

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Pós-Graduação em História
Área de Concentração: História Ibero-Americana

M. do Indio
18
1/2 Vado

MOBILIDADE MBYÁ: HISTÓRIA E SIGNIFICAÇÃO

IVORI JOSÉ GARLET

Orientadora: Dra. Maria Cristina dos Santos

Dissertação de Mestrado Apresentada
como Requisito Parcial para Obtenção
do Título de Mestre em História Ibero-
Americana.

Porto Alegre, março de 1997.

Alto

Ao meu filho ÂNGELO que, do
alto de seus seis anos, tomou-me
pela mão e ensinou-me a caminhar.

“In tempi come questi la fuga é l’unico mezzo per mantenersi vivi e continuare a sognare”. (Henry Laborit)

“Em tempos como estes fugir é a única forma de manter-se vivo e de continuar sonhando.”

AGRADECIMENTOS

Ainda que escrever uma dissertação envolva uma boa dose de esforço individual, nunca é um trabalho solitário. Particularmente, esta trajetória foi marcante, uma vez que pude contar com amigos que se dispuseram a caminhar comigo. A intenção é de agradecer a todos, já que tenho certeza de que muitos não estarão contemplados nesta relação.

A André Soares agradeço à persistência em apontar-me a academia como um dos caminhos onde poderia dar continuidade ao meu apoio aos Mbyá, ao passar para o papel minhas experiências etnográficas.

À Maria Cristina dos Santos, por ter aceitado orientar este trabalho, compreendendo-o como parte e expressão de um todo que é a VIDA e, portanto, resultado de trajetórias e circunstâncias. Agradeço, também, pela amizade incondicional e apoio às minhas iniciativas.

Aos amigos Adriana S. Dias, Fabiola Silva e Francisco Noelli pelas pertinentes observações e sugestões feitas a partir da leitura de partes desta dissertação.

À parte do que considero minha família extensa, composta por Ignácio, Loreni e Fábio; Marisa, José Caetano e Leonardo; Marinez, Mozar, Paulo e Artur e, ainda, Mareliza e Tairone.

À Graciela Chamorro pela amizade que a busca por caminhos e palavras – Guaraní e de cada um de nós – ajudou a construir. Agradeço também pela ajuda na tradução dos textos Mbyá.

À Carla e à Rosana, por conseguirem fazer da Secretaria do Pôs um oásis, onde a paciência e o bom humor amenizam as agruras dos trâmites burocráticos.

Aos companheiros do PMG (Projeto Mbyá-Guarani) e da ANAÍ (Associação Nacional de Apoio ao Índio), especialmente a Rodrigo Venzon pelas informações precisas no que diz respeito às antigas ocupações Guarani.

Também sou grato ao CNPq pela cedência de uma bolsa de mestrado, possibilitando-me – de março de 1995 a fevereiro de 1997 – o “afastamento” necessário para dedicar-me à vida acadêmica e, assim, descobrir e conhecer uma outra dimensão dos Mbyá: a bibliográfica.

E, ainda, dois agradecimentos muito especiais e imprescindíveis:

À Valéria S. de Assis, pela possibilidade de me reterritorializar nos espaços físico e sentimental e pela ajuda decisiva para que este trabalho se materializasse.

Aos Mbyá, tanto os que são citados neste estudo como aqueles com os quais pude conviver durante alguns anos. **Aguyjevéte! A'etýrami peñea'ã porã i! Ñamandu pendeayvu i! Penderory jeko'a i kova'e mba'e porã ete!**¹

¹ Parte de uma saudação Mbyá, cuja tradução aproximada poderia ser: “Estou satisfeito! Como é do vosso costume, vos esforçais com determinação! Falai invocando a **Ñamandu** (Deus-Sol)! Se estais vivendo com alegria, então tudo vos será perfeito!”

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO I	24
1 PELOS CAMINHOS DA HISTÓRIA MBYÁ.....	24
1.1 OS PRIMEIROS CONTATOS E AS TENTATIVAS DE REDUÇÃO.....	26
1.2 LIMITES APROXIMADOS DO TERRITÓRIO ORIGINAL.....	33
1.3 PRESSÕES INTERÉTNICAS E DESTERRITORIALIZAÇÃO.....	37
1.3.1 Impactos sobre o Território Original.....	37
1.3.2 Efeitos das Epidemias.....	40
1.4 ESTRATÉGIAS MBYÁ FRENTE À PRESSÃO INTERÉTNICA.....	43
1.4.1 Confrontos.....	43
1.4.2 Fugas.....	46
1.5 REESTRUTURAÇÃO CULTURAL.....	47
CAPÍTULO II	51
2 AMPLIANDO O TERRITÓRIO.....	51
2.1 EM BUSCA DE NOVOS ESPAÇOS.....	52
2.1.1 Justificativas à Relocalização.....	55
2.2 ROTAS DE DISPERSÃO.....	57
2.3 BREVE HISTÓRICO DOS MBYÁ NA PROVÍNCIA DE MISIONES.....	63
2.3.1 Fragmentação Territorial e Social.....	66

CAPÍTULO III.....	73
3 OS MBYÁ NO RIO GRANDE DO SUL.....	73
3.1 HISTÓRIA E MEMÓRIA.....	74
3.1.1 Poderes Públicos e Territórios Indígenas.....	84
3.2 SITUAÇÃO ATUAL.....	87
3.2.1 Distribuição Espacial e Situação Fundiária.....	88
3.2.2 Atividades Econômicas.....	98
3.2.2.1 Agricultura.....	99
3.2.2.2 Caça, Pesca e Coleta.....	105
3.2.2.3 Produção de Artesanato.....	109
3.2.2.4 Prestação de Serviços.....	113
3.2.3 Saúde.....	115
3.2.4 Organização Social.....	122
3.2.4.1 Relações Políticas e Religiosas.....	127
CAPÍTULO IV	140
4 MOTIVAÇÕES DA MOBILIDADE SOCIAL.....	140
4.1 FATORES DE ORDEM INTERNA.....	141
4.1.1 Motivações Relacionadas à Cosmologia.....	142
4.1.1.1 Vida Ideal e Ideal de Vida.....	142
4.1.1.2 Fim do Mundo.....	150
4.1.2 Motivações Relacionadas aos Aspectos Econômico-Ambientais.....	156
4.1.3 Motivações Relacionadas à Organização Social.....	162
4.1.3.1 Visitas.....	162
4.1.3.2 Disputas Internas.....	167
4.1.4 Motivações Relacionadas às Representações Sobre Morte e Doença	169
4.2 FATORES DE ORDEM EXTERNA.....	176
4.2.1 Motivações Relacionadas às Pressões Interétnicas.....	176
4.2.2 Motivações Relacionadas às Políticas Indigenistas.....	181
CONCLUSÃO	185
BIBLIOGRAFIA	191
ANEXOS	200

INTRODUÇÃO

Mba'érepa ndoropytáiri?Por que não nos detemos? Pergunta-se o dirigente Mbyá e, a princípio, vacila diante da necessidade de ter que justificar o que parece óbvio: "*nós somos assim mesmo!*" Por que caminham os Mbyá? Em busca de respostas a esta questão, questionei-me e questionei os próprios Mbyá. Observei-os em seus deslocamentos. Buscando respostas arrisquei alguns passos num caminho que também parece óbvio.

A decisão de produzir este trabalho corresponde a um duplo desafio: escrever a respeito dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul e escrever no interior e nos moldes da academia.

Assim que este estudo reúne experiências de uma jornada que se iniciou anos atrás, em 1985, quando investimento e dedicação pessoais puderam se somar à acanhada, mas fundamental, estrutura institucional de que dispunha a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI/RS). É inegável a atuação da instituição, em muitos aspectos pioneira, no cenário da política indigenista nacional. Especificamente em relação aos Mbyá, o trabalho desenvolvido

por pessoas vinculadas à ANAI foi de importância indescritível. Durante muitos anos constituiu-se no seu único ponto de referência em suas inúmeras necessidades nas áreas de saúde, segurança para permanecer em seus espaços, respeito aos seus direitos de ser e permanecer uma sociedade étnica e culturalmente diferenciada. As dificuldades que marcaram o tempo de permanência na ANAI, principalmente do ponto de vista material, não se resolveram com a fundação do Projeto Mbyá-Guarani (PMG), outra organização não-governamental que foi instituída a partir do desmembramento da ANAI e cuja finalidade era a de atuar especificamente junto aos Mbyá no RS. À esteira dos rearranjos dos blocos político-econômicos internacionais, a partir do que as agências de cooperação internacional mudaram o enfoque de suas destinações de recursos e as alianças definidoras de novas parcerias, somadas ainda às agruras da curta, mas desastrosa era Collor, o PMG continuou a enfrentar crônicos problemas de ordem financeira e, conseqüentemente, de identidade com o trabalho a que se propunha.

Embora elaborado para estar o mais próximo possível de um estilo acadêmico e limitar-se ao tema proposto, este estudo vem pautado também pelas impressões desta trajetória pessoal. Uma trajetória que inclui quase a totalidade das experiências de um povo, com suas dores e alegrias, suas mortes e nascimentos, suas aflições e esperanças, suas misérias e grandezas, suas crises, convicções e contradições, enfim uma sociedade com suas peculiaridades, mas tão *humana* quanto qualquer outra.

Influenciou na minha decisão de escrever sobre os Mbyá o fato de ver neste esforço, a continuidade do trabalho até então desenvolvido. Sistematizar as informações e divulgá-las, ainda que restritas ao exíguo círculo acadêmico, passou a ser encarada não como um simples estudo a ser cumprido, mas o atendimento de uma solicitação cada vez mais insistente dos próprios Mbyá: "*o branco precisa conhecer como nós vivemos, como pensamos, para que nos respeite.*" Não tem sido outro o insistente discurso antropológico dos últimos anos que o de conhecer o outro para respeitá-lo na sua alteridade. Conhecer as diferenças não quer dizer eliminá-las, mas aprender a conviver com elas.

Dar a conhecer é também uma forma de comprometer a quem conhece. Se os Mbyá confiaram-me algumas informações, certamente o fizeram com este propósito.

Na minha relação de contato com os Mbyá, inúmeras vezes fui por eles solicitado para intermediar junto aos órgãos públicos (Fundação Nacional do Índio, Governo do Estado, Prefeituras, delegacias de polícia...) as suas reivindicações possessórias. A posição de interlocutor que, às vezes, fui compelido a assumir, fez com que me defrontasse com situações

no mínimo embaraçosas. Por um lado, a insensibilidade que – salvo honrosas exceções – entorpece a mente e o coração de funcionários que se estribam na burocracia para não resolverem absolutamente nada. De outro, a premência com que os Mbyá necessitam ver solucionado o problema do espaço, empregando para tanto um discurso de conotações mítico-religiosas, incompreendido e não considerado pelo positivismo e formalismo que caracteriza os ritos jurídicos relacionados à questão fundiária. Além de reivindicarem espaços, os Mbyá recusavam-se a aceitar qualquer espaço: “queremos terra Mbyá”, exigiam. Não bastasse isso, a permanência dos grupos sobre as terras, quando conseguidas, sempre foi marcada pela transitoriedade, levando a reforçar opiniões de senso comum quanto ao nomadismo (sic) Mbyá, sobre o qual ainda recaem boa parte das justificativas de ser inviável destinar-lhes terras.

Tanto a insistência das reivindicações, quanto a persistência no ir e vir levaram-me a buscar elementos para compreender o perfil da “terra Mbyá” e o porquê da intensa mobilidade do grupo. Espaço e movimento! Que relações mantêm entre si e que significados terão dentro da cultura Mbyá? Se um espaço específico parece ser extremamente descartável e transitório (!), por que o reivindicam com tanta ênfase e determinação, contrapondo critérios rigorosos e onde apoiam seu direito à terra?

Ao buscar evidências sobre o tema, deparei-me com dificuldades de razoáveis proporções, como a escassez de informações específicas sobre os Mbyá e o limite das fontes primárias. A definição dos Mbyá como grupo étnico é visualizada somente no início do presente século (MÜLLER, [1928] 1989). Mesmo assim, alguns indícios puderam ser vislumbrados na documentação do período colonial que aborda os Ka'ygua (os do mato) e que sugerem tratar-se do grupo. Na mesma bibliografia, não encontrei referência direta ou indireta sobre a presença dos Mbyá fora do Paraguai até a metade do século passado e; a visibilidade dos Mbyá nestas fontes só aparecerá novamente no início deste século, com o registro da ocupação Mbyá agora dispersa por um amplo espaço geográfico, abrangendo a Argentina, o Uruguai e o sul do Brasil, além do Paraguai.

Como se constatará ao longo deste trabalho, os Mbyá encontram-se distribuídos em vários locais e em contextos também diversos. Há comunidades localizadas dentro de Áreas Indígenas demarcadas ao povo Kaingang, tradicionalmente administradas e atendidas pelo órgão indigenista, e uma expressiva maioria de grupos que sempre viveram – por opção e/ou por contingência – à margem deste contexto. Tanto minhas atividades de assessoria, como as acadêmicas, sempre estiveram relacionadas exclusivamente aos grupos nesta última

circunstância. Este estudo, portanto, enfoca e reflete esta realidade e vem identificado com a postura e as opiniões dos Mbyá que estão fora daqueles limites.

Este estudo aborda a mobilidade entre os Mbyá-Guarani contemporâneos circunscritos à porção do seu território abarcada pelo Rio Grande do Sul. Em relação a estes, a questão da mobilidade espacial tem sido abordada perifericamente. O tema deste estudo não é, em absoluto, algo novo na extensa bibliografia sobre os povos Tupi, dentro dos quais se involucram os Guarani. A maioria dos estudiosos preservou e/ou, simplesmente, transcreveu a expressão “Terra Sem Males” (TSM), citada por NIMUENDAJU ([1914]1987), para justificar tudo quanto se relaciona às migrações numa ampla abrangência temporal e espacial. Assim, a TSM tornou-se a panacéia para todos os males, principalmente os gerados pela unanimidade.

Em 1914, era publicada em Berlim a obra do etnógrafo NIMUENDAJU que na versão portuguesa de 1987 aparece intitulada “As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocüva-Guarani”. NIMUENDAJU, que viera do outro lado do mar e tornara-se um viandante entre os Guarani, interpreta as migrações como resultantes de motivações de ordem essencialmente religiosa. A vida e a expectativa destas sociedades estariam voltadas em direção a um espaço mítico, de abundância, de superação da morte, livre da doença, enfim em alcançar a TSM:

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os índios sempre me asseguravam: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal (NIMUENDAJU, 1987: 101-2).

A respeito das afirmativas de NIMUENDAJU quanto aos deslocamentos Guarani contidas nesta obra, gostaria de chamar a atenção para uma leitura complementar e que poderá subsidiar a reflexão sobre o tema. Trata-se de um outro trabalho seu: “Apontamentos sobre os Guarani”, publicado em 1954. Estes “Apontamentos” constituem-se numa espécie de caderno de campo e serviram de base para a sistematização da obra anteriormente referida. Lendo-se, portanto, seus “Apontamentos” paralelamente ao Capítulo I d’*As Lendas...*” pode-se ver as inúmeras epidemias, expulsões, explorações de toda a ordem, conflitos com tribos inimigas, escravidão... que se abatiam sobre as “hordas” Guarani e seu território. Enfim um extenso rosário de males que poderiam fazer com que as diversas “hordas” deixassem a região da fronteira entre Brasil e Paraguai e partissem em direção ao leste, uma vez que, literalmente, “a partir do oeste, a terra desmoronava.” (idem, 1987: 67).

As hipóteses de NIMUENDAJU servem de base e inspiração a muitos estudos posteriores. Em 1927 MÉTRAUX escreveu o ensaio *Migrations Historiques des Tupi-Guarani* (1974) no qual identifica uma decisiva influência dos acontecimentos históricos sobre o processo migratório dos povos Tupi. O autor aceita as migrações na perspectiva da TSM, conforme NIMUENDAJU, mas acrescenta que o ativamento da crença deve ser analisado também enquanto uma resposta à conquista europeia (idem, 1974: 30).

A partir da década de 1940 SCHADEN (1974: prefácio) desenvolve seus estudos preocupado com a questão da “aculturação e concomitante destribalização dos Guarani da atualidade em contacto com grupos e culturas estranhas”. Diante da marcha inexorável da desintegração de sua cultura que deveria, num futuro próximo, ser absorvida e nivelada à civilização ocidental, o Guarani (Kayová, Ñandeva e Mbyá) veio a encontrar no mito da Terra Sem Males uma tábua de salvação (idem, 1974: 161). Portanto, para SCHADEN (1982: 83) “parece válido explicar por la búsqueda del paraíso las numerosas migraciones...” Também para o autor, a TSM constitui-se num espaço mítico, projetado no além, em direção ao qual os Guarani, de tempos em tempos, desencadeiam movimentos messiânicos com o fim de nele encontrarem refúgio (idem, 1981: 27).

Com a pretensão de analisar os fundamentos filosóficos e sociológicos do pensamento das sociedades Tupi-Guarani, Hélène CLASTRES, em “*La Tierra Sin Mal: El Profetismo Tupi-Guarani*” ([1975]1993) reforça e amplia a idéia da migração cujo objetivo único e último é atingir a TSM. Enquanto espaço sagrado por excelência, a TSM representaria a contra-ordem e a negação do peso da coletividade (idem, 1993: 77). Percebe-se que, cada vez mais, o sentido e o significado da TSM assume uma dimensão ideologizada e metafísica, sendo projetada para uma esfera ideal e que prescinde da realidade e do espaço deste mundo físico e concreto.

Em relação à mobilidade Mbyá contemporânea verifica-se a manutenção desta tendência explicativa. Pode-se dizer que o círculo acadêmico passou a ser o espaço privilegiado do mito.

Por outro lado, a partir de uma releitura das fontes históricas, há hipóteses que tentam uma interpretação dos movimentos migratórios determinados não apenas partir de uma dimensão exclusivamente religiosa.

As pesquisas desenvolvidas por MELIÀ compõem-se de uma produção historiográfica sobre os Guarani do período reducional e colonial, bem como de estudos etnográficos sobre os grupos contemporâneos. MELIÀ (1989a) não descarta a influência mítica que envolve a busca

da Terra Sem Males, mas apoiado em análises semânticas de alguns termos afins (yvy marane'ÿ, ka'a marã'eÿ, teko, tekoha...) propõe novas interpretações a cerca da mobilidade espacial, enquanto migração Guarani. Destaca o significado polissêmico da expressão TSM (idem, [1981]1993:54) e as possíveis e prováveis transformações que adquire em cada contexto histórico. Assim, durante o período colonial os xamãs interpretaram a escravidão "como el mayor mal concreto" (idem: 38), frente à qual as migrações seriam mecanismos de resistência. A migração deve ser analisada, ainda, como uma resposta às demandas econômicas das sociedades Guarani; a TSM seria, portanto, a terra boa e produtiva e que permite a dinamização das estruturas sociais e culturais (idem, 1988: 19-23). As migrações atuais teriam como alvo encontrar estes espaços da divina abundância dentro de um ambiente que está se deteriorando (idem, 1989b: 493).

De qualquer forma, MELIÀ ainda ratifica e sustenta os estudos clássicos sobre a mobilidade Guarani como possuindo um propósito último, que é a busca da Terra Sem Males, além de considerar esses movimentos como de uma mesma categoria, a de migração.

Num breve ensaio de 1985, Noemí DÍAZ MARTÍNEZ faz uma análise dos mitos religiosos dos Mbyá dentro de uma perspectiva histórica. Baseada na cosmo-filosofia desta sociedade, afirma que os movimentos migratórios em direção ao leste obedecem sua concepção histórico-espacial. À época da conquista, os Mbyá estariam próximos ao mar, de onde teriam partido, marchando para o oeste, pelas pressões da conquista. As migrações contemporâneas para o leste se processam com o objetivo de retomar o território original. Tais deslocamentos leste-oeste, num primeiro momento, e agora no sentido oeste-leste obedecem à interpretação de que os Mbyá fazem dos movimentos cósmicos de Ñamandu-Sol, o astro-Deus (idem: 160).

A autora, que pretende valorizar a perspectiva histórica implícita aos movimentos, não arrola nenhuma referência que permita visualizar a presença dos Mbyá na costa atlântica à época da conquista. Se, por exemplo, considera como território original a faixa litorânea, incluindo Estados mais ao Norte (Bahia, Sergipe, Alagoas), é necessário assinalar que, desde o ponto de vista histórico quanto arqueológico, a região constituía parte do território Tupinambá, que englobava também terras mais ao Sul, na fronteira de São Paulo e Paraná (ASSIS, 1996: 98). Por outro lado, embora na região litorânea dos Estados do Sul (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) existam sítios arqueológicos Guarani, não é possível assegurar que os mesmos sejam testemunhos de ocupações dos ancestrais dos Mbyá. Os

estudos arqueológicos ainda não avançaram a ponto de identificar e distinguir as diferentes parcialidades do grupo cultural Guaraní.

Ainda assim, entende-se como válida a hipótese considerada por DÍAZ MARTÍNEZ de que os movimentos atuais são motivados também pela possibilidade de encontrar na costa atlântica as condições essenciais para a manutenção do modo de ser Mbyá. Também é digna de nota a sugestão para uma interpretação da TSM enquanto uma “Terra Sem Construção”². 

Dos estudos sobre os Mbyá, devem ser destacados, tanto pela quantidade como pela qualidade, os desenvolvidos por León CADOGAN. Embora no conjunto de sua obra o autor não tenha realizado estudos abordando especificamente a temática das migrações, a sua leitura é indispensável e fornece elementos importantes para a compreensão do assunto. CADOGAN realiza seus trabalhos etnográficos junto a grupos localizados sobre o território original Mbyá (Paraguai), tratando da questão a partir das referências fornecidas por seus informantes, em sua maioria dirigentes espirituais. Paralelamente às informações etnográficas, CADOGAN sempre preocupou-se em respaldar suas reflexões considerando o histórico das relações interétnicas e, também sob esta perspectiva, avaliar o discurso dos Mbyá. Ao ouvir de seus informantes os relatos sobre os heróis divinizados que, atingido o estágio de aguyje/perfeição e kandire/imortalidade, transladaram-se ao Yvy Marã'ey/Terra Sem Males ou o Paraíso, CADOGAN aponta para algumas questões elementares. Em primeiro lugar fica evidenciada a partir de sua leitura (CADOGAN, 1956: 301 e 1960: 143) que tais heróis atingiram os estágios de perfectibilidade e indestrutibilidade mediante a observância dos preceitos morais, exercícios espirituais, danças e seguindo uma dieta alimentar adequada. Por outro lado, alguns dos heróis divinizados conduziram seus adeptos em longas peregrinações em direção ao mar. Mas CADOGAN (1960: 301) conclui que “...los éxodos encabezados por ellos comenzaron durante el período de desequilibrio y efervescencia que se siguió a la fundación de las Reducciones del Tarumá.” As migrações são colocadas, pelo autor, como consequência da pressão interétnica, não sendo condição para chegar à Terra Sem Males e o ingresso ao Paraíso depende da observância das normas de conduta tanto social quanto religiosa.

Entre os estudos recentemente produzidos no Brasil sobre os Mbyá destacam-se os de VIETTA (1992), LADEIRA (1992) e LITAIFF (1996), os quais serão analisados somente a partir da temática desta dissertação. A proposta de VIETTA (1992:07) em “*Mbyá: Guaraní de Verdade*”, uma pesquisa realizada em três comunidades Mbyá do RS (Barra do Ouro, Pacheca e Cantagalo), foi a de buscar a motivação que produziu o aumento do fluxo

² Para as hipóteses ecológica-econômicas – salvo a coincidência de explicações concomitantes – DÍAZ MARTÍNEZ apoia-se nos estudos de MELIÁ, muito embora não lhe atribua os créditos.

migratório sobre o Estado e sua possível relação com a busca da Terra Sem Males. De acordo com sua análise

...as migrações relacionam-se à busca do Yrovaiguá (Terra Sem Males), localizado além do oceano Atlântico. Por outro lado, eles também procuram áreas que propiciem o desenvolvimento adequado do seu modelo econômico e, que pelo aspecto anterior, preferencialmente encontram-se próximas ao litoral. (idem: 32).

Entende a autora que a intensificação do fenômeno migratório decorre tanto das tentativas de encontrar pontos geograficamente próximos ao **Yrovaiguá**, quanto da demanda por espaços que permitam aos Mbyá viverem seus preceitos religiosos. VIETTA destaca a importância dos espaços reais para a consecução do objetivo maior – passar para o mundo dos deuses – e reforça a idéia de que este ingresso depende fundamentalmente da observância das normas religiosas e não das práticas culturais em seu conjunto (idem: 137).

Em “*O Caminhar Sob a Luz – O Território Mbyá à Beira do Oceano*”, LADEIRA realiza um estudo baseado na tradição mítica dos Mbyá do litoral de São Paulo, focalizando como os mesmos estabelecem-se e justificam sua presença nesta região. Para a autora as migrações dos Mbyá atuais constituem-se num meio “...para pôr em prática o ideal religioso” (idem, 1992: 28). Defende e insiste que estes movimentos continuam sendo “essencialmente religiosos”, embora constata a obstinação dos migrantes em encontrar nas florestas da Serra do Mar “...um lugar semelhante aos primórdios do mundo Mbyá, com mata, água boa, terra para plantio do milho, liberdade suficiente para se concentrarem em suas rezas.” (idem: 36). Esta demanda, segundo LADEIRA, não é preenchida dada às limitadas condições da Mata Atlântica do litoral, e portanto, não seria suficiente para justificar a insistência com que buscam atingir a costa. Conclui a autora: “Entretanto, os movimentos migratórios Mbyá em direção ao litoral vêm se acentuando de tal forma a confirmar o significado mítico-religioso deste projeto.” (idem: 41). Percebe-se, portanto, que a autora faz uma clara opção por buscar e apontar a Terra Sem Males abstrata do mito como justificativa para as migrações, deixando em outro plano a Terra Sem Males descrita real e concretamente pelos seus informantes.

LITAIFF realizou seu trabalho de campo na Área Indígena Bracuí (RJ) no início da década de 1990 e o tema sobre as migrações é tratado no capítulo 9 da obra “*As Divinas Palavras: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá*”. Apesar de colocar que os Mbyá estudados “...procuram um lugar concreto onde seja possível viver de acordo com sua cultura e, ao mesmo tempo, buscam seu paraíso mítico”, LITAIFF (1996: 123) fica em dúvida quanto a

definição do que representaria a "Terra Sem Males" para os Mbyá do Bracuí. Contudo, aponta que o objetivo do fenômeno das migrações é a "...procura de lugar onde possam saltar para esta Terra Sagrada." (idem: 127). Páginas adiante, depois de analisar a contradição em que atualmente se encontram os Mbyá, em função das limitações dos espaços e da convivência com os brancos, conclui: "Em suma, sendo atualmente quase impossível encontrar um lugar onde possam viver como autênticos seres humanos (ou seja, como Guarani), os Mbyá buscam este espaço em Yvy Mara Ey, esteja ele neste mundo, ou em um paraíso mítico além da Terra." (idem: 131).

Percebe-se, portanto, que os temas migração e Terra Sem Males são colocados numa relação de interdependência. No que diz respeito aos Mbyá, os estudos que direta ou indiretamente têm abordado a questão dos deslocamentos espaciais, têm priorizado as migrações e estas centradas sobre a busca da Terra Sem Males. As diferenças básicas observadas ocorrem no plano das interpretações do que cada pesquisador entende pela expressão.

Muitas das formas dos deslocamentos dos Mbyá contemporâneos não se encaixam na categoria de migração. São os casos das visitas, da exploração sazonal do ambiente, do abandono do local em função de mortes, entre outros. Essa variabilidade de deslocamentos postula o uso de um conceito mais amplo que o de migração para que a análise não fique reduzida. Neste caso, considera-se que o uso do conceito de mobilidade contempla e engloba de forma satisfatória todas as modalidades de deslocamentos, inclusive a migração.

A migração pode ser entendida enquanto o processo que resulta, de forma voluntária ou compulsória, na saída definitiva de um determinado espaço, região ou país, em busca de áreas em outros limites. Neste sentido, migraram os Tupinambá que, entre 1539 e 1549, tiveram que abandonar a costa atlântica e marcharam para o oeste, chegando ao Peru (MÉTRAUX, 1974: 18). Migraram também os Waiâpi, referidos por GALLOIS (1985: 43) que saíram do baixo Xingu e se estabeleceram na região fronteira entre Brasil (Amapá) e Guiana Francesa. Da mesma forma, em relação aos Mbyá há referências a movimentos que caracterizam-se como migratórios³.

Pensar a mobilidade dos Mbyá remete à necessidade de considerar os processos de desterritorialização e reterritorialização. Cada um desses termos será, a seguir, analisado na perspectiva do presente estudo.

³ Baseado na história oral dos Mbyá do Paraguai. CADOGAN (1949: 674-678; 1951: 82; 1956: 300-302 e 1960: 143) aponta para a possibilidade de migrações "em períodos recentes" em função das pressões da sociedade ocidental sobre seus territórios e "modo de ser". Também NIMUENDAJU ([1914] 1987: 105) faz referência à migração de um grupo Mbyá que, saído do Paraguai, em 1912 encontrava-se em São Paulo.

As sociedades humanas apresentam em comum a necessidade de uma referência espacial como condição elementar para projetar-se e pensar-se ontológica e culturalmente. O território é o *locus* onde uma sociedade vive e se reproduz de acordo com seus preceitos culturais. Como afirmou LEROI-GOURHAN (1965: 131), toda a sociedade humana necessita de um espaço que lhe forneça elementos para um estabelecimento adequado ao seu sistema sócio-cultural e que lhe permita "ordenar, a partir de um ponto, o universo circundante". Portanto, como já apontaram SEEGER e VIVEIROS DE CASTRO (1978:104) o conceito de território possui um significado que vai além de um simples local onde se extrai os materiais para a subsistência e manutenção, mas de um espaço que possui "dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas". O território de uma sociedade comporta elementos que fazem parte da construção da sua identidade e da sua concepção de mundo.

O território original Mbyá pode ser visualizado tanto a partir das fontes documentais, quanto da história oral, localizando-se numa região específica do Paraguai Oriental⁴. A história oral do grupo, ao indicar Yvy Mbyte/Centro da Terra, Centro do Mundo, aponta para um referencial não apenas mítico, mas também geográfico. Este território possuía limites bastante precisos, embora não exclusivo dos Mbyá. Estes dividiam-no e, por vezes, disputavam-no com outros grupos étnicos, intercalando períodos de tensão e tranquilidade sobre o território de domínio.

A mobilidade da sociedade estava circunscrita aos limites territoriais, caracterizando-se como um movimento de circularidade, motivado por aspectos sócio-culturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas etc) e/ou econômicos (exploração sazonal do ambiente, mudanças de locais de cultivo/aldeia etc). Desta forma, a circularidade constitui-se na mobilidade exercida pelo grupo no interior de um espaço conhecido e delimitado culturalmente, entendido como território.

O território Mbyá, e por extensão a sociedade, sofreu um grande impacto a partir do contato com a sociedade ocidental, o que a obrigou a passar por um processo de desterritorialização e reterritorialização. Portanto, para se compreender esses conceitos, adequados à sociedade Mbyá, faz-se necessário associá-los ao contexto histórico de contato interétnico (entendido como contato com a sociedade envolvente).

A história do contato interétnico deve aqui ser entendida como uma relação de conflito, representando o confronto entre dois mundos não só diferentes, mas opostos, tal como definiu CARDOSO DE OLIVEIRA ([1964] 1996: 33-54) ao conceituar "fricção interétnica". Essa

⁴ Como se procurará demonstrar no Capítulo I.

situação de confronto e oposição pode ser entendida e complementada, de acordo com a análise proposta por LIMA (1995: 44-63), como uma verdadeira guerra de conquista. Analisando separadamente cada um dos termos desta expressão, LIMA destaca, entre outros aspectos, que a conquista seria consequência de um conjunto de ações planejadas, bélicas e de caráter genocida movidas contra determinado povo, cujo objetivo básico é a ocupação de seu território. Enquanto que a guerra seria uma via constitutiva de novas relações sociais, onde entra a possibilidade de formação de alianças e o acirramento das contradições tanto entre conquistadores e o povo a ser submetido, bem como no fomento de contradições na estrutura interna deste último.

