta uma história ouvida de um Guarani em 1874, que na ocasião servia (com outros índios) de guia em uma expedição pelo rio Paraná. No caso de Nimuendaju (1987), ele apresenta duas versões: uma em guarani e outra que é traduzida por ele (por isso as marcações em parágrafos, que são aqui mantidas, ainda que apenas a versão em português esteja transcrita aqui).

### Versão coletada por Borba em 1874, retirada de “Actualidade Indígena” (1908).

Elles eram só dous, marido e mulher; esta estava grávida; no marido fez uma roça, queimou-a, mandou a mulher plantar. Logo que Ella voltou o marido disse-lhe: Vá trazer milho verde para comermos. Ainda agora plantei a roça e você já quer que tenha milho verde, respondeo a mulher. Vá, o milho já está bom, disse-lhe o marido. Mas a mulher que estava cansada, não queria ir; então elle lhe disse: vá, porque meo filho, que você traz, também tem vontade de comer; esta zangada disse: Você diz que o filho também tem vontade de comer, pois saiba que elle não é seo. O marido ouvindo isto entristeceu e foi-se, deixando a mulher. Esta não vendo o marido, affligio-se e principiou a proculal-o; achou seo rasto e seguio-o. Encontrou o cajado delle fincado junto a um olho d’agoa, seguio o rasto, mas a terra estava secca e perdeo-o. Não podendo seguil-o chorava.

O filho que Ella trazia no ventre lhe disse: siga o caminho á direita. Quando chegou ao cimo de uma serra avistou o marido que principiava a descer outra, perdeo-o de vista; adiante de onde o tinha visto achou uma encruzilhada, ficou irresoluta e chorava; o filho desse-lhe: siga á esquerda, meo pae vae perto. Logo adiante tinha umas flores, i filho pedio-as, a mãe indo apanhal-as foi mordida por um marimbondo que nellas bebia mel. Em outra encruzilhada, o filho disse-lhe que seguisse á direita, e vendo umas flores pedio-as; a mãe indo apanhal-as foi mordida por uma vespa grande; com a dor encolerisou-se e deo com a mão sobre o ventre onde estava o filho, ralhando com elle. Quando deo com outra encruzilhada perguntou ao filho por onde tinha o pae,

mas este não quis mais responder. A mãe tomou á esquerda e foi dar á casa dos tigres: era uma grande gruta á beira de um precipício; á entrada estava deitada a avó dos tigres; a mulher perguntou se tinha visto passar seo marido e a avó dos tigres disse-lhe que os únicos seres vivos que via, eram só seos netos que agora andavam caçando e que se a vissem também a comeriam. A mulher estando com fome pedio-lhe alguma cousa para comer e ella deo-lhe uma perna de veado, *guassú*. Acabava apenas de comer, quando sentio passadas dos tigres que vinham chegando. A velha, (*Jary*), a escondeo debaixo de uma peneira (*urupema*). Os tigres, (*jaguaretê*), foram entrando com suas caças mortas; uns traziam passarinhos, inambus, macucos (*inambu-guassú*), outros veados, *guassú*, tatetos (*taetetú*), porcos do matto (*lajassú*), por ultimo veio um tigre que não tinha caçado; chegado á porta farejou e disse: hú, hú, hú! Minha avó tem carne boa escondida, mas eu hei de come-a. e entrando foi direito á peneira e vio a mulher, tirou-a para fora e matou-a. a velha pedio que lhe deixassem o filho que a mulher tinha no ventre, para ella comer, porque a carne devia ser mole e ella não tinha dentes. Os tigres comeram a mulher e deixaram os filhos, (eram dous, gêmeos), em uma gamella; a velha foi espetar as creanças e não o ode conseguir porque elles desviavam-se da ponta do espeto. A velha pegou em uma pedra (*itá*) para quebrar-lhes a cabeça; mas elles sempre desviavam-se; pol-os depois em um pilão (*enguá*) e elles saltavam quando ella erguia a mó. Caçada, a velha deixou-os no chão; quando os tigres foram caçar, o maior dos irmãos *Derekey*<sup>266</sup> levantou-se e pedio á velha que lhe fizesse um arco e flechas para caçar. A velha o fez e elle caçava passatinhos para si e para a velha, que com isto vivia alegre; mas o irmão menor, *Derevuy* não comia e chorava de fome. Então o irmão maior procurou nos escrementos dos tigres e achou os ossos da mãe; juntou-os, mas faltava o osso da coxa e um braço; collocou-os na forma natural, foi collocando também a carne; estava já com os seios promptos, quando *Derevuy* saltou sobre elles para mamar e desmanchou-os. *Derekey* tornou a principiari a collocal-os, e o irmaõzinho, impaciente por mamar, desmanchou-os. *Derekey* desanimou de reconstruir sua mãe; o irão chorava, e elle, encolerizado, deo com o pé no tronco de uma arvore, furando-a vio que della sahiam uns pequenos insectos. Metteo a mão e esta veio molhada, levou-a á boca e era doce, era mel; então deo ao irmão, e este, quando tinha fome, ia ao tronco, bebia mel e assim se foi creando.

<sup>266</sup> Segundo Borba (1908), *Erekey* significa irmão mais velho e *Erevuy* significa irmão mais moço.

A abelheira era das que chamamos Mandaçaia (caipotá). Quando as furamos, nunca lhes comemos os filhos, sempre deixamos algum mel para creal-os; isto em lembrança de Ella ter alimentado nosso pae. E elles foram crescendo, caçavam muitos pássaros que comiam e davam á velha tigreza; esta vivia satisfeita e os estimava.

Em uma occasião, em que elles andavam caçando, viram um jacu e uma arara (*guaá*); dahi guarani. Preparava *Derekey* sua flecha para matal-a, quando a arara lhe disse: Para que vive você matando os pássaros, para dal-os a comer á tigre *jary* que comeo tua mãe, em logar de matal-a e aos netos e procurar teo pae?

Ficou *Derekey* admirado de ver a arara falar, e esta disse-lhe tudo o que tinha acontecido á sua mãe; que seo pae ainda seria por elle encontrado; ensinou-os a fazer mundeos; deo-lhes uma pedra pequena para pôr em cima do mundeio, e que fossem matar os tigres. Voltaram á gruta; fizeram um mundeio junto ao precipicio; e os tigres vinham chegando de uma a um; viam o mundeio e perguntavam para quisera aquillo. *Derekey* dizia-lhes que era para caçar ratos; elles duvidavam; elle dizia: experimente, entre você; o tigre entrava, o mundeio batia, matava-o e *Derekey* rolava-o para o precipício. Já faltava só um tigre fêmea e *Jary* que estava na grua. Chegou o tigre, não quis entrar, arroteou o mundeio e vio os outros mortos; ficou com medo e disse: não me matem, eu acompanho vocês.

Chamaram a *Jary* e pozeram-se a caminho. Chegaram a um rio fundo, *Derekey* dobrou uma árvore fina e comprida, sobre o rio, passou, chamou a *Jary* e a tigreza para passar; quando elle vinham no meio da arvore, elle a saccudio; *Jary* cahio no rio e morreo, a tigreza saltou para traz e firmou-se no barranco com as unhas. *Derekey* gritou ao irmão que a derrubasse á ágoa, mas este, com medo, a deixou sahir e fugir. Por culpa de *Derevuy* é que ainda existem tigres. *Derekey* ficou zangado com o irmão, por ter deixado escapar a tigreza e largou a árvore antes de passar, e este ficou só de um lado do rio e sem ter o que comer; e assim foram margeando o rio, cada um por um lado. O irmão mais novo teve fome e vendo umas fructas pretas, muito bonitas, pegadas aos galhos da arvore, perguntou ao irmão se podia comel-as; este disse-lhe que as comesse que eram jaboticabas (*naparum*). Mais adeante vio outras fructas pretas com a mesma forma, porem menores e nas pontas dos galhos; *Derekey* disse-lhe que as comesse e que guardasse os caroços, pois eram piunas (*nopurumete*). Disse-lhe que fizesse fogo e pozesse as sementes nelle; logo que o fogo ficou bom as sementes principiaram a

arrebentar e fizeram o irmãozinho saltar para o lado do rio onde estava *Derekey*.

Andavam os dous pelo matto, alimentavam-se de fructas e de mel; para furar as abelheiras serviam-se de lascas de pedras (*itagy*). Em uma occasião viram um bando de quatis numa arvore; suas flechas eram pequenas, não os matavam; gritaram a ver se alguém os ajudava, responderam perto. Dahi a pouco, appareceo-lhes um homem de estatura mediana, reforçado de membros, com os olhos verdes e o corpo vermelho, trazendo na mão um grande cacete. Elles conheceram que era o *Anhan*. O *Anhan* mandou *Derekey* trepar na árvore para sacudir os quais; quando estes atiravam-se de cima, o *Anhan* os matava a paoladas, deixando escapar as fêmeas prenhes.

Faltava só um; *Derekey* não queria sacudil-o com medo que o *Anhan* o matasse também. Mas este lhe disse que o derribasse. Sacudio o galho, o quati que era o chefe do bando e activo, saltou muito longe e o *Anhan* não o pode matar. Ficou zangado e, quando *Derekey* descia, deo-lhe uma paolada e o derribou. Fez um grande cesto (*jacá*) de cipós, poz *Derekey* e os quatis dentro e foi carregando na cabeça. Mas a carga era muito pezada, o matto muito basto; *Anhan* cançou e desceo o cesto, sentou-se e, limpando o suor com a mão, disse: é melhor fazer primeiro um caminho e depois carregar o cesto; do contrario canço e não ando, e poz-se a fazer o caminho com o cacete. Quando já ia longe *Derevuy* acercou-se do cesto, tirou os quatis e *Derekey*. Em logar deste, poz no cesto uma pedra e os quatis, levou o irmão e escondeo-o. *Anhan* carregou o cesto e levou-o á sua morada e *Derevuy* chamou o irmão; mas este não respondia, parecia morto. *Derevuy* pol-o de pé, então elle falou e disse tinha fome; *Derevuy* colheo umas guavirovas e elle as comeo e ficou forte e foram seguindo o caminho do *Anhan*. Este, chegando á morada, a filha veio encontral-o e disse: Meo pae, (*xerú*) quanta caça. – No fundo do cesto está a melhor, respondeo o *Anhan*. A filha tirou os quatis, virou o cesto e cahio a pedra; o *Anhan* ficou zangado e disse: Eu já vou procurar minha caça boa, e sahio correndo; *Derekey* e *Derevuy* avistaram de longe o *Anhan*, pozeram uma pedra grande no caminho e esconderam-se. O *Anhan* tropepou na pedra, esta levantou-se transformando-se em veado e correo dizendo: p – Méé, méé – O *Anhan* correo atraz, *Derekey* com um cipó fez uma laçada e, quando o veado já cançado, passou perto, laçou-o, chamou o *Anhan* e entregou-o a elle.

O *Anhan* convidou-os a morar com elle. *Derekey* acceitou e moraram juntos. *Derevuy* casou com a filha do *Anhan*, que era moça

bonita. Esta teve um filho. Uma ocasião em que o *Anhan* andava examinando se as árvores estavam fortes para resistir ao vento que tinha de vir, *Derekey* e *Derevuy* fugiram levando o filho. Andaram muito tempo; cançados, pararam numa montanha.

*Derekey* subiu a uma arvore alta e gritou: *Nhanderú, Nhanderú* (nosso pae); o pae respondeo ao longe: – *Pejú pá êe xe co apuí aicotá*, (venham todos eu aqui estou.) Elles foram e quando chegaram aonde estava o pae, viram que elle era um homem branco, com a barba e o cabello louros; a cara pintada de urucu. Tinha cinto, pulseiras e diadema de pennas vermelhas, (*quácuáa, geguacá, tucambi*), os olhos eram como a luz do fogo; ficaram com medo e conheceram que o pae delles era *Tupan*, que governava tudo. O pae perguntou-lhes pela mãe, elles contaram o que tinha acontecido a ella e os trabalhos porque tinham passado. Vamos para minha morada descansar; como vocês querem andar? Perguntou o pae. – Eu quero o dia, disse *Derekey*. – Eu quero andar no escuro, disse *Derevuy*. –Pois *Derekey* seja o sol e *Derevuy* a lua; *Derevuy*, á noite, dormio na rede da tia. Esta, para o conhecer de dia, pintou-lhe a cara com tinta de genipapo, *mandiupá*, e é por esta causa que a lua tem manchas. *Derekey* foi sempre casto e puro. O sol é limpo e sem manchas. Elles são nossos paes e vivem caminhando sempre para chegar á morada de *Nhandejára* que é *Nhanderamoi-tubixá*, nome pelo qual o conhecemos. *Nhandejára* significa nosso senhor (nosso avô grande) e foram os *carahis* que nos ensinaram a chamal-o assim. *Tupan* é o nome do trovão; não o adoramos como dizem. Do filho de *Derevuy* e da filha da tia principiou a nossa gente.