Dentre os vários desdobramentos destacados por LIMA (1995: 52 e 54) desta *guerra de conquista*, estão a fixação de parte do povo conquistador sobre os territórios adquiridos pela guerra e o controle dos recursos (primordialmente a terra) nos territórios conquistados. A perda do território resultou também, em grande parte, da acentuada depopulação da sociedade Mbyá provocada por constantes epidemias.

Por outro lado, em que pesem os efeitos negativos desta *guerra de conquista*, não se pode pretender ver os Mbyá enquanto alheios, meros agentes passivos e vítimas deste processo histórico. De acordo com LIMA (1995: 45) pode-se dizer que, ao longo do processo, os Mbyá foram constantemente se rearticulando, conhecendo o outro e traçando estratégias para poder resistir e interagir com este outro.

Da confluência destes fatores decorrem as primeiras situações de desterritorialização⁵, ou seja, a perda do território original, pelo menos enquanto unidade geográfica contínua⁶. A solução elaborada pela sociedade Mbyá é a de ampliar seu território através da reterritorialização. Como se percebe, tais eventos estão intimamente relacionados, sendo conceitos explicativos básicos para se compreender o processo histórico de reelaboração do território Mbyá. Def.

A reterritorialização será entendida aqui como uma “relocalização no espaço” (LITTLE, 1994: 11). Através de movimentos migratórios, grupos Mbyá passam a sair do território original em busca de espaços para se relocalizarem. Mas o relocalizar-se no espaço exige uma justificativa por parte do grupo, tanto para a presença nestes novos espaços, como para sua incorporação ao território que é expandido. Def.

⁵ Em DELEUZE e GUATTARI (1995: 20 e 78) pode-se constatar o desenvolvimento da idéia de desterritorialização enquanto provocadora, por reação compensatória, da reterritorialização que, por sua vez, possibilita a ampliação territorial.

⁶ Este espaço contínuo deve ser entendido como um local mais restrito em que a sociedade Mbyá estava relativamente concentrada, em oposição à situação contemporânea na qual os grupos encontram-se muito dispersos. MB

O território Mbyá, como de resto em todas as sociedades indígenas conhecidas, é justificado apoiando-se na memória, que é continuamente lembrada através dos mitos. No mito da criação da Primeira Terra, em que os Mbyá explicam sua relação com o território, percebe-se que a mesma é engendrada a partir da extremidade da vara insignia de **Ñanderu Ete Tenondegua**. Na sequência cria uma palmeira eterna, colocada no Centro da Terra⁷. Originariamente **Ñanderu Ete Tenondegua** fez somente bosques, não havendo campos; para fazê-los mandou **tuku parará i/o gafanhoto verde**.

Por outro lado é perceptível como a matriz mítica permite a inclusão de novos elementos para a interpretação de eventos históricos, ou o que GALLOIS (1985: 44) denomina a “irrupção dos brancos na mitologia indígena”. A forma como os Mbyá interpretam essa irrupção pode ser acompanhada nas narrações feitas por Perumi (veja anexo I, textos 01 e 02). Em ambos os textos pode-se acompanhar que, ao criar o mundo, o propósito de **Nanderu Tenondegua** era de que seus filhos (Mbyá) e os brancos vivessem juntos e em harmonia. Mas os brancos se recusaram e exigiram que a terra fosse dividida. Diante do fato, **Ñanderu Tenondegua** destina a mata aos Mbyá e o campo aos brancos, ordenando que cada um vivesse nos seus limites. Mas os brancos logo transgrediram o pacto, invadindo as selvas e, tal qual o gafanhoto, “o’u pa ka’aguy”/comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas. Este é um dos motivos apontados por Perumi para que se desencadeasse a saída dos Mbyá de seus lugares, partindo em busca de espaços onde novamente pudessem encontrar matas.

A necessidade de migrar e reterritorializar impele a uma reelaboração da memória, para que a mesma passe também a justificar os novos espaços que estão sendo incorporados. Os Mbyá reformularam sua noção de território apoiando-se nos mitos que, readaptados, incorporam fatos, locais e personagens históricos. Esta reconstrução do discurso mítico procura igualmente compreender, explicar e dar conta da situação do contato interétnico, ou seja, justificar a “irrupção do branco”.

Pela mesma perspectiva, SAHLINS (1990: 173-194) amplia o entendimento do encontro entre história e estrutura, ao colocar que não ocorre somente a “domesticação” do evento pela estrutura, mas que esta estrutura se modifica para dar conta do evento, sendo assim a estrutura se constitui também em algo construído historicamente. De tal forma que o contato interétnico (evento), obriga as culturas autóctones a elaborar respostas a partir de suas categorias simbólicas (estrutura), que por sua vez são reelaboradas a partir do evento.

⁷ Em CADOGAN (1971: 57-59 e 1992a: 48-59 e 121), as informações apontam para a memória espacial em que fica evidente uma referência geográfica como o Centro do Mundo.

SAHLINS (ibidem: 174) aponta também que esta mudança cultural, provocada pelo evento, não significa a descaracterização desta mesma cultura, pelo contrário, sua dinamicidade (história) é que lhe permite sua manutenção, pois "...a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução".

Tais elementos, conjugados, permitem pensar na elaboração de uma explicação mais complexa sobre os deslocamentos Mbyá. A perspectiva histórica possibilita visualizar que até o momento do contato interétnico, a mobilidade espacial desta sociedade configurava-se muito mais como uma circulação dentro de um território, do que como uma migração. A migração, de fato, intensificou-se marcadamente a partir do impacto ocorrido no confronto com a sociedade ocidental. Desta forma, observa-se que a mobilidade Mbyá é multifacetada e multicausal, necessitando de uma abordagem mais ampla que contemple aspectos históricos e culturais que não se encaixam na categoria de migração e/ou a busca da Terra Sem Males. Portanto, pretende-se focar a mobilidade Mbyá como resultado de uma combinação de traços culturais com o impacto interétnico, ou seja, como o resultado de um traço cultural historicamente construído, que possui variáveis que se combinam e recombinaem a cada momento e situação.

Para contemplar a proposta deste estudo foram recolhidos dados em fontes de origem etnográfica e bibliográfica. Assim:

a) Etnográfica – Os dados que compõem este gênero de fonte podem ser divididos em: assistemáticos, enquanto resultantes de minhas observações ao longo do período de convívio com o grupo e das conversas não dirigidas, em que a abordagem do tema não era objetivamente proposta, mas surgia espontaneamente durante diversos momentos e situações. Os dados coletados em processos sistemáticos são, na verdade, em menor proporção; primeiro pela resistência e limitações que os Mbyá normalmente impõem ao pesquisador típico; e em segundo lugar, porque boa parte do material coletado foi gravado, sendo que sua transcrição e tradução demandariam um tempo que a conclusão deste estudo não me proporciona e, além disso, um maior domínio da língua Mbyá, principalmente, ao se tratar da linguagem religiosa. De qualquer forma, o material servirá para futuras reflexões. Dos registros feitos em fitas magnéticas, selecionei apenas dois discursos, de autoria de Mário Brissuela (Perumi, 60 anos), coletados em março de 1996 na Área da Varzinha (Município de Maquiné e Cará – RS). A escolha destes discursos ocorreu por serem mais facilmente traduzíveis, uma vez que o informante usa o Mbyá falado cotidianamente, inclusive com vários termos em Espanhol e Português ou mesmo termos guaranizados. Mesmo assim, tenho plena consciência de que

minhas tentativas de tradução sacrificam o sentido dos discursos Mbyá. Um terceiro discurso foi transcrito a partir das gravações, o mesmo foi pronunciado em Português por Roque Timóteo (59 anos), da Área de Aguapé (municípios de Maquiné e Santo Antônio da Patrulha – RS) em novembro de 1995. Os textos representam uma amostragem do pensamento dos Mbyá contemporâneos sobre territorialidade, causas da mobilidade espacial, relações interétnicas etc.

Além das pessoas já citadas, outros Mbyá serão apontados constantemente como informantes. Tanto os que hoje se encontram no Rio Grande do Sul, quanto os que já se desterritorializaram geográfica e fisicamente, podem ter seus depoimentos referidos ao longo deste estudo.

Em relação aos informantes, destaco ainda que não me preocupei em selecionar apenas os depoimentos proferidos pelos dirigentes espirituais, mas aqueles relacionados a esta temática. Também não delimito critérios para idade e gênero, ainda que prevaleçam indivíduos do sexo masculino, idosos e dirigentes espirituais. ←

b) Fontes bibliográficas: As informações escritas consultadas para realização deste estudo podem ser agrupadas da seguinte forma: 1) compostas por documentação primária disponível dos séculos XVII, XVIII e XIX sobre os contatos interétnicos envolvendo especificamente os Mbyá; 2) onde entram os estudos etnográficos, tanto os específicos sobre os Mbyá, quanto outros de grupos do tronco Tupi que oferecem suportes para analogias e; 3) formado por trabalhos que se configuram como fontes teórico-metodológicas.

Esta temática será focalizada tendo em vista um quádruplo propósito: em primeiro lugar, tornar visíveis algumas das motivações que implícita ou explicitamente determinam e influem sobre a mobilidade. Em segundo lugar, contextualizar a influência e o alcance das circunstâncias históricas sobre o modo de ser Mbyá. Em terceiro lugar, levantar elementos que possibilitem avaliar as reações dos Mbyá ao impacto das relações interétnicas. E por último levantar as diferentes formas de mobilidade exercidas por eles, como resultado dos três pontos anteriores.

Em sua estrutura interna este estudo está organizado em quatro capítulos. No primeiro realiza-se uma sucinta abordagem do histórico dos contatos interétnicos a partir das fontes históricas e etnográficas. Nesta perspectiva procura-se visualizar os antepassados dos Mbyá contemporâneos dentro da genérica denominação Ka'yguá aplicada indistintamente a todos os Guarani que permaneceram fora dos sistemas de redução e de *encomienda*. Obedecendo o recorte dado a esta dissertação, os dados selecionados não priorizam uma visão global dos aspectos culturais dos antigos Mbyá. Procura-se focalizar os limites do território por eles

ocupado originalmente, os impactos decorrentes do estabelecimento dos colonizadores sobre o mesmo e os fatores que concorreram para a sua desterritorialização. Também faz-se referência à postura e às estratégias desenvolvidas pelos Mbyá para preservar o seu “modo de ser” frente a um contexto que assume várias facetas ao longo do processo histórico.

113
No segundo capítulo evidencia-se que a concepção Mbyá de território, em consequência dos impactos descritos no capítulo anterior, sofreu uma reformulação. A diferença fundamental consiste numa visão de território aberto, descontinuo e sem fronteiras definidas, razão pela qual pode ser continuamente ampliado a partir da incorporação de novos espaços. As tentativas de reterritorialização levam à formação de várias rotas de dispersão. O processo de realocização exige que os Mbyá justifiquem, para si e para a sociedade envolvente, sua presença sobre os espaços incorporados. Devido à estreita relação entre as coletividades Mbyá dispostas na Província de Misiones (Argentina), e as que se encontram no Brasil, particularmente no Rio Grande do Sul, desenvolve-se uma breve abordagem de sua presença sobre esta parte território e os reflexos das políticas indigenistas oficiais no fluxo dos deslocamentos e na configuração dos grupos neste Estado.

A situação dos Mbyá no Rio Grande do Sul hoje resulta complexa, uma vez que é consequência de desterritorializações processadas tanto em outras partes do seu território como das que foram promovidas nos espaços onde haviam se realocizados no Estado. É sob este enfoque que é desenvolvido o Capítulo III. Ao buscar dar maior visibilidade à presença Mbyá sobre esta parte de seu território, procura-se localizá-la no tempo e espaço, estabelecendo possíveis relações entre as antigas e as atuais ocupações, a participação dos organismos públicos no processo de desterritorialização e enquanto obstáculos às tentativas históricas dos Mbyá em se realocizarem. Serão evidenciados, também, alguns elementos que favoreçam à compreensão de como os Mbyá se organizam do ponto de vista sócio-político-econômico-religioso frente às circunstâncias atuais, marcadas por espaços reduzidos e que não atendem aos requisitos de “terra Mbyá”.

O quarto capítulo trata das motivações que se considera terem maior influência sobre a mobilidade dos Mbyá contemporâneos. Tais motivações podem ser tanto de ordem interna quanto de ordem externa. Mesmo que sejam analisadas individualmente, a mobilidade será entendida enquanto resultado de um rearranjo multifacetário de diversos motivos.

Para concluir, devo fazer algumas considerações sobre as convenções empregadas neste trabalho.

Como a maioria das palavras Mbyá são oxítonas, estas não serão acentuadas, conforme ortografia seguida por CADOGAN (1992a). Receberão acento aquelas que se constituírem exceção a esta regra, como por exemplo **yvyre**. Embora a convenção usual para as palavras com vogais nasais **i**, **e**, **u** e **y** seja de acentuá-las com til, estarei empregado o trema em função do programa de processamento de texto utilizado, conforme exemplos: **oi**, **pa'ü**, **ñe'ë**, **akate'ÿ**.

As palavras Mbyá também obedecerão à convenção da grafia dos nomes tribais firmada pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia) em 1953, particularmente os itens: “20) Os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula, facultando-se o uso de minúscula no seu emprego adjetival.” e “22) Os nomes tribais não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival.” (SCHADEN, 1976: 1 e 2). Portanto, falarei dos “Mbyá” e não dos “mbyás”, assim como “dos **teko'a**”, em vez “das **teko'as**”.

Para diferenciar as palavras em Mbyá no texto, elas aparecerão negritadas, com exceção da denominação étnica Mbyá. Estas palavras estarão seguidas de tradução separada por barra(/). Por exemplo: **Ko yvy ndopáiteri**/esta terra não acabará. Também as palavras portuguesas ou espanholas guaranizadas serão destacadas em negrito e ficarão sujeitas às observações feitas no parágrafo anterior, como no exemplo **Kechuíta, Chondáro**.

As citações dos informantes Mbyá em Português estarão grafadas entre aspas e em itálico, diferenciando-se assim das citações bibliográficas que estarão somente entre aspas. Também estarão acompanhadas pelo nome do respectivo informante com a data em que a mesma ocorreu.

As palavras e expressões que mereceram ênfase no texto aparecerão em itálico e sem aspas, tais como os conceitos-chaves *desterritorialização*, *guerra de conquista*, *circularidade* e *migração* e análise de expressões destacadas das citações.

Ñandereko possui como tradução clássica a expressão “modo de ser”. Esta tornou-se recorrente nos estudos acadêmicos sobre os Guaraní, sendo utilizada como sinônimo de cultura e/ou tradição. Portanto, quando estiver utilizando esta expressão neste sentido, estarei escrevendo-a entre aspas.

I

PELOS CAMINHOS DA HISTÓRIA MBYÁ

As referências aos Mbyá, nos documentos históricos, cobrem um período de três séculos aproximadamente. Entretanto, durante a maior parte deste período eles permaneceram invisíveis enquanto especificidade étnica, uma vez que o tratamento dado aos Guaraní que não estavam enquadrados sob o sistema reducional ou de prestação de serviços no regime das encomiendas era genérico e depreciativo. Estes eram os Ka'ygua – os do mato, ou os Montes. Os contornos de grupo étnico específico podem ser delineados a partir do contraste entre os generalizantes documentos históricos iniciais e os trabalhos etnográficos específicos que são produzidos a partir do início do século XX. Além dos aspectos da cultura material e simbólica, são as referências sobre a localização e distribuição geográfica dos Guaraní fora do circuito colonial que contribuem significativamente para uma maior visibilidade dos Mbyá no conjunto dos Ka'ygua ou Montes.

Em seus discursos os Mbyá atuais, presentes no Rio Grande do Sul, repetem com uma certa insistência serem originários do Yvy Mbyte/Centro da Terra ou Centro do Mundo.⁸ Ao mesmo tempo situam este Centro no Paraguai. Sua localização varia de acordo com os pontos conhecidos ou de procedência dos informantes e/ou de seus ascendentes, indicando que a memória espacial do grupo remete a um território de origem comum.

Ao mesmo tempo, as tradições orais dos Mbyá⁹ permitem visualizar uma permanente situação de tensões interétnicas, presente tanto nos contatos quanto na disputa pelo território original.

Neste Capítulo procura-se fazer uma rápida incursão pelos caminhos da história Mbyá, ou melhor, a partir da visibilidade permitida pelos documentos históricos e etnográficos, observar onde, quando e como dois processos histórico-culturais não só divergentes, mas opostos, se cruzam, se aproximam e se afastam. Obedecendo o recorte dado a este estudo, serão privilegiados os aspectos relacionados ao espaço enquanto cenário geográfico no qual personagens destes processos exercem seus papéis específicos. A permeabilidade das fronteiras geográficas poderá ser vista, no caso dos Mbyá, como tendo o seu contraponto no fortalecimento de aspectos internos da cultura.

O necessário e, portanto, justificável recuo no tempo e no espaço conduz à época da conquista e colonização do Paraguai oriental no século XVII. E, a partir daí, pode-se acompanhar, no limite permitido pela documentação, como se processaram os contatos interétnicos e as suas consequências para a sociedade Mbyá. Frente a este quadro, pretende-se que os dados selecionados ajudem a demonstrar que a conquista para os Mbyá – em que pese suas drásticas consequências – não tenha se concretizado na extensão e profundidade pretendidas pelos colonizadores. Outro intento central é o de questionar, e mesmo duvidar, que a história – escrita e colonizadora – tenha seu capítulo final coincidindo com a fragmentação e ocupação do território Mbyá original.

Para tanto, será enfocado o processo de conquista na perspectiva de LIMA (1995). O autor demonstra que a conquista é uma modalidade de guerra: a guerra de conquista (idem:

⁸ Em seus estudos (1960: 133; 1963: 1; 1971: 34; [1953]1992a: 11) o etnógrafo León CADOGAN faz referência ao Yvy Mbyte, local identificado por seus informantes como o “berço da raça”. Em *Ywyra Ne'ery* (1971: 57-59) pode-se acompanhar o mito da Água Originária, fonte primordial onde se ergueu a Palmeira Eterna, suporte da Futura Terra e onde já vivia Nossa Avó Primeira que se uniu a um Deus, dando origem ao Pai dos Mbyá.

⁹ Veja discursos 01, 02 e 03 do anexo I. Embora os informantes não façam referência explícita à violência que marcou o processo de desterritorialização, em diversas passagens evidenciam como os estrangeiros procederam à transgressão do pacto divino, estabelecido no momento da criação do mundo, quando o Criador delimita espaços específicos para os brancos e para os Mbyá. No discurso 01 o informante coloca na boca de Nanderu, repetidas vezes, a admoestação “Não briguem pela terra.”

50). Analisando ambos os termos, LIMA (idem: 46-47) chama a atenção para o fato de que a guerra pode ser vista como uma “via constitutiva de novas relações sociais”, enquanto que a conquista “é a própria consciência de alteridade e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente para vencer os passos e manipular o inimigo”. A partir desta abordagem, o autor destaca a postura ativa assumida pelos povos indígenas americanos durante o processo de conquista, no decorrer do qual empenharam-se constantemente em reciclar suas estratégias e rever a disposição das linhas de forças envolvidas no processo de relações interétnicas.

Considerando ainda o processo de conquista, deve-se destacar, entre suas implicações, a fixação do povo conquistador sobre os territórios incorporados pela guerra e o controle exercido sobre seus recursos, primordialmente a terra (idem: 52 e 54). Em relação aos Mbyá, pode-se perceber a paulatina supressão territorial causada pela expansão das fronteiras coloniais. Após uma resistência ativa (SUSNIK, 1979-80) sustentada por mais de duzentos anos (CADOGAN, 1961 e 1962), os Mbyá passam a desenvolver outros mecanismos de defesa frente à guerra estabelecida. Desterritorializar-se pode ser interpretado como um destes mecanismos.

1.1 OS PRIMEIROS CONTATOS E AS TENTATIVAS DE REDUÇÃO

A partir da segunda metade do século XVII, as imensas reservas naturais de erva-mate e madeira, situadas à leste de Assunção, constituíram-se nas principais motivações da expansão do Paraguai colonial (SUSNIK, 1983: 24; NECKER, 1990: 238-9). Além de ser economicamente atraente, o extremo leste representava a única possibilidade real da expansão provincial, uma vez que ao norte, além do Rio Jejuí, os Guaicuru não permitiam passagem e muito menos clima adequado ao estabelecimento de núcleos populacionais; já ao sul, o Rio Tibicuary representava o limite provincial, além do qual estava a região das missões jesuíticas (SUSNIK, 1983: 34).

As terras em cujo rumo deveria ocorrer a expansão colonial-provincial eram dominadas pelos Guarani não contatados e não incluídos aos sistemas reducional ou encomendero, ou ainda, que deles haviam se subtraído internando-se nas selvas. Estes eram os Ka'yguá, ou Montes¹⁰. Tanto do ponto de vista político-econômico, quanto religioso – ainda que ambos

¹⁰ Kayguá, Ka'nguá, Ka'aygua, Ka'ynguá, Kainguá, Cainguá, Caaguá, Caaingua, Canguá ou outros termos correlatos são todas variações da mesma expressão Guarani para designar, genérica e pejorativamente, os diversos grupos que se recusavam a pactuar ou aceitar as imposições dos colonizadores. Pode-se traduzir a expressão por “os do mato”, “habitantes das selvas” com a conotação de “selvagens” ou “bárbaros”. O termo

os interesses ora se confundiam e ora se beneficiavam –urgia submeter os Ka'ýguá à ordem colonial. Através da documentação pode-se perceber que as tentativas de contato e as estratégias desenvolvidas pelos colonizadores iam se transformando, ou melhor, recrudescendo, à medida que os Ka'ýguá mantinham-se irredutíveis em sua decisão de não aceitarem os sistemas de dominação colonial bem como o acesso e controle de seu território.

Presume-se que os Mbyá começaram a se tornar visíveis bibliograficamente em 1678, quando o missionário Franciscano Frei Boaventura de VILLASBOAS, vigário de Caazapá, em carta, informava ao Governador Felipe Corvalán sobre o encontro com um grupo de “Tupies” nas imediações da referida Vila (apud NECKER, 1990: 237-240)¹¹. Segundo NECKER, os grupos de Monteses que a partir de então passaram a ser contatados foram provisoriamente instalados nas vizinhanças de Caazapá e Yuti. O vivo interesse do governo de Assunção em pacificar estes Monteses foi expresso e traduzido no seu empenho pela fundação de Itapé em 1682, nas proximidades da atual Villarica. Com este ato esperava-se “que ese pueblo pudiera servir como centro para la reducción de todos los mby'á que vivían sobre el río Monday y sobre el río Acaray.” (SUSNIK, 1983: 24). Diversos fatores contribuíram para o fracasso destas tentativas iniciais de reduzir os Monteses em Itapé, entre as quais foram citadas as doenças, mortes e a recusa em permanecer na redução junto a moradores de outros grupos étnicos¹².

Como as hostilidades recíprocas entre os Ka'ýguá e exploradores de erva-mate recrudesciam, sobretudo porque a exploração e a demanda por este produto passou a pressionar cada vez mais o avanço das frentes extrativistas, o Governo Provincial do Paraguai se sentiu coagido a tomar novas atitudes, principalmente visando oferecer segurança e

Espanhol correspondente e que pode ser lido nos registros é “Monteses”. “Avá Montesés” “Montaraces” ou “Montañes”, com o mesmo significado (os do mato, os bárbaros). “No século XIX prevaleceu para designar os índios que ficaram livres no mato, conservando o modo de vida tribal” (MELIA, SAUL e MURARO, 1987: índice de tribos).

SUSNIK (1975: 47) destaca que, antes de sua aplicação pejorativa, o termo Caaingua era aplicado para designar grupos indígenas nômades (a exemplo dos Guajaki), que tinham sua subsistência vinculada exclusivamente aos produtos das selvas (caça, pesca, coleta), em oposição aos Guaraní, sedentários e agricultores.

¹¹ Ao que tudo indica, apesar de possivelmente ser o primeiro registro escrito sobre os antepassados dos Mbyá, não se tratava do seu primeiro encontro com os colonizadores, pois na sua carta VILLASBOAS assinala que os índios “estaban muy contentos porque los iba a librar de muchas desdichas que padecían...” (apud NECKER, 1990: 238). NECKER identifica as incursões dos portugueses como a causa das “desdichas”, às quais devem ser agregadas as investidas também dos exploradores extrativistas que investiam em direção ao leste.

A descrição de XIMÉNEZ ([1710] 1967: 23-67) sobre a “Misión a los Tobatines”, realizada entre 1697/98, refere-se a Pedro Pucu e Marcos Chapí, “cristianos renegados y mamelucos”, que haviam se tornado chefes de um grupo “Tobatin” local. A postura e o comportamento destes dois personagens fazem crer que tenham sido assimilados à sociedade indígena, mobilizando-a para ações de revide aos colonizadores e rechaçando veementemente a catequização por julgá-la um meio de submeter os índios aos domínios espanhol ou português.

¹² De acordo com NECKER (1990: 240) e SUSNIK (1983: 26).

proteção aos beneficiados da erva-mate. Uma delas foi solicitar que os missionários da Companhia de Jesus se encarregassem de *reduzir* os monteses. A própria definição do termo redução traz, para a intenção desta análise, aspectos importantes. Segundo MONTROYA ([1639] 1985: 34):

Note-se que chamamos “Reduções” aos “povos” ou povoados de índios que vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana...

Fica explícita nesta concepção que um dos primeiros impactos produzidos pelo processo reducional dava-se na relação que os Guaraní mantinham com o seu território. A condição básica para que os Guaraní pudessem ser submetidos à vida política e humana, isto é, aos princípios de vida civilizada, ocidental, era que deixassem de manter sua dinâmica de ocupação territorial e passassem a viver concentrados num determinado espaço, onde seria possível manter o controle sobre suas ações. É neste sentido que se pode interpretar parte do discurso que Potiravá dirigiu a Ñesu, tentando convencê-lo a rebelar-se contra os missionários e os espanhóis:

Vejo que se vai perdendo a liberdade antiga de se andar por vales e selvas! É porque estes sacerdotes estrangeiros nos amontoam em povoados. Isto não se faz em nosso bem, mas para que ouçamos uma doutrina tão oposta aos ritos e costumes de nossos antepassados. (idem: 197).

Foi, portanto, com esta visão e com estes objetivos que os jesuítas lançaram-se à missão de reduzir os Ka'yguá. Mais do que isto: o resultado imediato do trabalho dos missionários, ao reduzi-los, era o franqueamento dos espaços dominados pelos Ka'yguá aos espanhóis, a fim de que pudessem ocupá-los definitivamente, através da exploração da erva-mate e, posteriormente, implantando núcleos populacionais. Diante do estreito vínculo que os Ka'yguá mantinham com o seu território, as tentativas de reduzi-los implicava na sua transferência para outras reduções, longe dos limites de sua terra natal, como pode-se acompanhar a seguir.

De acordo com os registros, no ano de 1697 os Padres Bartolomé Ximénez e Francisco Robles entraram na “región del Tarumá, cuyos habitantes llevan el nombre de Tobatines” (CHARLEVOIX [1756] 1916: 116) com a finalidade de convertê-los à fé cristã. Em XIMÉNEZ ([1710] 1967: 126) pode-se ler detalhadamente as estratégias empregadas pelos

missionários frente à resistência dos “Tobatines” em se deixarem batizar e, principalmente, em aceitar a transferência para a redução Nossa Senhora da Fé. Segundo CHARLEVOIX (op. cit.) apenas um cacique e seus adeptos aceitaram esta transferência, enquanto que os demais “respondían que se bautizarían, pero quedándose en Tarumá”. Mesmo assim, de acordo com XIMÉNEZ (op. cit.: 67), a transferência só foi aceita mediante a condição imposta pelo cacique no sentido de que:

nosotros lo aceptáramos bajo nuestro favor y protección paternal y que de ninguna manera lo entregásemos a los españoles. (...) Le prometimos bajo nuestra fidelidad sacerdotal, que no sólo lo defenderíamos del gobernador español, sino que lo haríamos residente y ciudadano de nuestra reducción llamada Nuestra Señora de Fe.

A condição para a transferência, por outro lado, expõe a violência que caracterizava as relações entre colonizadores e Montesés. Enquanto os missionários desenvolviam suas ações, com resultados pouco significativos e morosos – do ponto de vista dos espanhóis –, os trabalhadores das frentes extrativistas mobilizavam-se contra os indígenas. Com frequência o próprio governo da Província designava expedições punitivas que, não raro, resultavam no extermínio dos grupos atingidos (SUSNIK, 1983: 26).

As informações revelam, ainda, um outro aspecto: os raros grupos que aceitavam a proposta de vida nas reduções, procediam estrategicamente, buscando espaços onde a pressão externa fosse menos intensa. Mesmo assim, os grupos que dentro delas se refugiavam, lá permaneciam por curtos períodos de tempo, empreendendo constantes fugas. O grupo que em 1698 aceitou o deslocamento até Nossa Senhora da Fé¹³, poucos anos depois já havia retornado a suas terras de origem.

Novas tentativas de reduzir os monteses foram empreendidas em 1721, ocasião em que os padres Dufo e Pons dirigiram-se ao Tarumá em busca dos “Tobatines” que haviam fugido de Nossa Senhora da Fé. No ano seguinte o missionário Pons propôs aos “Tobatines” uma nova transmigração até esta redução, “pero tan logo como le hubieron oído, se alborotaron y se dispersaron.” (CHARLEVOIX, [1756] 1916: 126). Confirma-se, portanto, a insistência em transferir os Montesés de seu território e a resistência com que estes se opunham a tal propósito, recorrendo às fugas como recurso para evitar a pressão e o controle externos.

¹³ Esta redução localizava-se entre o Rio Paraná e um de seus tributários, o Rio Tebicuari, ao Sul do Paraguai, próximo à fronteira com a Argentina, pertencendo à jurisdição das Missões do Paraná. Segundo CHARLEVOIX ([1756] 1916: 116) a distância entre a região do Tarumá e a região dos Guaraní, isto é, os limites das reduções, era de cem léguas (aproximadamente 200 Km.). Confira mapa 1 constante no anexo II.

Diante da resistência dos “Tobatines” em abandonar suas terras, os jesuítas decidiram fundar, em 1723, a redução de São Joaquim dentro dos limites de seu território, às margens do Arroio Tarumá (DOBRIZHOFFER, [1784] 1967: 151)¹⁴. Ainda segundo este autor, já no ano seguinte, em função da instabilidade política no Paraguai e de epidemias devastadoras, a população teve que ser transferida para a redução de Nossa Senhora da Fé. A transitoriedade caracterizou mais esta tentativa, uma vez que, segundo o missionário José MÁZ, nove anos mais tarde e após seis tentativas de fuga, “se hueyeron sin poder ser cogidos y escondidos por montes” (apud PERASSO, 1986: 49).

Paralelamente às malogradas tentativas dos missionários, recrudesciam cada vez mais os conflitos entre colonizadores e grupos de Montes. A partir de retrospectiva elaborada por SUSNIK (1983, capítulo VIII) sobre as relações durante o período colonial, percebem-se elementos importantes para compreender o acirramento dos conflitos. Além dos ervais, os espanhóis estabelecidos nos núcleos de Villarica e Curuguaty¹⁵, passaram a considerar os Montes como uma cobiçada reserva de mão-de-obra escrava, tornada escassa em função das incursões de preamento de índios realizadas pelos bandeirantes e mamelucos paulistas.

A resistência oferecida pelos Montes à entrada em seus territórios para a exploração da erva-mate, ofereceu aos moradores destes núcleos a oportunidade perfeita para, numa única ação, abastecerem-se de mão-de-obra escrava e garantirem o acesso aos ervais. Assim que:

...cada año se organizaba una tropilla de rastreo para pacificar a los infieles. Es claro que estas acciones permitían la saca de los indios de los montes y su agregación a las casonas o establecimientos encomenderos. (...) los indios sacados del monte eran publicamente vendidos como piezas. (SUSNIK, 1983: 29-30).

Além das expedições organizadas com o fim de tornarem os índios peças escravas, ou eliminá-los fisicamente, havia uma situação de confronto permanente com os trabalhadores encarregados de executar as atividades de colheita e beneficiamento da erva-mate. É ao atingir este segmento da sociedade colonial que os revides geraram os efeitos mais preocupantes, produzindo reflexos imediatos sobre a economia interna e externa, uma vez que a erva-mate era o principal produto de exportação (XIMÉNEZ, ([1710] 1916: 40). Portanto, era urgente e

¹⁴ DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 151) utiliza a denominação Ytantines ou Ytatinguas para referir-se aos Montes das selvas do Tarumá: “Los Españoles los denominan incorrectamente Tobatines, mientras ellos se llaman en su lengua guaraní Ytatines o Ytatinguas.”