*Inypyru*. Versão coletada por Nimendaju, retirada de “As lendas da criação e da destruição do mundo...” (1987 [1914])

I. *Ñanderuvuçú* veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. *Ñanderuvuçú* tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água.

II. *Ñanderuvuçú* achou *Ñanderú Mbaecuaá* junto de si. E *Ñanderuvuçú* disse *Mbaecuaá*: “achemos uma mulher!” E então *Ñanderú Mbaecuaá* falou: “como podemos achar uma mulher?” Disse *Ñanderuvuçú*: “nós a acharemos na panela de barro”. E ele fez uma panela de barro e ele

cobriu a panela de barro. Algum tempo depois *Ñanderuvuçú* disse para *Mbaecuaá*: “vá ver a mulher na panela de barro!” *Ñanderú Mbaecuaá*; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo.

III. E *Ñanderuvuçú* fez sua casa em meio à escora da terra. E disse *Ñanderuvuçú* para *Mbaecuaá*: “vá e experimente a mulher!” E *Ñanderú Mbaecuaá* foi provou a mulher. Ele não queria misturar (confundir) o seu filho com (o) (de) *Ñanderuvuçú* e *Ñanderú Mbaecuaá* deu a seu filho um início especial. E uma é sua mãe: Ela tem o filho de *Ñanderuvuçú* e também o filho de *Ñanderú Mbaecuaá* ambos em seu ventre materno. Então *Ñanderú Mbaecuaá* foi (embora).

IV. E *Ñanderuvuçú* fez roça. Enquanto ele ia e fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: “vá na nossa roça, traga milho verde, queremos comer”. E a mulher de *Ñanderuvuçú* disse a seu marido: “agora mesmo estavas fazendo roça e já me dizes: ‘vá, traga milho!’ Não tenho teu filho no ventre, tenho o filho de *Mbaecuaá* no ventre!” E a mulher de *Ñanderuvuçú* pegou o cesto de carregar e foi na roça.

V. E *Ñanderuvuçú* pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista).

VI. Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, *Ñanderuvuçú* não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, munuiu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou (a casa), seguiu seu marido, caminhou.

VII. Ela então andou um pouco e seu filho queria uma flor. Ela colheu a flor para seu filho e caminhou. E ela bateu com a mão no lugar da criança e perguntou à criança: “para onde foi o teu pai?” – “Ele foi para lá!” Ela então caminhou um pouco e seu filho queria novamente uma flor. Ela colheu novamente a flor, e então uma vespa a picou. E ela disse a seu filho: “Por que você quer flores, quando você ainda não está (no mundo) e deixa que eu seja mordida pela vespa?” Seu filho ficou zangado.

VIII. E ela caminhou novamente e chegou à cruz de madeira: e novamente ela perguntou a seu filho: “para onde foi o teu pai?” – “Ele foi para lá!” Ele mostrou o atalho do Jaguar Eterno. Ela foi e chegou à casa do jaguar. A avó do jaguar disse a ela: “venha aqui, deixe que eu a esconda dos meus netos. Meus netos são extremamente bravos!” Ela a cobriu com uma grande bacia.

IX. E à noite chegaram seus netos e trouxeram muitos pedaços de porco do mato para a sua avó. Aquele que vinha atrás não tinha matado nada. Ele foi chegando para perto. “Já vou achar tuas coisas, mãe-avó!” E ele pulou sobre a bacia, quebrou a bacia e matou a mulher de *Ñanderyvucuí*. A avó-onça disse: “Já não tenho dentes, neto! Tragam-me os gêmeos, tirem-nos para mim, coloquem-nos na água quente que eu vos comerei!”

X. Eles os levaram para colocá-los na água quente. E os colocaram na água quente. E nela meteram a mão: a água quente havia esfriado. E: “tragam-nos aqui, para socá-los no pilão!” Eles os trouxeram, socaram-nos (no pilão) e socaram sua (própria) coxa. “Tragam-nos aqui, para colocá-los sob a cinza!” E eles os trouxeram novamente e os colocaram (sob a cinza). E meteram a mão na cinza: ela estava novamente fria.

XI. *Ñanderyquey* (já) via um pouco. E a avó-onça disse: “vou pois criá-los, netos! Levem-nos para o sol numa peneira de cabelo, netos!” E eles os levaram numa peneira de cabelo para o sol. Não demorou muito, e *Ñanderyquey* (já) se ergueu um pouco, o irmão mais novo engatinhava um pouco. E de noitinha ele se ergueu totalmente. Ele (*Ñanderyquey*) foi e pediu uma flechinha de passarinho: “faça flechinhas de passarinho, tio!” E o jaguar fez-lhe flechinhas de passarinho. Ele matava, sem cessar, muitas borboletas no pátio.

XII. Quando ficou mais forte, ele andava na capoeira e matava pequenos pássaros com seu irmãozinho. A avó-onça disse-lhes: “não vão para lá, brinquem por aqui, netos!” E: “Por que a avó nos diz: ‘não vão brincar lá, irmãozinho?’ Vamos verificar!” E ele foi com o seu irmãozinho.

XIII. E ele achou um jacu. Atirou nele, e ele veio caindo. E ele (o jacu) falou: “por que atiras em mim, para alimentar aqueles que mataram sua mãe? Sugue a flechada de mim!” E ele sugou a flecha (para fora), curou o jacu e se foi com o seu irmãozinho.

XIV. E veio um papagaio. E ele contou logo: “foi aquela avó lá, que matou a sua mãe!” E ele chorou com o seu irmãozinho: “enquanto nós estávamos nos formando, já perdíamos aquela que foi a nossa mãe!”

XV. E *Ñanderyquey* foi com seu irmãozinho, e eles desceram a lagoa. “Vamos lavar o rosto, irmãozinho, senão a avó vê que choramos!” E eles lavaram o rosto. Enquanto eles lavavam o rosto, as margens da lagoa se distanciaram mais e mais. E (ele disse) a seu irmãozinho: “chega de lavar o rosto, deixemo-lo assim!”

XVI. E então o irmãozinho queria mamar. E ele achou o esqueleto da sua mãe. Ele fez (novamente) a sua mãe. O irmãozinho desejava mamar e finalmente tornou a destruir a mãe. Assim (por isso) as mulheres não têm seus seios igualmente bonitos (simétricos).

XVII. E eles voltaram para junto da avó-onça. Caminhando, eles chegaram. “Por que os seus olhos estão tão inchados, como vocês aí vêm, netos?” – “Não, as vespas nos picaram!” – “Veja só, não vão lá, eu sempre disse a vocês.”

XVIII. E eles foram novamente matar pássaros. Eles foram novamente na mesma direção. O irmãozinho queria mamar. “Não vamos mais fazer a mãe, irmãozinho, deixe eu fazer frutas para ti!” E ele pisou contra uma árvore. Ele pisou contra uma árvore e fez jabuticabas. O irmãozinho provou estas e disse a seu irmão: “caroços grandes demais!”

XIX. E ele caminhou novamente e pisou novamente contra uma árvore e fez *guaviraeté*. Ele as provou novamente: “também elas são (demasiado) carnudas, irmão!” E andou novamente e pisou contra uma árvore e fez *guavirajú*. Ele as provou novamente: “estas sim, são um pouco doces para mim!”

XX. E ele foi e trouxe as *guaviraeté* e *guavirajú*. As *guavirajú*, que ele tinha trazido, ele escondeu da avó-onça. As *guaviraeté*, que ele tinha trazido, ele mostrou à avó-onça.

XXI. E eles sempre voltavam à capoeira. Faziam um mundéu com um talozinho de milho como tranca. E veio um jaguar: “o que vocês fazem aqui?” “ – Estamos fazendo um mundéu, tio.” “ – A coisa não presta; nada cai nela!” Ele chutou o mundéu deles com o pé. E *Ñanderyquey* o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar. Veio ainda um outro: “o que vocês fazem aqui?” “ – Eu deixo meu irmãozinho brincar.” “ – A coisa assim não presta, nada cai nela!” Ele empurrou novamente o mundéu deles com o pé; *Ñanderyquey* o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar.

XXII. E: “À noite vamos dormir junto ao nosso mundéu, irmãozinho!” E eles foram e fizeram fogo junto ao seu mundéu. Vigiam seu mundéu. E ao alvorecer uma grande vela desceu sobre o mundéu. E (ele falou) a seu irmãozinho: “Desceu algo sobre o nosso mundéu, irmãozinho”. Eles foram ver seu mundéu e tocaram com a mão o seu gatilho: bem esticado estava o gatilho. Apareceu também o abismo eterno (ao lado).

XXIII. E de manhã cedo veio novamente um jaguar: “não caiu nada no seu mundéu, meu sobrinho?” – “Não, nada caiu (nele).” E o jaguar disse: “a coisa não presta, realmente nada cai (nele)!” – “Mas entre e experimente o nosso mundéu!” O jaguar entrou e caiu no mundéu. Tiraram-no e o atiraram no abismo. E veio novamente um outro: “Caiu um camundongo no teu mundéu?” E ele disse: “não caiu nenhum (nele)”. E: “A coisa não serve, nada cai (nele)!” – “Mas sim, entre e

experimente nosso mundéu!” Ele entrou, caiu também (nele) e o que veio depois dele foi o fedor dos seus excrementos. Tiraram-no, jogaram-no novamente no abismo e foram embora e caminharam.

XXIV. E então: “Sempre avante, irmãozinho!” Ele foi e trouxe *guaviraeté* para a avó. “De onde vocês as trouxeram, meu neto?” – “Trouxemo-las do outro lado da grande fonte.” – “São muitas, as que vocês acharam?” – “Achamos muitas lá.” – “Vamos amanhã apanhá-las para vocês!” E a Onça Prenhe (disse): “Se já não estivesse escuro, eu iria já, de manhã, sim, vamos!”

XXV. E bem cedo: “Vamos!” Eles foram (e ele disse) ao irmãozinho: “Cuide-se para não ter medo e (não) torcer o cabresto, irmãozinho!” E os jaguares vieram e (se) atiraram na água. Ele gritou: “Cuide-se irmãozinho, não tenha medo por minha causa, irmãozinho!” E ele fez com que a água ficasse muito pior (mais turbulenta). O irmãozinho teve medo por seu irmão e virou o cabresto. Os (animais) da água devoraram realmente os jaguares; um único (apenas) atravessou: a Onça Prenhe. Enquanto ela vinha pulando para a terra, um animal aquático (já) lhe cortou (mordeu) o tendão de Aquiles. Quando ela atravessou, teve seus filhotes. E então voltaram (para casa). Quando eles voltaram, também a avó-onça caiu no mundéu. E: “Por que torceste logo assim o cabresto, irmãozinho? Assim para o futuro não poderemos acabar completamente com aqueles que mataram nossa mãe!”

XXVI. E: “Vamos então com certeza ter fogo, irmãozinho! Vou me fazer fedorento, e vamos ver se não conseguimos fogo”. *Ñanderyquey* fez o sapo, que deveria engolir um pouco de fogo. E se deitou e fedeu.

XXVII. Os urubus se reuniram e fizeram fogo. O caracará esperava num toco de árvore. *Ñanderyquey* olhou um pouco e o caracará viu: “Aquele lá, que queremos comer, está piscando!” Os urubus disseram: “A estória está errada, ele não vê mais”. Eles foram e bicaram as órbitas dos seus olhos: “Onde ele está vendo? A estória está errada, ele não está mais vendo! Levem-no rapidamente para o fogo, jogem-no rapidamente lá dentro e vamos comê-lo rapidamente!”