¹⁵ Estes povoados foram formados, basicamente, por espanhóis originários de Vila Rica do Espírito Santo, localizada na Província do Guairá, abandonada em consequência dos ataques dos bandeirantes paulistas (SUSNIK, 1982: 58).

necessário remover os Ka'yguá do caminho em cuja direção a sociedade provincial paraguaia podia expandir-se.

Enquanto os conflitos intensificavam-se, os jesuitas continuavam determinados em sua missão de reduzir estes Monteses. Segundo José MÁS (apud PERASSO, 1986) foram necessários vários anos de buscas pelas selvas do Tarumá para que se pudesse novamente localizar os “Tobatines” que haviam abandonado a redução de Nossa Senhora da Fé em 1733. Somente em 1746 foram retomados os contatos com 5 grupos, e seus respectivos caciques, dispersos pelas selvas nas imediações do Arroio Tapiracuai. Os missionários concentraram-nos provisoriamente em São Joaquim. Em 1751, foi fundada uma nova redução, a de São Estanislau, a três léguas de São Joaquim, para que o trabalho missional pudesse ser mais efetivo, já que os Monteses se recusavam a deixar sua região (DOBRIZHOFFER, [1784] 1967:154). Ainda de acordo com este autor, no ano 1753 São Estanislau teve de ser transferida para junto do Arroio Yhú, em função das crescentes ameaças de ataques dos Guaikuru.

A fundação das reduções de São Joaquim e São Estanislau demonstram que o avanço dos colonizadores já estava consolidado sobre a região do Tarumá. O que não significa que a ação dos missionários tenha tido êxito, pois conforme SUSNIK (1983: 32):

En ambos centros reduccionales, sin embargo, los avá monteses eran pocos. Los que salieron del monte tanto para formar San Joaquín como San Estanislao, eran pocos y los jesuitas traían a sus guaraníes ya educados desde San Ignacio Guazú, o desde Santa María de Fé y Santa Rosa y con éstos constituían el principal núcleo fusionándose éstos con los avá monteses.

Certamente os Ka'yguá recuaram para o interior das selvas mais ao leste, pois foi nesta direção que ocorreu a última tentativa de reduzi-los. Esta ficou sob a responsabilidade do Pe. Martin DOBRIZHOFFER que, entre 1764 e 1766, a partir da redução de São Joaquim, realizou várias expedições exploratórias pelas selvas do Mbaeverá. O missionário deixa evidente o motivo que impulsionava as tentativas de conduzir os “bárbaros” à vida política e humana:

El rumor de los bárbaros en Mbaeverá y el miedo de los Españoles a ellos perduraban siempre. Pese a su avidez de ganancias no se atrevían jamás a poner pie en este bosque desde donde se habían prometido una cosecha tan rica en yerba paraguaya. (DOBRIZHOFFER, [1784] 1967: 157).

Este medo dá a medida do acirramento das tensões entre os colonizadores e os Ka'yguá. Por outro lado, a informação indica que os Ka'yguá mantinham o controle sobre uma extensa zona, rechaçando com armas o avanço das frentes expansionistas, descartando qualquer possibilidade de aceitar as imposições dispostas pelos colonizadores. Este fato pode ser confirmado a partir de outra passagem do cronista:

Todo forastero, sea indio, español o portugués, les es sospechoso. Por esto reciben armados a su huésped, pues lo consideran un enemigo que sólo trata de poner lazos a su libertad. La misma sospecha abrigaban también al principio de mí y mis indios cuando nos vieron llegar. (idem, 161)

Além da importância das informações etnográficas sobre a cultura material, língua e o modo de vida destes Ka'yguá, antepassados dos Mbyá, os relatos de DOBRIZHOFFER revelam o resultado dos seus esforços cujo objetivo era reduzi-los. Depois de farta distribuição de presentes e de jogar os caciques— que até então eram aliados —, uns contra os outros, conseguiu dissuadi-los a aceitar a implantação de uma redução em suas terras. Contudo, a cobiça de um comerciante de erva-mate, que pretendia incorporar os ervais onde se localizavam os Ka'yguá recém-contatados pelo missionário ao seu patrimônio particular e utilizá-los como mão-de-obra escrava no beneficiamento deste produto, malogrou as expectativas de fundar esta missão. Considerando-se descobertos pelos espanhóis e temendo suas ações, os Ka'yguá abandonaram suas casas numa atitude que prenunciava uma constante no comportamento dos Mbyá em épocas posteriores e na atualidade. A transcrição do relato de DOBRIZHOFFER (ibidem, 179) será útil e oportuna para visualizar e entender o comportamento dos Mbyá atuais, marcado pelo *medo, desconfiança e inconstância*:

Como vieron que su paradero se conoció por los Españoles, creyeron que su seguridad estaba completamente perdida y que no podrían defenderse de la vecindad de los Españoles por ningún lado. Hasta temieron que una tropa de soldados por orden del Español al cual se negaron a obedecer los buscaría pronto y los arrastrarían desde su lugar natal a la esclavitud. Como tenían ante sus ojos día y noche su situación peligrosa, resolvieron al fin abandonar sus viviendas y buscar una región bien distante de ese paraje. Por lo tanto, quemaron sus chozas, se alejaron y corrieron más como fugitivos que emigrantes, con todos sus trastos, del lugar de intranquilidades. Para dónde? Esto permaneció siendo siempre un enigma.

Diante de uma situação em que o contato interétnico mostrava-se ostensivo, percebe-se que os antigos Mbyá podiam optar entre algumas alternativas para preservar o seu “modo de ser”. Uma delas era o enfrentamento armado. Outra era tomar o caminho da fuga, buscando o

enclausuramento e o distanciamento geográficos dos brancos, pois ainda havia condições de fazê-lo dentro de seu próprio território. Duas estratégias que visavam assegurar e preservar a autonomia de um sistema cultural frente a outro, distinto e oposto. Mas estes deslocamentos circunscritos aos limites do território original seriam ensaios para percursos mais longos, pois o avanço, paulatino mas constante, dos conquistadores foi progressivamente fechando o cerco.

1.2 LIMITES APROXIMADOS DO TERRITÓRIO ORIGINAL

Se os Mbyá atuais referem-se a um espaço como o Centro do Mundo, descrevendo com alguma precisão os seus limites, onde se localizaria este espaço? As fontes históricas e etnográficas podem oferecer subsídios consistentes para visualizá-lo?

No tópico anterior diversos pontos de referência foram citados na condição de cenário de eventos envolvendo grupos Ka'ygua que, presume-se, seriam antepassados dos Mbyá. Uma constante nos registros sobre os antigos Guaraní é denominar os habitantes de acordo com a região ou acidentes geográficos em que se encontravam assentados, ou, também, segundo o tipo de vegetação predominante. Em relação aos antepassados dos Mbyá deve-se considerar, portanto, estas possibilidades.

As descrições de DOBRIZHOFFER¹⁶ ([1784] 1967:151), por exemplo, sugerem uma divisão do território e, de acordo com a mesma, denominações diferenciadas para o mesmo grupo étnico. Identifica os “bárbaros das selvas do Tarumá”, ou “Ytatines/Ytatinguas”, e os “bárbaros das selvas do Mbaeverá”. Nas selvas do Tarumá foram fundadas as reduções de São Joaquim (atual Departamento de Caaguazú) e São Estanislau (atual Departamento de San Pedro). Como poucos destes “bárbaros” aceitaram a vida reducional, é provável que tivessem se internado nas selvas do Mbaeverá. O historiador jesuíta deixa claro, tanto na descrição dos limites, quanto no mapa produzido (confira reprodução a seguir) que as terras dominadas por estes “bárbaros” situavam-se nas florestas mesopotâmicas dos rios Monday e Acaray. A partir das informações proporcionadas por DOBRIZHOFFER, é possível visualizar os limites a seguir fixados. A fronteira noroeste pode ser jogada sobre o divisor de águas que, a oeste, formam o Rio Yeyuy e, a leste, os diversos tributários do Rio Monday e do Acaray. Estes

¹⁶ Toma-se como ponto de partida as informações de DOBRIZHOFFER para a delimitação territorial porque é o cronista que melhor define os seus limites e por entender que os registros de VILLASBOAS, XIMÉNEZ, José MÁZ e CHARLEVOIX tratam de grupos que estão localizados dentro do território por ele descrito.

Em 1892, AMBROSETTI realizou expedições durante as quais manteve contato e desenvolveu estudos entre os “Caingua” – os quais divide em dois grupos: os *Apuiteré*, *Baticolas* ou *Baaberá* (Mbyá) e os *Chiripá* (AMBROSETTI, 1985a: 663). Além do Alto Paraná, os registros do viajante-etnógrafo argentino focalizaram a presença de núcleos Mbyá na fronteira sudeste do Paraguai, no atual Departamento de Itapúa.

Também os missionários da Sociedade do Verbo Divino, no início do presente século, mencionaram a presença de “Caingua” (Mbyá) nas proximidades de Encarnación e das antigas reduções de Jesús e Trinidad (BOCKWINKEL, 1993: 20-21). A delimitação feita pelo missionário Franz MÜLLER sobre o território Mbyá englobou e ampliou a área mencionada por DOBRIZHOFFER¹⁷. A área por ele descrita é a seguinte:

A partir de los 27° de Lat. Sud hasta aproximadamente los 25° de Lat. Sud hacia el Norte tienen su habitat casi exclusivamente los Mbyá en la llanura y los Guayaqui en las serranías – en las vertientes del Sud de sierra Mbaracadjú –, desde allí hacia el Norte, aún llegando hasta el Salto Guairá y más allá hasta entrar en Matto Grosso, aparecen, según nuestros datos, los Mbyá, si bien no como una colectividad cerrada, sino entre las tribus Pañ’ y Chiripá como enclave y mezclados con ellos. (MÜLLER, [1934] 1989: 12).

Da mesma forma STRELNIKOV, viajante russo que percorreu parte do território Mbyá no Paraguai oriental em 1915, identificou o rio Itaimbeih (Ytambey) como seu limite nordeste, ampliando o originalmente delimitado por DOBRIZHOFFER e corroborando parcialmente com a descrição de MÜLLER. Observou o viajante que os “Kaa-ihwuas”¹⁸ havam recuado suas habitações a uma distância de 40 a 50 quilômetros do Rio Paraná, uma vez que “...as bordas propriamente ditas estão ocupadas pelos brancos que aí exploram as riquezas florestais de erva-mate (*Ylex paraguariensis*) e a valiosa madeira de acajú (Mogno).”¹⁹ (STRELNIKOV, 1926: 333). A hipótese de que o afastamento dos indígenas das margens do Paraná resultava da afluência da população branca já havia sido proposta por AMBROSETTI (1895b: 252-253).

Também CADOGAN (1971: 17) delimitou um território bem mais amplo do que aquele referido por DOBRIZHOFFER. Em estudo anterior estabeleceu os seguintes marcos: “El habitat de los Mbyá que mejor conozco se extiende desde Itakyry al N. hasta Yuty al S., y

¹⁷ Confira anexo II, mapa 1, confrontando os perímetros descritos pelos autores aqui referidos.

¹⁸ A denominação *Kaa-ihwuas* de STRELNIKOV inclui os *Avà-mbihà* e *Avà-chiripà*. Talvez por isso o território seja expandido até o Rio Ytambey (as terras situadas entre os rios *Acaray* e *Ytambey* fazem parte do território *Chiripá*).

¹⁹ “...les bords mêmes sont occupés par les blancs qui y exploitent les richesses forestières du thé de Paraguay (*Ylex paraguensis*) et le précieux bois d’acajou.”

desde Villarrica, al O., hasta Tava'i al E." (CADOGAN, 1960:135). Mas o próprio autor admitiu a existência de comunidades fora deste perímetro, localizando-as nos Departamentos de Itapúa, Caazapá, Guairá, Alto Paraná e San Pedro.

Apesar dos limites descritos pelos diversos autores e em diferentes épocas não estarem em absoluta concordância, eles não se contradizem. Há, portanto, como estabelecer um território básico dentro do qual os Mbyá permaneceram até data recente, conforme veremos a seguir. Este território não deve, contudo, ser entendido como exclusivo, conforme já assinalava MÜLLER, sendo ora dividido e ora disputado, com outros grupos étnicos, como os Pa'i (Kayová), os Chiripá, os Guajaki e, possivelmente, com os antepassados dos Kaingang que dominavam as margens do Rio Paraná, tanto acima como abaixo da Foz do Iguaçu (BASILE BECKER, 1976: 13).

Por outro lado, as referências sobre a presença Mbyá fora deste território surgem e se tornam cada vez mais expressivas à medida que se aproximam dos dias atuais. Também este fato é um indicativo de que os Mbyá permaneceram concentrados em seu território original por muito tempo, de onde saíram em função da sua perda e do aumento da pressão externa. Tornam-se visíveis à medida em que seu território vai sendo incorporado pelos conquistadores, o que, por outro lado, provoca a saída de diversas unidades sócio-político-religiosas de seus espaços tradicionalmente dominados.

Yvy Mbyte/Centro da Terra, ou Centro do Mundo, é muito mais que um mero ponto de referência na memória espacial dos Mbyá. CADOGAN (apud ROA BASTOS, 1978: 30), após escutar os dirigentes Mbyá do Paraguai, concluiu que "De sus relatos se depreende que su hábitat originário, en el que estaba situado el centro de la tierra, cuna de la raza, era el Mba'e Vera al que hace referencia el P. Dobrizhoffer." Ao ser subtraído do domínio dos Mbyá é possível que este território tenha sido projetado miticamente, mas ainda que assim seja, os espaços reais e possíveis que continuam buscando na atualidade devem possuir reflexos daquele espaço originário, a Primeira Terra, habitada por "nossos avós"²⁰.

²⁰ Estudos recentes sobre grupos Tupi que foram forçados a abandonar o território original, revelam que este território aparece como espaço ideal. Veja, por exemplo, LEITE (apud WAGLEY, 1988:27) que interpreta a antiga aldeia Tapirapé como "a terra sem males". Outros grupos, como é o caso dos Waiápi (GALLOIS, 1986 e 1993), projetam esta terra ideal sobre os espaços reterritorializados como sendo o lugar dos antepassados. Neste caso ocorre o que LITTLE (1994:11) denomina como "manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local." No caso dos Mbyá, como será visto, há uma memória espacial que orienta e determina a reterritorialização, ao mesmo tempo que incorpora fatos e personagens históricos em sua perspectiva mítica para justificarem a recriação dos espaços.

1.3 PRESSÕES INTERÉTNICAS E DESTERRITORIALIZAÇÃO

As tentativas de reduzir os Ka'yguá durante o período colonial devem ser entendidas enquanto uma das estratégias articuladas pelos conquistadores de apropriarem-se do seu território. A forma como os Ka'yguá posicionaram-se frente a ela, através das constantes evasões, não concordando com as transferências forçadas, ou mantendo-se alheio à imposição do Deus e dos valores cristãos, foram respostas ativas com a intenção de não abdicarem do seu "modo de ser" e, conseqüentemente, de sua autonomia. Se a conquista espiritual não foi coroada de êxito junto aos Ka'yguá, o fato não pode ser justificado unicamente pela expulsão dos jesuitas em 1768, pois os missionários permaneceram por quase um século desenvolvendo suas ações objetivando reduzi-los "à vida política (civilizada) e humana".

Já em relação à conquista secular pode-se dizer que, do ponto de vista dos colonizadores, os resultados são mais visíveis e incontestáveis. Esta assume, segundo a definição de LIMA (1995: 52-54), os contornos de uma autêntica guerra de conquista, pois o território conquistado não só é controlado como também passa a ser definitivamente ocupado pelos conquistadores. RyT...

O processo de apropriação do território original dos Mbyá merece ser analisado mais detidamente, muito embora observa-se uma diminuição significativa na produção de registros a respeito do grupo após a saída de cena dos missionários da Companhia de Jesus, tendência que se acentuou no século XIX (MELIÀ, SAUL e MURARO, 1987: 31). Este fator, por extensão, dificulta uma análise mais consistente sobre a intensidade da pressão da sociedade ocidental sobre as sociedades indígenas.

1.3.1 Impactos sobre o Território Original

No início do século XIX, em 1810, o Paraguai tornou-se um país politicamente independente. Segundo MELIÀ, GRÜNBERG e GRÜNBERG (1976: 176) as relações entre os *criollos*, que passaram a constituir a classe que comandava a economia e a política, e os Ka'yguá alteraram-se significativamente. Vistos como inimigos ou aliados em potenciais, passaram à condição de "grupos marginales y periféricos que sólo interesan a los frentes expansivos de la economía criolla, como mano de obra que hay que atraer o como peligrosos bárbaros que hay que mantener pacíficos, pero que hay que eliminar se se resisten."

Neste novo contexto, provavelmente as relações da sociedade paraguaia com os Ka'ygua recrudesceram ainda mais. Um registro de CADOGAN (1960:136), baseado em relatório do Exército, datado de 1843, confirma a continuidade das expedições de extermínio movidas contra aldeias dos Ka'ygua, mesmo quando não houvesse motivos que justificassem tais procedimentos.

Mas o maior impacto sobre o território Mbyá ocorreu no período que se seguiu à Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870). O Estado paraguaio, num processo que teve início no regime ditatorial do Presidente Francia (1814-1840), passou a ter o controle quase absoluto das terras. No ano do término da guerra, 98,5% das terras estavam sob posse e controle estatal (WICKER, 1989-1990: 123). Diante da crônica situação econômica em que se encontrava o país no pós-guerra, o Estado lançou mão deste patrimônio na tentativa de levantar fundos e equilibrar a economia interna (BRAND, 1993: 33).

A própria legislação fundiária sofreu alterações para contemplar esta possibilidade. De acordo com a Lei de Terras de 1883, a área mínima permitida para a aquisição individual era de 1.875 ha²¹ (WICKER, 1989-1990: 213). Tal medida, além de ser essencialmente seletiva – uma vez que só quem detinha poder aquisitivo elevado era beneficiado –, acabou franqueando o acesso de capital estrangeiro, dando origem às gigantescas propriedades que iriam marcar a face rural do Paraguai por muitos anos a seguir. Ainda de acordo com WICKER, é possível visualizar – a título de curiosidade – as proporções de algumas das propriedades que se constituíram por esta época. Assim, por exemplo, “La Industrial Paraguaya S. A.”, uma empresa anglo-argentina dedicada à exploração da erva-mate, concentrou uma área de 3.502.727 ha, correspondente a 17% das terras do leste paraguaio. O empresário francês Domingo Barthe intitulava-se proprietário de uma extensão de 1.875.000 ha no atual Departamento do Alto Paraná.

Os depoimentos de Franz MÜLLER do início do presente século a respeito da emergência do latifúndio no Paraguai Oriental, e de modo particular sobre parte do território Mbyá no Alto Paraná, põem em evidência os mecanismos escusos implicados no processo de esbulho das terras indígenas. A região foi completamente loteada e dividida entre grandes empresas, o Estado e as pessoas que formavam ou mantinham proximidade com a elite governante (apud BOCKWINKEL, 1993: 52-54).

Completamente desconsiderados e novamente atropelados por esta nova situação, os indígenas viram-se forçados a mudanças contínuas dentro do que constituía seu próprio

²¹ Valor correspondente a uma légua.

território. MÜLLER (idem, 95), apesar de repetir a opinião do senso comum sobre o “instinto migrante” dos Mbyá, reconheceu que a intensidade com que tais mudanças ocorriam era sintoma do desespero em que se encontravam. E apontou as motivações destes deslocamentos que então se processavam num outro ritmo e resultantes da pressão interétnica:

Hay que entender que toda la tierra fue vendida, con buenas entradas para el gobierno, a particulares y especuladores, sin tomar en cuenta a los indios, quienes a pesar de ser los habitantes ancestrales del país, se quedaron sin herencia y sin propiedades. Ellos consideran la tierra su propiedad: sin embargo, “legalmente” (ilegalmente en realidad) otros se adueñaron de ella. A menudo estos terratenientes expulsan a los indígenas de sus propiedades. Los indios deben mudarse de un lugar a otro, como los gitanos en nuestro país. (apud BOCKWINKEL, 1993: 59)

Que possibilidades de rendimento econômico imediato estas terras ofereciam que justificavam as proporções das propriedades e o volume de recursos nelas investidos? Na verdade não eram as terras em si o principal alvo da cobiça nesta fase econômica, marcadamente extrativista; o lucro resultava da exploração de essências vegetais. Os principais itens consistiam na erva-mate e no apepu (*Citrus aurantium*), espécie de laranja silvestre de cujas folhas, flores e frutos eram extraídas essências de grande aceitação no mercado internacional e alcançando preços “muy alentadores” (idem, 118). Também a exploração madeireira foi expandida, sobretudo em função de uma crescente demanda do mercado externo (STRELNIKOV, 1926: 333).

As populações indígenas, que se encontravam vagando de um ponto para outro dentro do território que havia sido loteado e passado às mãos de proprietários particulares, formavam uma importante reserva de mão-de-obra, barata e semi-escrava. Observa-se que, neste particular, dos registros dos primeiros cronistas a adiantadas décadas do século XX, não há alterações significativas no que diz respeito às condições em que ocorriam o trabalho indígena. A escravidão desvelada da colônia (DOBRIZHOFFER, [1784] 1967: 179) foi substituída, no século XX, pelo trabalho remunerado, mas ao indígena a remuneração não sobrepassava, segundo estimativas de MÜLLER, a ofensiva cifra de 2% do valor real do trabalho (apud BOCKWINKEL, 1993: 106)²².

²²Foi com o objetivo de conter abusos de tal ordem que León CADOGAN empenhou-se na criação da “Curaduría de los Indígenas Mbyá-Guaraní del Guairá”: somente em 1949 concretizaram-se seus esforços (CADOGAN, 1951: 76). Em um outro estudo CADOGAN (1960:137) denunciou que as “leis” e as condições trabalhistas de seu tempo, tão adversas aos Mbyá, refletiam a prática dos patrões que, até anos antes, tinham sobre eles poder de vida ou morte.

Pode-se concluir, portanto, que a emergência do latifúndio atingiu o território Mbyá como onda avassaladora, fracionando-o e sendo transferido ao domínio particular. Os Mbyá, que até então puderam permanecer relativamente isolados nas florestas, tiveram que, cada vez mais, considerar as relações com os proprietários aos quais ficou condicionada a possibilidade de permanência sobre as áreas.

1.3.2 Efeitos das Epidemias

O processo de conquista dos povos e terras americanos teve nas doenças um dos maiores aliados, muito mais eficiente e devastador que o próprio poder das armas. Em muitas circunstâncias, seus efeitos antecipavam-se à chegada dos colonizadores, uma vez que podiam ser disseminadas entre povos isolados a partir das relações inter-tribais.

Entre os motivos das freqüentes evasões dos antigos Mbyá conduzidos às reduções destacam-se as doenças²³. Para um povo da floresta, como os Mbyá, os espaços das reduções, compreendidos enquanto a antítese da selva, possivelmente identificados como o domínio de espíritos estranhos e portanto perigosos, deveriam ser evitados²⁴. O mesmo comportamento pode ser visto em relação às aldeias, que eram abandonadas por ocasião das epidemias. Seus habitantes deveriam associar a doença ao espaço, como procedem os Mbyá no presente²⁵. Se a doença se manifesta é porque também o espaço se tornou doente, sendo necessário abandoná-lo em substituição a outros, onde pudessem novamente encontrar equilíbrio e segurança.

Os próprios missionários eram, em muitos casos, os agentes transmissores de doenças. Em algumas circunstâncias o efeito das epidemias frustrava as suas expectativas, enquanto que em outras assinava o aval de seu ingresso nas aldeias, sendo tomados por grandes pajés que sabiam como tratar estas novas e estranhas doenças. A partir de DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 176) percebe-se que as epidemias eram uma consequência quase inevitável do contato e motivo oportunamente aproveitado pelos dirigentes religiosos indígenas para justificar a necessidade de distanciamento dos colonizadores:

²³ Confira VILLASBOAS (apud NECKER: 1990: 239. CHARLEVOIX ([1756] 1916: 117). DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 176, 183).

²⁴ Para SUSNIK (1984-1985: 77), os locais destituídos de mata, povoados e estranhos, poderiam ser tomados, pelos antigos Mbyá, como espaço do mba'e meguã, isto é, lugar destruído, castigado e perigoso.

²⁵ Confira Capítulo IV, tópico 4.1.4.

(Delegado Thimoteo Banfui/SP absurdo)

A su vuelta de los bosques de Mbaeverá me contaron nuestros indios que entre los bárbaros reinaba una muy peligrosa especie de angina. Los hechiceros y especialmente Tupanchichú, en la intención a inducirlos a aborrecernos, trataban de persuadir a la plebe ignorante que esta peste provenía de nosotros.

As epidemias, em muitos casos, evacuavam as populações nativas de extensas áreas, liberando-as aos colonizadores. Acompanhando o histórico dos contatos entre os antigos Mbyá com a sociedade colonial, fica evidente que os colonos foram se estabelecendo sobre seu território à medida que as doenças produziam verdadeiras clareiras demográficas. Os sabidos e conhecidos efeitos das doenças certamente contribuíram para intensificar o medo dos indígenas em relação aos colonizadores. A associação colonizador-doença-morte deveria motivar o abandono das antigas ocupações em busca de espaços cada vez mais afastados das frentes de expansão. Um outro depoimento de DOBRIZHOFFER (idem, 183), que narra o seu encontro com os três únicos sobreviventes de uma vasta região atingida por uma onda de varíola ilustra, lugubremente, esta afirmação:

Quando yo le pregunté donde paraban los otros indios, me respondió que en estas selvas no habia quedado nadie fuera de ella y sus dos hijos porque una terrible peste de viruelas había exterminado a todos los habitantes de esta región. (...) Esta manifestación, referente a que ya no existían bárbaros en la selva, me lo repitió muchas veces en mi localidad y con toda la sinceridad posible. Lo mismo afirmaron también los Españoles que me habían llamado y después por dos años enteros continuaron allá su provechosa cosecha de yerba.

Conforme já referido anteriormente, é possível visualizar, em alguns casos, uma estreita relação entre o impacto das epidemias e a aceitação da presença dos missionários nos territórios indígenas. O medo e a desconfiança cediam diante do mágico poder de cura dos karai estrangeiros que sabiam tratar das doenças desconhecidas e da ineficiência das práticas tradicionais de cura dos karai nativos. Assim, do ponto de vista do índio, provavelmente não era só a religião cristã que o movia em direção à redução, mas a possibilidade de vencer as doenças. Não era a cura da alma ou do espírito que o demovia a aceitar o missionário, mas a cura dos males físicos.

Foi acenando com a bandeira do atendimento sanitário que missionários do Verbo Divino, no início do presente século, instalaram uma missão em território Mbyá, junto ao Rio Monday (Departamento de Alto Paraná). À época, a malária e a gripe espanhola grassavam na região, fazendo com que perecessem famílias e povoados inteiros (BOCKWINKEL, 1993: 97). A propósito, confronta-se alguns números que revelam um quadro *sui generis* para um trabalho de cunho missionário: da data de fundação da missão (1910) até 1919, o número de

Mbyá batizados foi de 108 – “...incluyendo los bautizados en peligro de muerte” – enquanto que “...a cada año aproximadamente 2.000 remedios eran administrados.” (idem, 97 e 98). Este exemplo reforça a idéia de que a aproximação dos Mbyá às reduções devia-se à expectativa de nelas encontrarem cura e alívio aos efeitos das doenças.

Descartando a dose de excessos presente nos estudos de Moisés BERTONI, que fala da civilização Guaraní e divide-a em diversas nações (sic), são oportunas suas estimativas a respeito da redução demográfica entre os “Avá-mbihá”²⁶ em função de verdadeiras pandemias que os teriam dizimado no fim do século XIX. Nesta época, a população “Avá-mbihá” era estimada em 58.000 indivíduos, somente no Departamento de Alto Paraná. Testemunha ocular dos efeitos das epidemias, BERTONI (1922: 123) conclui: “Aquella población talvez estará ahora reducida a la octava parte. Las últimas dos epidemias de viruela fueron espantosas.” Os registros dos missionários verbitas que atuaram no Alto Paraná a partir de 1910 encontram os Mbyá sendo dizimados por várias doenças e confirmam a depopulação (BOCKWINKEL, 1993: 48-49, 97, 194 e 211).

CADOGAN (1961: 16), analisando os efeitos das mesmas pandemias referidas por BERTONI, acresce-lhes o adjetivo “desastrosas” e atribui-lhes o ônus da sujeição definitiva dos Mbyá:

→ Y si se quebró la resistencia de los “Mbyá”, ello se debe, no a las armas, sino a la epidemia de viruela negra que asoló al Paraguay a comienzos de siglo. Aniquiló totalmente a muchos poblados indígenas e diezmó a otros, y tales fueron los estragos de la pandemia, que los miseros sobrevivientes de la viril “Nación de los Montes” que, a raíz de malogrado intento de trasladarlos a Santa María de Fe se habían levantado en armas contra el poderío español y defendido sus fueros con tenacidad y heroísmo que tienen pocos paralelos en la historia, tuvieron que doblar la cerviz e aceptar lo inevitable.

Não seria exagero algum, portanto, identificar as epidemias como um dos mais eficazes agentes do genocídio sobre as populações indígenas. Contra estes inimigos suas reações tornavam-se baldadas. Aproveitando a interpretação de MELIÀ (1993: 89) pode-se identificá-las como um dos quatro cavaleiros do apocalipse Guaraní. Especificamente para os Mbyá, é possível associá-las à instalação definitiva do mal sobre a terra, tornando-a o leito das imperfeições. Segundo BERTONI (1922:123) a incidência e os efeitos catastróficos destas epidemias sobre as coletividades Mbyá, motivaram e intensificaram os deslocamentos em direção a Misiones e ao Brasil.

²⁶ BERTONI (1922: 57, 364 e 428) inclui sob a denominação “Avá-mbihá” diversos grupos Guaraní atuais (Mbyá e Chiripá, pelo menos) e extintos.

1.4 ESTRATÉGIAS MBYÁ FRENTE À PRESSÃO INTERÉTNICA

A documentação histórica revela o caráter violento que marcaram as relações interétnicas, violência que também aparece viva na história oral dos Mbyá na atualidade (veja textos do anexo I). Contudo, seria simplificar a situação de contato se analisada somente a partir do binômio destruição e resistência. Avaliando desta ótica, sem intenção de entrar em detalhes, nem os conquistadores obtiveram êxito em seu intento de incorporar e assimilar os Mbyá e nem estes ficaram em tempo integral numa postura ofensiva ou defensiva frente àqueles.

As informações relacionadas nos tópicos vistos até então evidenciam que, desde o princípio dos contatos, os Mbyá tinham claro que, neste novo contexto, o que estava em jogo eram dois “modos de ser” distintos e opostos. Entre estas estratégias salientam-se os confrontos, as fugas e as reestruturações culturais como formas de manutenção deste “modo de ser” em nome e em defesa do qual os Mbyá vão, continuamente, rearticular-se frente à sociedade ocidental. Observa-se, também, que as estratégias variam segundo a correlação de forças dispostas entre ambas as partes envolvidas neste processo, variando, portanto, segundo os contextos históricos.

1.4.1 Confrontos

De acordo com SUSNIK (1983: 28) os conflitos iniciais entre os Ka'ygua e os colonizadores estavam relacionados às incursões que aqueles realizavam sobre os acampamentos dos trabalhadores dedicados à colheita de erva-mate. O objetivo de tais incursões era ter o acesso sobre produtos e objetos de origem européia, basicamente os de ferro. Os trabalhadores, por seu turno, procuravam eliminar a todos os Ka'ygua surpreendidos. Aos poucos, também estes passam a revidar, queimando as partidas de erva-mate e/ou atacando os trabalhadores envolvidos na sua colheita, conforme CHARLEVOIX ([1756] 1916: 10).