XXVIII. E eles o agarraram pelos pés e pela cabeça e o jogaram no fogo. E então *Ñanderyquey* sacudiu seu corpo e espalhou o fogo. Os urubus voltaram. O chefe dos urubus disse: “Olhem o fogo!” E *Ñanderyquey* perguntou ao sapo: “Não engoliste fogo?” – “Eu não engoli!” – “Não engoliste nem um pouco?” – “Em vão engoli um pouco, pois certamente agora ele já apagou”. – “Vomite, e veremos se realmente (não) há ainda um pouco”. Ele vomitou, eles verificaram, (ainda) havia (brasa), e eles ataçaram o fogo.

XXIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bom. Então ele fez vespas. Também por estas ele se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer.

XXX. E então: “Vamos para lá, irmãozinho!” Eles foram. Eles foram longe, e o irmãozinho disse ao seu irmão: “Não há semelhantes a nós aqui na terra, irmão?” E seu irmão (disse): “Há. Sim, deixe-me fazer quatis aos quais chamarei”. E ele pisou contra um cedro, um cedro carregado de frutos e fez quatis. “Mas agora vamos subir numa árvore irmãozinho!” E ele gritou: “Aí tendes caudas listradas que deveis matar, tio! Agora fiz caudas listradas que deveis matar!” E *Añãy* veio e ele gritou: “O que clamas, meu sobrinho?” – “Não, estou chamando estas caudas listradas, que deveis matar, tio”.

XXXI. E *Añãy* aproximou-se: “Sobe e joga-os para mim embaixo!” E ele subiu e jogou os quatis (para baixo) e acabou com os quatis. E *Ñanderyquey* disse: “Cuida para não me matar também, tio!” E ele disse: “Não, eu não te mato, podes descer”. Quando ele vinha descendo e se aproximou do chão, ele o matou a pauladas e o jogou lado. E no que ele estava sendo morto, ele estalava sem parar.

XXXII. E *Añãy* arrancou (folhas de) caeté, embrulhou também os seus excrementos e então amontoou os quatis. No fundo do cesto ele colocou *Ñanderyquey*, sobre ele colocou os quatis e (então) (ele) fez um caminho para o levar. E ele veio e levantou o cesto: não conseguiu, *Ñanderyquey* se fazia pesado. E ele o levou, levantou-o e o levou. Ele o levou longe, arriou-o e fez um novo caminho.

XXXIII. E o irmãozinho veio, tirou os quatis que estavam sobre seu irmão, soprou seu irmão no alto da cabeça e fê-lo renascer. Ele (*Ñanderyquey*) colocou uma pedra debaixo dos quatis e subiu com seu irmãozinho (numa árvore). E *Añãy* voltou e agora então ele levou (o cesto) e eles ficaram para trás.

XXXIV. E caminhando *Añãy* chegou em casa. As duas filhas de *Añãy* (falaram): “O que mataste, pai?” – “Não, não vão lá procurar, eu trouxe uma cabeça-preta”. E as filhas do *Añãy* foram lá e tiraram em vão todos os quatis. “Tua cabeça-preta não está lá, pai!” – “Então por certo ele se escondeu, vou pois procurar!” Ele foi e procurou: “Ele se evaporou, vou voltar e procurar no meu rastro, logo o reencontrarei!” E ele foi.

XXXV. Justo então os gêmeos faziam entre si um veado de cedro seco. E *Añãy* voltou, o veado pulou e correu (de medo) à sua frente; ele o perseguiu e o trouxe de volta para junto deles (os gêmeos) para matá-lo.

Ele quebrou gravetos nas narinas dele (do veado): “Foi isto que me farejou!” Os gêmeos desceram novamente do alto (da árvore) e ressuscitaram o veado. *Añãy* mesmo voltou para casa.

XXXVI. Os gêmeos (falaram): “Vamos à casa dele!” Eles foram e chegaram às vizinhanças da casa. (Ele disse) a seu irmãozinho: “Sobre no alto da minha cabeça!” Ele assoprou e apareceu uma flor no alto da cabeça do seu irmão. Este também soprou no alto da cabeça do seu irmãozinho e fez também aparecer uma flor; e eles caminharam. Caminhando, eles chegaram à casa de *Añãy*.

XXXVII. E as filhas de *Añãy* (falaram): “Aí vêm nossos irmãos!” E eles passaram. “Por que vocês ficaram assim, meus irmãos?” – “Temos urubu com pimenta no alto da cabeça”. – (Nós) também (queremos) ter para nós o pai assim como vocês estão!” – “Seu pai não agüenta”. – “Por que vocês ficaram assim?” – “Nós nos escarpamos”. – “Não, eu também quero meu pai para mim assim como vocês estão!” – “Pois então vá buscar pimenta, irmãozinho!” Ele trouxe pimenta e ele trouxe *taquarembó*; ele escarpou *Añãy* e esfregou pimenta com urucu. “Vá para o sol!” Ele foi para o sol. “Tente agüentar, pai!” Ele foi e sentou-se; algum tempo depois ele quis se levantar. – “Vê, ele já não agüenta (mais)!” Depois de algum tempo ele se levantou. “Vê, ele já não agüenta (mais)!” Ele correu: “*Píry-píry-píry!*” Ele correu e pouco depois sua cabeça estourou. Seu cérebro se transformou em mosquitos e em bariguis também.

XXXVIII. E: “Casemos então com as filhas dele, irmãozinho!” Eles casaram com as filhas dele e dormiram com as suas esposas. De noite veio o irmãozinho e durante toda a noite o irmãozinho vomitou. Cedo pela manhã, ele veio e perguntou a seu irmãozinho: “O que te aconteceu, irmãozinho?” – “Eu mesmo realmente ‘comi’ a minha mulher”. E: “Não fui eu mesmo quem ‘comeu’ minha mulher, com minha pequena flecha de pássaro ‘comi’ (deflorei) minha mulher”.

XXXIX. “Vamos pois tocar fogo no campo”. E “Vamos também levar nossas esposas”. E eles foram. “Nós queremos tocar fogo no campo, vejam se correm!” E eles tocaram fogo no campo, e eles disseram às suas esposas: “Vejam se correm!” Elas correram. As irmãs correram para a margem da lagoa, e quando chegaram perto seu cabelo pegou fogo e suas cabeças estouraram. Os mosquitos e os bariguis também se acabaram.

XL. E ao caminharem, veio novamente um *Añãy*. E eles fizeram seu chamariz no banhado dos pássaros. E *Añãy* também veio e espantou os passarinhos. “Vá buscar pimenta, irmãozinho!” E ele trouxe pimenta e

amassou e a colocou na água. Depois de algum tempo *Añây* voltou, desamarrou seu pênis, jogou seu pênis na água e o lavou. Depois de algum tempo ele o tirou e o amarrou novamente; entretanto, ele não estava bem. Ele o desamarrou, tornou a jogá-lo na água e a pimenta queimava no seu pênis, e então ele saiu correndo: “*Píry-píry- píry!*” Também ele caiu no abismo.

XXI. E ao caminharem, ele (*Ñanderyqueý*) fez a mandassaia. O seu irmãozinho já estava um pouco mais forte. E ele preparou (tornou oco) um maracá e queria seguir o rasto de seu pai. Ele reuniu os *Añây* para que estes dançassem e instruiu os *Añây* na dança. Depois de quatro meses, o pai deles veio a eles e *Ñanderuvuçu* foi e levou seu filho. Ao caminharem, *Ñanderyqueý* atormentou seu pai (com pedidos e perguntas); o irmãozinho foi logo mamar no peito materno. E então *Ñanderyqueý* pediu ao pai o equipamento dele. E ele deu seu equipamento ao filho. E ele se escondeu novamente do seu filho e foi deter a perdição (do mundo) e apenas o Jaguar Azul o vigia.

XLII. *Ñanderyqueý* está sobre nós (no zênite), ele agora cuida da terra e sustenta a escora da terra. Pois, se ele a retira, a terra cai. Hoje em dia a terra (já) é velha, nossa tribo não quer mais se multiplicar. Devemos rever todos os mortos; a escuridão cairá, o morcego descerá e todos os que estamos aqui na terra teremos um fim. O Jaguar Azul descerá para nos devorar.

XLIII. Quando os jaguares mataram *Ñandecý*, *Ñanderuvuçu* veio e levou seu sopro. Hoje em dia ela existe, ele a tornou forte de novo para si. E *Ñanderuvuçu* fez a pessoa do *Tupã*. E *Ñandecý* chama por *Tupã* no seu leito e *Tupã* vem. Empossado como chefe supremo no seu *apycá*, ele vem com dois criados nos bordos do *apycá*. Quando ele se aproxima da casa de *Ñandecý*, ele não tropeja mais. Ele faz o *apycá* contornar (a casa), desce diante do semblante de *Ñandecý* e ali conversam. Entrementes, seu ornamento labial faísca continuamente.

XLIV. Dança-se todo o ano, e então vem (revela-se) o caminho ao pajé. Quando o tempo se esgota, vem-lhe o caminho. Vamos então com ele na direção do leste e chegamos à água eterna. E nosso pai (o pajé) a atravessa, seus filhos (discípulos) vão então pela terra e a água para eles é seca.

XLV. Atravessamos e chegamos ao jabuticabal. Ali, se queremos chegar à casa de *Ñandecý*, está a grande e velha plantação e o bananal. E nós atravessamos e entramos na mata. E nossa boca fica seca e lá tem mel que bebemos. E nós atravessamos e chegamos à lagoa da água pegajosa;

lá não bebemos e finalmente a nossa boca fica seca. Então seguimos e chegamos à água boa e ali bebemos.

XLVI. De lá vamos à casa de *Ñandecy*. Ao nos aproximarmos vem ao nosso encontro a arara e nos pergunta: “O que meu filho deseja comer, diz *Ñandecy*!” Então lhe contamos: “Queremos comer *mbujapé* doce e também queremos comer bananas amarelas!” Então o seguimos e encontramos o sabiá. Ele nos encontra e pergunta: “O que meu filho deseja comer?” Nós lhe contamos: “*Caguijy* quero comer (beber)”. E ele volta a *Ñandecy*. Ao chegarmos, *Ñandecy* chora. *Ñandecy* fala:

XLVII. “Na terra a morte é o fim de vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!”

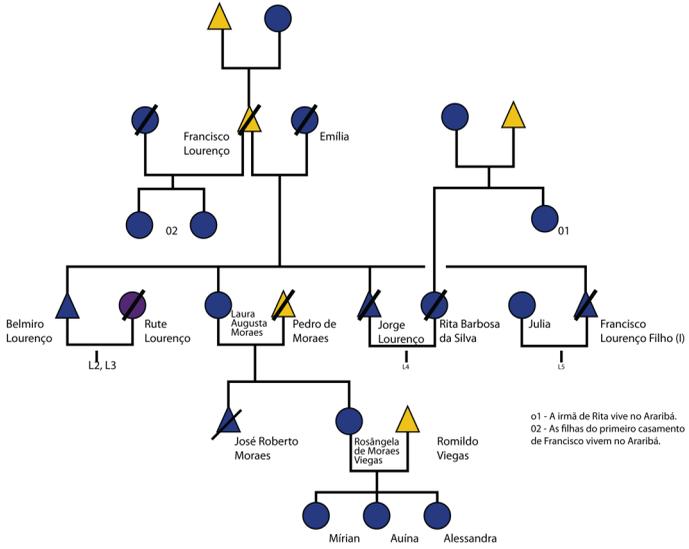


## Anexo B – Genealogias das famílias guarani.

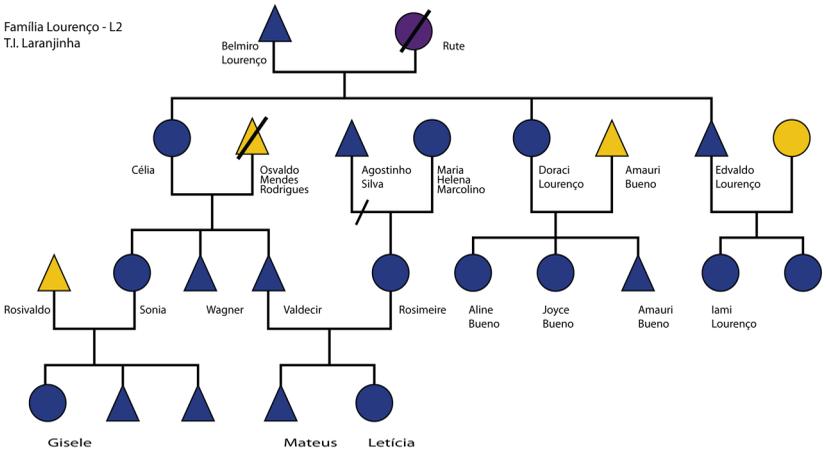
A seguinte legenda acompanha os gráficos de parentesco aqui apresentados:

-  Guarani
-  Kaingang
-  Xetá
-  Pessoas com ascendentes de duas etnias indígenas
-  Não-índio

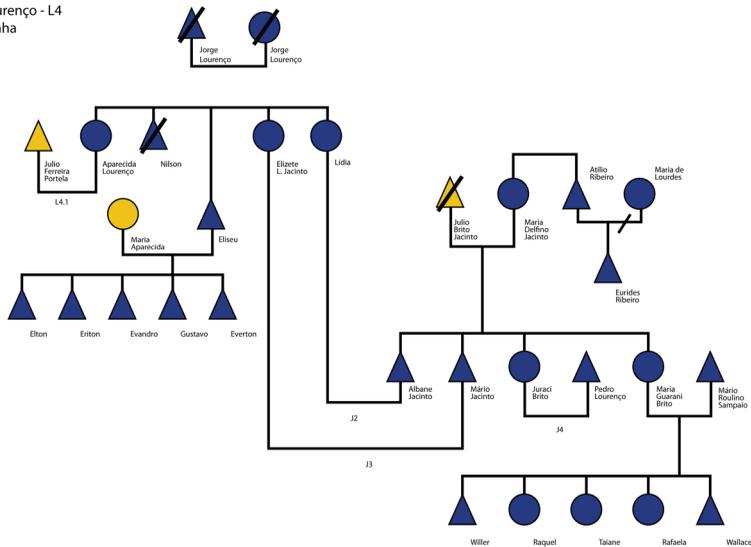
Familia Lourenço - L1  
T.I. Laranjinha



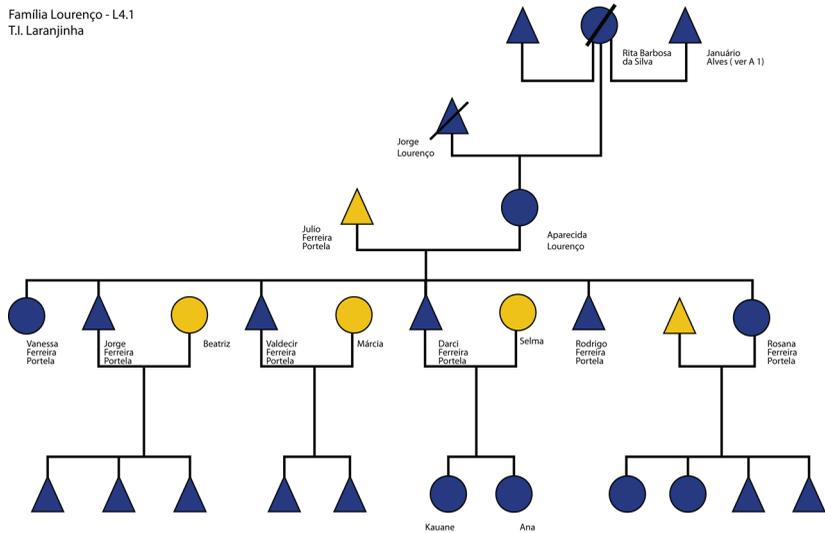
Familia Lourenço - L2  
T.I. Laranjinha



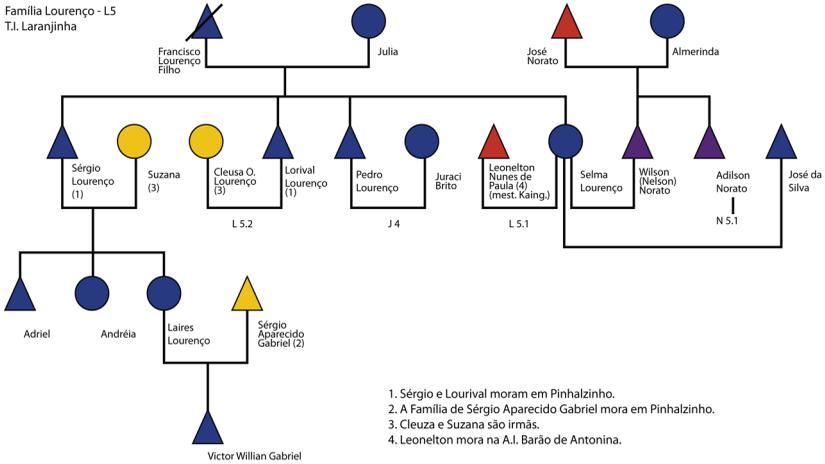
Família Lourenço - L4  
T.I. Laranjinha



Família Lourenço - L4,1  
T.I. Laranjinha

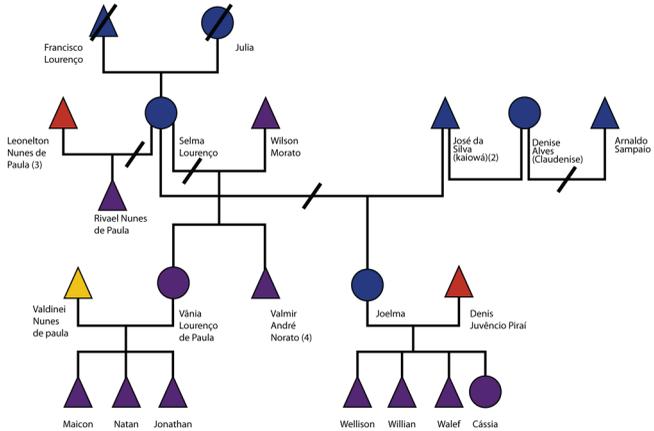


Família Lourenço - L5  
T.I. Laranjinha



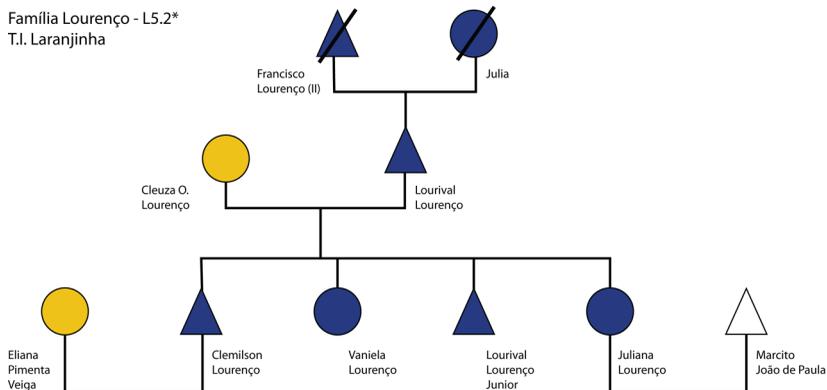
1. Sérgio e Lourival moram em Pinhalzinho.
2. A Família de Sérgio Aparecido Gabriel mora em Pinhalzinho.
3. Cleusa e Suzana são irmãs.
4. Leonelton mora na A.I. Barão de Antonina.

Família Lourenço - L5.1  
T.I. Laranjinha



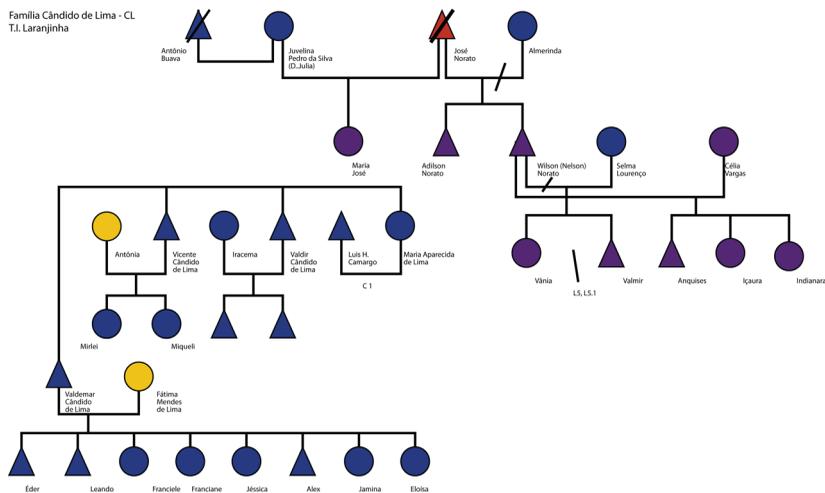
1. Valdinei Nunes de Paula e Vânia Lourenço de Paula moram na AI Pinhalzinho.
2. José da Silva ( Zezinho - Kaíowá) e Denise Alves ( Claudense) moram na AI Pinhalzinho.
3. Leonelton Nunes de Paula moram na AI Barão de Antonina. Ele cria o filho que teve com Selma.
4. Valmir André Norato mora em Laranjinha.

Família Lourenço - L5.2\*  
T.I. Laranjinha

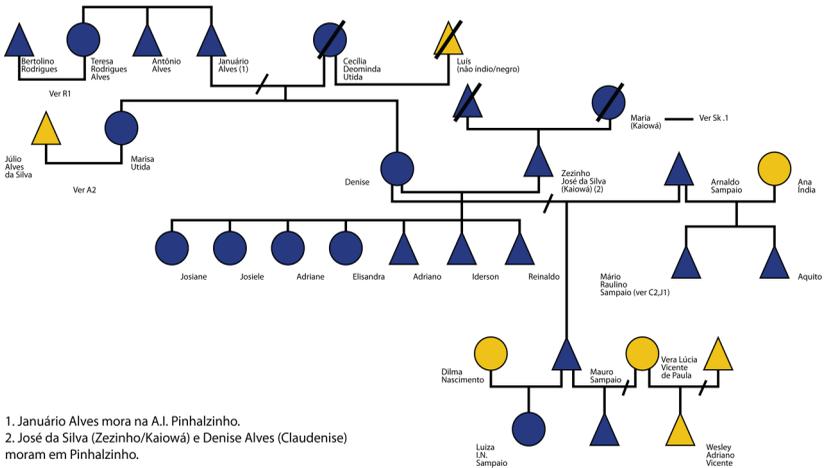


\* Atualmente, esta família mora na T.I. Pinhalzinho.

Família Cândido de Lima - CL  
T.I. Laranjinha

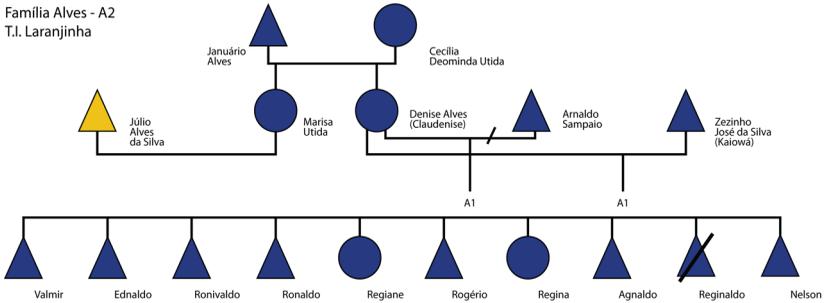


Familia Alves - A1  
T.I. Laranjinha

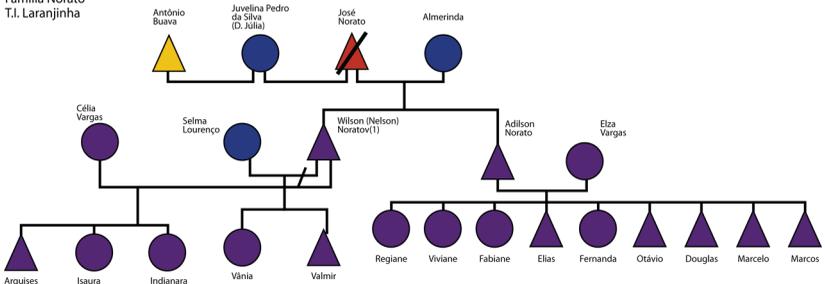


1. Januário Alves mora na A1, Pinhalzinho.
2. José da Silva (Zezinho/Kaiowá) e Denise Alves (Claudenise) moram em Pinhalzinho.