Dos primeiros registros conclui-se que a postura de defesa dos limites territoriais é assumida pelos Ka'ygua à medida que os contatos vão se intensificando e tornando-se inevitáveis. Num primeiro momento, a evitação dos contatos e o rechaço às tentativas de aproximação dos colonizadores encontram sua fundamentação no medo dos Ka'ygua em se

tornarem escravos. Tanto este aspecto como a resistência aos traslados para reduções fora do seu território, entendida pelos Ka'ygua como um expediente para entregá-los ao jugo espanhol, constam da descrição de XIMÉNEZ ([1710] 1967) sobre a “Missão aos Tobatines”, empreendida em 1697.

→ A idéia de territorialidade enquanto espaço a ser controlado, rechaçando o avanço externo, vai se consolidando a partir do contato. Pode-se pensar na possibilidade de ter ocorrido com os antigos Mbyá um processo semelhante ao observado por VIVEIROS DE CASTRO (1986: 135) entre os Araweté, para os quais a “concepção ‘fechada’ de território” emerge a partir das relações que estabelecem com os conquistadores. Esta *consciência* sobre territorialidade como consequência da presença dos colonizadores fica explícita na passagem de MÁS, ao narrar o encontro, ocorrido em 1746, entre um grupo de “Tobatines” fugidos da redução de Santa Maria da Fé e que haviam retornado às terras de onde eram originários e um grupo de espanhóis que se encontravam dentro dos limites de seu território. Escreve o jesuíta MÁS:

Preguntaron los indios qué les traía a sus tierras, qué motivo o qué causa tenían para ello. Respondieron los españoles a esto con disparar sus escopetas de cuya acción cayeron dos indios muertos. Al ver esto los demás indios ocultos que no se habían dejado ver todos salieron de repente y empezaron a guerrear... (apud PERASSO, 1986: 49).

Além dos confrontos que iam recrudescendo à medida que os contatos se intensificavam, é provável que esta *consciência* de territorialidade derive também da constatação de que a forma como os colonizadores apropriaram-se e utilizaram o espaço, tanto excluía quanto inviabilizavam a relação que os Ka'ygua tradicionalmente mantinham com seu território. Dito de outra forma, permanecer junto aos estrangeiros implicava em possíveis mudanças drásticas sobre o “modo de ser”. Se havia, portanto, como evitar esta convivência, seja buscando novos espaços, seja rechaçando a aproximação dos colonizadores, os Ka'ygua estavam buscando preservar o seu “modo de ser” a partir deste afastamento. Ilustrativa, neste sentido, é uma transcrição que DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 181) faz do discurso de um “bárbaro” do Mbaeverá aos beneficiados de erva-mate que invadiram e exploravam seu território:

Vosotros os habéis atrevido a penetrar en estos bosques que jamás os pertenecieron? No sabéis que esto es nuestra patria tierra y solar que hemos heredado de nuestros bisabuelos? No tenéis aún bastante tierras vosotros que os habéis apoderado de campos inmensos y bosques innúmeros a veces con la

connivencia y a veces contra la connivencia de nuestros padres, pero siempre sin el menor derecho y aún siempre los pretendéis insolentemente? (...) Si alguno de nuestros se acercara a vuestro territorio, por Dios! Yo no volvería vivo a nosotros. En lo futuro imitaremos vuestro ejemplo. Si vuestra vida os es aún cara y no habéis perdido toda razón, alejáos pronto de aquí a vuestra casa y prevenid a vuestros compatriotas de no pisar más en estas selvas si no están hartos de sus días.

Fica explícito neste discurso que, depois de um longo tempo de convivência e observação do modo de vida e conduta dos conquistadores, os antepassados dos Mbyá tinham claro para si que a opção por um afastamento geográfico representava a medida mais segura para a manutenção de sua autonomia. Essa delimitação física era estabelecida na oposição entre campo e floresta, onde cada um deveria viver de acordo com o seus princípios culturais. Confrontando-se este discurso do século XVIII com os atualmente proferidos por Perumi (veja anexo I, textos 01 e 02), é possível identificar vários pontos convergentes.

Por outro lado, as admoestações do “bárbaro” aos espanhóis, exigindo que suas terras fossem respeitadas, não produziram os efeitos esperados. Que os confrontos seguiram seu curso, num ritmo cada vez mais acelerado, confirma-o CADOGAN. Ao buscar informações para dar voz ao silêncio das fontes sobre os contatos entre os Mbyá e a sociedade paraguaia durante o século XIX, CADOGAN revela que os Mbyá resistiram bravamente “à guerra sem quartel” que contra eles era movida. As expedições de extermínio, organizadas pelo Estado paraguaio, continuavam sendo movidas contra os Mbyá, cujas ordens quanto ao destino dos sobreviventes resumia-se aos seguintes termos: “He mandado ejecutar la matanza...” (CADOGAN, 1961:15).

Considerando ainda os dados levantados por este pesquisador fica evidenciado que estas animosidades perduram até o início do presente século e só cessaram em consequência das epidemias, a partir das quais os Mbyá não tiveram condições de sustentar a resistência armada. Segundo as palavras de CADOGAN (1967: 432):

“Desde la fundación del pueblo (Caaguazú, 1830) hasta diezmar la viruela a las tribus hacia fines de siglo, no eran infrecuentes los choques con los indios; (...) y los pobladores de Takurú, distante apenas cuatro kilómetros al norte, fueron obligados a abandonar el lugar por haber sido arrasada la compañía por los Mbyá con flechas incendiarias...”

É necessário visualizar, a partir da metade do século (XIX), duas situações distintas. Por um lado há grupos isolados que, do interior das florestas, continuam a sustentar os confrontos armados, conforme as referências feitas por BERTONI (1922: 372) e CADOGAN (1961 e

1968: 109-110). Paralelamente, e em consequência do fato do território ter se constituído objeto de loteamentos e repassado à condição de propriedades particulares, intensificam-se as saídas em busca de novos espaços fora do perímetro tradicionalmente ocupado.

1.4.2 Fugas

Já foram citadas, acima, passagens fazendo referências às constantes fugas empreendidas pelos Mbyá tanto das reduções quanto da proximidade com os conquistadores. Além de motivadas por doenças, fome, escravidão e como forma de evitar conflitos, as fugas podem também ser analisadas como uma estratégia que lhes permitia manter sua independência ao domínio externo. O caminho de volta à selva possivelmente representasse o caminho da tradição, da vivência dos costumes dos antepassados. Viver submetido aos sistemas coloniais implicava no abandono de sua religião, em enquadrar-se em outro modelo econômico e aceitar outra ordem sócio-política (FOGEL, 1992: 31).

Em virtude de suas constantes fugas, os Mbyá construídos pelas fontes vêm associados à imagem de gente inconstante. Para os colonos esta inconstância se manifestava, basicamente, na total ausência de perseverança nos trabalhos agrícolas ou de beneficiamento da erva-mate. Para os missionários, além destes aspectos, a inconstância expressava-se também no ininterrupto ir e vir entre as reduções e as selvas e no descomprometimento em relação aos princípios da vida cristã. A água e o ritual do batismo não eram acompanhados pelas esperadas mudanças de conduta.

Comparando-se as crônicas do início do contato²⁷ aos registros dos missionários do Verbo Divino que trabalharam na Missão do Monday no início do presente século, percebe-se que o discurso a respeito dos Mbyá não se alterou significativamente sob este aspecto. Aliás, as fontes mais recentes permitem visualizar uma intensificação da inconstância dos Mbyá, a ponto de MÜLLER (apud BOCKWINKEL, 1993: 105 e 109) considerá-la como um vício de seu caráter e mesmo um "instinto migratório". A constatação de que a inconstância aumenta à medida que o contato e a pressão interétnica se tornam inevitáveis, sugere que a mobilidade Mbyá possui outros significados além dos interpretados por este autor.

Os registros permitem verificar que, inicialmente, as fugas realizavam-se dentro dos limites do território original, uma vez que a vastidão de selvas disponíveis oferecia condições

²⁷ Confira, por exemplo, MÁŠ (apud Perasso, 1986: 50), CHARLEVOIX ([1756]1916: 117, 118 e 155) e DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 152)

para o necessário distanciamento geográfico. Os deslocamentos para além de seus limites intensificaram-se à medida que os contatos se acentuaram e o território passou a ser efetiva e definitivamente ocupado. Tais deslocamentos, contudo, não se processaram somente sustentados na ilusão de que os Mbyá poderiam encontrar terras livres, onde o impacto com a sociedade ocidental pudesse ser menos agressivo. Além dessa possibilidade, os movimentos, tanto dentro do território original, quanto os que se realizaram a longas distâncias no fim do século passado e início do presente (NIMEUNDAJU, [1914] 1987: 105) podem também ser vistos enquanto mecanismos de “fuga”. Ou seja, uma estratégia eficaz que lhes permitia manterem-se evasivos e refratários às tentativas de integrá-los e assimilá-los.

Observa-se, portanto, que a mobilidade espacial dos Mbyá nos moldes contemporâneos não se constitui em um “vício de caráter ou instinto migratório” como afirmou MÜLLER. Embora houvesse uma predisposição cultural para esta dinâmica, a mesma foi superdimensionada e intensificada pela situação de contato interétnico.

1.5 REESTRUTURAÇÕES CULTURAIS

BERTONI (1922: 371), após analisar a longa guerra movida pelos conquistadores espanhóis contra os Mbyá e a forma como sustentaram com armas em punho o avanço espanhol e *criollo*, concluiu sugerindo que a resistência dos Mbyá do início do século atual já não se davam mais através do enfrentamento armado e contra um inimigo que se apresentava no campo de batalha visível e ostensivo. Contudo, as armas de nossa “civilização” foram identificadas pelo autor como “...más temibles que las españolas, aunque frecuentemente menos dignas”.

As opiniões de CADOGAN a respeito do contato interétnico apontam para duas situações distintas. A partir das tentativas de reduzir os antigos Mbyá, as quais implicaram em sua transferência para fora dos limites de seu território, teriam se iniciado os confrontos que se arrastariam por mais de dois séculos (idem: 1961). Esta situação de conflito permanente, ao lado das epidemias do fim do século XIX e início do XX, foi vista pelo autor como responsável pela simplicidade da cultura material e pela desintegração político-social dos Mbyá (idem, 1951: 78 e 1956: 302). Conseqüentemente teriam ocorrido tanto a fragmentação das unidades políticas, sociais e religiosas em grupos cada vez menores, sem uma autoridade central, e em constantes disputas internas (idem, 1960:135). À desagregação político-social

atribui também os movimentos migratórios para fora do território original (idem, 1956: 302) e a vida semi-nômade que levam os Mbyá (idem, 1951: 80). Num outro bloco, e baseado nos estudos já referidos, visualizam-se opiniões em que o autor atribui à violência dos conflitos estabelecidos tanto a pureza em que foram conservadas a língua e as tradições religiosas quanto a resistência à sua incorporação e assimilação à sociedade paraguaia.

Por outro lado, se a situação de contato interétnico, ou mais especificamente, a relação de conflito que o marcou, for analisada sob a perspectiva de *guerra de conquista*, como a define LIMA (1995) pode-se esboçar um outro quadro. Ainda que os conquistadores, utilizando-se de diversos expedientes de caráter violento, tenham obtido êxito quanto à dominação territorial e o controle dos recursos sobre ele disponíveis, o mesmo não ocorreu em relação aos Mbyá. Estes conseguiram, ao longo do processo, manterem-se enquanto um grupo étnico exclusivo, ou seja, que não formou parte do contingente de povos integrantes ao sistema imposto sobre o território conquistado.

A situação de conflito estabelecida, por outro lado, apresenta-se como um positivo fator constitutivo de novas relações sociais (LIMA, 1995: 46). Isto quer dizer que tanto os conquistadores quanto os Mbyá envolveram-se num processo de conhecimento mútuo sobre a forma de agir e pensar. Quando, por exemplo, os antigos Ka'ygua diziam dos missionários:

“Sus palabras son miel y azúcar, pero sus manos están llenas de azotes amargos y sangrientos látigos. (...) ...estos sacerdotes son como sus padres, isoportables y crueles tiranos que, crecidos de las mismas raíces, sólo buscan el modo de engañarnos para entregarnos por fin a sus parientes, como esclavos destinados a trabajos pesados. (XIMÉNEZ, [1710]1967: 48).

Certamente o faziam com base num conhecimento tanto de experiências vivenciadas entre os espanhóis, quanto resultante da confrontação entre os dois sistemas culturais. Ao negar os princípios, valores, religião e sistema econômico do outro estavam afirmando sua identidade, ou **ñandereko ymaguare** nosso modo de ser antigo.

Neste sentido, as respostas articuladas pelos Mbyá sempre tiveram diante de si o horizonte produzido a partir das relações com o outro. Se num determinado contexto, a fuga se apresentava como a estratégia que daria resultados mais positivos que o confronto, recorriam a ela. Da mesma forma, repensaram sua postura frente aos brancos a partir da fragmentação e redução territorial e da depopulação ocasionada pelas epidemias. A partir deste quadro tiveram que dar muitas e novas respostas para que aspectos importantes do sistema pudesse ser preservado.

Diante do impacto sobre o território original, uma significativa parcela dos Mbyá buscou como estratégia uma redefinição para o seu conceito de território. Nesta nova concepção, mais do que nunca, deveriam considerar a disseminada presença dos brancos ocupando a maior parte das terras, sendo cada vez mais concreta a impossibilidade de manter o isolamento e o distanciamento geográficos. Os Mbyá passaram a conceber o seu território como amplo, aberto e descontínuo. E é a partir dos -guata andanças, caminhadas que vão redimensionando esta nova concepção de território.

Em termos de postura e comportamento frente à sociedade ocidental também percebe-se a ocorrência de mudanças radicais. Após mobilizarem-se numa resistência armada em defesa de seu território por mais de dois séculos, os Mbyá passaram a descartar a possibilidade de entrar em confronto pela posse de terras. Face às ameaças de tensões dela advindas, a reação imediata passou a ser o abandono do local, partindo em busca de outro onde pudessem se sentir novamente seguros. O discurso atual, se for comparado ao da época colonial, embora fundamentado num direito sagrado de viverem nas matas, é articulado com o objetivo de sensibilizar os brancos. A lógica Mbyá é, portanto, de identificar o branco como responsável pelo seu empobrecimento.

Também a organização social sofreu alterações visíveis em função da perda do território e da redução populacional motivada pelas doenças. Frente à quebra ou a impossibilidade de manter as unidades político-religiosa-econômicas regionais, a família extensa é mantida como a base da organização social. Passam de um modelo de organização social estruturado a partir da formação de alianças entre várias unidades locais, a um centrado na relação de parentesco em que, pelas limitações espaciais, o círculo muitas vezes se restringe à família extensa. Esta reformulação teve que considerar e se readequar às limitações impostas pelos espaços disponíveis, cada vez mais reduzidos e que já não permitem mais a reprodução do modelo econômico tradicional. Como estratégia para compensar a ruptura das unidades regionais e evitar o isolamento das unidades locais distribuídas sobre a amplitude do território, intensificam os deslocamentos definidos como visita. Através destas visitações conseguem atualizar as relações de parentesco.

A mobilidade, neste novo contexto, é resultante de múltiplos fatores culturais e de ordem externa, possibilitando tanto a ampliação dos limites territoriais como a manutenção e o ativamento de aspectos relacionados à religião, à economia e à organização social. Percebe-se, portanto, que o processo histórico fez com que os Mbyá utilizassem mais algumas

características culturais que outras. No caso, o seu caráter caminhador constituiu-se numa estratégia para a manutenção do seu *ethos* e para dinamizar sua relação com o espaço.

Concluindo, pode-se vislumbrar e aplicar aos Mbyá – após este recuo no tempo e espaço e esta breve incursão pelos caminhos da sua história – a observação feita por LIMA (1995: 40): “Os nativos devem também a fatores advindos da interação com o conquistador muitas das suas especificidades que os caracterizam a cada momento de sua trajetória histórica.” E se as histórias, tanto a vívida na memória dos Mbyá como àquela sobre eles escrita, demonstram que foram inúmeras as tentativas de interceptar seus caminhos, sua presença nos dias atuais não pode ser vista apenas como uma população residual, perdida num dilema entre um passado ideal e um futuro incerto.

II

AMPLIANDO O TERRITÓRIO

Neste capítulo será demonstrado que os deslocamentos dos Mbyá desde Yvy Mbyte/Centro do Mundo foram respostas estrategicamente articuladas ao processo de desterritorialização que se intensificou no Paraguai a partir da metade do século XIX. À medida que os limites do território original foram sendo reduzidos, os Mbyá, baseados na etnodinâmica de deslocar-se em busca de espaços *desocupados* que atendessem suas demandas econômicas, sociais e religiosas, ampliaram as fronteiras do seu território de domínio. Se, por um lado, perderam a autonomia sobre um território relativamente contínuo²⁸, por outro, tentam compensar esta perda a partir da ampliação do território, incorporando novos espaços.

Durante o processo de ampliação territorial, importantes rotas migratórias foram se consolidando e sendo continuamente reutilizadas. A intensidade dos fluxos migratórios pode ser associada a diversos acontecimentos históricos, cujos efeitos refletem-se no interior das coletividades. A leitura que os dirigentes religiosos fazem destes acontecimentos considera os

²⁸ Recordar-se, com base no capítulo anterior, que os Mbyá dividiam e disputavam com outros grupos étnicos espaços no Paraguai Oriental, onde delimitam o Centro do Mundo.

parâmetros míticos, onde os eventos históricos são adequados à lógica peculiar desta forma de explicação.

Será dada ênfase à memória da presença dos Mbyá na Província de Misiones (Argentina) pelo estreito vínculo existente entre os grupos que permanecem em Misiones e os que hoje se encontram no Brasil, particularmente no Rio Grande do Sul. E em segundo lugar por considerar necessário tornar visíveis alguns elementos do contexto e das experiências vivenciadas pelos grupos que transitaram nessa região, cujos reflexos sobre a situação dos grupos envolvidos neste estudo são evidentes.

2. 1 EM BUSCA DE NOVOS ESPAÇOS

Retomando o capítulo anterior, sublinha-se o fato de que, por mais de dois séculos, os Mbyá haviam logrado êxito na manutenção de sua autonomia frente às tentativas de incorporá-los aos sistemas colonialista e pós-colonialista. Este êxito deve ser atribuído, fundamentalmente, à disponibilidade de um território dentro do qual puderam não só refugiar-se, mas manter sem alterações significativas o seu modelo econômico, sua organização social e sistema religioso.

No período subsequente à Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870), intensificou-se o processo de desterritorialização dos povos indígenas que até então haviam conseguido manter-se relativamente isolados nas regiões florestadas do Paraguai Oriental. A agonizante situação econômica paraguaia que encontrava-se sustentada, basicamente, na exploração extrativista (erva-mate, madeira), recrudescer após a guerra. O Estado, que até a época havia se mantido como proprietário da absoluta maioria das terras, começou a repassá-las ao domínio particular, priorizando investidores e empresários estrangeiros e a elite nacional, abrindo os precedentes para a formação dos grandes latifúndios (WICKER, 1989-90: 113). Esta situação gerou um grande impacto sobre as populações indígenas, principalmente aquelas diretamente envolvidas nas fronteiras expansionistas. De acordo com CADOGAN (1961: 14) e BOCKWINKEL (1993: 93) as estratégias utilizadas para a sujeição dos Ka'ygua por parte dos proprietários, muitas vezes endossados pelo Estado, incluíam guerras de extermínio e utilização dos indígenas como objetos de explorações diversas, inclusive na condição de mão-de-obra semi-escrava.

Tal conjunto de fatores, certamente, exerceu influências sobre o processo de saída de muitas famílias do território original. Por outro lado, deve-se considerar – como o fazem MELIÀ, GRÜNBERG e GRÜNBERG (1976: 182) – que os latifúndios se converteram, ainda que não intencionalmente, em espécies de áreas de refúgio e proteção às populações indígenas e, para o caso dos Mbyá, a possibilidade de terem melhores condições e garantias de isolamento permanecendo no Paraguai, internando-se nas áreas de florestas ainda não atingidas pelas frentes de expansão. Tais possibilidades seguramente existiram e devem ser consideradas. Contudo, há que se cogitar também, tendo em vista o comportamento dos Mbyá atuais evidenciado em vários estudos²⁹, os aspectos relacionados a sua organização social e política, em que as famílias ou comunidades vinculadas a uma determinada liderança teriam restrições em entrar na jurisdição de outra. Também deve-se considerar a existência de outros grupos étnicos, inclusive inimigos, como o eram os Guajaki, que poderiam servir de barreira à interiorização nas selvas. Por fim, exerce influência considerável neste processo a simbologia envolvida na conflagração de diversos fatores que incidem sobre todas as comunidades Mbyá do Paraguai do fim do século passado e início do presente.

Do ponto de vista Mbyá estes e outros acontecimentos, como as frequentes epidemias³⁰ e o desmatamento dos locais tradicionalmente ocupados, possivelmente tenham sido interpretados, a partir da fundamentação mítica, como indícios do fim do mundo, ou de que o mal definitivamente estava se instalando sobre a terra, sendo necessário sair em busca de espaços onde pudessem novamente encontrar tranquilidade.

Os Mbyá contemporâneos descrevem o mundo “redondo como um prato”, no centro do qual está localizado o território de origem, o Yvy Mbyte/Centro do Mundo. Vários círculos concêntricos estariam dispostos a partir deste centro, onde acidentes geográficos seriam identificados como seus limites. Assim, o Rio Paraná é o limite do primeiro círculo³¹ e o Rio Uruguai sendo considerado como o limite de outro círculo. Na sequência é citado Para Guachu/Mar, como o maior e mais desafiador de todos os limites, além do qual a maioria – mas não todos – dos dirigentes religiosos afirmam existir uma paradisíaca ilha. Vários deles

²⁹ Confira BERTONI (1922: 123). CADOGAN (1951:76; 1956:300; 1960: 135; 1961: 16). Estes estudos apontam para a importância de se considerar os eventos advindos das relações interétnicas, suas consequências práticas e imediatas, as reações dos Mbyá e as interpretações elaboradas a partir dos elementos míticos. SCHADEN (1982: 96-7) analisa, se bem que enfocando sempre a perspectiva aculturativa, os efeitos do contato sobre o imaginário Guaraní.

³⁰ BERTONI (1922: 123) diz ter sido testemunha ocular dos efeitos epidêmicos da varíola entre os Mbyá do Paraguai, em consequência dos quais ocorreram migrações ao Brasil e a Misiones.

³¹ Horizontalmente o espaço é disposto em círculos, enquanto que verticalmente é descrito como que organizado em camadas superpostas.

mantêm a convicção de que conseguirão descobrir o local exato em que o Kechuíta atravessou o mar e, então, também poderão cruzá-lo e chegar à ilha. Segundo as palavras de Benito Oliveira (1986): *“Assim como nós conseguimos cruzar o Rio Paraná e o Rio Uruguai, também vamos conseguir cruzar o mar.”*

Não se pretende, com este estudo, engrossar o coro dos que fazem a associação entre a ilha da fantasia Mbyá com a Terra Sem Males e dizer que todos os anseios das migrações se dão na expectativa de alcançá-la; embora esta pareça ser a explicação mais óbvia e que não expõe o pesquisador ao inferno acadêmico, círculo onde a ideia parece ter se mitificado. Considera-se necessário transcender o círculo, mesmo que isto implique ir do centro à periferia. É dessa forma, entretanto, que entende-se a dinâmica Mbyá: a necessidade de sair do centro do mundo, passando por outros círculos e ir estabelecendo outros centros³². Mas, segundo os próprios Mbyá alertam, *“o mar não é para todos cruzarem”*.

Este movimento do centro-terra para o mar-paraíso, revela ou confirma uma tendência cultural de vários povos Tupi, representado pela transmutação da espacialidade. A busca de novas terras, ou “terras frescas”, pode ser apontado como um dos motivos dos movimentos expansionistas dos Guaraní (MELIA, 1988: 19). Para os Mbyá atuais ainda que se considere a expressão terra nova, ou terra sem maldade, carregada de sentido metafórico, observa-se e ouve-se a demanda por uma terra real, onde seja possível plantar e viver de acordo com o “modo de ser” dos antepassados. Assim, tanto no passado quanto hoje, há uma constante na mobilidade espacial que significa o sair do centro para atingir o círculo da terra boa, da terra nova e fresca³³.

Diante do quadro de pressão que culmina na desterritorialização de muitos grupos familiares, conforme anteriormente referido, presume-se que os Mbyá tinham fortes motivações para darem início ou intensificarem o processo de saída do Paraguai e buscar novas terras. Do ponto de vista cultural, os Mbyá não estão senão utilizando-se da etnodinâmica do -guata/caminhar, deslocar-se, para dar respostas aos desafios do seu tempo e às circunstâncias em que se encontram. A mobilidade espacial, entendida sob esta perspectiva, deixa de ser um mero mecanismo de fuga para ser uma resposta reativa às tentativas de incorporação e assimilação. Na sua leitura do processo, os Mbyá não se colocam na condição de viajantes sem

³² SUSNIK (1979-80: 10) trata dos movimentos realizados pelos Guaraní tendo em vista atingir o círculo da terra nova e boa.

³³ Confira o discurso de Roque Timóteo (anexo, texto 03), onde fica evidente a necessidade de deslocar-se em busca das terras frescas e cobertas pela mata “rica”. Ao mesmo tempo destaca que o ritmo e a intensidade destes deslocamentos foram acelerados a partir das relações interétnicas.

destino, justamente porque têm claro que o que buscam são espaços adequados onde possam viver um ideal de vida, ou seja, o “modo de ser” Mbyá³⁴.

2.1.1 Justificativas à Relocalização

Apesar de parecer um paradoxo, os Mbyá vão ampliar o seu território através da desterritorialização. Ainda que este processo resulte da conjunção de diversos fatores, decorrentes basicamente do contato interétnico, a busca por relocalizar-se no espaço ocorre de forma planejada e obedecendo às demandas da cultura, envolvendo os aspectos sócio-econômico-religiosos. A discussão mais detalhada sobre as características da terra ideal buscada pelos Mbyá poderá ser acompanhada ao longo deste estudo³⁵, portanto neste momento a análise se deterá às justificativas utilizadas tanto para reivindicar a incorporação de novos espaços ao território, como para afirmar sobre eles sua presença.

ELIADE (1956: 35-60) destaca que o espaço não é homogêneo, mas apresenta rupturas que revelam a manifestação do sagrado. É esta manifestação do sagrado (hierofania) que funda ontologicamente o mundo, ou permite visualizar um “Centro”, isto é, os pontos diferentes dentro da homogeneidade. O espaço, portanto, é resultado de uma construção, uma vez que ao ocupá-lo o homem impõe-se ao caos originário³⁶. E ao criar o espaço, ou Centro do Mundo, repete um gesto primordial, executado pelas divindades.

LITTLE (1994: 11) entende que a criação de um espaço primordial ocorre, “...em parte pela manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local.” Acrescenta LITTLE, ainda, que os grupos sociais têm necessidade de justificar para si mesmos a presença e a incorporação de novos espaços. Para o caso dos Mbyá, esta necessidade de justificação contempla também os mecanismos de controle e a curiosidade da sociedade envolvente, em função do que desenvolvem, articulam e adaptam seus discursos. Que expedientes utilizam para fundamentar suas justificativas?

No processo de reterritorialização os Mbyá buscam e reivindicam, em primeiro plano, os espaços que tenham ka’aguy/mata. Entendem que ao buscá-los, não estão pedindo um favor aos brancos, mas exigindo um direito sagrado, uma vez que ao engendrar a terra **Ñanderu Tenondegua** destinou-os aos Mbyá (veja anexo I, textos 01 e 02). Portanto,

³⁴ Estes aspectos serão desenvolvidos no Capítulo IV, tópicos 4.1.1.1. e 4.1.2.1.

³⁵ Confira Capítulo IV.

³⁶ Assim como também afirmou LEROI-GOURHAN (1965:131) já citado na introdução.

entendem-se como a parte fiel do pacto estabelecido com os brancos, diante de **Ñanderu Tenondegua**, no princípio dos tempos. Habitar as matas e usufruir das suas riquezas não é apenas um direito que lhes toca, mas um dever assumido perante as divindades. Uma frase do Mbyá Horácio Lopes (1989) sintetiza o pensamento do grupo em relação à questão: *“Tendo mato, o Mbyá tem direito de ocupar, para poder cumprir bem certo com Ñanderu.”*

O segundo argumento utilizado para justificarem sua presença em determinado local e o direito de ocupá-lo está relacionado à toponímia: *“O lugar que tem nome na língua do Guaraní, é lugar de Mbyá”* (Benito Oliveira, 1986). Em terceiro lugar, e intimamente relacionado ao aspecto anterior, identificam e reivindicam os lugares *“onde o Kechuíta botou o pé quando andou por este mundo.”* A presença e a importância desta personagem na mitologia Mbyá é, a um só tempo, curiosa, controvertida e exige uma breve abordagem.

O **Kechuíta** aparece como um personagem histórico que pode ser identificado ao herói mítico, ou seja, o **Pa’i Rete Kuaray**. A descrição que os Mbyá fazem do Kechuíta surpreende pela sua similitude com o que se pode ler a respeito de Pa’i Rete Kuaray nas transcrições de CADOGAN (1992a: 115-137). Assim, **Pa’i Rete Kuaray** é um homem-deus essencialmente caminhante e, ao caminhar por este mundo, enfrentou uma série de desafios; mas também nominou plantas e animais, ou seja, através do movimento e da sua palavra criou o mundo, para depois afastar-se dele e dirigir-se à morada de seu pai. Da mesma forma o **Kechuíta**, descrito pelos Mbyá atuais, se caracteriza como um homem-deus que caminhou pelo mundo, e onde passou nominou os lugares; depois, também retira-se do mundo. Aos Mbyá atuais cabe, nos seus deslocamentos, descobrir os lugares em que ele andou, onde “botou o pé”, e os lugares que levam nome Guaraní pertencem, assim como os que possuem mata, aos Mbyá.

Percebe-se, então, que ao manipular e assimilar o **Kechuíta**, os Mbyá o fazem atribuindo-lhe características que vão além das fronteiras do grupo étnico, pois identificam-no como Guaraní, em primeiro lugar, para, num segundo momento, defini-lo como Mbyá. Assim, mesmo que os Mbyá não estivessem sobre o vasto território em que hoje se encontram numa época anterior aos brancos, têm clareza de que outros grupos Guaraní nele estiveram, pois a toponímia comprova-o³⁷. Neste sentido, procuram estabelecer uma continuidade histórica às ocupações.

³⁷ Um caso semelhante de manipulação de fatos, eventos e personagens históricos com o fim de justificar a presença sobre um novo espaço e incorporá-lo ao território de domínio foi estudado por GALLOIS (1985, 1986, 1987-1989, 1993) entre os Waiãpi.

Sustentados na argumentação de que têm direito à mata, aos locais que possuem nome Guarani, sítios arqueológicos (principalmente as ruínas das antigas reduções guaraníticas) e os lugares onde o **Kechuíta** perambulou, os Mbyá estão dando conta de justificar simbolicamente a apropriação do espaço e a necessidade constante de estar ampliando o território. Caracteriza-se o **Kechuíta** como um viandante por excelência e os locais por ele transitados são reconhecidos pelos Mbyá ou a eles revelados pela sua perseverança em seguir as prescrições tradicionais. Para Feliciano Benitez (1995): "*Quem acredita, o Kechuíta vai mostrar o lugar*". Interessante referir que, nos últimos anos, aumentaram as interpretações dos dirigentes religiosos de que a costa atlântica abriga algum ponto secreto onde o **Kechuíta** teria feito sua última parada antes de atravessar o mar. Mas é interessante destacar também que é justamente nas matas que restam na Serra do Mar que existe a maior probabilidade de encontrarem áreas com o perfil de "*terra Mbyá*".

2.2 ROTAS DE DISPERSÃO

Nesta busca por novos espaços, diversas rotas de dispersão foram sendo estabelecidas. As primeiras referências escritas sobre a presença de grupos Mbyá além das fronteiras paraguaias fixam as datas de 1870 e 1886, quando são mencionados na Provincia de Misiones, na Argentina (BAREIRO SAGUIER, 1980: 304). Desde este ponto avançam rapidamente em direção aos Estados brasileiros do Rio Grande do Sul (RS) e Santa Catarina (SC). Destes Estados, muitos grupos familiares se deslocam em busca de espaços ecologicamente preservados no complexo da Serra do Mar, ao longo do Atlântico. Outros grupos, saídos do Paraguai, adentram o Estado do Paraná, estabelecendo aldeias em seu interior ou dirigindo-se à costa atlântica neste e em outros Estados, dirigindo-se também ao Sul³⁸.