Familia Alves - A2  
T.I. Laranjinha

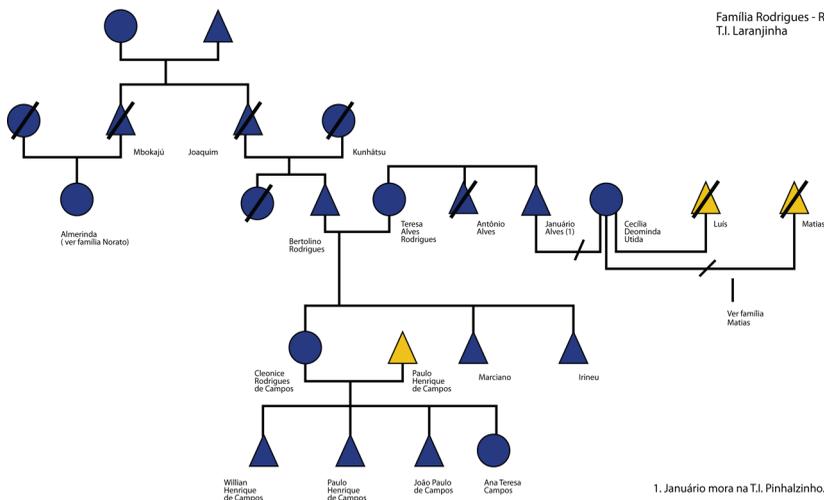


Familia Norato  
T.I. Laranjinha

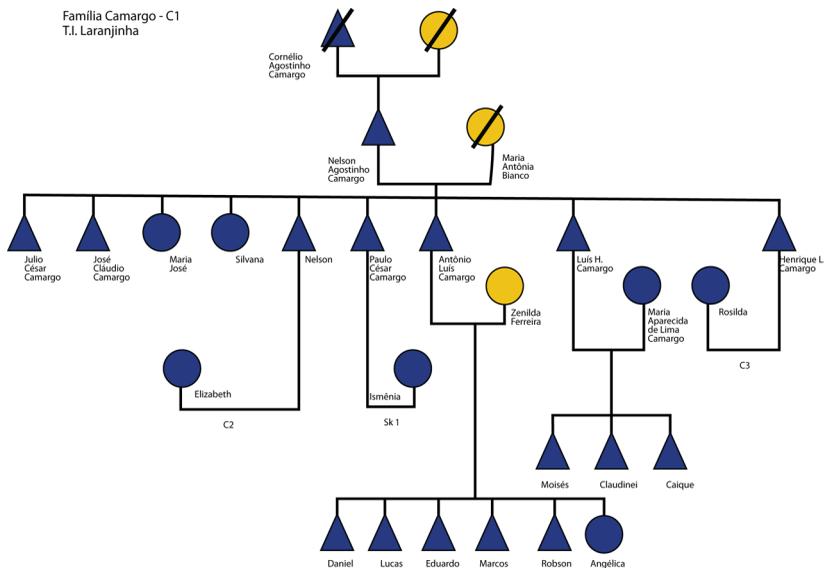


1. Wilson anteriormente se chamava Nelson.

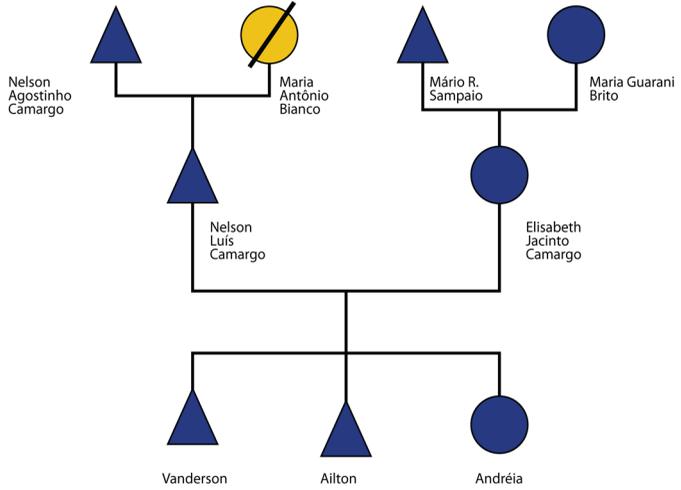
Familia Rodrigues - R  
T.I. Laranjinha



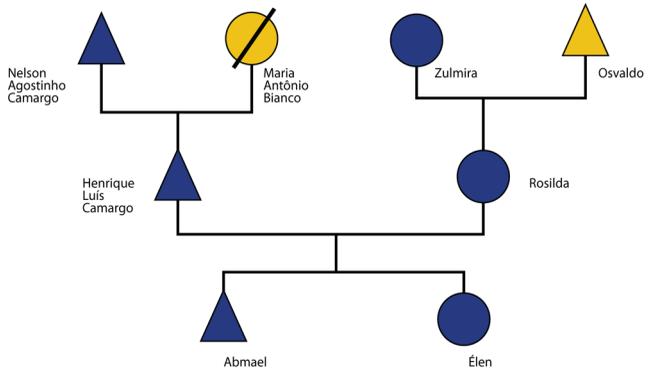
Familia Camargo - C1  
T.I. Laranjinha



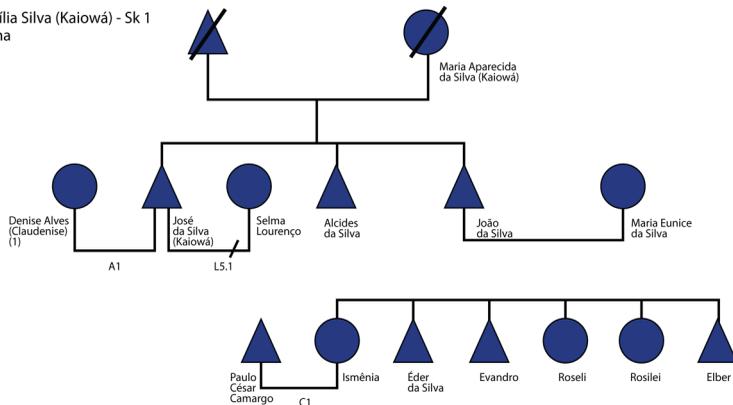
Família Camargo - C2  
T.I. Laranjinha



Família Camargo - C3  
T.I. Laranjinha

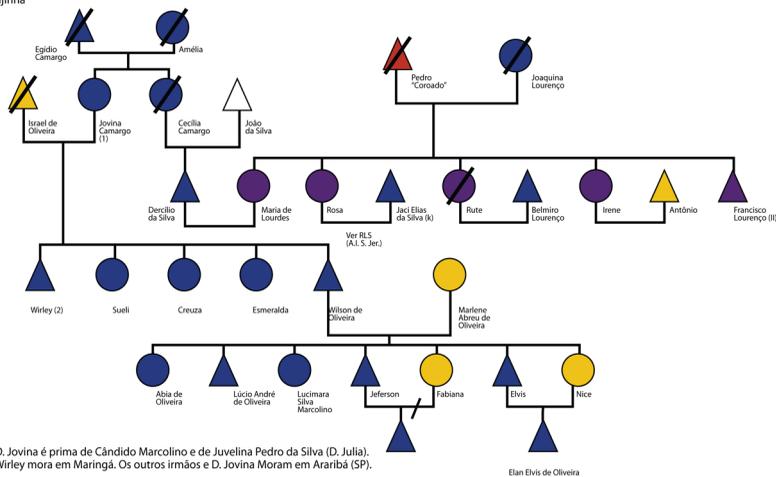


Família Família Silva (Kaiowá) - Sk 1  
T.I. Laranjinha



1. Denise e José moram na A.I. Pinhalzinho

Família Lourenço - L3  
T.I. Laranjinha

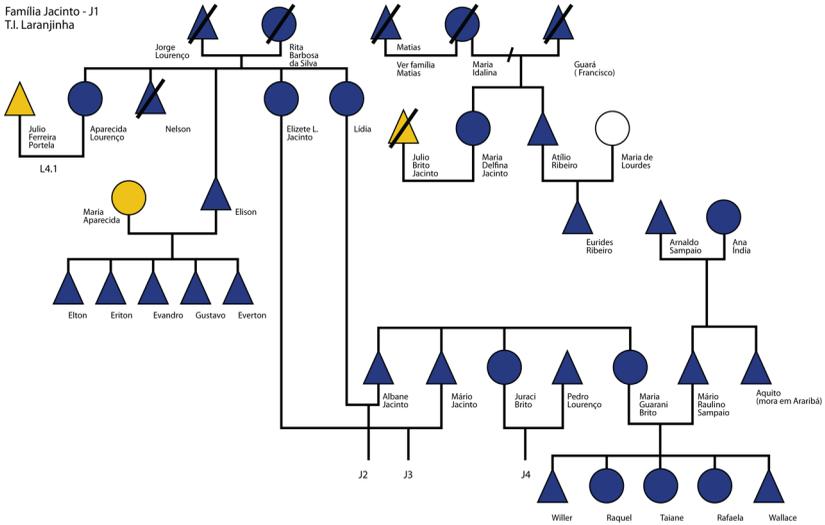


1. D. Jovina é prima de Cândido Marcolino e de Juvelina Pedro da Silva (D. Julia).

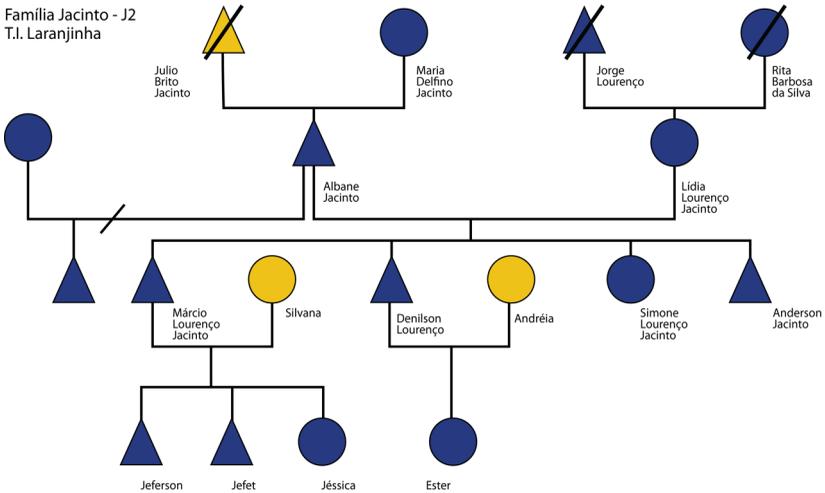
2. Wirley mora em Maringá. Os outros irmãos e D. Jovina Moram em Araribá (SP).

Elan Elvis de Oliveira

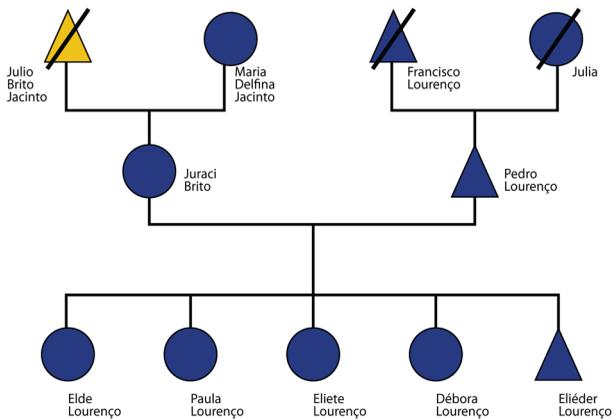
Família Jacinto - J1  
T.I. Laranjinha



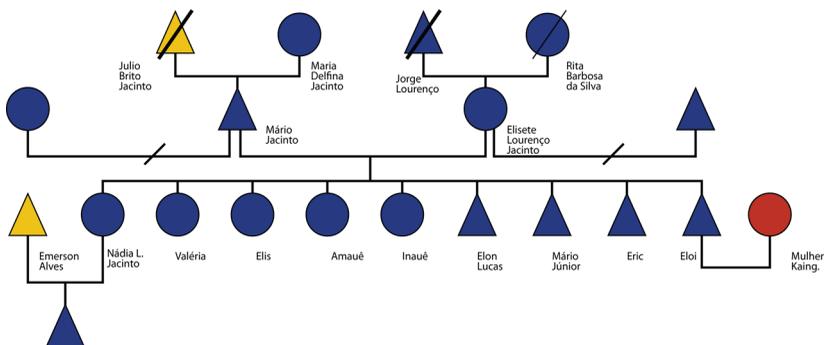
Família Jacinto - J2  
T.I. Laranjinha



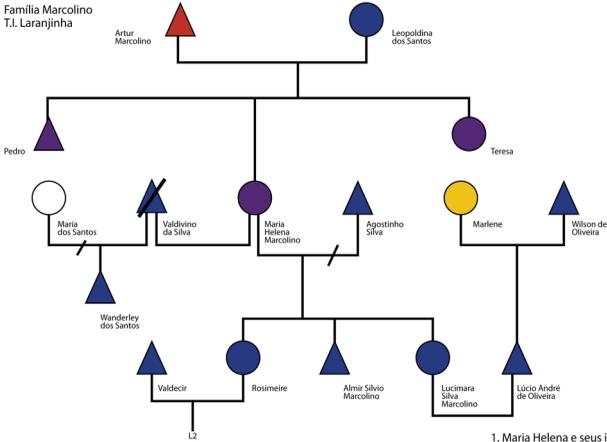
Família Jacinto J4  
T.I. Laranjinha



Família Jacinto J3  
T.I. Laranjinha

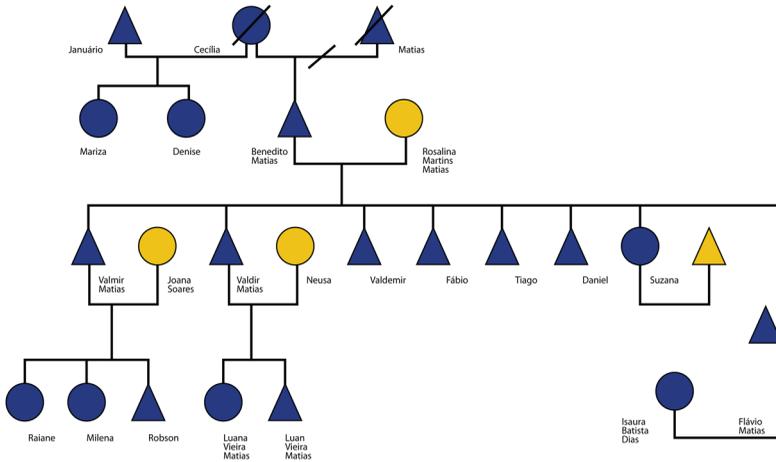


Família Marcolino  
T.I. Laranjinha

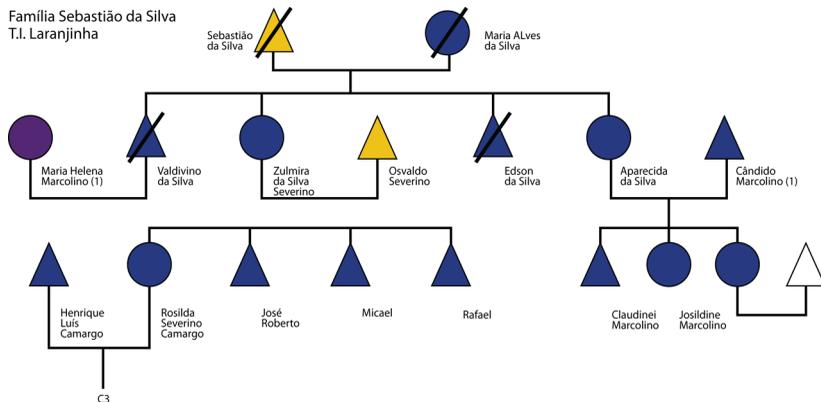


1. Maria Helena e seus irmãos nasceram em Laranjinha.
2. Toda a família mudou-se para A.I. Araribá - SP.
3. Apenas Maria Helena, depois de 11 anos, voltou para Laranjinha com sua família nuclear.
4. Os irmãos (Tereza e Pedro) são casados e vivem na A.I. Araribá.

Família Matias - Mat  
T.I. Laranjinha

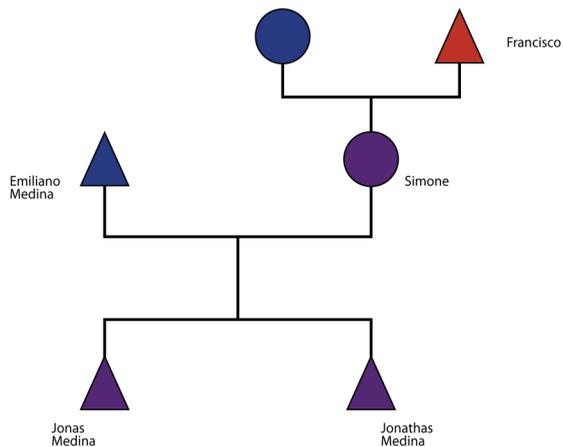


Família Sebastião da Silva  
T.I. Laranjinha



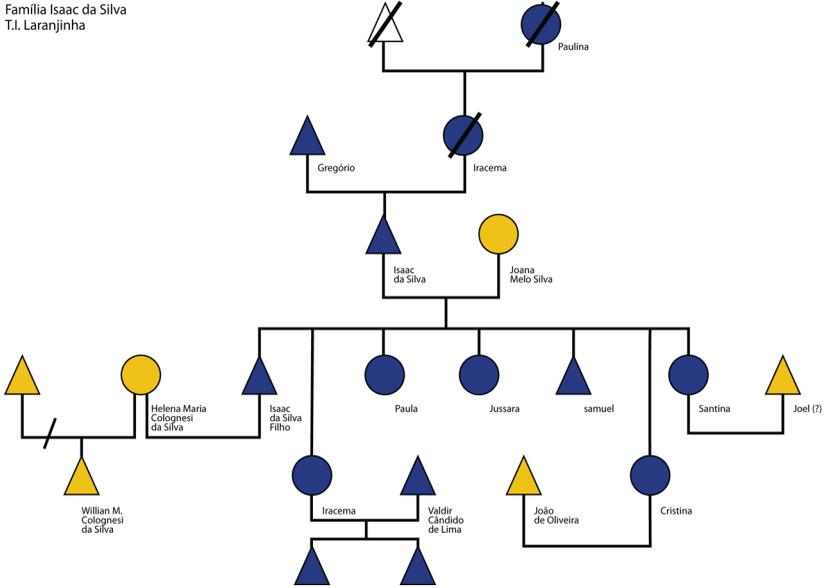
1. Maria Helena e Cândido, apesar do sobrenome, não são parentes.

Família Emiliano Medina  
T.I. Laranjinha

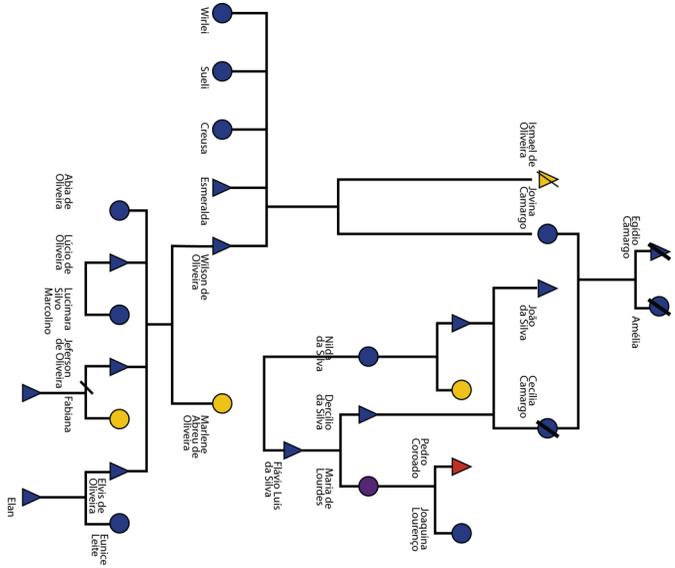


Emiliano e Simone Mudaram-se para a A.I. Apucarantina.  
Ele era professor na escola da A.I. Laranjinha.

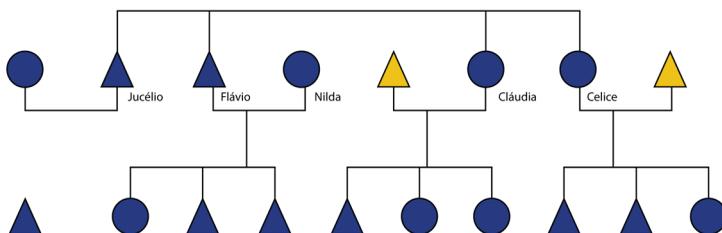
Família Isaac da Silva  
T.I. Laranjinha



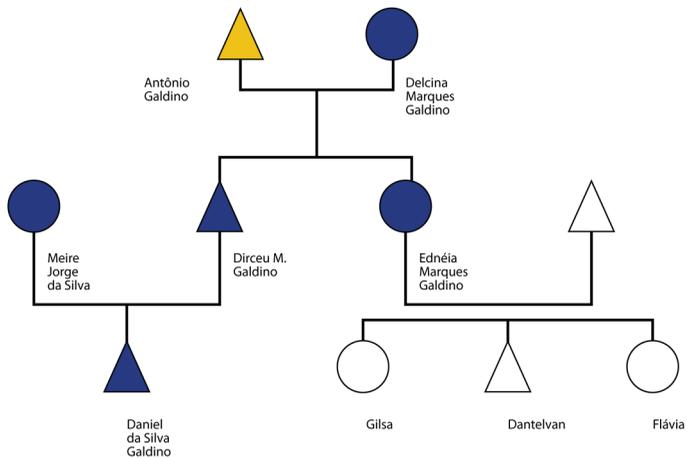
Família Oliveira  
T.I. Laranjinha



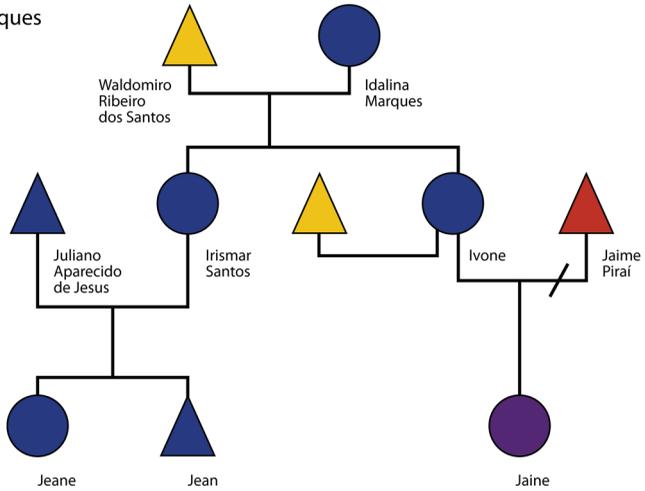
Família Silva  
T.I. Laranjinha



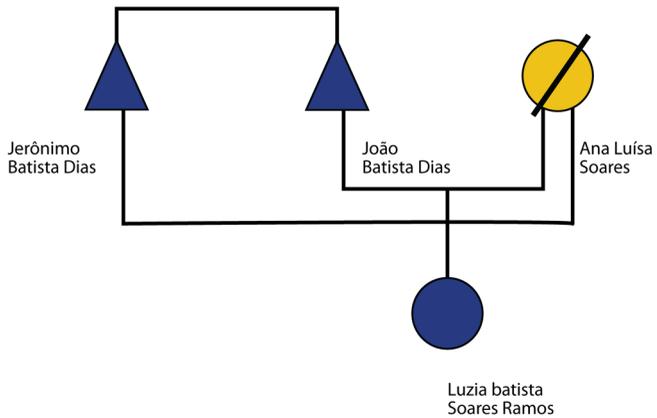
Família Galdino  
T.I. São Jerônimo



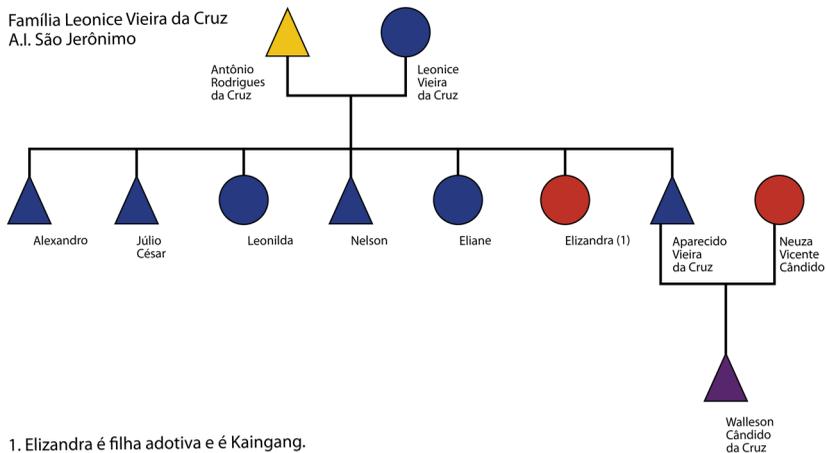
Família Idalina Marques  
T.I. São Jerônimo