Em 1912 NIMUENDAJU (1987: 105) relata seu encontro com um grupo de seis Guarani paraguaios próximo à cidade de São Paulo e descreve-os como "autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas..." Tratava-se de uma família Mbyá empenhada em chegar ao mar e, uma vez cruzando-o, poder descansar na "terra onde não mais se morre." Também SCHADEN (1974: 5) registra a chegada de "levas de Mbüa do Leste paraguaio e Nordeste argentino que, atravessando o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e o

³⁸ Na década de 80 chegou ao RS, proveniente da região oeste do Paraná, a família de Antônio Silva. Antônio declarou que seu pai saiu do Paraguai depois da guerra da Triplice Aliança, quando um surto de varíola teria dizimado aldeias inteiras. É possível que seja a epidemia de que tratam BERTONI (1922: 123) e CADOGAN (1961: 16).

Paraná, chegaram ao litoral de São Paulo". O autor refere-se a três grupos que em 1924, 1934 e 1946, teriam chegado ao litoral paulista. SCHADEN descreve, inclusive, a presença e a passagem de famílias em Estados mais ao leste, como Minas Gerais e Espírito Santo. No ensaio "Caracteres Específicos da Cultura Mbüa-Guarani" (idem, 1963: 88) o autor faz referência a um grupo de famílias Mbyá localizado, em 1947, em Xapecó (SC). Proveniente do Paraguai, o grupo estava se deslocando em direção à costa atlântica com a intenção de "alcançar o paraíso ou *ywydjuporã*, situado para o leste (*ñaderová*) e ao qual se referia como 'terra bem boa'".³⁹ As informações que Schaden transcreveu ratificam tanto o estabelecimento de uma rota migratória, quanto confirmam que as saídas do Paraguai ocorrem a partir da segunda metade do século passado. Por outro lado, revelam a característica essencial do paraíso almejado: um novo círculo de terra boa.

Há indícios e confirmações de que os Mbyá não só insinuaram como de fato concretizaram deslocamentos que atingiram Estados mais ao Nordeste e ao Norte da costa atlântica. Em DÍAZ MARTÍNEZ (1985: 152-3) encontram-se referências de um grupo que, saído do RS, transita pela Bahia, cuja a intenção – malograda pela ação da polícia – incluía em seu itinerário os Estados do Sergipe e Alagoas.

Em 1986 um funcionário da FUNAI, Francisco Witt, manteve contato com uma família Mbyá estabelecida no Estado do Maranhão. Há muitos anos que o grupo havia chegado à região e fora acolhido pelos Guajajara da Área Indígena Pindaré. O isolamento no tempo e espaço de outros Mbyá, levou os membros da família a considerarem-se os últimos representantes do grupo no mundo. Mesmo assim mantiveram-se falando sua língua, mantendo o sistema de nominação tradicional e recusando a "misturar o sangue", isto é, de realizarem casamentos interétnicos. As declarações de um membro da família fazem referência a um "grande grupo de parentes que saiu do Paraguai no tempo da guerra para alcançar o mar".⁴⁰ Os migrantes acabaram por "perder o rumo" e, em vez de seguir para o leste, marcharam para o norte, deixando para trás o vale do Paraná, passando ao do Araguaia. O grupo foi se fracionando ao longo desta trajetória, pois algumas famílias ficaram na Ilha do Bananal (TO) e outras na região de Xambioá (GO). A partir deste ponto, as famílias dispostas a continuar a marcha dividiram-se em dois grupos e cada um tomou direções diferentes.

³⁹ O grifo é meu.

⁴⁰ As informações aqui reproduzidas foram fornecidas por João Lopes Guarani, neto de um dos chefes de família que compunha o grupo em questão. Os contatos com este Mbyá foram realizados por ocasião de suas duas visitas aos "parentes" do RS, uma em 1987 e a outra em 1990. Um dos propósitos para futuros estudos sobre a mobilidade Mbyá consiste em realizar pesquisas junto ao grupo ao qual João pertence, hoje localizado no Pará, a fim de levantar dados precisos acerca dos motivos do deslocamento em questão.

Enquanto um dirigiu-se ao Pará, passando a residir em terras dos índios Gavião, com os quais fizeram aliança através de casamentos, o outro rumou para o Maranhão, indo morar com os Guajajara do Rio Pindaré. Em 1991, o grupo do Maranhão juntou-se ao do Pará, mas tudo leva a crer que outros deslocamentos deverão ocorrer, sobretudo em função de futuros casamentos com os Mbyá do sudeste e sul.

O itinerário desenvolvido pelas famílias envolvidas nesta migração não se constitui numa rota, uma vez que, aparentemente, resultou de um equívoco e não foi reutilizada por nenhum outro grupo em épocas posteriores. De qualquer modo evidencia que o somatório de eventos e fatores já descritos e tendo por cenário o Paraguai do fim do século passado, provocou inquietudes no interior de diversos grupos motivando-os a empreender movimentos centrífugos em várias direções.

Outra rota (veja mapa 2, anexo II)⁴¹ estabelecida é a que passa a incluir a República Oriental do Uruguai não apenas como ponto de passagem, mas também como território de domínio. As referências mais antigas levantadas neste estudo indicam que, num primeiro momento, os Guaraní que se deslocaram até o Uruguai correspondiam a famílias compostas por casamentos interétnicos entre Mbyá e Ñandeva, provenientes da fronteira do Paraná com Paraguai. Saídos desta região no “*tempo da guerra do Paraguai*”, os Ñandeva percorreram diversos pontos dentro do RS e algumas famílias deslocaram-se até o Rio Santa Luzia, em território uruguaio (GARLET, 1994: 4). Ainda que seja difícil fixar datas, é provável que esta incursão tenha ocorrido na segunda década do presente século, pois os indivíduos que dela tomaram parte utilizaram a área de Salto do Jacuí como ponto de apoio⁴². A permanência em território uruguaio foi breve, provavelmente por haver uma postura oficial contrária à presença indígena no País que, com a extinção dos Charrua há algumas décadas anteriores, orgulha-se em ser o único país latino-americano a não contar com população indígena (OLIVERO, 1992: 40).

Os Mbyá começaram a sondar as possibilidades de se fixarem no Uruguai a partir da década de 60 do presente século⁴³. Algumas famílias extensas que se encontravam circulando

⁴¹ O traçado das rotas de dispersão que constam no referido mapa foi feito a partir das informações dos Mbyá com os quais mantive contato; não contempla, portanto, as descrições contidas nas fontes históricas e etnográficas escritas.

⁴² Por volta de 1930 o grupo composto pela parentela de Perumi chegou a Salto do Jacuí, quando – de acordo com este informante – já não se encontravam mais famílias Ñandeva no local, razão pela qual presume-se que a incursão pelo Uruguai tenha ocorrido em algum momento durante as duas primeiras décadas do presente século.

⁴³ As fontes bibliográficas acessadas (MOITIÑO, 1988; OLASCO 1988; OLIVERO, 1989 e 1992) visualizam a presença Mbyá no Uruguai somente a partir do final da década de 70. A afirmação para datas anteriores às referidas pelos citados autores se fundamenta na tradição oral dos Mbyá. Os autores, provavelmente, expõem seus dados a partir das informações fornecidas pelos grupos que, no período em questão, instalaram-se no

na região da fronteira do RS e em acampamentos provisórios localizados em Jaguarão, Piratini e Bagé, realizaram incursões pelo território uruguaio, sob o pretexto da venda de artesanato, mas com o objetivo real de avaliar suas potencialidades para instalarem-se na região. Contudo, é durante a década de 1980 que, definitivamente, se estabelecem naquele País, a partir do deslocamento de três grupos familiares do RS. Dois destes grupos, que estavam há anos nas imediações de Aceguá (Bagé), articularam-se com parentes localizados em Misiones (Argentina) e no Paraguai, passando para o interior do território uruguaio. O outro era composto basicamente pela família de Roque Timóteo, que saiu do RS logo após a morte de uma de suas filhas, em 1988. Transcorridos quatro anos, Roque retornou ao RS alegando ser *"muito difícil viver como Mbyá no Uruguai; lá não existe mais mato; nem lenha para fazer fogo se encontra mais. Como pode viver desse jeito o Mbyá?"* Roque, respaldado nas pautas culturais, tece duras críticas ao grupo que permaneceu no Uruguai, por aceitar *"viver num Parque perto da cidade de Montevidéu. Eles estão vendendo o sistema dos Mbyá para os brancos."* Tais críticas –além de evidenciar o zelo pelo patrimônio cultural – deixam transparecer a disputa Mbyá por prestígio, em que cada um se acha mais autêntico que seus pares. Por outro lado, Roque considera alguns aspectos fundamentais para manter-se como Mbyá: a mata e um certo isolamento dos brancos⁴⁴.

De acordo com OLIVERO (1992: 39), no início da década de 1990 havia três grupos familiares no Uruguai, distribuídos em três diferentes departamentos: Montevidéu, San José e Salto. Hoje se mantém no Uruguai apenas a família assentada em Montevidéu; após a saída da família de Roque de San José pelos motivos acima expostos, o grupo que estava no Departamento de Salto, parte para a Argentina, encontrando-se atualmente na Província de Salta. O objetivo deste grupo familiar é chegar à Bolívia e ao Peru (comunicação pessoal de OLIVERO em dezembro de 1996).

Embora não se obtenha referências bibliográficas específicas sobre grupos Mbyá que tenham se deslocado do território original para o oeste foi possível obter informações etnográficas sobre um grupo que tomou esta direção. Perumi diz ter participado pessoalmente de uma marcha que tinha por objetivo *"alcançar a morada de Ñanderu no lado que o sol se deita."*

Uruguai, mais especificamente nas proximidades de Montevidéu. As afirmações reproduzidas neste estudo fundamentam-se nos depoimentos de indivíduos que circularam pela região da fronteira em data anterior àquela, mas que não chegaram à capital do País.

⁴⁴ Com efeito, OLIVERO (1992: 40) declara: "De sus actividades tradicionales: cultivo, caza, pesca y recolección en Uruguay han encontrado oportunidades desimiles de realización, debido a la gran diferencia de los ecosistemas que estan habituados a ocupar." Por outro lado a autora arrola as iniciativas dos grupos em adaptar-se às condições do ecossistema em que se encontram.

A seguir será sintetizada a narração deste evento, baseada em relatos prestados por Perumi em 21 de maio de 1996. O valor e significado desta narração devem ser vistos sob diversos enfoques, como, por exemplo os fatos cotidianos que são interpretados – de acordo com as matrizes míticas – como motivadores do deslocamento, objetivos, razões do fracasso, etc. Diversos elementos importantes estão configurados no texto, tais como a importância dos sonhos, a presença indispensável de um indivíduo que estabeleça a comunicação com o sobrenatural (recebendo e interpretando as mensagens), uma morte que deflagra um novo deslocamento e a evidência de que um membro do grupo atinge o estágio da imortalidade⁴⁵. Enfim, a narração apresenta uma estrutura e uma linguagem simbólica que podem ser analisadas e confrontadas com outras informações envolvendo a temática da mobilidade Mbyá.

De acordo com Perumi, seu tio materno, Henrique Vera, era um Mbyá perseverante. Não tinha outro trabalho e outra preocupação a não ser os relacionados aos cantos, danças e orações na opy/casa dos rituais religiosos. Por mais de dois anos havia se esforçado e se dedicado fervorosamente às práticas e exercícios espirituais e seguido uma rígida dieta alimentar, baseada em kaguyjy⁴⁶, mel e pequenos peixes. Até que um dia sonhou e recebeu a palavra de Ñanderu ordenando que, juntamente com seu parentes, abandonasse o local em que se encontravam⁴⁷. A ordem era de que conduzisse o grupo para o lado que o sol se deita, não onde o sol se levanta. Seguindo este rumo, alcançariam a terra Mbyá, com mato rico para poder seguir corretamente a lei e os costumes dos antigos. Henrique reuniu seu parentes e falou-lhes sobre o plano que Ñanderu lhe havia revelado.

O grupo de parentes, formado por 26 casais, se pôs a caminho, de acordo com a palavra escutada. Do centro do Paraguai os caminhantes foram andando a pé, durante vários dias, sempre seguindo o rumo que havia sido indicado. Chegaram a um lugar onde havia muita água. Mas ninguém ficou com medo e todos acreditavam na palavra de Henrique. Seguiram a caminhada. Mas a água foi ficando cada vez mais profunda. Foi o próprio Ñanderu que colocou aquela água no caminho para ver se os Mbyá tinham coração grande/py'a guachu e se possuíam força/mbaraete. Mas como todo o grupo se manteve unido e perseverante, Henrique sonhava e sabia o caminho que deviam seguir. Quando já estavam quase chegando ao destino, há apenas dois dias da morada de Ñanderu, os parentes começaram a brigar entre si. Não existia mais acordo entre os próprios parentes. Henrique recebeu outra ordem: deveriam retornar, pois sem união não poderiam seguir o caminho.

⁴⁵ Estes aspectos e sua importância serão abordados nos próximos capítulos.

⁴⁶ Bebida não fermentada de milho imprescindível na dieta de quem quer dedicar-se aos exercícios espirituais.

⁴⁷ Próximo a San Juan Nepomuceno, no Departamento de Caazapá (Paraguai).

Quando chegaram a Santa Rosa (Departamento de Misiones), morreu a mãe de Henrique. Ele entoou hinos com vigor redobrado a *Ñanderu*. Então chegou outra ordem de *Ñanderu*: deveria continuar caminhando, só que agora para o outro lado, no rumo em que o sol se levanta. Henrique tinha um irmão mais velho, que era ainda mais perseverante e mais dedicado aos exercícios espirituais que ele próprio. Por isso, *Ñanderu yva mbytégui peteĩ apyka i oguejy*/fez descer do centro do céu um banco. Neste *apyka i* assento o irmão de Henrique passou direto para a morada de *Ñanderu*, sem perder sua carne e seus ossos.

Desta narração destaca-se apenas, para o presente capítulo, a referência que o narrador faz a um deslocamento em direção ao oeste. Não foi indagado do informante dados relativos às motivações do deslocamento além da expressa “ordem de *Ñanderu*”. Também não ficou clara a possível rota que o grupo teria percorrido, mas presume-se que tenha adentrado pelo Departamento de Ñeembucú que, por estar situado no delta formado pelos Rios Paraná e Paraguai, se caracteriza por ser uma região alagadiça. Possivelmente o descontentamento do grupo e as dúvidas que se levantaram contra o seu dirigente, estavam relacionadas ao fato de que, sendo uma região inundável ou pantanosa, não atendia ao ideal de terra Mbyá.

Por outro lado, o pequeno grupo que saiu recentemente do Uruguai e hoje encontra-se na Província de Salta (Argentina) também tomou a direção em que “o sol se deita.” Segundo outro informante, Artur Benitez (1996), “tanto do lado que o sol se levanta, como do lado em que ele entra, dá para encontrar o caminho para a morada de *Ñanderu*. Só que pro lado de *Karai* [leste] é mais fácil.”

Estas sucintas referências à dispersão de diversos grupos Mbyá, intimamente relacionadas a acontecimentos históricos não-indígenas devem, pelo menos, levar a refletir sobre o discurso – dos pesquisadores – que tem retomado o conceito de Terra Sem Mal e aplicado-o indistintamente para todos os casos de deslocamentos, sem ao menos considerar o que o informante está expressando quando diz estar buscando este espaço. Tome-se, por exemplo, uma comunidade diretamente atingida por uma epidemia e, que de um momento para outro vê suas terras passarem ao domínio dos conquistadores, tendo as suas matas derrubadas... Diante de tal contexto, provavelmente o discurso do dirigente espiritual de há cem anos atrás deveria ser muito semelhante ao dos dirigentes atuais frente às crises: “*Ko yvy opátama; jaa jaeka yvy porã jey*”/está prestes a acabar este mundo; busquemos outra vez terras boas⁴⁸. A expressão *yvy porã* pode também, às vezes, ser substituída por *yvy ju*, *yvy*

⁴⁸ Tal expressão foi pronunciada por Anúncio Oliveira em 1991, quando a comunidade de Barra do Ouro (RS), onde residia, teve suas casas queimadas e foi expulsa da Area, sob a ameaça de armas, por peões da Fazenda Frazari, pertencente à Companhia Zaffari de Supermercados. O interesse em apropriar-se das terras ocupadas

ju porã, yvy pya'u, yvy marã'eÿ, todas com significados afins, ou seja, terra áurea, ou indestrutível, a bela terra áurea, nova terra, ou terra fresca e, ainda, a terra sem mal. Que terra, portanto, está sendo buscada?

2.3 BREVE HISTÓRICO DOS MBYÁ NA PROVÍNCIA DE MISIONES

A presença dos Mbyá na Argentina pode ser reconstituída, ainda que de forma incompleta pela carência de dados obtidos nesta etapa da pesquisa, a partir do cruzamento das informações disponíveis na bibliografia com os relatos pronunciados por representantes do grupo que, tanto na atualidade quanto nas últimas décadas, cruzaram o Rio Uruguai em direção ao Rio Grande do Sul. A partir da confrontação dessas duas fontes é possível perceber que os dados disponíveis se confirmam e se complementam.

Os depoimentos recolhidos entre os anciãos Mbyá que transitaram pelo RS, ou que hoje residem neste Estado, convergem quanto à origem dos próprios informantes, de seus pais ou avós, do Yvy Mbyte/Centro do Mundo Mbyá, ou seja o território de origem situado no Paraguai. A Guerra do Paraguai (1865-1870) surge como um marco histórico a partir do qual ñaneramõikuéry/nossos avós, cruzaram a fronteira. Os informantes nem sempre precisam este acontecimento enquanto causa da saída, mas o tem na condição de um referencial de tempo. Portanto, para a análise proposta, será tomada a Guerra do Paraguai como um marco temporal, não tendo sido propriamente a causa da saída.

O imenso maciço florestal que se estendia além da área de influência das Reduções Guarani na atual Província de Misiones, entre o Rio Paraná e Uruguai, ao que tudo indica, constituiu parte do território de povo(s) de filiação Gê, antepassados dos atuais Kaingang e possivelmente também dos Xokleng (MELIÀ, 1988: 72). Estes indígenas eram genericamente denominados Guañanas, Guayanas ou Gualachos (SUSNIK, 1975:52-55). Segundo observação feita pelo jesuíta José QUIROGA em 1749, os Guañana "...habitan entre los ríos Paraná y Uruguay desde los pueblos de las Misiones hasta el Salto del Paraná." (apud MACHÓN, 1996: 22). Um século e meio mais tarde AMBROSETTI (1895c: 305) continua

pelos Mbyá desencadeou uma série de violências e conflitos, em consequência dos quais os grupos familiares diretamente envolvidos abandonaram o local, interpretando as ações dos peões como indícios do fim do mundo. Assim o local, onde o mal havia se instalado, é abandonado e, ao mesmo tempo, os retirantes projetam uma nova terra a ser buscada, onde o mal não estivesse presente.

afirmando que Misiones formava parte dos domínios territoriais dos Kaingang, se bem que nesta época sua ocupação já estava restrita a alguns poucos pontos.⁴⁹

De acordo com MACHÓN, no ano de 1768 foi fundada a redução São Francisco de Paula, destinada exclusivamente aos Guañana⁵⁰. A missão foi fundada junto às margens do Arroio Ybiray, atualmente denominado Tabay, próximo à redução de Corpus. São Francisco de Paula perdurou até 1800, quando foi atacada e destruída por um grupo de “Tupies”, originários do Rio Grande do Sul. Provavelmente estes “Tupies” constituíssem uma parcialidade dos próprios Guañana, uma vez que o termo era empregado pelos Guarani para referirem-se aos povos que consideravam bárbaros e selvagens.⁵¹ Também o local de procedência dos “Tupies” coincide com o território tradicional dos Kaingang. Diante destes dados há que se fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, no Paraguai, nos anos imediatamente anteriores à fundação da redução para os Guañana, estão sendo realizadas tentativas de reduzir os Ka'yguá, ou Monteses, da região do Tarumá e Mbaeverá. Em segundo, a localização geográfica de São Francisco de Paula, em zona periférica às reduções jesuíticas, coincide com os primeiros registros sobre a presença Mbyá um século mais tarde (AMBROSETTI, 1895a: 662). Os dados disponíveis, portanto, permitem ver que os Mbyá permaneceram concentrados em seu território original até, pelo menos, metade do século XIX.

É provável que além dos Guañana também os Guajaki incursionavam pelo território argentino, conforme continuaram procedendo até a década de 70 do presente século (GRIVÁ, 1970: 671).⁵² Os Guajaki também são referidos como responsáveis pelo deslocamento de um grupo Mbyá do Paraguai para a Argentina:

Se sabe incluso que en 1890 los Guajaki atacaron una comunidad guarani en el valle paraguayo del Pirayú. Los miembros de ésta escaparon a Misiones para evitar las hostilidades. (BAREIRO SAGUIER, 1980: 304).

⁴⁹ De acordo com AMBROSETTI (1895c), a dinâmica da ocupação Kaingang em território missioneiro obedecia períodos de concentração dos grupos na Cordilheira Central, principalmente nas matas de pinhais (*Araucaria brasiliensis*) por ocasião da maturação dos frutos e para o plantio de suas roças, após o qual dispersavam-se até a época das colheitas pelos vales dos rios e arroios desenvolvendo atividades de caça, pesca e coleta.

⁵⁰ Note-se que a fundação desta redução ocorre no mesmo ano da expulsão dos jesuítas. São Francisco de Paula esteve sob o governo espiritual da Ordem Dominicana, e não da Companhia de Jesus.

⁵¹ Na atualidade o termo é empregado pelos Mbyá com o mesmo significado. Deploram quando alguém os denomina Tupi-Guarani: “Somos Mbyá-Guarani: Tupi é índio bravo, que precisou ser amansado pelo branco para ter sistema, para saber rezar...” Confirma também BASILE BECKER (1976: 42)

⁵² Nicolás del TECHO ([1651] 1967: 11) refere-se às florestas da atual Província de Misiones como parte do território dos “Caaigua”, neste caso os Guajaki. Segundo del TECHO, estes Caaigua “Viven en las selvas entre los ríos Paraná y Uruguay, especialmente cerca del río Iguazú.” NIMUENDAJU ([1944]1981) em seu Mapa Etno-Histórico plota, a partir das informações do século XIX, a presença dos Guajaki, dos Kaigua, dos Guayaná e dos Kaingang na Província de Misiones.

Os Guaraní referidos por BAREIRO SAGUIER são Mbyá, de acordo com o que se pode ler em BARTOLOMÉ (1970: 91).

O viajante-etnógrafo AMBROSETTI (1895a: 662) faz rápida referência sobre ocupações Mbyá em Misiones em 1892, limitando-se à reticente opinião de que “...viven en los montes de San Ignacio y de Corpus, desde hace mucho, y es probable que, en época lejana, hayan venido del Paraguay, cruzando el Alto Paraná, y pertenezcan a las tribus que viven cerca de Jesús y de Trinidad.” Fica a interrogação a respeito do que o autor estaria querendo dizer com o “desde hace mucho”; por outro lado, AMBROSETTI é preciso ao focalizar o ponto de dispersão dos Mbyá, ou seja o Paraguai.

De opinião diversa é Miguel Alberto BARTOLOMÉ. Sustentado em uma análise dos diversos períodos históricos por que passou a Província de Misiones no contexto local e internacional, BARTOLOMÉ (1978: 90) conclui que “...su historia en territorio argentino es bastante reciente...” e a seguir: “En un primer momento no existían grupos pertenecientes a la parcialidad Mby’a en Misiones.” A hipótese defendida por este pesquisador – hipótese que entende-se ser a mais plausível por haver uma correspondência entre os registros bibliográficos e a história oral dos Mbyá – é a de que a ocupação teve início e foi se intensificando à medida que os Kaingang abandonaram as selvas da Província de Misiones, migrando para os estados do Brasil meridional. Segundo AMBROSETTI (1895c: 307) o declínio da ocupação Kaingang intensifica-se a partir de 1840 em função do recrudescimento das perseguições movidas pelos exploradores de erva-mate que avançam cada vez mais para o nordeste argentino. Segundo MÉTRAUX (apud BASILE BECKER, 1976: 40), apenas 60 Kaingang ocupavam Misiones no fim do século XIX.

Os missionários do Verbo Divino, que de desde o início do século XX estavam empenhados em fundar uma missão para os Mbyá no Paraguai e, à razão disso manterem um intenso contato com toda a região da fronteira entre ambos os países, fazem somente referências rápidas e pouco precisas quanto à presença de grupos destes indígenas em território argentino. Em 1907 o Pe. VOGT (1966: 297) diz existir na região “cerca de 1.000 índios venidos del Paraguay y de Brasil.” Certamente os índios provenientes do Brasil seriam os Kaingang que deviam continuar incursionando pela Província de Misiones; enquanto os originários do Paraguai deveriam ser os Mbyá. Em estudo de etnografia comparativa entre os Kayová, Chiripá e Mbyá, realizado em 1934, Franz MÜLLER (1986: 13) diz que não detectou na tradição oral elementos referentes a migrações fora do Paraguai. Concluiu então: “Las tres etnias sólo conocen migraciones locales limitadas dentro del Paraguay.” Sabe-se hoje, a partir

da bibliografia disponível que, à época de MÜLLER, não só os Mbyá encontravam-se em franco processo de dispersão, como também os Chiripá.

Percebe-se que à medida em que se intensifica o processo de desterritorialização, os Mbyá passam a buscar novos espaços. A incorporação de Misiones como parte do território não resultou da contingência ou do acaso. As potencialidades e as semelhanças geomorfológicas, faunísticas e florísticas desta região com Yvy Mbyte teriam sido consideradas como fundamentais para a manutenção e reprodução do seu patrimônio cultural.

Por outro lado, o isolamento e a tranquilidade tão almejados foram se tornando cada vez mais inacessíveis, pois o avanço de frentes extrativistas e o estabelecimento de núcleos coloniais sobre ou próximos aos pontos selecionados pelos Mbyá concretizaram-se enquanto realidades visíveis e inegáveis. A convivência com o mundo e a cultura ocidental passou a ser inevitável. O espaço geográfico cada vez menos proporcionava isolamento e distanciamento. Sendo as fronteiras geográficas cada vez mais tênues e frágeis, os Mbyá vão reforçar suas fronteiras culturais, delimitando espaços – sobretudo religiosos e lingüísticos – para fortalecer e preservar sua etnicidade.

2.3.1 Fragmentação Territorial e Social

Dentro do panorama do território ocupado atualmente pelos Mbyá, a Província de Misiones apresenta algumas facetas que poderiam ser chamadas de atípicas. Diferentemente dos demais países que contam com presença Mbyá, na Argentina observa-se uma crescente influência e controle do Estado sobre os destinos das comunidades indígenas. Desde o ponto de vista estatal, mais do que em qualquer outro país vizinho, as populações indígenas são consideradas como residuais ou transitórias, uma vez que a partir do seu engajamento em projetos desenvolvimentistas devem ser, inexoravelmente, incorporadas e assimiladas à sociedade nacional (PAZ e RATIER, 1974: 70). Ainda que seja duvidoso o êxito da implantação de políticas desenvolvimentistas entre os Mbyá, não se pode negar seus resultados, sobretudo negativos.

Analisando os resultados do Censo Indígena Nacional, realizado entre 1965-68, GRIVÁ (1970: 658) constata a desconsideração quase absoluta sobre a existência de grupos étnicos indígenas em diversas províncias da Argentina, entre elas Misiones. Embora dispondo de dados limitados sobre a política indigenista na Argentina, é possível que esta

desconsideração represente um desinteresse do Estado em relação à questão e também expresse a possibilidade de os grupos optarem por viver à distância dos contatos com a sociedade envolvente. Os Mbyá se enquadram nesta situação⁵³.

De fato, constata-se que até o início da década de 70 os Mbyá puderam manter-se praticamente isolados nas selvas missioneiras, “muy ligados a las primitivas formas económicas” (GRIVÁ, 1970: 669). A partir deste período percebe-se uma rápida mudança na paisagem geográfica e humana da região. Somam-se aos colonos de origem européia assentados em Misiones após a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, ondas de colonos pobres que são impulsionados desde os Estados do Sul do Brasil pelo advento da monocultura sojeira. Este tipo de lavoura extensiva, além de fundamentar-se no latifúndio, diminuiu significativamente o uso da mão-de-obra, substituindo-a pela mecanização. A Província de Misiones é cenário de um rápido processo de colonização e das consequências ecológicas a ele relacionadas (BARTOLOME, 1978: 88).

Estes acontecimentos têm efeitos impactantes no interior da sociedade Mbyá. O primeiro deles é a redução e a fragmentação territorial. A partir daí pode-se acompanhar a repercussão sobre o modelo econômico tradicional, pois uma vez reduzidas as áreas de plantio, destruídas as fontes de caça, pesca e coleta, inviabilizaram-se aquelas “primitivas formas econômicas” referidas por GRIVÁ. À esteira destas consequências observa-se uma terceira, a interferência sobre a organização social dos Mbyá. Para avaliar melhor a complexidade deste quadro, há que se colocar em cena um novo personagem, o Estado.

A intervenção de organismos oficiais neste momento histórico específico é significativa, na medida em que desempenham o papel de ratificadores das ações que até então ocorriam aleatoriamente e ao ritmo das iniciativas de outros agentes envolvidos no processo de ocupação territorial, basicamente os colonos. Revestidas sob o manto de ajuda humanitária e descomprometida às comunidades indígenas, o Governo da Província de Misiones consolida o processo de desterritorialização, à custa da redução dos Mbyá em algumas áreas, da imposição de lideranças e implantação de projetos agrícolas.

No fim da década de 1970 ocorreu um significativo aumento no fluxo migratório da Argentina para o Brasil, particularmente para o RS. A maioria das famílias envolvidas neste processo tinha em comum um certo vínculo de parentesco com Juancito Oliveira ou

⁵³ Sobre isto escreveu SOUZA (1996:3): “...a invisibilidade é produzida como resposta que ludibria o afã etnicidário e o faz acalmar, adaptação marginal ao próprio modo de ser autóctone em um contexto social adverso que o degenera em sua existencialidade.”

acompanhava-o por considerá-lo um grande líder, um **Nanderuvicha**.⁵⁴ A saída de Juancito da Argentina, na década de 1970, deu-se em consequência de divergências internas com **Dionísio Duarte**, divergências que, por sua vez, foram motivadas pela pressão política do Governo Provincial. Segundo Juancito e outros Mbyá que o seguiram, naquela ocasião o Governo de Misiones passou a intensificar as investidas no sentido de concentrar os Mbyá em algumas poucas áreas públicas. A aceitação desta proposta de *redução estatal* seria acompanhada com a construção de casas ao estilo dos brancos, escolas, igrejas, implantação de projetos agrícolas mecanizados, instalação de luz elétrica, entre outros benefícios. Juancito negou-se a pactuar com o Governo, alegando que a forma Mbyá de viver não se adaptava às propostas que lhes eram apresentadas. Mas a oferta governamental encontrou aceitação por parte de **Dionísio Duarte**, cunhado e **Chondáro Ruvicha**⁵⁵ de Juancito, que recebe do Governo da Província o título de Cacique. Diante disso Juancito se sente traído e, para evitar confrontos violentos entre as facções Mbyá, cruza o Rio Uruguai. Ou seja, a saída de Juancito possui causas relacionadas a esta política estatal, provocando o confronto entre as lideranças políticas internas (Juancito e Duarte), cuja resolução se dá com a migração de um deles. No RS tenta, por mais de uma década, encontrar terras adequadas para estabelecer-se com os Mbyá a ele vinculados e reconstituir a unidade perdida na Argentina (ver cap. III).

Teresa Benitez (1996), cuja família saiu em meados da década de 1970 do **Teko'a Yvaviju**, localizado no coração das selvas de Misiones, resume desta forma a situação e os motivos que levaram seus pais e avós a deslocarem-se para o Brasil:

A gente vivia tranqüilo no mato. De repente chegaram os militares com ordem do Governador, dizendo que a gente deveria se mudar para outra terra, onde queriam juntar com outros Mbyá. Disseram que lá nós teríamos casas boas, com luz elétrica, escola... Tudo o que a gente precisasse, lá teríamos. Ficamos muito assustados; meus avós eram do tempo antigo, não podiam aceitar viver daquele jeito. Ai, de noite, todo mundo fugiu. Andamos não sei quantos dias pelo mato, até chegar no Peperi Guaçu e aí passamos para o lado de Santa Catarina.