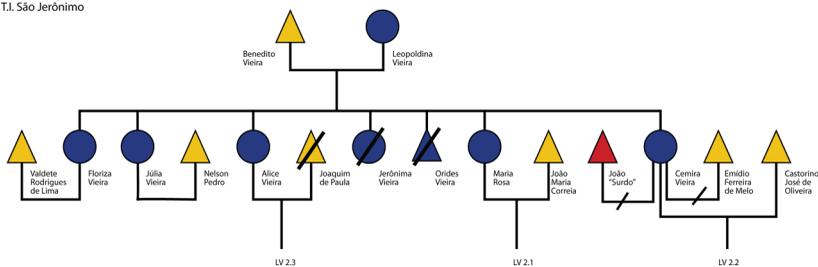
Família Jerônimo Batista Dias  
T.I. São Jerônimo



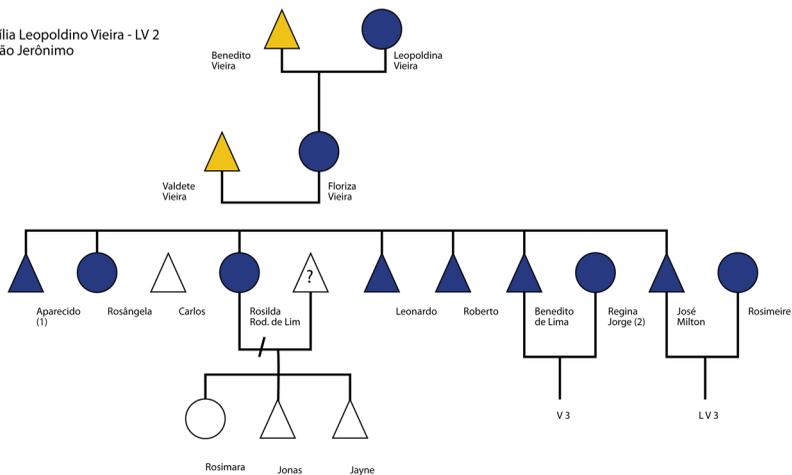
Família Leonice Vieira da Cruz  
A.I. São Jerônimo



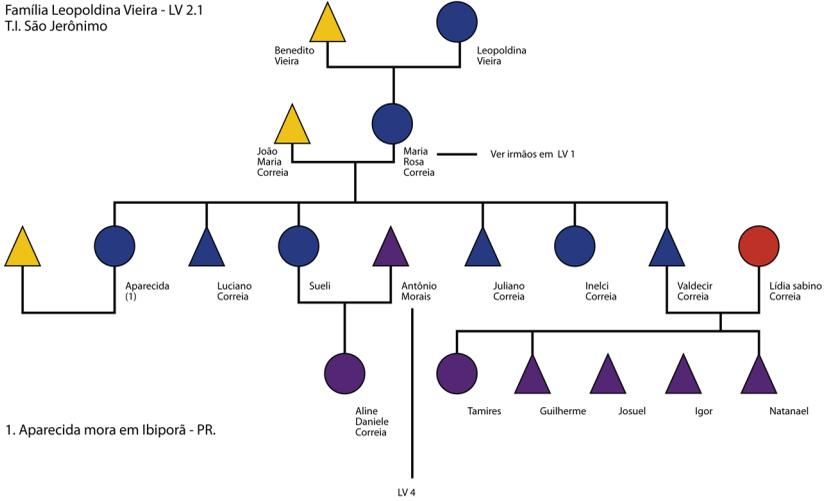
Família Leopoldina Vieira  
T.I. São Jerônimo



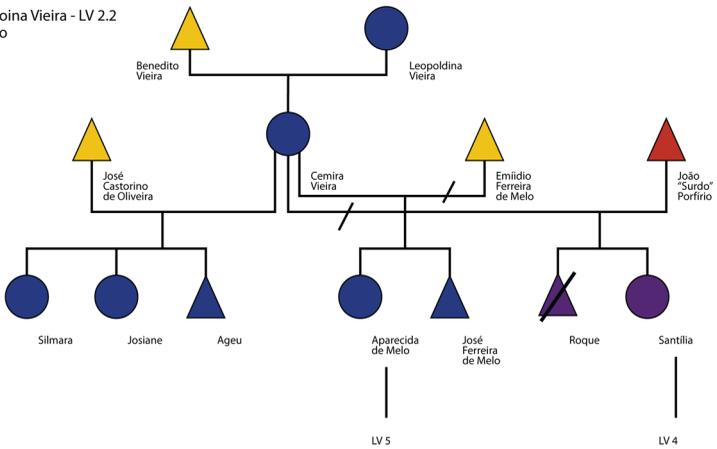
Família Leopoldino Vieira - LV 2  
T.I. São Jerônimo



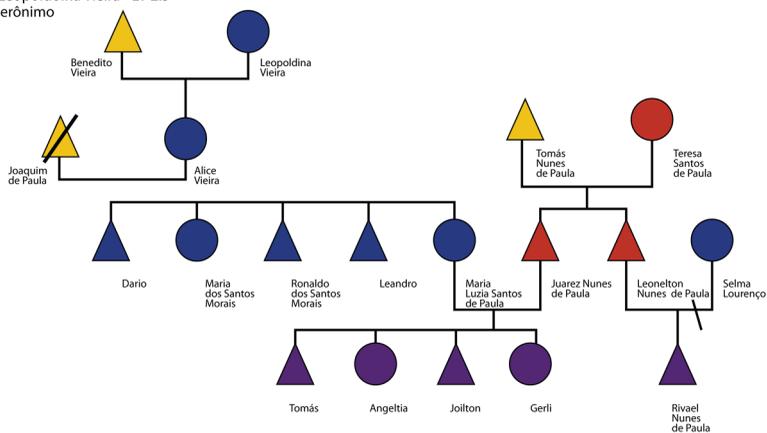
Família Leopoldina Vieira - LV 2.1  
T.I. São Jerônimo



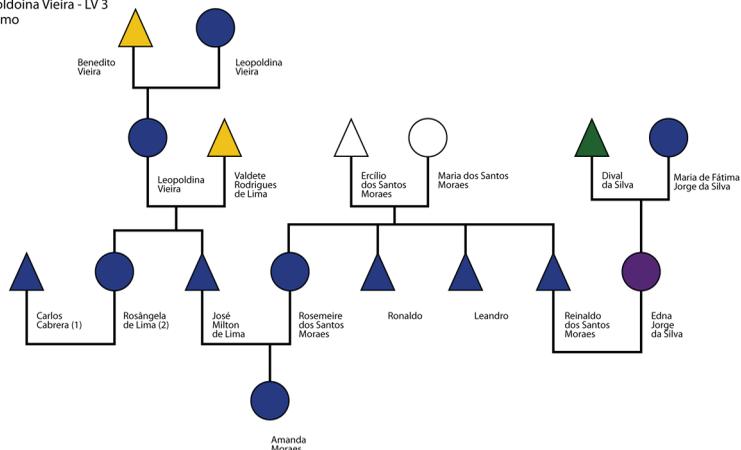
Família Leopoldina Vieira - LV 2.2  
A.I. São Jerônimo



Família Leopoldina Vieira - LV 2.3  
T.I. São Jerônimo

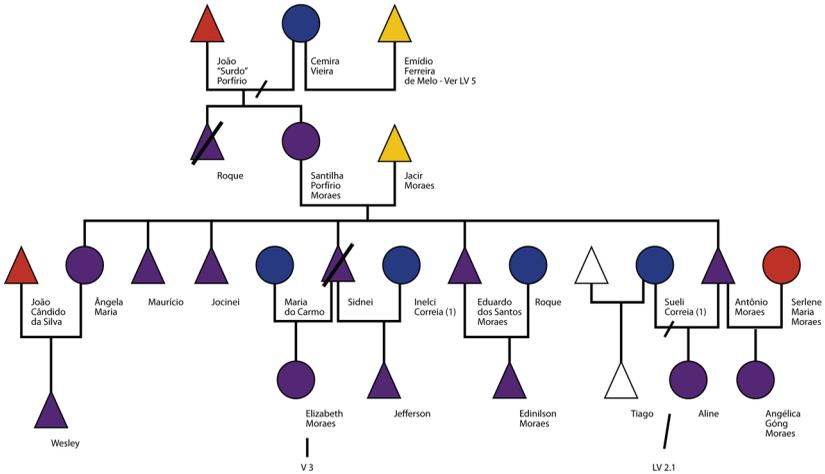


Família Leopoldina Vieira - LV 3  
T.I. São Jerônimo



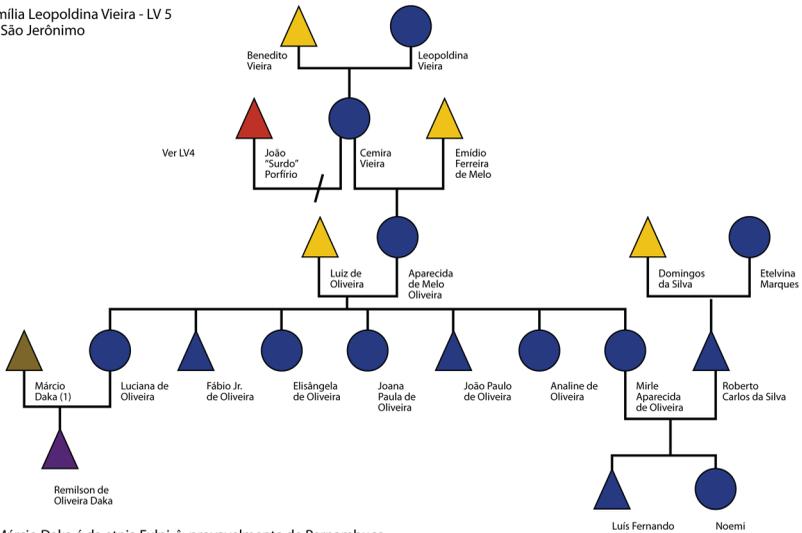
1. Carlos Cabrera é um Guarani Kaiowá. Veio da A.I. Amambai - MS.
2. Rosângela e Carlos têm quatro filhos, mas não conseguimos o nome e o sexo deles.

Família Leopoldina Vieira - LV 4  
T.I. São Jerônimo



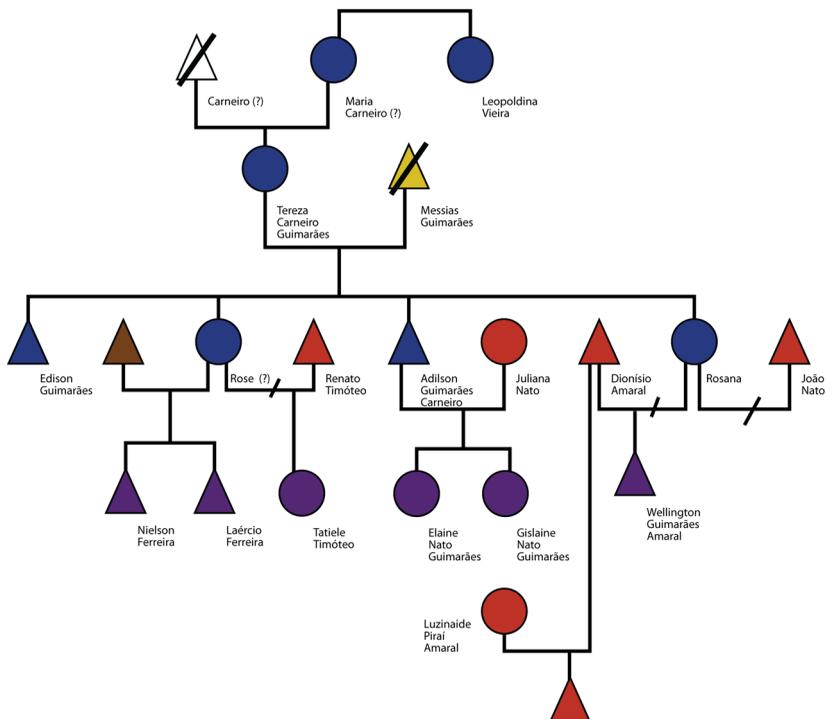
1. Inelci e Sueli são irmãs. Ver LV 2.1.

Família Leopoldina Vieira - LV 5  
T.I. São Jerônimo

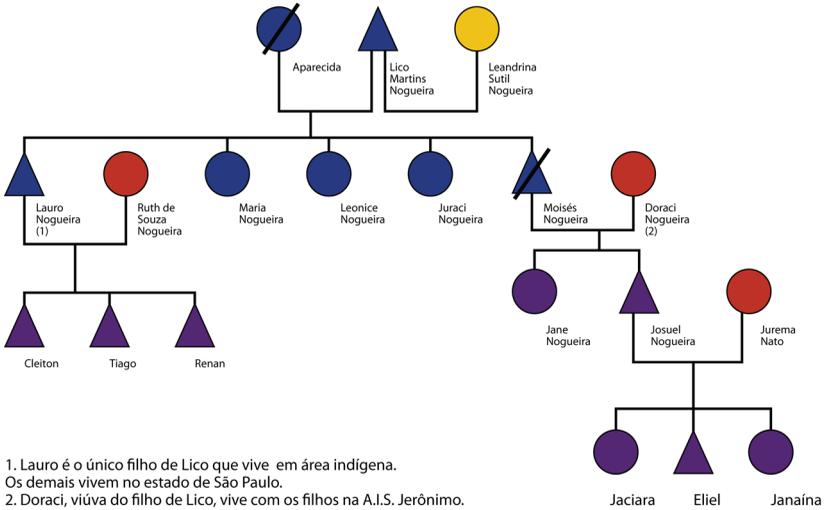


1. Márcio Daka é da etnia Fulni-ô, provavelmente de Pernambuco.

Família Leopoldina Vieira - LV 6  
T.I. São Jerônimo

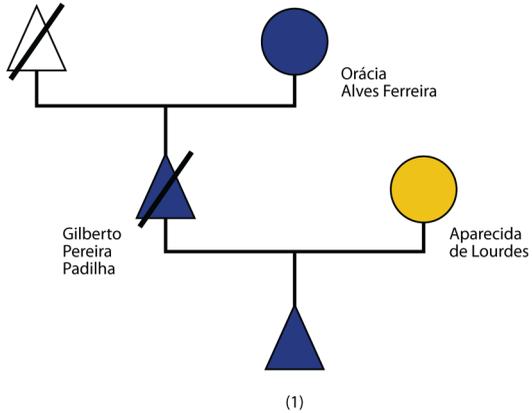


Família Lico Martins Nogueira  
T.I. São Jerônimo



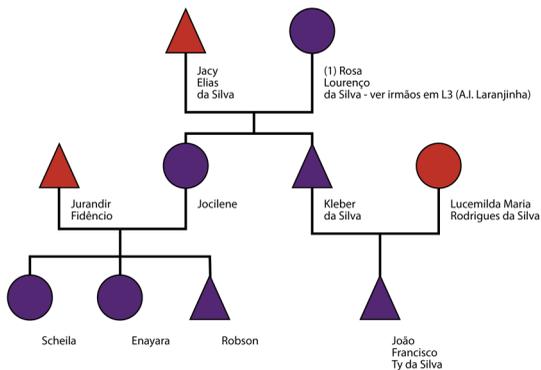
1. Lauro é o único filho de Lico que vive em área indígena. Os demais vivem no estado de São Paulo.
2. Doraci, viúva do filho de Lico, vive com os filhos na A.I.S. Jerônimo.

Família Orácia Alves Ferreira  
T.I. São Jerônimo



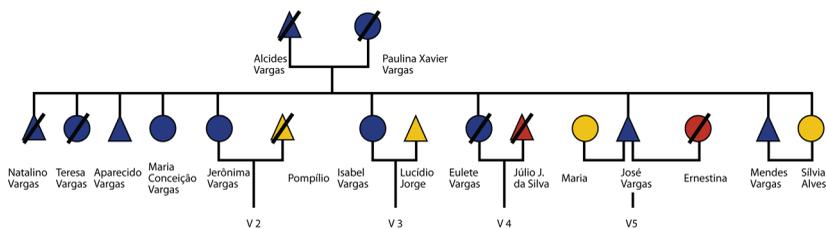
1. Trata-se de filho adotivo. Mora na A.I. São Jerônimo apenas Orácia Alves Ferreira. O filho sempre morou fora da área.

Família Rosa Lourenço da Silva/ Jacy Elias da Silva - RLS  
T.I. São Jerônimo

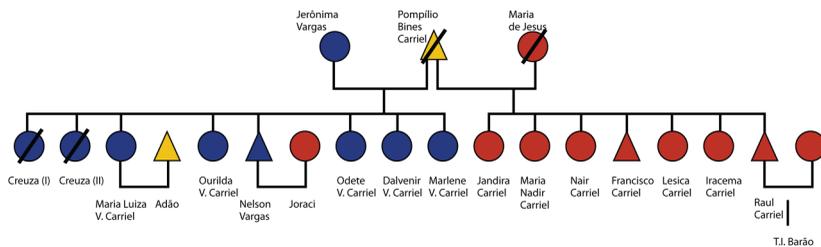


1. Rosa é filha de Pedro "Coroado" e Joaquina Lourenço. Nasceu na A.I. Laranjinha. SUas irmãs moram na A.I. Laranjinha.

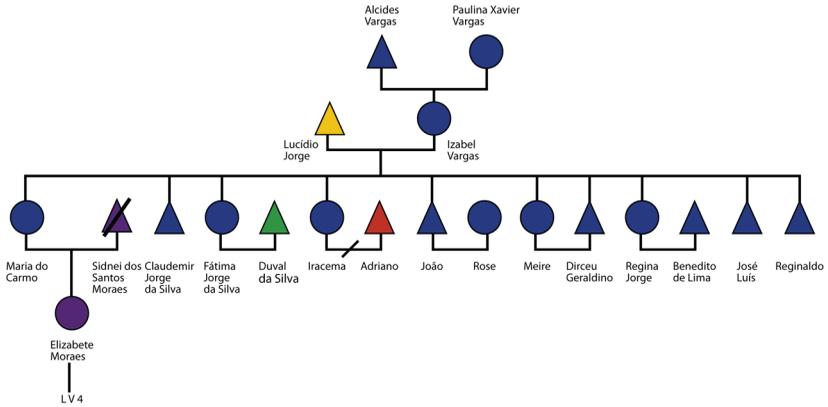
Família Vargas - V1  
T.I. São Jerônimo



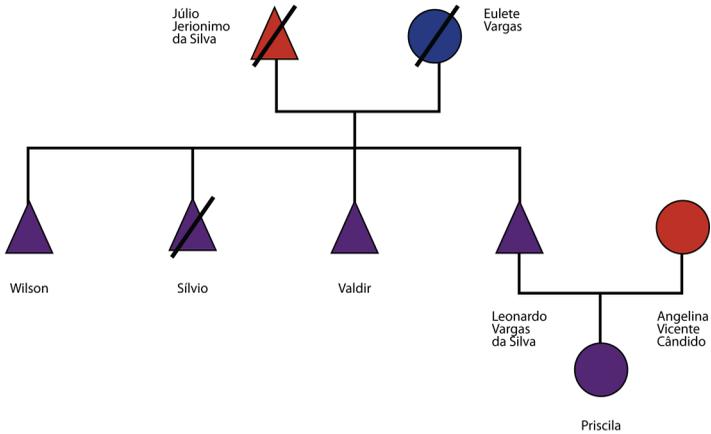
Família Vargas - V2  
T.I. São Jerônimo



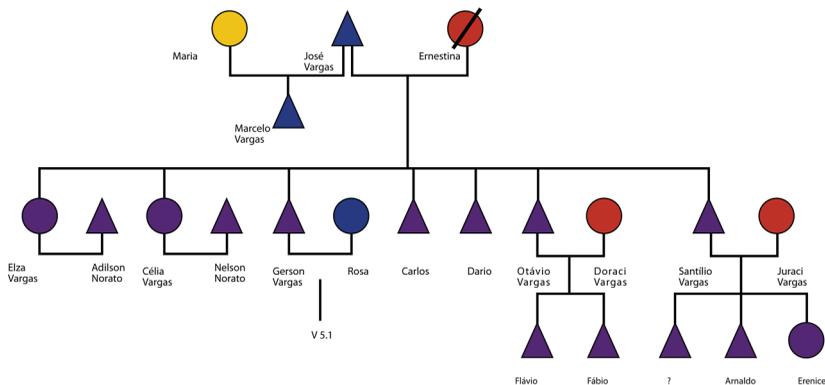
Família Vargas - V3  
T.I. São Jerônimo



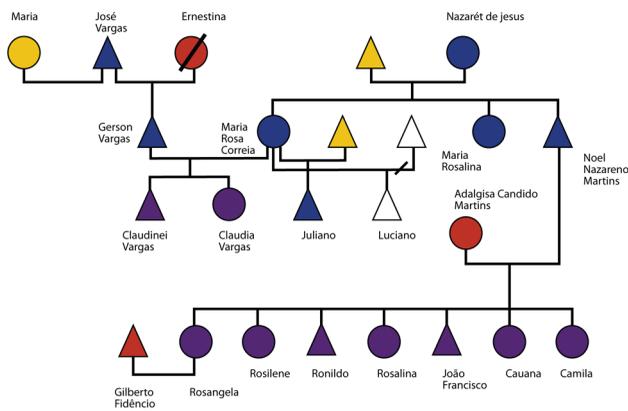
Família Vargas - V4  
T.I. São Jerônimo

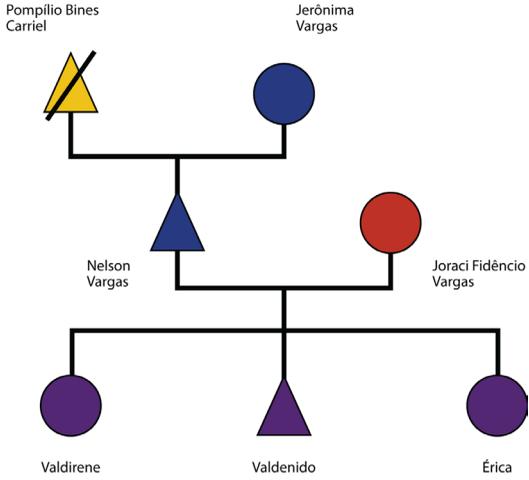


Família Vargas - V5  
T.I. São Jerônimo



Família Vargas - V 5.1  
T.I. São Jerônimo





Família Vargas - V7  
T.I. São Jerônimo