Ao escrever sobre os Mbyá de Misiones deste período, **BARTOLOMÉ** (1978: 107) constata a fragmentação interna das diversas comunidades motivada sobretudo por um "...agudo conflicto que se manifiesta sobre todo a nivel político". **Dionísio Duarte** não consegue, portanto, estabelecer-se como uma liderança unanimemente aceita. Era prática comum entre os chefes de família e líderes locais a busca de reconhecimento de suas lideranças

⁵⁴ Dirigente religioso e chefe político. Suas funções e atribuições encontram-se especificadas no Capítulo III (tópico 3.2.4.2).

⁵⁵ Literalmente "O Chefe dos **Chondáro**", cargo de caráter político. Confira Capítulo III (idem)

junto às autoridades provinciais, enquanto que famílias recém chegadas do Paraguai continuavam aceitando como autoridades genuinamente constituídas alguns líderes residentes neste País. Diante deste faccionalismo que vai se acentuando, inúmeras famílias transladam-se para o Brasil ou Uruguai.

Os Mbyá adeptos de Juancito Oliveira até hoje acusam a Duarte de traidor e de ter "vendido para o branco o sistema dos Mbyá." Apoiados nos princípios culturais analisam comparativamente a postura de ambos os chefes. Juancito é identificado enquanto uma liderança carismática, que conseguira manter o equilíbrio e a unidade interna dos Mbyá na Argentina; seu poder brotava de dentro da sociedade, na qual sempre fora um agente dinamizador da economia da reciprocidade. Duarte, por sua vez, teve que negociar sua autoridade com os brancos, "vendendo o sistema" e tendo que se impor para ser reconhecido enquanto tal. Passou a beneficiar exclusivamente a sua parentela com os resultados de suas barganhas, exercendo uma reciprocidade negativa – segundo definição de SAHLINS (1983) – na medida em que restringiu a circulação de bens e produtos, beneficiando apenas o seu grupo familiar. (na Boa Exatidão - que → Três Filhos)

Analisando o processo de forma um pouco distanciada, percebe-se que tanto Juancito quanto Duarte são vítimas do mesmo processo e expressões da contradição interna a que foi submetida a sociedade Mbyá. O processo é o fracionamento do território: as áreas que os Mbyá passam a dispor não são senão pequenas ilhas rodeadas pela população branca, sobre as quais já se tornara impossível manter integralmente as pautas culturais, sobretudo enquanto unidade sócio-política-econômica-religiosa. E a contradição surge inerente a este processo. A Juancito tornara-se praticamente inviável a possibilidade de manter-se como o ponto de referência da unidade sócio-política-religiosa sobre uma base geográfica fracionada e ecologicamente modificada. Da mesma forma que para Duarte era desafiante – para não dizer impossível – reconstruir a unidade de uma sociedade desarticulada pela fragmentação territorial.

(Na ausência de uma pessoa que servi-se de ponto de referência e que pudesse administrar as divergências internas, é compreensível que cada chefe de família ou de grupos locais, passasse a buscar de forma independente meios para compensar as conseqüências advindas da redução territorial e de recursos que possibilitavam a auto-suficiência econômica. Entretanto, ao mesmo tempo que percebem o novo contexto histórico limitando a possibilidade de uma organização política tradicional, vivem em constante busca de uma solução cultural a partir da qual possam manter uma unidade política contemplando a nova

situação – dando conta da pressão da sociedade envolvente e da pulverização de seu território – sem que isso corresponda a uma pulverização sócio-cultural, aí incluindo a organização política. Ou seja, verifica-se que a estratégia baseada na pulverização do poder político entre os chefes de família constitui-se numa solução circunstancial, enquanto ainda não elaboraram uma nova configuração estrutural condizente com alguns elementos da organização política tradicional e um novo contexto histórico, marcado pelas relações interétnicas.

Novamente, portanto, a desterritorialização passa a acirrar as divisões internas e a intensificar os deslocamentos para países vizinhos. Os Mbyá que, há pouco mais de um século haviam se estabelecido no nordeste argentino atraídos pela oferta de espaço e sobretudo pela vasta extensão das selvas – o que lhes possibilitara viver de acordo com o modo de ser tradicional – assistem estes recursos serem destruídos em poucos anos. Também nesta parte de seu território repete-se o que já é uma realidade irreversível: a impossibilidade de continuar dispondo de espaços amplos e contínuos. Ainda em relação aos Mbyá de Misiones, BARTOLOMÉ (1978: 92) percebe que o perfil dos grupos propensos a empreender deslocamentos é determinado por um “notório conservadorismo cultural”. Essa observação corrobora a possibilidade de uma leitura que coloque a mobilidade espacial como uma estratégia de negação às tentativas integracionistas e assimilacionistas da sociedade ocidental⁵⁶.

De fato, como foi possível presenciar ao longo de alguns anos, os grupos que estão ou já estiveram no RS se caracterizam por um profundo arraigamento às tradições. Nada parece detê-los, não se prendem a nenhum compromisso além dos limites de suas coletividades; continuam sendo inconstantes quando se trata de seguir as imposições da sociedade envolvente, tal como deles se diz na documentação do período colonial. Mas procuram perseverar na constância de ser Mbyá, a constância evocada pela informante Teresa, ao dizer que seus familiares preferiram fugir de Misiones a ter que se sujeitar à forma de vida imposta pelas autoridades provinciais.

BARTOLOMÉ, no estudo acima referido, identifica também o respaldo mítico como um propulsor da mobilidade espacial, sobretudo a busca de uma terra sem maldades que não necessite ser dividida com os brancos. Diante do quadro acima exposto, caberia retomar a questão básica sobre que significados assume para os Mbyá uma terra sem maldades. Pensa-se que os elementos anteriormente referidos contribuem para matizar e desmitificar a idéia de

⁵⁶ Sobre os conceitos de integração e assimilação veja RIBEIRO (1970: 14-15), assim como a revisão e crítica de CARDOSO DE OLIVEIRA (1976 e 1996).

motivação monocausal dos deslocamentos contemporâneos, sobretudo a que prioriza a busca de uma "Terra Sem Males" num plano não-físico.

A mobilidade espacial não pode ser analisada de forma isolada, numa dimensão meramente localizada, senão fazendo-se referência aos contextos histórico-sociais, com os quais a sociedade Mbyá está em constante interação e os marcos culturais que lhe oferecem base e dinamismo. A partir das relações de contato, novas situações e possibilidades vão se apresentando às coletividades Mbyá, em relação às quais devem se posicionar. No caso específico, pode-se ver a mobilidade enquanto uma alternativa que permite aos Mbyá darem continuidade ao seu modo específico de ser e continuar mantendo-se um grupo étnica e culturalmente diferenciado. O ñandereko pode assumir, em sua exterioridade, os matizes dos contextos locais, mas mantém-se enquanto matriz básica do "modo de ser" Mbyá.

A partir das evidências até aqui arroladas verifica-se a ocorrência de um processo que pode ser sintetizado na fórmula ação-reação. À medida que os Mbyá começaram a sofrer pressões geradas no contexto criado pelo contato interétnico, cujas consequências mais imediatas e visíveis ocorrem no sentido da redução e fragmentação do território original, articularam-se, a partir da etnodinâmica fundamentada nos -guata/deslocamentos, buscando novos espaços sobre os quais pudessem viver suas especificidades culturais. Esses -guata são reativados e intensificam-se à proporção que os antigos e novos espaços são reduzidos e têm seu potencial ecológico-ambiental diminuído, reduzindo também as possibilidades de atender às demandas sócio-econômicas das coletividades.

Frente a tal contexto os Mbyá passam a se repensar e reestruturar a composição dos grupos em função dos espaços, a fim de que haja uma readequação a partir dos recursos disponíveis. O processo histórico de pressão interétnica está na base dos processos de desterritorialização, geradora de crises no sistema sócio-cultural Mbyá, cuja capacidade de resolução deu-se também através da estratégia da mobilidade. Os dados relacionados revelam também que os deslocamentos, além de aliviar as tensões internas, oportunizam uma intensa comunicação intergrupar e interespacial, compensando, de certo modo, a descomposição do tecido social *tradicional*, como se verá detalhadamente no seguinte capítulo.

Portanto, se por um lado a mobilidade atual possui um "caráter compulsório provocado por imposição e circunstâncias do contato com o branco que inviabilizam a permanência e a fixação" (ALMEIDA, 1985: 16), por outro tem permitido aos Mbyá descortinar um horizonte onde projetaram a continuidade e a manutenção do "modo de ser" Mbyá através do movimento. De certa forma, para os grupos peregrinos, transmutar é a possibilidade concreta

de evitar a sujeição e o confinamento, a exemplo do que sucede aos Kayová do Mato Grosso do Sul. De acordo com BRAND (1993) o confinamento e, por consequência, a impossibilidade de novos deslocamentos, estão entre os principais motivos que levam os Pãi-Kayová ao suicídio.

Evidente que não se trata de uma apologia à mobilidade espacial dos Mbyá, principalmente porque tenho tido condições de ver e acompanhar de perto as consequências dela advindas. Caso pudessem contar com espaços que permitissem a satisfação das necessidades básicas para o modelo de vida que eles consideram perfeito e pleno, se destacaria que “sua espantosa capacidade de desterritorialização” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987: XXVIII) é justamente uma reformulação cultural ao processo histórico de desterritorialização a que foram submetidos.

III

OS MBYÁ NO RIO GRANDE DO SUL

Este Capítulo trata da presença dos Mbyá no Rio Grande do Sul. Para realizar esta abordagem serão utilizados como fonte básica a história oral do grupo, os dados etnográficos recolhidos durante o período de contato e o trabalho de campo desenvolvido junto a diversos grupos familiares em trânsito pelo Estado. Paralelamente, será buscado apoio nos dados bibliográficos que, confrontados ou complementados pelos anteriores, deverão permitir uma reconstituição da ocupação Mbyá nesta parte de seu atual território.

Será analisado o processo de perda das áreas inicialmente ocupadas, a participação e a responsabilidade do Estado e de organismos oficiais como promotores da desterritorialização dos Mbyá no RS. Resulta, desta desterritorialização, a complexa situação atual, caracterizada pela fragmentação social, que se reduz aos círculos da família extensa, a intensa mobilidade espacial e o agravamento da situação econômica e de saúde do grupo.

A partir da descrição do impacto provocado pelo processo histórico, será possível acompanhar em que medida o mesmo acelera aspectos da estrutura cultural dos Mbyá, principalmente no que diz respeito à mobilidade espacial. Ao mesmo tempo, se buscará

evidenciar as estratégias que os Mbyá desenvolvem para desviar ou arrefecer as intervenções e tentativas de controle externos, e continuar se afirmando como grupo étnico.

3.1 HISTÓRIA E MEMÓRIA

Do ponto de vista arqueológico as evidências indicam que a presença Guarani no Estado do Rio Grande do Sul pode ser percebida desde, pelo menos, 1.800 anos AP (Antes do Presente) (NOELLI, 1993: 12). Ocupavam preferencialmente as regiões boscosas às margens dos cursos de água.

Quanto aos Guarani históricos são válidas, para o RS, as observações feitas em relação ao Paraguai e Argentina, que consistem na existência de uma documentação razoável sobre os períodos do contato e missioneiro, mas limitada no que se refere às populações não reduzidas. Da mesma forma tornam-se escassas as informações após a expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus. Do ponto de vista etnográfico e antropológico percebe-se uma lacuna de longa duração, praticamente chegando à atualidade.

Diante das lacunas das fontes escritas sobressaem a precisão e a solidez que caracterizam a história oral dos Mbyá. A memória espacial fixa e delimita no tempo e no espaço a ocupação do grupo no RS, conforme será visto na sequência. A tentativa de reconstituição da presença deste grupo étnico no Estado considerará, portanto, as informações contidas nas fontes escritas e aquelas proporcionadas pela memória do grupo.

A ocupação Mbyá no RS está diretamente vinculada à sua presença e passagem pela Província de Misiones. Os grupos que partiram do Paraguai após a Guerra da Tríplice Aliança estabeleceram várias rotas migratórias (cf. cap.II, tópico 2.2). O RS recebe os contingentes que se deslocaram por três dessas rotas: uma via Misiones-RS, a segunda de Misiones via Santa Catarina-RS e a terceira a partir da entrada dos Mbyá no Paraná, de onde, atravessando Santa Catarina, atingiram o RS. As significativas reservas de florestas situadas na porção Noroeste do vale do Rio Uruguai formavam uma extensão das selvas do Nordeste argentino, proporcionando aos Mbyá isolamento e possibilidade de manterem ativo o padrão econômico tradicional.

Há que se considerar a presença Kaingang no Noroeste do RS como um possível fator inibidor do acesso Mbyá sobre a região. Contudo, a partir de BASILE BECKER (1976: 59-88) pode-se visualizar que os mesmos estão concentrados no Norte e Nordeste do Estado e apenas dois aldeamentos (Guarita e Inhacorá) são definidos nesta região por volta de 1850. A

partir de BECKER deduz-se que, à época, os Kaingang estavam ou sendo reunidos sobre áreas reservadas, ou em confronto aberto com os recém-chegados imigrantes europeus em defesa de seus territórios, sobre os quais o Governo Provincial implantava núcleos coloniais, principalmente no extremo Nordeste. Em outro estudo, BASILE BECKER (1988: 137) informa que já em 1860 todos os Kaingang se encontravam aldeados, isto é, tendo que viver em áreas delimitadas especificamente para tal fim. Portanto, à época do estabelecimento dos Mbyá no RS, é possível que a intervenção oficial sobre os grupos Kaingang servisse como amortizadora dos confrontos entre os dois grupos étnicos.

Os mais antigos e significativos **teko'a** mencionados localizavam-se no interior de uma extensa zona de florestas na região Noroeste do RS. Entre o Rio Comandai e o Rio Guarita, tributários do Rio Uruguai, os Mbyá estabeleceram vários aldeamentos.

Feliciano Benitez (1996)⁵⁷, cujos pais e avós eram provenientes do Paraguai, afirma ter nascido no **Teko'a Ka'aty**, no interior do atual município de **Crissiumal**. De acordo com Feliciano este teria sido "*o teko'a mais antigo*" que os Mbyá construíram no Estado. Baseado em experiências pessoais e relatos que lhe foram repassados oralmente por seus ascendentes, descreve o período de isolamento e tranquilidade de que desfrutavam na região, onde podiam viver segundo seus costumes, "*plantando, caçando, melando; naquele tempo nem roupa do branco a gente usava, só nosso tambeo*."⁵⁸ O informante destaca a anterioridade da ocupação Mbyá na região e comenta impressionado a confusão de povos imigrantes que vão se estabelecendo na região:

Antes mesmo do branco chegar, o Mbyá já ocupava aquele lugar. Naquele tempo era tudo mato, tinha muita caça, terra para fazer plantação. Depois chegou, o colono alemão, italiano, tudo que é raça de estrangeiro. Ai, com o tempo, apertado⁵⁹, o Mbyá deixou o lugar.

Mário Brissuela (Perumi), ao traçar o itinerário percorrido por seus ascendentes desde as margens do Rio Peperi Guaçu (SC) até Salto do Jacuí (RS), também faz referência ao **Teko'a Ka'aty**. Perumi relacionou, ainda, a existência de outros **três teko'a** na região. A

⁵⁷ O informante conta com, aproximadamente, 70 anos.

⁵⁸ **Tambeo**, peça da idumentária masculina, formada por uma faixa de algodão tecido que cruza entre as pernas e é amarrado à cintura por um cordão de cabelo feminino. Ainda em 1986, Atanásio Benitez, irmão de Feliciano, portava uma peça dessas. Possivelmente, hoje, seu uso esteja restrito aos momentos rituais. Na foto Nº 01, tirada em 1921, em Santa Rosa, pode-se observar alguns homens vestindo o **Tambeo**, o que prova serem os mesmos Mbyá.

⁵⁹ Os Mbyá empregam o termo **apertado** para designar uma situação de pressão externa, que ameaça tolher-lhes a liberdade e a autonomia. A expressão é largamente utilizada no depoimento de Roque Timóteo, que consta no anexo I, discurso 03.

partir da maneira como os informantes descrevem a estrutura e as relações entre estes teko'a. conclui-se que existiu nesta região uma unidade sócio-política-econômica-religiosa, ou seja, um autêntico teko'a, cujo ponto de referência seria Ka'aty. Esta unidade mantinha estreita relação com as coletividades situadas em Misiones, Argentina.

A presença Mbyá no Noroeste do RS pode ser – parcial e fragmentariamente – confirmada pelos registros escritos. A partir de 1910 Carlos Tôres GONÇALVES⁶⁰, responsável pela Diretoria de Terras e Colonização do Estado do Rio Grande do Sul, produz uma série de relatórios à Secretaria dos Negócios das Obras Públicas informando sobre a situação dos grupos Kaingang e Guarani, e apresentando propostas quanto à política de proteção e de demarcação de suas terras. No Relatório de 1912 o citado Diretor escreve:

Vindos do Paraguay, estabeleceram-se ultimamente em Santo Cristo, no município de Santo Angelo, conforme informações do chefe da colonia Guarany, 12 famílias de índios, com 69 pessoas, sob a direção do cacique Florencio Venites. (GONÇALVES, 1912: 151).

Possivelmente Florencio Venites seja pai ou avô do informante Feliciano Benitez, e o grupo que dirigia provavelmente não foi o primeiro a instalar-se na região. Conforme declarou Feliciano, algumas "*familias de parentes*" já encontravam-se instaladas em diversos teko'a no Noroeste do Estado por ocasião da chegada do grupo familiar ao qual estava vinculado à época.

Em 1947, quando esteve entre os Mbyá de Xapecó, SCHADEN (1963: 88) encontrou-se com um grupo familiar que teria se deslocado de uma aldeia localizada em Santo Cristo e de outra próxima a Erexim. A presença Mbyá em Guarita é mencionada por BALDUS que, em 1952, esteve no local e produziu um breve levantamento etnográfico. As aldeias de Santo Cristo e Guarita, citadas pelos autores, localizam-se nos extremos da área originalmente ocupada pelos Mbyá. A de Erexim, a princípio, estaria fora destes limites, mas comprovadamente ocupada por Guarani (SIMONIAN, 1990-93:124)⁶¹.

⁶⁰ Em 1910 foi criado, em instância Federal, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Por iniciativa e influência de Carlos Tôres GONÇALVES foi organizada e instalada no RS uma Inspetoria que respondia pelo Serviço de Proteção Fraterna ao Indígena. A partir de 1918 o SPILTN passou a ser denominado e conhecido como SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e em 1967, após sucessivos escândalos, malversação do patrimônio público, corrupção etc. foi reformulado sob uma nova sigla: Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

⁶¹ VENZON (1990-93a: 170) é de opinião que a ocupação Mbyá no RS se dá a partir dos núcleos Chiripá já constituídos, para, numa fase seguinte formarem suas próprias aldeias. Concorda-se parcialmente com esta possibilidade, uma vez que este procedimento pode ter ocorrido na região de Erexim, Salto do Jacuí e Camaquã. O mesmo não teria acontecido na região Noroeste, onde os Mbyá provenientes de Misiones teriam espaço suficiente para formarem aldeamentos autônomos. Em favor desta opinião existem as informações dos

BALDUS (1952: 479-80) destaca que os Mbyá de Guarita teriam vindo da Província de Misiones e que se encontravam no local desde 1939. Vários informantes, além dos já citados neste estudo, confirmam a passagem de seus ascendentes por Guarita em datas bem anteriores à referida por BALDUS. SIMONIAN (1990-93: 125) além de destacar a importância estratégica do local para os grupos que se deslocam a partir de Misiones ou de Santa Catarina, afirma, apoiada em sério levantamento documental, que “nesta área existia uma população Guarani permanente pelo menos desde 1870/1890.” A autora levanta a possibilidade de que a data referida por BALDUS diga respeito à chegada dos seus informantes ao local.

Tanto SIMONIAN (1990-93) quanto VENZON (1990-93a) reúnem uma série de documentos através dos quais localizam os pontos exatos das principais áreas ocupadas pelos Guarani no RS desde o fim do século passado.⁶² Ambos os pesquisadores realizam seus estudos colocando em cena o Estado como um dos principais agentes no processo de esbulho e expropriação das terras indígenas.

A partir de 1910 foram produzidos vários registros escritos que comprovam a presença Mbyá na região Noroeste do Estado, sendo citados o Toldo de Santa Rosa e o de Santo Cristo, conforme o já referido estudo de SIMONIAN (1990-93: 124). Percebe-se que o Estado, na década de 20, chegou a demarcar uma área de terras para os índios do Toldo de Santa Rosa. De acordo com as declarações de Carlos Tórres GONÇALVES (apud SIMONIAN, 1990-93: 124), os Guarani permaneceram pouco tempo no local, pois movidos pela sua *inconstância*, abandonaram-no.

A inconstância dos Mbyá, neste caso específico, provavelmente seja melhor justificada de outro modo. Buscando alternativas para amenizar a pressão interna existente nos antigos núcleos coloniais e promover o povoamento e o desenvolvimento econômico de regiões *desocupadas*, o Estado incentiva a fundação de novos núcleos (SCHALLENBERGER e HARTMANN, 1981: 80). Assim, em 1914 afluem para Santa Rosa os primeiros colonos, atraídos pela abundante oferta de recursos naturais e terras férteis. Em 1931 Santa Rosa foi decretada como Município. Desde o princípio Santa Rosa se constituiu num polo dinamizador da colonização de novos núcleos regionais.

Mbyá e as referências de SIMONIAN (1990-93: 124), onde tanto a procedência, quanto o sobrenome das famílias indicam sua origem Mbyá.

⁶² SIMONIAN e VENZON em seus estudos procuram sempre identificar se o termo “Guarani” constante na documentação pesquisada refere-se aos Mbyá ou aos Chiripá. Como nem sempre é possível ser tão categórico frente a *dubiedade dos registros*, os autores empregam a denominação genérica “Guarani”. Isto não interfere de forma alguma na seriedade e na qualidade de suas pesquisas.

O espírito pioneiro e empreendedor, “solidificado pela profunda convicção religiosa” dos colonos fomentou “a proliferação das propriedades agrícolas, fazendo com que surgissem comunidades coesas e fortes...” (SCHALLENBERGER e HARTMANN, 1981: 87). Mas nem tudo era paz e harmonia nestas frentes expansionistas, do que, obviamente, não se pode culpar os *ordeiros e cordatos* (sic) colonos:

A princípio, o alto índice de criminalidade, registrado nas duas primeiras décadas da história de Santa Rosa, pode ser vinculado à precariedade das condições econômicas e culturais do meio. A Santa Rosa afluíram diversas etnias. As matas e a proximidade com a fronteira da República Argentina ofereceram condições para o refúgio dos criminosos. Os conflitos étnicos e culturais, decorrentes do caráter misto da colonização, não raro se constituíram em causas de atos bárbaros. (idem: 96)

Se os colonos assim procediam entre si, é de se imaginar o tratamento dispensado às populações indígenas. Desnecessário se faz repetir que a redução territorial, o estancamento das condições econômicas e a violência estabelecidos a partir da colonização, oferecessem motivos suficientes para que os Mbyá se mantivessem *constantes em sua inconstância*.

Os reflexos deste contexto podem ser acompanhados no relatório de 1928 elaborado pela Inspetoria do Paraná e Santa Catarina que informa sobre os deslocamentos de grupos Guarani provenientes do RS e que teriam se intensificado no fim daquela década:

Como vem sucedendo de alguns anos para cá, também neste ano aqui apareceu um grupo de 6 índios guaranys chefiado pelo índio Justino Venite, em estado de extrema penúria e que se declarou ter vindo do toldo de Paiol Grande no Rio Grande do Sul, mandado pelo seu cacique, para ir ao Rio de Janeiro, para passear e conhecer essa Capital. (apud NUNES, 1994: 15)

Provavelmente a intenção do grupo em chegar ao Rio de Janeiro não se atribui à curiosidade em conhecer a Capital, mas sim à necessidade de tratar pessoalmente com o Presidente da República problemas relacionados às suas terras – a esta tarefa, seguramente, havia sido encarregado pelo seu cacique. A expedientes como este os Mbyá atuais recorrem com frequência na tentativa de encontrar soluções aos conflitos fundiários. Caso não sejam atendidos, apelam para a sua *inconstância*.

Pode-se, portanto, recolocar o questionamento oportunamente feito por SIMONIAN (1990-93: 124): “Teriam os Guarani de Santo Cristo e os de Santa Rosa abandonado o local por pressões de camponeses sem terra ou de grileiros, ou simplesmente seguiram em ‘busca da terra sem males’?” A resposta pode estar na reticente colocação de Feliciano Benítez: “E aí,

com o tempo, apertado, o Mbyá deixou o lugar." E assim, *inconstantes*, os Mbyá partiram em busca de novos espaços.

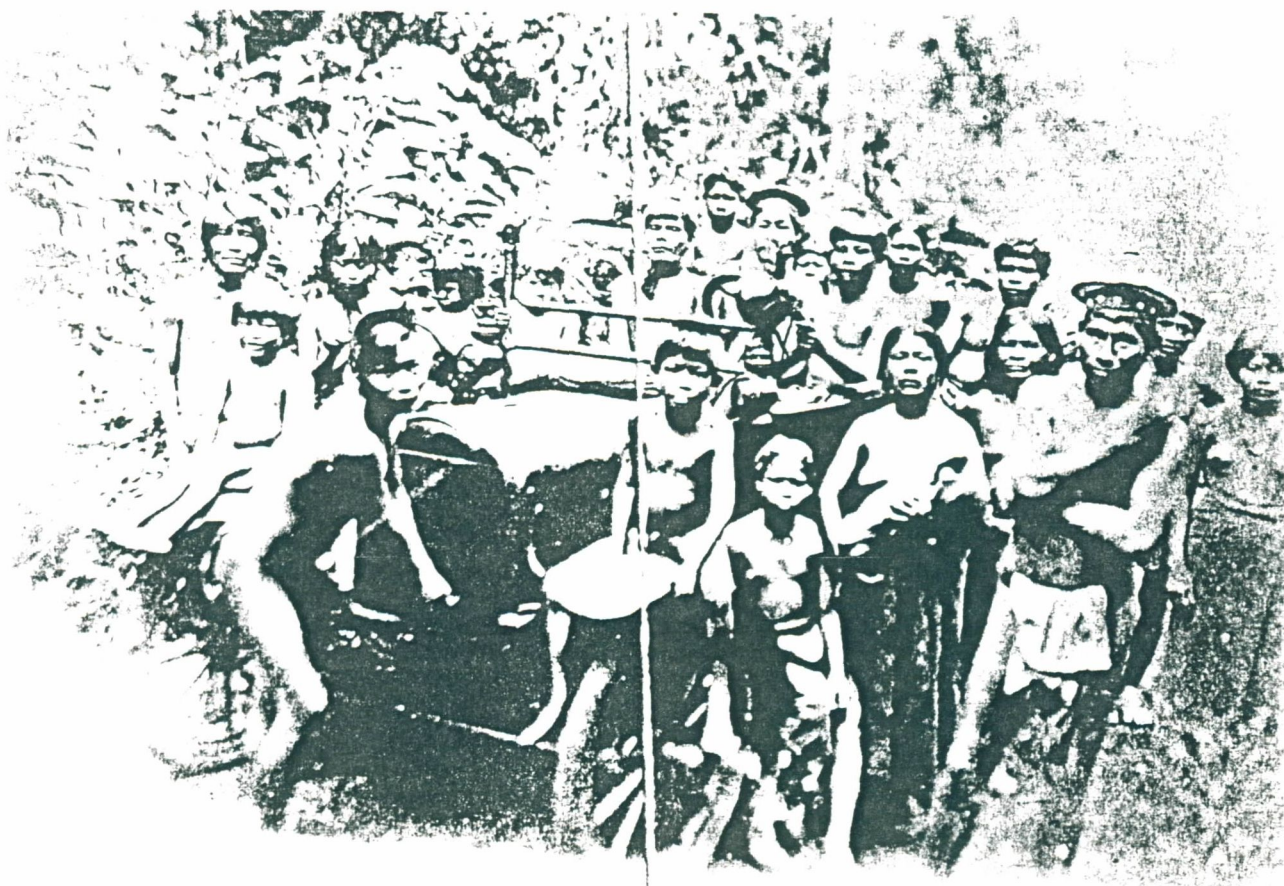


Foto Nº 01: Mbyá de Santa Rosa. (Georg Hensel, 1921. Arquivo do jornal Correio do Povo).

Outro teko'a que os informantes identificam como sendo de antiga ocupação localizava-se na região da Depressão Central, nas proximidades do atual Município de Salto do Jacuí. Ecologicamente esta região apresentava-se – até o advento da monocultura da soja e da mecanização agrícola – como uma das mais ricas do Estado, com uma grande diversidade florística e faunística. As qualidades do solo para a agricultura também sempre foram destacadas pelos Mbyá como aspectos positivos do local. Ainda hoje, em que pese todas as investidas exploratórias sobre a região, tais como desmatamento, extração de madeiras, construção de usina hidrelétrica, caça e pesca indiscriminadas, a área oferece um dos maiores potenciais para os Mbyá que continuam frequentando-a e ocupando-a.

Salto Grande do Jacuí foi originariamente habitada por famílias Chiripá. Na segunda metade do século passado, ou “no tempo da Guerra do Paraguai”, no dizer dos informantes, diversas famílias deste grupo viram-se compelidas a abandonar suas aldeias situadas na fronteira entre Brasil e Paraguai, no oeste paranaense, pressionadas por uma epidemia de sarampo. O líder religioso do grupo, Venâncio Pereira, conduziu os sobreviventes do ponto citado até Salto do Jacuí (GARLET, 1994: 4). É possível que o objetivo dos migrantes era o de juntar-se aos parentes que residiam no Toldo Lagoão, localizado no município de Soledade⁶³.

Em crônica de 1911, JACQUES ([1912] 1979: 79) escreveu sobre a visita que um grupo de representantes do Toldo do Lagoão fez ao Presidente do Estado. A propósito da situação das terras que ocupavam, comenta que as mesmas consistiam-se em “terras devolutas, onde haviam fixado residência, há mais ou menos 4 anos, sem oposição de ninguém”. As razões de tal visita não ficaram claras às autoridades estaduais, mas provavelmente os Chiripá estivessem buscando ajuda para garantir sua permanência sobre aquelas terras, uma vez que, como pode-se acompanhar no estudo de SIMONIAN (1990-93: 122), haviam fortes oposições à presença dos indígenas no local. Tanto que em 1913 foram definitivamente expulsos pela família do fazendeiro interessada nas terras. É possível que o grupo proveniente do oeste paranaense – subtraindo o tempo gasto neste longo deslocamento, realizado a pé – tenha chegado à região no momento em que estavam acirradas as disputas pelas terras, ou quando a expulsão já havia sido consumada. Salto do Jacuí surgiu-lhes, então, como a alternativa mais viável.

A referência mais antiga sobre a ocupação Mbyá em Salto do Jacuí foi obtida junto a Perumi. Segundo este informante, seus pais e avós, provenientes da região do Peperi Guaçu e com passagem por Santa Rosa e Santo Cristo, teriam chegado ao Salto do Jacuí por volta de 1935. Perumi identifica-o como o local de seu nascimento. Dois anos mais tarde seus familiares retomaram o caminho de volta ao Paraguai, passando novamente pelo Teko’a Ka’aty e, deste ponto, teriam transitado por Misiones antes de chegar àquele país.

Pode-se inferir, portanto, que em alguns casos as ocupações Mbyá e Chiripá poderiam ter ocorrido simultânea ou alternadamente. Em outras circunstâncias, como em Salto do Jacuí, os Chiripá foram suplantados pelos Mbyá, confirmando a opinião de VENZON (1990-93b:170).

⁶³ O vínculo entre os Guarani que se encontravam em Lagoão com os da região do Iguaçu foi referido, no início do presente século, por JACQUES ([1912] 1979: 82).

Desde a passagem do grupo familiar de Perumi por Salto do Jacuí, o local tem sido continuamente ocupado, obedecendo o ritmo característico dos Mbyá, ou seja, pelo revezamento das famílias, sendo que o espaçamento entre uma ocupação e outra pode envolver vários anos, propiciando a recuperação dos solos, o repovoamento da caça e a renovação das fontes de coleta. O período mais extenso observado sem presença de famílias Mbyá no local é o que coincide com a construção da Barragem Maia Filho, iniciada em 1955. Os Mbyá retomam a ocupação na década de 70, quando a família de Benito Oliveira, à época chegando da Argentina, instalou-se no local. Desde então, a área tem sido permanentemente ocupada.

Além destas referências à presença Mbyá no Noroeste e Depressão Central, há evidências de aldeamentos organizados na encosta Sudeste⁶⁴, no vale do Rio Camaquã. O Mbyá Indalécio Oliveira, atualmente com 60 anos, relata que aos 12 percorreu a região de Camaquã acompanhando a família de Franco Timóteo. À época estivera em dois bem estruturados teko'a, onde já se encontravam outros grupos familiares.

Um destes, Teko'a Mato Castelhana, situava-se no extremo Norte do município, nos seus limites com Dom Feliciano e Encruzilhada do Sul (GARLET, 1994: 9). Segundo o informante Mbyá, a opção por este local estava relacionada à utilização do mesmo pelo Kechuítas durante suas peregrinações por este mundo. De fato, nesta região estava localizado um dos ervais explorados pelo povo missionário de São Borja, conforme assinala Aurélio Porto (apud NUNES, 1994: 20): "os ervais do Camaquã do Sul que iam morrer na Lagoa dos Patos". Também JACQUES ([1912]1979: 236) registra a presença, em 1911, de um grupo de índios Guaraní que, provenientes do Toldo do Lagoão, estabeleceu-se nas imediações da Vila de Dolores de Camaquã (hoje Sentinela do Sul) depois de ter conseguido permissão do Governo do Estado para ocupar as terras. JACQUES refere-se ainda, no citado documento, à presença de uma índia muito velha que acompanhava tal grupo, a qual "em idos tempos, na vida errante,

⁶⁴ Em comunicação pessoal, tanto Rodrigo VENZON, quanto a Antropóloga Celeste C. TANGERINO, Professora da UFES e que desenvolve pesquisa entre os Mbyá da Aldeia Boa Esperança (ES), informaram que o grupo que se encontra neste Estado, teria passado pelo Município de Pelotas (RS), num local denominado Ka'a u'y. Deste ponto, na década de 50 do presente século, teriam se deslocado ao longo da costa atlântica, guiados por uma Kuña Karai/dirigente espiritual, xamã feminina, em direção ao Espírito Santo. Também em WITT (1985: 6-7) há referências a este deslocamento, dando maior visibilidade à sua origem e itinerário: "Em 1940, mais ou menos, o grupo Mbyá que se encontra, hoje, em Caieiras Velhas, no ES, conduziu seu grupo a pé, desde as Ruínas de Santa Maria, na Argentina, até a cidade de Rio Grande, neste Estado. Lá faleceu seu líder, e seu seguidor deu continuidade à viagem (...) até Minas Gerais; de lá, retornaram para o Espírito Santo, onde têm uma terra demarcada. Entretanto, dizem estar lá provisoriamente, esperando ordem de Deus para dar a continuidade à sua caminhada rumo à "Terra Sem Males."

transitou na dita zona em que hoje estão os índios referidos e que ali reconheceu o arroio Subtil, e antiga aldeia que outrora existiu na Encruzilhada.”⁶⁵

Estes índios do Toldo do Lagoão, conforme acima indicados, pertenciam ao grupo Chiripá, e tudo leva a crer que, também nesta região, os Mbyá se beneficiaram das ocupações e da presença Chiripá para se estabelecerem. Portanto, as informações de Indalécio Oliveira, confirmam a hipótese de VENZON (1990-93a: 170) de que os Mbyá, num primeiro momento, utilizaram diversas ocupações Chiripá como pontos de apoio até constituírem seus aldeamentos próprios.

Somente na década de 1980 são feitas, novamente, referências à presença Mbyá nesta região. O “*Levantamento de Dados Sócio-Econômicos e Culturais em Dois Grupos Guarani*”, produzido pela Antropóloga da 13a. DR/FUNAI, cita a presença de duas famílias “no lugar chamado Mato Castelhanos” (EBLING, 1981: 4). Os Mbyá somente desistiram de voltar ao local quando constataram a apropriação das terras e o total desmatamento executados pelos colonos, no início da década de 1990.⁶⁶

O segundo teko’a referido – Pacheca – situava-se nas matas à margem esquerda do Rio Camaquã, provavelmente onde se encontra a aldeia atual ou nas suas imediações. Em seu delta o Rio Camaquã, que deságua na Lagoa dos Patos, forma um complexo sistema de lagoas e ilhas e é dominado por uma exuberante mata de galeria, sujeita a inundações periódicas. Esta característica natural foi um fator que limitou, inicialmente, a ocupação intensiva do local por colonos e fazendeiros.

Apesar do Estado ter demonstrado interesse em preservar o ecossistema do delta do Camaquã, expresso pela emissão do Decreto N° 23.798, de 12 de março de 1975, criando o Parque Estadual de Camaquã, o mesmo nunca foi implementado, justamente em função de interesses de fazendeiros e arroteiros que foram estendendo os limites de suas propriedades sobre as terras de domínio público.

De acordo com as declarações de Indalécio, quando instalaram-se em Pacheca, os Mbyá – ou pelo menos o grupo que acompanhava – possuíam uma área de domínio muito mais extensa que a atual. De fato, desde 1985 intensificou-se – à revelia das instituições

⁶⁵ Negrito no original.

⁶⁶ No ano de 1990 representantes de algumas famílias recém-chegadas da Argentina, solicitaram-me que os acompanhasse em uma incursão por Mato Castelhanos, onde pretendiam “*achar o lugar onde moraram os antigos*” e, sobre ele, construir seu teko’a. Após percorrermos o local e constatarmos o total desmatamento e a ocupação intensiva das terras por colonos, os Mbyá não se cansavam de comentar, surpresos e incrédulos, a rapidez com que os brancos transformaram a paisagem da região. Comentaram que, há alguns anos antes, seus parentes lhes haviam assegurado que a região reunia condições ideais para “*se viver como Mbyá*”, ou seja, “*com mato rico, pindo* (coqueiro/jerivá) e bichinho para caçar.”

responsáveis pela proteção ao meio ambiente, tanto oficiais como não-governamentais – o desmatamento e avanço das lavouras de arroz e das pastagens sobre as partes menos atingidas pelas enchentes.

O fato de os Mbyá buscarem estes pontos “onde o **Kechuíta** botou o pé”, não permite vincular etnicamente os Mbyá aos Guarani missioneiros. Mas permite estabelecer uma sucessão histórica das ocupações espaciais Guaraní. Para justificar seu direito ao espaço e incorporá-lo como parte do território de domínio, os Mbyá consideram, num primeiro momento, características ecológicas ambientais. Se estas correspondem aos requisitos culturais, consideram, num segundo momento, tais espaços herança do **Kechuíta**. Portanto, ao se apropriarem do espaço, procuram estabelecer com o mesmo vínculos simbólicos, tornando-o específico. Nesta perspectiva LADEIRA (1992) interpreta, justifica e aprofunda seu estudo sobre a presença e a ocupação dos Mbyá no litoral paulista⁶⁷. Assim, ao se apropriarem dos espaços, apropriam-se também de uma herança identificada ao **Kechuíta** para estruturar sua memória espacial e justificar-se sobre os espaços que vão incorporando ao seu território. A justificativa de que os Mbyá são nômades e, portanto, sem vínculos com espaços específicos, é equivocada.

Considerando-se as ocupações estabelecidas desde o final do século passado até a metade do presente sobre as três regiões referidas e a distribuição geográfica das comunidades atuais, percebe-se que as mesmas podem ser tomadas como pólos irradiadores das ocupações que ocorreram em períodos posteriores. Os grupos que nas últimas décadas se deslocaram da Argentina e Paraguai em direção ao RS tinham como ponto de referência as antigas aldeias. Diante das transformações provocadas sobre a paisagem ecológica e humana, os grupos em deslocamento passaram a buscar áreas alternativas, constituindo inúmeros núcleos em torno daqueles pólos originários.

Observa-se, portanto, que a partir da desterritorialização, motivada pela ocupação dos antigos espaços, as gerações atuais tentam reterritorializar-se considerando como referência básica as antigas ocupações. Por outro lado, as tentativas de retomada de pontos já ocupados demonstra que a dinâmica Mbyá de relação e ocupação de seu território é cíclica e circular.

⁶⁷ Discorda-se de LADEIRA quanto ao tempo de ocupação e presença Mbyá no litoral. Por exemplo, quando a autora afirma que “...a ocupação Guaraní Mbyá no litoral leste e sul do Brasil antecede, em muito, tempo, a chegada dos primeiros europeus” (LADEIRA, 1992: 148), não apoia sua afirmação em evidências arqueológicas ou históricas consistentes. Embora seja possível afirmar que os Guaraní ocupavam o litoral muito antes dos europeus, é difícil identificar qual(is) grupo(s) localizava(m)-se nas regiões em questão. Por outro lado, o mérito do trabalho da pesquisadora está em demonstrar, numa análise antropológica sustentada na mitologia do grupo, como os Mbyá constroem sua relação com o espaço e justificam sua incorporação ao território de domínio.

3.1.1 Poderes Públicos e Territórios Indígenas

Os territórios indígenas no Rio Grande do Sul foram, historicamente, considerados como terra de ninguém, conforme já denunciavam GONÇALVES (Relatórios de 1910, 1911, 1912, 1914 e 1917) e JACQUES ([1912] 1979: 220) no início do século atual. No entanto, esta construção de que as terras ocupadas pelos índios eram terras sem dono, reflete uma postura defensora de outros interesses, assumida e mantida pelos organismos públicos, frente à questão.

Para os grupos Kaingang, que desde o início do contato levantaram-se em armas na defesa de seus espaços, as autoridades se sentiram compelidas a criar áreas reservadas sobre as quais os indígenas passaram a ser confinados. A estratégia das reservas visou reunir os índios dispersos para conseguir um maior poder de controle sobre seus movimentos, resguardando os interesses dos núcleos coloniais que a Província, e posteriormente o Estado, estenderam sobre as áreas de domínios dos povos autóctones (BASILE BECKER, 1988: 137).

Por outro lado, o confinamento em reservas delimitadas gerou para o poder público um excedente de terras a serem utilizadas, basicamente, para o assentamento de colonos ou para beneficiar funcionários públicos ou pessoas da área de influência política, conforme pode-se ler nos citados relatórios de GONÇALVES. O processo de expropriação das terras indígenas, portanto, ocorre não só à revelia do Estado como pode-se apontá-lo como um dos seus maiores usurpadores (SANTOS, 1978: 100; SIMONIAN 1991-95: 781-2). No que diz respeito ao grupo étnico Kaingang, a prática de acomodar populações de diversos aldeamentos em áreas específicas se manteve até a década de 60 do presente século, quando os indígenas de diversas áreas foram transferidos e concentrados em algumas poucas reservas. Dessas ações resultou a liberação de áreas a serem destinadas à reforma agrária (EBLING, 1985).

Já em relação aos Guarani, parece que o problema fundiário foi sendo resolvido à medida que se declarou a sua extinção, do ponto de vista oficial e ideológico⁶⁸. Primeiramente porque, por definição, o termo Guarani devia ser aplicado para designar o índio catequizado, pacífico e incorporado ao sistema missioneiro. Fora do círculo dos Sete Povos não era reconhecida a presença dos Guarani. Segundo, porque esse Guarani Missioneiro foi – na concepção oficial – completamente incorporado ou assimilado biologicamente à sociedade

⁶⁸ A propósito escreve SOUZA (1996:03): “A limpeza étnica (...) foi uma prática também aplicada em diferentes circunstâncias no Brasil e o velamento referido permitiu que, em metáfora, o atestado de óbito fosse fornecido sem que tivesse havido a morte, como se houvesse apagado do mapa uma localidade que ainda continuasse existindo.”

gaúcha, deixando de existir enquanto grupo étnico e culturalmente distinto. Exemplar, neste sentido, são as transferências dos Guaraní Missioneiros de seus territórios originais para a periferia de cidades-pólos (RAMIREZ, 1975: 143-144). O objetivo aparente de tal prática era capacitar a mão-de-obra indígena, a partir do ensinamento de artes e ofícios, mas que na verdade encobria a intenção de incorporá-los aos “nacionais” (VENZON, 1990-93b:119). A política de desterritorialização, movida pela Província, apenas na aparência e nas estatísticas oficiais culminou com a desintegração cultural dos povos indígenas. Estudos de caráter sócio-antropológicos atualmente em curso vêm dando visibilidade às manifestações culturais autóctones que a História e a ideologia oficiais se empenham em manter latente (SOUZA, 1996).

Do ponto de vista ideológico também foi sendo cunhada a divisão clássica entre índio e bugre (LAYTANO, 1955: 181 e 196). Para o primeiro se projetou uma imagem idealizada, do nativo pacífico, servil e sempre disposto a cooperar com colonizador, seja na defesa de um território – que já não lhe pertence – seja como mão de obra semi-escrava. Enquanto que o bugre seria o selvagem perigoso, vagabundo, alcoólatra, errante e refratário ao controle oficial⁶⁹. Na sua caracterização está implícita a negação de todos os direitos que podem emanar do Estado, principalmente o de ter seus territórios respeitados.

Frente a este quadro, os grupos Guaraní nômades foram enquadrados na representação de bugres. Os efeitos desta concepção discriminante pôde ser presenciada em inúmeras ocasiões em que as lideranças Mbyá dirigiram-se a gabinetes oficiais, quer municipais ou estaduais, para que externassem suas reivindicações possessórias. A pergunta habitualmente ouvida era: “eles são índios ou bugres?” Mas quem formulava a pergunta dificilmente estava predisposto a escutar que, tanto um termo quanto o outro, eram genéricos e discriminatórios, empregados justamente para negar um direito a uma sociedade que ali se fazia representar. E o desfecho de tais audiências tem sido uma constante, independente dos órgãos e esferas públicas envolvidos: “não há mais terras disponíveis; já existem as reservas indígenas, com muita terra, portanto eles podem morar nestas terras.” Afinal, para o burocrata, índio ou bugre é sempre um estorvo às perspectivas de progresso. Outro expediente sistematicamente utilizado, inclusive pelo órgão indigenista oficial até há pouco tempo, consistiu em definir os Mbyá como estrangeiros. Assim, o Estado tem justificado sua omissão mediante a atribuição

⁶⁹ Em BASILE BECKER (1976: 300-316) pode-se acompanhar como essa distinção vai se cristalizando no imaginário popular. Por outro lado, bastava, por exemplo, que um cacique Kaingang passasse a colaborar com o Governo da Província, combatendo os próprios companheiros de tribo, para ser considerado um “índio bom”, ou “índio manso”.

de nacionalidade paraguaia ou argentina aos Mbyá. Por consequência deveriam pleitear terras junto às autoridades destes países⁷⁰.

Diante do exposto emerge que tanto concepções do senso comum quanto àquelas nascidas do rigor acadêmico acabam sendo apropriadas e utilizadas para justificar e privilegiar interesses contrários aos direitos constitucional e consuetudinariamente assegurados aos povos indígenas.

As consequências de tais concepções e posturas podem ser medidas tanto pela demora da FUNAI em manifestar-se em relação à problemática das terras Mbyá, quanto pelo distanciamento com que acompanha a tramitação burocrática dos processos pendentes em termos jurídicos. O primeiro documento produzido pelo órgão oficial sobre os Mbyá no RS limita-se a rápidas referências quanto à sua localização e a descrever superficialmente aspectos relacionados às atividades econômicas e organização social. Em relação às terras, a antropóloga responsável pelo documento limita-se a dizer que os grupos deslocam-se em busca da “Terra Prometida que não é neste mundo” e que em função disso os Mbyá “...não fazem questão de terem suas terras demarcadas – eles não se fixam e não pretendem se fixar permanentemente em nenhum lugar.” (EBLING, 1981: 8).

Somente em 1985 a FUNAI tomou a iniciativa – e mesmo assim somente a partir da pressão de organizações não-governamentais e da mobilização dos Mbyá – de solicitar a identificação da Área Indígena Barra do Ouro. Após anos de espera e de ter sido vítima de atos violentos, marcados por várias expulsões e queima de suas casas, os Mbyá da Barra do Ouro, em 1995, decidiram tomar a iniciativa de executar a demarcação física de suas terras, ação prevista constitucionalmente e realizável sempre que as comunidades indígenas se sentirem física e culturalmente ameaçadas. Porém, até o momento não houve nenhuma definição oficial, antes ao contrário: os limites físicos definidos pela própria comunidade indígena não são reconhecidos e confirmados pela FUNAI. E os Mbyá continuam aguardando!

Outras iniciativas oficiais sobre os espaços Mbyá só foram reeditadas em 1993, ocasião em que constituíram-se dois Grupos Trabalhos (GT) para proceder à identificação de 09 áreas. Deste total, apenas 05 foram realmente identificadas; em relação às demais, sequer foram elaborados os respectivos relatórios pela antropóloga responsável.

⁷⁰ Este mesmo argumento foi utilizado, em 1995, para impedir a permanência de famílias Mbyá em unidades de conservação no complexo estuarino Iguape-Paranaguá (situado na divisa entre os Estados de São Paulo e Paraná): “(...) advogado do Instituto Florestal (...), afirma que estes índios são originários da Província de Misiones, na Argentina, e, portanto estrangeiros” (CAPOBIANCO, 1991-95: 779).

Embora do ponto de vista étnico, antropológico e mesmo judicial as reivindicações possessórias sejam fundamentadas e justas, observa-se que os Mbyá continuam compondo um grupo marginalizado. E esta é uma constatação válida para todos os países em que se encontram. Repetindo CADOGAN (1960: 145), pode-se estender também aos Mbyá do RS a condição de “estrangeiro em sua terra” e de pária dentro dos limites do território ampliado.

Conforme os relatos dos próprios Mbyá, referidos no tópico anterior, inúmeras foram as áreas por eles ocupadas no RS desde, pelo menos, o fim do século passado. Todas, inexoravelmente, expropriadas pelo Estado ou com o seu beneplácito (SIMONIAN 1990-93; VENZON, 1990-93 a e b). O impacto deste processo expropriatório reflete-se no quadro atual em que as comunidades se encontram: vivendo à beira de estradas ou em áreas marginais, que não serviram aos interesses exploratórios iniciais dos colonos, mas que agora passam a ser alvo de crescentes cobiças e passíveis de novas expropriações.

3.2 SITUAÇÃO ATUAL

No RS verifica-se a ocorrência de um processo análogo ao sucedido com o território Mbyá original no Paraguai. Instaladas sobre áreas que correspondiam às demandas sócio-econômico-religiosas, as coletividades assistem, num reduzido espaço de tempo, seus domínios serem incorporados a projetos de colonização – dirigidos ou não – e tendo que intensificar seus deslocamentos em busca de novos espaços.

Hoje, praticamente esgotaram-se as possibilidades de os Mbyá fazerem opções adequadas às suas preferências espaciais. Conseqüentemente, transferiram-se para áreas marginais que, pela exigüidade e baixo potencial, não atendem alguns dos seus requisitos culturais e às reais necessidades de subsistência. O preço pago pelo esforço de se readaptarem a este contexto é, as vezes, exorbitante; não pelas mudanças observadas e operadas no domínio da cultura, pois estas dão a medida da sua plasticidade e dinamicidade, mas pelo quadro de degradação humana a que, involuntariamente, se submetem.

Percebe-se que as fronteiras da realidade imediata das comunidades Mbyá nem sempre ajustam-se aos discursos antropológicos teorizantes, pois seria, diante do quadro atual, uma irresponsabilidade pensar-se, por exemplo, que as mulheres e crianças Mbyá que têm que se postar nas ruas dos centros urbanos, implorando pela piedade e pelo “troquinho” dos transeuntes, o fazem ressignificando seus papéis diante da possibilidade de exercício das

atividades econômicas oferecidas pelas modernas fontes de coleta. Entende-se que não há ressignificação positiva em qualquer esfera da cultura quando famílias e indivíduos têm como aporte econômico atividades sustentadas na coleta de lixo e na mendicância.

3.2.1 Distribuição Espacial e Situação Fundiária

A partir da visualização das antigas ocupações sobre as três regiões do Estado referidas no tópico 3.1, há que se retomar e considerar alguns aspectos básicos para uma melhor compreensão do contexto em que estão inseridos os grupos atuais⁷¹.

Os pontos originalmente ocupados estavam circunscritos a zonas ecologicamente privilegiadas e preservadas, razões pelas quais os Mbyá optaram por aqueles espaços. Tais características, portanto, possibilitaram um relativo isolamento e a manutenção dos padrões de vida tradicionais. Aqueles antigos **teko'a** podem ser considerados pólos, a partir dos quais originaram-se os núcleos formados posteriormente, inclusive os que estão sendo estabelecidos na atualidade. Os grupos que, nos últimos anos, deslocaram-se da Argentina e/ou Paraguai chegaram ao Estado contando com a possibilidade de continuar encontrando os antigos pontos de referência. Diante da transformação da paisagem geográfica e da ocupação dos antigos domínios, passaram a buscar novos pontos, preferencialmente nas adjacências dos pólos iniciais. A proliferação de acampamentos à beira de estradas e sobre propriedades particulares não pode ser medido enquanto resultado unicamente do aumento do fluxo migratório ocorrido nas últimas décadas. A formação de inúmeros acampamentos nas imediações de Camaquã, Sentinela do Sul, Tapes e Barra do Ribeiro encaixa-se perfeitamente nesta perspectiva. Da mesma forma, a redução da área de Salto do Jacuí motivou a ocupação de outros pontos na região Central do Estado, como é o caso de Irapuá (Cachoeira do Sul), Santa Maria, São Vicente do Sul e Jaguarizinho (São Francisco de Assis).

Na região Noroeste do Estado, apesar de que todos os antigos **teko'a** tenham sido expropriados, os Mbyá provenientes da Argentina continuam mantendo Santa Rosa e Santo Cristo como pontos referenciais. Outro ponto de apoio importante é a Área Indígena de Guarita (municípios de Miraguai, Tenente Portela e Redentora), que se mantém constantemente ocupada por grupos familiares. Nos últimos anos houve uma diminuição significativa de Mbyá sobre esta Área, pois – pertencendo ela aos Kaingang – são duplamente pressionados: pelos Kaingang e pela política indigenista do órgão oficial. Os Mbyá, a partir da

⁷¹ No anexo II, mapa 4, pode-se visualizar os pontos atualmente (1996) ocupados pelos Mbyá no RS.

década de 1970, tentam compensar a desterritorialização sofrida na região Noroeste ampliando os domínios em direção ao litoral Norte do Estado, incorporando espaços como Barra do Ouro, Aguapé, Varzinha, São João do Sul (Torres), Três Forquilhas.

A opção pelas áreas localizadas na costa atlântica se justifica por serem as que sofreram o menor impacto do ponto de vista ambiental, portanto as que melhor correspondem às demandas do **teko'a**, uma vez que oferecem possibilidade de isolamento, terras –ainda que de baixo potencial agrícola – para a elaboração das roças, possibilidades bastante restritas de caça e coleta e, também, oferta de matéria-prima para a construção das casas e confecção de artesanato.

Observa-se que no RS, enquanto um ponto específico dentro do que se constitui o território de domínio atual, ocorrem – ou repetem-se – processos semelhantes aos vivenciados no Paraguai e Argentina: a desterritorialização desencadeia e intensifica novos deslocamentos, provocando reterritorializações e incorporação de novos espaços. Por outro lado, embora haja um horizonte de espaço ideal, permanentemente buscado, os Mbyá demonstram grande capacidade de adaptarem-se às variações e condições locais, ao mesmo tempo que também adaptam-nas às suas necessidades e dinâmicas culturais.

Julga-se ser necessário fazer uma distinção entre as várias situações de ocupações atuais para uma compreensão mais adequada do processo de incorporação de novos espaços ao território de domínio. Em primeiro plano há que se considerar a projeção que os Mbyá fazem de um espaço ideal⁷², enquanto aquele que preenche a maioria das exigências prescritas por sua cultura. A partir da perda contínua dos espaços tradicionais, provocada pelo avanço da sociedade ocidental, chegam à situação atual, caracterizada pela possibilidade de ocupar áreas que atendem parcialmente àquelas prescrições tradicionais. Estabelece-se uma visível dicotomia entre o ideal e o possível. É, portanto, frente a esta realidade que os Mbyá devem posicionar-se e projetar-se enquanto grupo que deseja preservar-se étnica e culturalmente diferenciado. Desta dialética decorrem as crises típicas a todas as sociedades frente às mudanças, com indivíduos e grupos reafirmando-se continuamente em valores e princípios longe dos quais não concebem a possibilidade de um existir verdadeiramente humano, ao passo que outros entendem ser necessárias algumas mudanças para que tudo permaneça como está. E os Mbyá têm-se demonstrado muito hábeis neste jogo com a sociedade envolvente, aceitando e representando externamente algumas mudanças enquanto mantêm-se essencialmente Mbyá.

⁷² A caracterização do que seriam estes espaços ideais encontra-se especificada no Capítulo IV (tópico 4.1.2.1).

Em relação aos espaços atualmente ocupados, é necessário evidenciar que, mesmo sabendo-se em circunstâncias possíveis – portanto não mais ideais – os Mbyá consideram alguns deles enquanto incorporados ao território, enquanto descartam esta possibilidade em relação a outros. Por exemplo, todos os Mbyá têm plena consciência de que a área da Pacheca não se caracteriza enquanto um espaço ideal, mas reivindicam sua demarcação oficial como forma de garanti-la enquanto espaço que, comparado a outros, amplia possíveis perspectivas futuras. Com a mesma argumentação reivindicam outras áreas, como Barra do Ouro, Aguape, Varzinha, Salto do Jacuí, Irapuá e Taim. Outros espaços ainda não ocupados, situados sobre áreas particulares, também podem ser incluídos nesta lista.

Contudo, há ocupações antigas sobre as quais não cogitam esta mesma possibilidade. Estas ocupações caracterizam-se enquanto acampamentos de beira de estrada, onde a única atividade econômica possível é a produção e comercialização de artesanato. Tais situações representam alternativas buscadas diante da impossibilidade de contarem com espaços minimamente adequados onde possam estabelecer-se com segurança e desenvolver outras atividades econômicas, sociais e religiosas.

Existe, portanto, uma evidente distinção entre os espaços ideais, os possíveis e os que resultam da premência e do imediatismo, ditados pela necessidade de sobrevivência. Mas, em que pese o afunilamento e a limitada possibilidade de optarem, observa-se uma postura objetiva em relação aos espaços que são de fato incorporados ao território e sobre os quais pleiteiam a incorporação também legal.

Porém, este mesmo quadro que revela os esforços e a capacidade dos Mbyá em continuar dando respostas aos processos de desterritorialização e redução dos espaços, expõe o vácuo gerado pela inexistência de ações e políticas oficiais, ou, em muitos casos, em que tais políticas e ações existiram para beneficiar interesses contrários aos das coletividades Mbyá.

Neste momento do estudo, torna-se importante e necessário trazer à tona outro aspecto relacionado à concepção Mbyá de territorialidade e à sua postura frente a situação dos seus espaços que está intimamente relacionado à mobilidade dos grupos. Trata-se da demarcação, ou garantia legal, de espaços. Entende-se que esta é uma questão cujas implicações vão muito além das reivindicações e negociações políticas junto aos organismos públicos. Constatou-se que, nos últimos anos, os Mbyá tiveram que reconsiderar sua posição reservada em relação à ideia de demarcação física de espaços segundo a proposição oficial. Esta posição era mantida e justificada a partir de alguns pressupostos básicos, fundamentados em princípios culturais e na longa trajetória de convivência com a sociedade ocidental.

Barra do Ouro

Em primeiro lugar os Mbyá descartavam a ideia de áreas demarcadas por acreditarem que, ao fazer o mundo, o Criador colocou os limites bem definidos entre os espaços destinados aos brancos e aos Mbyá (confira anexo I, texto 02). Os Mbyá sempre respeitaram essa determinação, pois sempre permaneceram na mata, que é patrimônio seu. Portanto, estes espaços lhes pertencem por direito e determinação divinos. Não há necessidade de demarcar um espaço, uma vez que, originalmente, já foi dividido. A demarcação, segundo sua concepção, seria uma forma de os brancos novamente reduzirem seus espaços, condicionando-os a áreas cada vez mais exiguas. A divisão é característica dos brancos que, contrariando os princípios sagrados, dividiram os campos entre si e não satisfeitos invadiram os espaços Mbyá. Logo, as selvas são indivisíveis, pois dividir não é uma prática dos Mbyá.

A demarcação também não era aceita porque os Mbyá viam nela uma forma de o Estado confiná-los num único espaço e, a partir dele, controlá-los. Está explícita nesta concepção uma postura contrária à ideia de redução e de ingerência externa sobre o modo de ser das coletividades.

Em terceiro lugar, a demarcação é concebida como sinônimo de propriedade particular. Novamente, portanto, esta instituição fere os princípios sagrados, pois "ninguém é o dono da terra", repetem. E se suas terras assumirem a configuração de propriedades particulares, creem que deverão assumir compromissos oficiais, tais como pagamento de impostos, desenvolver atividades agrícolas que não respondem às expectativas internas e sua racionalidade econômica, mas que são determinadas pelas leis do mercado.

Contudo, frente à perda crescente das suas áreas tradicionais e diante da ameaça de, num futuro muito próximo, não poderem contar com espaços disponíveis, decidiram ser urgente e necessário reivindicar o amparo legal das terras. Esta preocupação transparece com frequência nos discursos atuais, conforme pode-se acompanhar no depoimento de Avelino Gimenez, expresso numa assembléia realizada em Barra do Ouro, em 1992, convocada para discutir que medidas a comunidade tomaria frente às expulsões e ameaças promovidas por interessados nas terras:

Se nós não vamos pensar no nosso futuro, quem vai pensar? O branco nunca pensou, senão não teria roubado todo nosso mato. Por isso, agora eu penso que temos que usar a lei do branco para nos defender, porque a nossa lei nunca foi respeitada. A palavra de Nanderu, do princípio do mundo, foi sempre desrespeitada pelo branco. Fora do papel o branco não reconhece direito, não existe lei. Se não fizermos isso, nem a estrada vamos poder usar daqui alguns anos.

Essa atitude de reivindicar e de dar maior visibilidade ao problema fundiário é mais uma das estratégias em que transparece uma mudança externa para que o essencial permaneça intocável. A aceitação da demarcação das terras vem, hoje, acompanhada de uma série de condições que visam resguardar os interesses internos das coletividades. A primeira condição imposta é de que a legalização das áreas não implique numa fixação dos grupos. Na visão dos Mbyá, as terras deverão estar disponíveis para que as famílias que estejam se deslocando encontrem nelas espaços tranquilos e seguros, onde possam construir suas casas, plantar, enfim manter e dinamizar os aspectos culturais. Dessa forma percebe-se que a garantia dos espaços é pensada não como um impeditivo à mobilidade, mas como um apoio logístico ao ir e vir.

Outra condição é de que os organismos oficiais não transfiram sedes administrativas ou outras estruturas, como postos de saúde, escolas e igrejas sobre as áreas demarcadas. Também impõem restrições às ações dos funcionários públicos encarregados pela administração e atendimento das áreas, devendo, os mesmos, residir fora de seus limites e tendo que respeitar as decisões internas dos grupos.

Percebe-se, portanto, que os Mbyá querem preservar o seu direito de gestionar e decidir seus próprios rumos. Ainda que a convivência com os brancos seja inevitável, cercam-se de uma série de cuidados para que sua autonomia seja preservada. Os territórios já não lhes permitem manter um distanciamento geográfico da sociedade envolvente, o que reforça a necessidade de manterem um prudente distanciamento ideológico (ALMEIDA, 1985: 12).

A partir destas abordagens sobre os limites entre o ideal e o possível, e a postura das coletividades Mbyá em relação aos espaços que desejam ter incorporados legalmente ao seu território de domínio, passa-se à classificação das ocupações atuais segundo suas condições sócio-ambientais e o contexto jurídico em que se encontram.

Conforme já referido em diversas ocasiões, diante do processo de expropriação e do rápido e quase completo aniquilamento ambiental, a totalidade das atuais áreas ocupadas não atende aos critérios ecológicos e culturais que determinam o perfil da terra buscada pelos Mbyá. Esta é a razão pela qual resistem em considerar como **teko'a** as atuais ocupações. Portanto, toda vez que o termo aparecer para definir uma área, será usado com a cautela e as reticências necessárias, pois é desta forma que procedem os Mbyá.

As áreas ocupadas serão divididas em *assentamentos* e *acampamentos*. De acordo com essa tipologia observa-se que há variações significativas na vida dos Mbyá, envolvendo desde os aspectos relacionados à economia e à organização social, política e religiosa. Também do ponto de vista jurídico há diferenças fundamentais.

Os assentamentos podem ser caracterizados por ocupações tradicionais, ou seja, onde a presença dos Mbyá – ainda que ocorrida nas últimas décadas – já configura uma situação de posse, reconhecida inclusive por órgãos públicos e pela população local. Do ponto de vista econômico-ecológico estes espaços oferecem alguns recursos que atendem determinadas exigências culturais. Pode-se dizer que nestes espaços, os Mbyá conseguem manter uma certa autonomia econômica. Para tanto utilizam-se dos diversos recursos que estão ao seu alcance, conjugando suas atividades tradicionais (produção agrícola, confecção de artesanato e, eventualmente, atividades de caça, pesca e coleta) com a prestação de serviços para colonos ou fazendeiros da região. Tais locais, sobretudo pela indisponibilidade de outros mais adequados, vêm se estabelecendo como áreas de ocupação permanente e possibilitam delinear perspectivas quanto à permanência futura. Alguns assentamentos entram na categoria teko'a

Sob o aspecto jurídico, é possível classificar os assentamentos da seguinte forma:

a) Áreas Identificadas – são aquelas sobre as quais o Ministério da Justiça, através do órgão indigenista oficial (FUNAI), deu os encaminhamentos preliminares necessários para fundamentar e reconhecer a ocupação indígena. Tais procedimentos consistem na delimitação física das terras ocupadas que, respaldada por estudo antropológico elaborado por profissional competente, é apresentada como proposta à avaliação do Ministério da Justiça. Encontram-se nesta situação as seguintes áreas: Pacheca, Irapuá, Águas Brancas, Barra do Ouro, Varzinha, Cantagalo, Salto do Jacuí, Taim e Capivari. Dessas, somente Pacheca, Salto do Jacuí, Águas Brancas e parte de Barra do Ouro tiveram os respectivos processos de identificação recentemente aprovados pelo Ministério de Justiça, com a emissão de Portarias de Interdição, vedando o acesso de não-índios ao local. Infelizmente, o distanciamento com que a FUNAI continua a tratar as questões relacionadas aos Mbyá, contribuiu para que a Área de Águas Brancas fosse destinada ao assentamento de colonos em mais um ousado projeto de reforma agrária sobre terras indígenas.

b) Áreas Demarcadas – entram nesta categoria as áreas que sofreram um procedimento legal, por parte do Governo Federal, de identificação e reconhecimento dos direitos à comunidade indígena à posse e o usufruto permanente. Em razão disso a área passa a ser homologada por Decreto do Presidente da República, tendo seu Registro no Cartório da Comarca onde se localiza e no Serviço de Patrimônio da União, com a finalidade de garantir as terras contra atos de invasão e esbulho por parte de terceiros alheios à comunidade indígena. Apenas a Área Indígena Votouro enquadra-se nestes critérios. Esta Área foi demarcada e destinada a uma comunidade da etnia Chiripá, mas no ano de 1996 diversas famílias Mbyá de

Varzinha e Cantagalo transferiram-se para dentro de seus limites. A Área Indígena de Cantagalo foi desapropriada, em 1988, pela Prefeitura Municipal de Viamão e destinada à comunidade Mbyá. Oficialmente a Área não existe, uma vez não sofreu as ações prescritas pela legislação específica. A comunidade Mbyá considera a Área, pelo menos as terras ocupadas (47,2 hectares), demarcada, uma vez que possui o usufruto e o respaldo oferecido pela Prefeitura de Viamão. Contudo, a comunidade reivindicou, por ocasião da formação do GT de 1993, a ampliação para um total de 250 hectares.

c) Áreas sem providências jurídicas – como já está explícito, são as áreas ocupadas, ou até recentemente ocupadas, que não contam com iniciativas oficiais visando assegurar as terras aos indígenas. Nesta situação os Mbyá sempre ficam sob a ameaça e à mercê de proprietários, pretensos proprietários e/ou interessados nas terras. Em virtude da inércia e do desconhecimento por parte do órgão indigenista dos locais ocupados pelos Mbyá, várias áreas tradicionalmente habitadas acabaram passando às mãos do poder público e privado. São as seguintes as áreas que não contam com providências: Aguapé, Itapuã (hoje transformado em Parque Estadual), Mato Castelhana, São Miguel das Missões, Imbaa, Jaguarizinho, Palmares, Capivari, Torres, Passo Grande, Passo da Estância, Raia Pires, Velhaco, Santa Rosa

d) Ocupações sobre Áreas Kaingang – desde que foram demarcadas Áreas para esta etnia, os órgãos públicos transferiram ou pressionaram para que grupos de Mbyá em deslocamento se transferissem para estas terras. De modo que diversas delas contam hoje com presença Mbyá⁷³. Sua presença e ocupação são toleradas pelos Kaingang, de quem os Mbyá foram tradicionalmente inimigos. Ao mesmo tempo que não se sentem tranquilos sobre tais Áreas, uma vez que devem submeter-se às lideranças Kaingang e pagar o empréstimo das terras com parte da produção, levantam duras críticas à atuação da FUNAI que dizem priorizar o atendimento aos Kaingang e exercer um forte controle sobre as questões internas das comunidades e por não desenvolver políticas de atuação diferenciadas, levando em conta as especificidades de cada povo. São as seguintes Áreas que contam com presença Mbyá: Guarita (duas ocupações: Gamelinha e Guajuvira), Nonoai (duas ocupações: Seção Guarani e Passo Feio) e Cacique Doble.

Já os acampamentos são soluções paliativas encontradas pelos Mbyá para assegurar a sobrevivência diante da indisponibilidade de terras favoráveis. São instalados, em sua maioria, sobre espaços públicos (áreas de servidão das vias públicas, entre as rodovias e as propriedades particulares) e eventualmente localizam-se sobre propriedades particulares.

⁷³ Repete-se que este estudo não contemplou a população Mbyá inserida nas Áreas Indígenas pertencentes aos Kaingang e que, tradicionalmente, estão sob a administração da FUNAI.

Nestes locais costumam reunir-se algumas famílias nucleares e somente em algumas circunstâncias⁷⁴ junta-se a família extensa. A desagregação da família extensa, a precariedade enfrentada em tais locais e a total dependência do artesanato como única fonte geradora de recursos contribui para que a permanência seja curta. Os Mbyá, quando nesta situação, ficam extremamente inquietos, sempre sondando a possibilidade de lugares convenientes. Estão, literalmente, com o pé na estrada, na expectativa de vislumbrar novos espaços onde possam contar com melhores condições. Vivendo numa situação que é praticamente o inverso das prescrições tradicionais, os Mbyá acampados apressam-se em justificar-se, alegando que “só estamos de passagem”⁷⁵. O estar de passagem serve, também, para encobrir a utilização de habitações improvisadas com lona plástica, o emprego de uma dieta baseada em produtos industrializados, o consumo de álcool, o afrouxamento de princípios morais, religiosos e sociais que dificilmente são tolerados dentro do **teko'a**.

Embora os indivíduos permaneçam por períodos de tempo relativamente curtos sobre estes locais, há pontos que vêm sendo ocupados há décadas. Em outras palavras, há um constante revezamento de pessoas e famílias sobre espaços determinados. Assim, o espaço deve ser entendido como “o lugar do movimento” (GONÇALVES, 1993: 23). Ainda que as situações de acampamento sejam compreendidas pelos Mbyá como exceções do seu “modo de ser”, percebe-se que o espaço sempre é o lugar do movimento, de estar de passagem. A intensa mobilidade que caracteriza a presença Mbyá sobre tais pontos pode ser interpretada, ao mesmo tempo, como uma forma de negar o contexto em que se encontram e uma dinâmica na qual o movimento retém e preserva importantes aspectos do “modo de ser” tradicional, impossíveis de serem mantidos caso tivessem que se fixar⁷⁶.

Cabe retomar a colocação de que a maioria dos acampamentos originaram-se a partir da perda dos antigos **teko'a**. Os grupos familiares que saíram do Paraguai ou Argentina com o objetivo de instalarem-se sobre as áreas que durante muitos anos sabiam estar disponíveis, repentinamente não só as encontraram ecologicamente alteradas, como também com novos

⁷⁴ Quando há abundância de matéria-prima para a confecção de artesanato e o local é estratégico para a comercialização destes produtos, ou quando a família extensa não encontra outros pontos onde possa espalhar-se. O fracionamento da família extensa não ocorre por vontade dos Mbyá, mas como estratégia para um melhor aproveitamento dos recursos oferecidos nestes espaços exíguos e para diminuir a “concorrência” na venda do artesanato.

⁷⁵ Tais argumentos encobrem também a situação extrema a que são levados alguns desses grupos, resultado da pressão da sociedade envolvente.

⁷⁶ Analisando os aldeamentos Guarani no litoral paulista, CHEROBIM (1986: 79-80) constata que a intensa mobilidade dos Mbyá – que o autor define como uma característica nômade (sic!) – impede a formação de relações duradouras com os nacionais e leva-os a reforçar sua identidade étnica. Entende-se, de outra forma, que a mobilidade, hoje, é uma estratégia que proporciona aos Mbyá driblar e amenizar o controle e os efeitos da pressão interétnica, fugindo às tentativas de incorporação.

donos estabelecidos em seus antigos domínios. Se forem tomados como base os antigos teko'a, ver-se-á que os atuais acampamentos estão disseminados à sua volta.

Do ponto de vista jurídico, os acampamentos não contam com nenhuma providência. Conseqüentemente, os Mbyá que vivem nestas circunstâncias não são contemplados por nenhuma outra medida oficial, como atendimento médico ou busca de alternativas econômicas. O argumento básico utilizado pelo órgão indigenista é o de apoiar somente às famílias que aceitam viver nas áreas que permitem o assentamento, pois apoiar as que se encontram acampadas seria legitimar esta exceção. As intenções de tal política são claras: reunir e confinar os diversos grupos sobre algumas poucas áreas, onde o controle oficial sobre a mobilidade possa ser exercido de forma mais intensa e efetiva. Conseqüentemente ignora-se a organização social dos Mbyá e tenta-se compensar a redução territorial com soluções protecionistas e de dependências.

A maioria da população, conforme pode-se acompanhar no quadro sobre situação geral dos Mbyá do RS, vive em acampamentos, fato que por si só torna as justificativas oficiais improcedentes (confira tabela adiante). Em primeiro lugar, porque as atuais áreas não comportam uma concentração de indivíduos além da que sobre elas se encontra. Segundo, há que se considerar os mecanismos que se articulam na organização social dos Mbyá e entender que a sua configuração e organização espacial podem não corresponder à viciada visão da burocracia estatal de que basta cooptar um "índio esperto", instituí-lo à revelia do grupo na posição de "cacique" e colocar sob suas ordens todos os demais. A solução passa por resolver problemas estruturais. A garantia de áreas de terras que atendam minimamente seus critérios espaciais e ambientais é o primeiro de uma série.

São os seguintes os pontos ocupados pelos Mbyá que configuram na situação de acampamentos: Raia Pires, Passo Grande, Passo da Estância, Arroio Velhaco, Águas Brancas, Jaguarizinho, São Miguel das Missões, Pimenta, Capivari, São João do Sul, Santa Rosa⁷⁷.

Pode-se acompanhar, então, que tanto as áreas para assentamento quanto os acampamentos estão aquém das necessidades reais dos Mbyá. As primeiras por se constituírem em áreas marginais, que foram sendo destinadas à ocupação indígena por não corresponderem às expectativas econômicas dos colonos ou fazendeiros, ação endossada pelos órgãos oficiais segundo a justificativa que, sendo para os índios, qualquer terra serve. As segundas por serem tentativas do desespero dos Mbyá em encontrar alternativas de sobrevivência. E as alternativas de caráter provisório se afirmam cada vez mais como a realidade presente e perspectiva futura de diversas coletividades.

⁷⁷ Destaca-se que esta relação diz respeito ao quadro de 1996. Em função dos diversos motivos analisados neste estudo, este quadro poderá sofrer constantes alterações, com o estabelecimento de novos acampamentos e o abandono dos que, atualmente, encontram-se ocupados.

11/11-
esse
situação
de
mudou
2006

Áreas		Municípios	Extensão	Situação Jurídica	Tempo Aprox. Ocupação	Propriedade da Terra	NºFamílias /População
1	Aguas Brancas	Camaquã e Arambaré	232 ha	Identificada	5 anos	Terras públicas	02/10
2	Barra do Ouro	Santo Antônio, Riozinho e Maquiné	2.885 ha	Identificada	26 anos	Terras públicas	09/71
3	Cacique Doble	Cacique Doble		Demarcada	110 anos	Area Kaingang	17/76
4	Cantagalo	Viamão	47.2 ha	D.Municipal	23 anos	Area Mbyá	17/75
5	Capivari	Palmares	33 ha	Identificada	10 anos	Acampamento de beira de estrada	06/21
6	Gamelinha	Tenente Portela, Miraguai		Demarcada	130 anos	Area Kaingang	10/50
7	Irapuá	Cachoeira do Sul	12 ha	Identificada	20 anos	Terras particulares	01/07
8	Jaguarizinho	São Francisco de Assis		Sem Providência	15 anos	Acampamento de beira de estrada	01/10
9	Pacheca	Camaquã	1.780 ha	Identificada	50 anos	Terras públicas e particulares	05/27
10	Palmares	Palmares do Sul		Sem Providência	26 anos	Acampamento de beira de estrada	01/02
11	Passo da Estância	Barra do Ribeiro		Sem Providência	20 anos	Acampamento de beira de estrada	10/60
12	Passo Grande	Barra do Ribeiro		Sem Providência	20 anos	Acampamento de beira de estrada	12/72
13	Pimenta	Viamão		Sem Providência	7 anos	Acampamento de beira de estrada	05/27
14	Raia Pires	Tapes		Sem Providência	25 anos	Acampamento de beira de estrada	02/11
15	Salto do Jacuí	Salto do Jacuí	238 ha	Identificada	65 anos	Terra pública	01/13
16	Santa Rosa	Santa Rosa		Sem Providência	120 anos	Acampamento de beira de estrada	03/20
17	São João do Sul	Torres		Sem Providência	2 anos	Acampamento de beira de estrada	01/10
18	São Miguel	São Miguel das Missões	3 ha	Sem Providência		Terras públicas e particulares	03/17
19	Varzinha	Cará e Maquiné	495 ha	Identificada	5 anos	Terras públicas e particulares	09/46
20	Votouro-Guarani	São Valentin e Benjamim Constant	741 ha	Demarcada	130 anos	Area Nandeva	31/157
21	Passo Feio	Planalto		Demarcada	3 anos	Area Kaingang	14/70
22	S. Guarani	Planalto		Demarcada	120 anos	Area Kaingang	8/35

Tabela sobre a situação das Áreas Indígenas com presença Mbyá no Rio Grande do Sul em 1996.⁷⁸

⁷⁸ Os dados inseridos nesta tabela foram produzidos a partir de um levantamento realizado com financiamento do CERJ (Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios - Paraguai).

Frente a esta problemática observa-se que não ocorreram mudanças substanciais no discurso e na prática dos órgãos responsáveis. Talvez a negativa em dar atenção aos *indios estrangeiros*, ou *nômades* esteja ressignificada num discurso de promessas que é retomado e reatualizado, mantendo vivas as expectativas dos Mbyá, porém sem cumpri-las.

3.2.2 Atividades Econômicas

Uma confrontação diacrônica dos registros a respeito dos Mbyá, do início dos contatos aos dias atuais, possibilita visualizar que, consoante à intensificação do processo de desterritorialização, houve uma gradativa alteração do modelo econômico tradicional

Os informantes mais velhos tiveram oportunidade de vivenciar no Paraguai, na Argentina, ou mesmo no RS – até a perda definitiva dos espaços sobre os quais se estabeleceram originalmente – situações bem diferentes das atuais. Ainda puderam manter-se geograficamente enclausurados em espaços que reuniam condições ecológicas, permitindo-lhes desenvolver atividades econômicas tradicionais. Em contraste com a situação atual, referem-se àquela como o “*tempo dos antigos*”, quando era possível viver de forma mais íntegra e plena o Mbyareko o modo de ser Mbyá.

Para os Mbyá atuais, “*os antigos que viveram naquele tempo*” tinham muito mais facilidade para seguir as prescrições tradicionais e portanto atingir o estágio de plenitude humana e espiritual, uma vez que as condições eram muito mais favoráveis. Entre os aspectos positivos relacionados “*àquele tempo*” citam a possibilidade de cultivar as sementes tradicionais, a oferta abundante de caça, pesca e coleta e a disponibilidade de espaços “para caminhar e juntar os parentes”. Neste contexto, conforme avalia Artur Benitez (1996) “*os antigos tinham mais facilidade para virar ijaguyje (perfeitos), porque só comiam o que era sadio e podiam rezar tranquilos para Ñanderu.*”

Portanto, em seus deslocamentos atuais os Mbyá consideram e avaliam o potencial das áreas em que podem se estabelecer, a fim de se assegurarem de que as mesmas correspondem às suas necessidades materiais e simbólicas. Basicamente observam as condições e ofertas para atender as atividades agrícolas, de caça, pesca, coleta e fontes de matéria-prima que viabilizem a produção de artesanato. Consideram também a possibilidade – e a necessidade – de manter o isolamento em relação aos brancos, a fim de que possam desenvolver suas atividades rituais.

Diante da dificuldade, para não se dizer a impossibilidade, de encontrarem tais espaços, são obrigados a se deslocar com uma frequência cada vez maior. Mesmo que se estabeleçam em uma determinada área, se vêem compelidos a buscar alternativas fora de seus limites a fim de amenizar a situação de miséria em que se encontram.

Na sequência será enfocado como os Mbyá se articulam socialmente diante das limitações espaciais, a fim de darem respostas às necessidades econômicas.

3.2.2.1 Agricultura

A ocupação dos espaços Mbyá originais pela sociedade ocidental provocou drásticas alterações ecológicas e significativas mudanças também nos padrões econômicos tradicionais. A confrontação entre a situação atual com a "*daquele tempo*" é uma constante nos discursos dos Mbyá. Eles próprios constataam o processo de alteração do modelo econômico e do empobrecimento a que foram sendo submetidos, conforme pode-se acompanhar no depoimento de Lourenço Oliveira (1989):

Antes, quando a gente vivia no mato, não existia miséria. A gente fazia roça: plantava muitos tipos de verdura: milho, batata, mandioca, fumo, abóbora... de tudo o Mbyá plantava. Tinha tudo para se manter. O mato é como um armazém que Ñanderu deixou para nós: nele encontramos o bichinho pra caçar, muita qualidade de fruta... tem muito para melar. Naquele tempo não precisava do dinheiro para se defender da fome. Hoje, se não conseguimos dinheiro, temos que agüentar a fome... ver os filhos chorando. É triste para o Mbyá agora: tem muita miséria. Mas, primeiramente, não é assim. No mato nós temos riqueza...

Com o desmatamento faliu o armazém e acabou a riqueza. Pode-se dizer que praticamente acabou a autonomia econômica, uma vez que a impossibilidade de contar com ambientes favoráveis impeliu-os à necessidade de adquirir produtos industrializados. Do ponto de vista cultural, este processo é analisado criticamente, principalmente pelos dirigentes religiosos. Antônio Silva (1988) investe contra a importância que as atividades artesanais ganharam em detrimento das agrícolas:

Nós estamos perdendo o costume de plantar. Agora é só balaio! Só andamos pela beira da estrada e na cidade dos brancos, fazendo e vendendo ajaka para trocar por comida. Acho que isto não está certo. Se parar de plantar já não se pode mais falar de Mbyá. Sem plantar, não é Mbyá.

E recorrente a associação estabelecida entre identidade Mbyá com a característica de povo agricultor. Neste sentido, as declarações atuais, bem como o esforço em conseguir terras para continuar plantando, confirmam este traço destacado desde os primeiros registros. Dentre os produtos cultivados, particularmente o milho é cercado de cuidados especiais. Observou-se que, mesmo acampados à margem das vias públicas – quando não dispõem mais do que alguns poucos metros quadrados de terra em torno dos ranchos – os Mbyá se preocupam em plantar as sementes que carregam consigo de um lugar para outro. E se o Mbyá é Mbyá porque planta, o que ele planta é o milho

Diversas variedades deste cereal são preservadas e cultivadas. Entre elas relacionam-se as seguintes: **avati chii** (milho branco), **avati mitã** (milho ‘criança’, variedade de plantas extremamente baixas, cujas as espigas se desenvolvem praticamente ao nível do chão e de ciclo muito precoce – 60 dias), **avati pytã** (milho vermelho), **avati para** (milho pintado, as espigas são compostas por grãos de várias tonalidades: brancos, vermelhos, preto-azulados), **avati ovy** (milho de cor preto-azulada), **avati ju** (milho amarelo) e **avati takua** (milho taquara, devido à altura que atingem as plantas)⁷⁹. Cultivam, também, variedades que não são reconhecidas como domesticadas pelo grupo, denominadas **avati tupi** (todas aquelas cultivadas pelos brancos, inclusive as híbridas). Estas nem sempre são destinadas ao consumo, mas ao comércio e à alimentação dos poucos animais domésticos que criam (galinhas e, eventualmente, porcos).

O cultivo das espécies tradicionais exige cuidados e técnicas muito complexos a fim de que seja preservada a pureza das mesmas, sobretudo se for considerado o reduzido espaço das áreas onde os Mbyá se encontram. Para evitar o cruzamento entre espécies distintas, recomendam que as parcelas cultivadas não só estejam distanciadas entre si, mas que sejam separadas por faixas de mata, evitando, dessa forma a polinização de uma variedade sobre a outra. “Para seguir puro, o milho tem que ser plantado onde uma qualidade não possa enxergar a outra”, explica Benito Oliveira (1989).

Diante dos fatores limitantes enfrentados nas ocupações atuais (pouca extensão das áreas agricultáveis, baixa fertilidade dos solos, condições climáticas desfavoráveis) a maioria das comunidades não consegue cultivar todas as espécies de milho durante o período agrícola. Constatou-se que, para contornar esta situação, cada comunidade se preocupa com o cultivo de uma, ou de apenas algumas do total de variedades, permitindo, através deste expediente, a preservação do germoplasma nativo.

⁷⁹ Até o momento da conclusão deste estudo não foi possível encontrar os nomes científico das espécies citadas.

Apesar do empenho e dos cuidados dedicados ao cultivo do milho, o volume de produção área/ano é, do ponto de vista da racionalidade econômica ocidental, insignificante. Raras são as comunidades que conseguem gerar uma produção que permita o consumo além de dois meses. Muitas delas acabam plantando unicamente com objetivo de “trocar a semente”, ou seja, garantir a renovação das sementes.

Mas, ao que tudo indica, o verdadeiro valor e significado do milho já não estão mais diretamente circunscritos à racionalidade econômica dos Mbyá, mas à religiosa. Deste ponto de vista, o milho sustenta o homem e a sociedade. “Se perder essa semente de milho, que Ñanderu deixou para nós, aí sim podemos dizer que acabou o Mbyá”, comenta Feliciano Benites (1996).

Abre-se um parêntesis para um questionamento que se considera pertinente: por que este vínculo tão estreito entre o fato de ser Mbyá com o ato de cultivar o milho? Seria possível enumerar uma série de razões que justificariam esta associação, a começar que o cultivo do milho define não apenas um calendário agrícola, mas determina o ritmo da vida social dos Mbyá, envolvendo o preparo das roças e o plantio, a organização dos trabalhos exigidos na execução destas atividades, a colheita e os diversos rituais relacionados aos ciclos de desenvolvimento da planta.

Mas, possivelmente, sua importância fundamental deva ser atribuída ao fato de que o ritual de imposição do nome às crianças – quando o novo ser é associado à palavra-alma de onde procede – coincide com o auge da colheita de milho, ou o tempo do **tembiu aguyje**⁸⁰. É uma das raras ocasiões em que os Mbyá ainda podem se reunir e, ainda que de forma ritualizada, viver e expressar a plenitude da vida. As mulheres preparam **mbojape**/pães e **mbyta**/bolos de milho, enquanto os homens providenciam o mel, de preferência o da abelha **jatai** (*Trigona jaty*) que deve ser consumido junto com os produtos da roça, após processados pelas mulheres. Durante estes dias de reunião-festa-ritual é muito valorizada a possibilidade de dispor, oferecer e consumir o **kaguijy**/bebida não fermentada feita do milho. Após três noites

⁸⁰ MERELES (no prelo) escreve: “tembiu aguyje” (madurez de los frutos), se rinde tributo a los dioses, dueños y cuidadores de los frutos, se le da gracias por los granos, legumbres y frutas, llevando el “mbyta o mbojape” al opy, para luego de un rezo, repartir-se entre todos. El reparto de torta, actúa como el principal aglutinante social de comunidad, y es el más ampliamente compartido, ya que se realiza dentro del opy”. CADOGAN (1971: 79-80, 102-104) descreve detalhadamente este ritual, deixando evidente que no mesmo entravam tanto produtos das atividades agrícolas quanto os da coleta (mel, frutos do **guembe**). Em outra passagem, onde descreve parte deste ritual, CADOGAN (idem: 44) refere-se a “las flechas que el sacerdote consagra a los dioses como símbolos de los hombres”. Em relação a MERELES, o ritual descrito por CADOGAN concentra e envolve a comunidade ao longo de vários dias. Conforme constatou-se entre os Mbyá do RS, durante, pelo menos, três dias ficam ocupados neste ritual e, não raro, fazem coincidi-lo com o ritual do “batismo” das crianças. Talvez isso se deva ao fato de que as colheitas atuais não permitem a concentração/festa em duas ocasiões distintas. A coincidência de ambas as cerimônias é constatada também por NIMUENDAJU (1987: 89).

de cantos e danças rituais, o mitã renói a responsável pela cerimônia deve "descobrir" o nome da criança, isto é, introduzi-la na sociedade dos homens com identidade equivalente à que possui no mundo dos deuses⁸¹.

Assim, o milho não só é o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, mas também fator propiciatório da introdução das pessoas na sociedade. Dito de outra forma, o milho é imprescindível para que o Mbyá receba o seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais. "Sem avati não pode batizar a criança". declara Benito Oliveira (1989). Sem milho, o Mbyá não existe. Também entre os Kayová pode-se acompanhar semelhante associação. O simbolismo das associações entre milho, ser humano e as divindades foi recentemente estudado por CHAMORRO (1995: 89-90).

Os Mbyá cultivam também variedades próprias de feijões, mandioca, batata-doce, amendoins e fumo. Além destes cultivares, plantam em suas roças melancia, melão, abóboras, morangas e cana de açúcar.

No decorrer de uma década acompanhou-se a substituição paulatina de muitos cultivares nativos por outros de origem externa. Há alguns anos, os grupos que vinham se deslocando da Argentina e Paraguai traziam consigo um bom número das espécies acima enumeradas. Hoje limitam-se a trazer – e já nem todos o fazem, confiando encontrá-las junto aos grupos que os precederam – sementes de milho. Também a diversidade de espécies nas roças diminuiu significativamente nos últimos tempos. As parcelas cultivadas vêm se caracterizando cada vez menos como um sistema baseado na policultura, fato atribuível à diminuição da possibilidade de encontrar áreas disponíveis onde possam manter renovado o seu banco genético.

Talvez sob este ponto de vista é que se deve enfocar uma grande diferença não só na forma dos deslocamentos, quanto em relação a seus objetivos. Antes os Mbyá podiam deslocar-se com alguma certeza de sempre encontrar espaços disponíveis, áreas de terras devolutas, públicas ou algum proprietário que cedia temporariamente parte de suas terras para que os grupos pudessem plantar. Hoje, a ocupação quase que total dos espaços em função do crescimento demográfico da sociedade envolvente e o acirramento das disputas pelas possessões fundiárias, têm aumentado as dificuldades dos deslocamentos. Cada vez menos

⁸¹ CADOGAN (1992b:45 e 95) traduz a expressão mitã renói a por "bautizador de crianças, o sacerdote", ou "aquele que chama ou dá nome às crianças". Os Mbyá, buscando uma palavra em Português correspondente ao ato de dar o nome, empregam o verbo "descobrir" com sentido de que aquele que "chama" o nome deve saber identificar qual a procedência da palavra-alma da criança.

podem contar com o suporte material para seus -guata, o que leva-os a aumentar suas confianças e esperanças na providência divina.

É possível que, na atualidade, os deslocamentos se processem considerando uma perspectiva bem mais mística, pois é uma tendência dos povos projetar para esferas escatológicas as condições objetivas e cotidianas suprimidas. Esta modalidade de desterritorialização⁸², ainda que possível, deve ser analisada com uma certa reserva e com dados etnográficos mais consistentes. Que muitos aspectos terrenos e cotidianos da vida dos grupos Guaraní tenham se reterritorializados em sua religiosidade, provam-no diversos estudos⁸³.

De qualquer forma constata-se que, juntamente com os espaços, os Mbyá perderam suportes reais e simbólicos relacionados a diversos aspectos da sua cultura. E os espaços atualmente disponíveis estão longe de suprirem as necessidades imediatas dos grupos. Nenhuma das áreas preenche as exigências básicas ditadas pelos padrões econômicos tradicionais. A maioria encontra-se deflorestada; todas apresentam problemas relacionados à fertilidade dos solos e, ainda, seu tamanho é insuficiente para permitir a utilização e manejo dos espaços de acordo com as técnicas agrícolas tradicionais. As possibilidades de desenvolver a roça de coivara e de realizar a mudança periódica dos locais cultivados e de, inclusive, oferecer condições para que o banco genético dos cultivares tradicionais possa ser mantido e renovado são cada vez mais remotas. O conjunto destes fatores restringe significativamente a sobrevivência material e a autonomia econômica das coletividades.

Os Mbyá do RS nunca contaram com projetos que visassem criar alternativas econômicas de auto-sustentação, quer por parte do órgão indigenista oficial, quer das organizações não-governamentais. Puderam contar, ao longo dos últimos 15 anos, com a ajuda sistemática de entidades indigenistas na aquisição de ferramentas e sementes. Além da terra, estas são as únicas exigências normalmente feitas e aceitas pelos Mbyá. Apesar da extrema pobreza dos solos em que se encontra a maioria das áreas⁸⁴, não admitem o emprego de adubos químicos e outros insumos tão comuns nas plantações dos agricultores próximos. Costumam dizer que os fertilizantes químicos queimariam suas plantas e, acima de tudo, "o nosso milho cresce com a força de Ñanderu, só Ele é que tem poder pra levantar a planta; se

⁸² No discurso de DELEUZE e GUATTARI (1995), o "desterritorializar-se" não se restringe aos movimentos que ultrapassam exclusivamente as fronteiras geográficas, mas de um estágio a outro, de uma condição a outra...

⁸³ Confira, por exemplo, SUSNIK (apud CHAMORRO, 1995: 32).

⁸⁴ A baixa fertilidade dos solos nas áreas em que os Mbyá se encontram não é consequência das suas técnicas de cultivo. Decorre do manejo inadequado dos colonos que os precederam nas ocupações, ou por serem naturalmente pobres.

não cresce mais, é porque o lugar está doente, tá na hora de trocar.” Entretanto, convém destacar que, ações paternalistas desenvolvidas por instituições que desconhecem os mecanismos internos das comunidades, acabam gerando, como consequência, sérias relações de dependência ao priorizar a doação de alimentos a de meios para que possam produzi-los. Alguns grupos, mesmo tendo condições de exercer suas atividades tradicionais, deixam de fazê-lo para se resignarem a uma situação de espera de favores externos.

As constantes mudanças em que estão empenhados têm desestimulado todos aqueles que realizaram tentativas de impor ou pensar com eles melhorias econômicas. A consecução de quaisquer projetos com tais finalidades demandaria os requisitos básicos ordinários, como planejamento, metas, recursos e, principalmente, pensar a médio ou longo prazos. Com os grupos familiares deslocando-se incessantemente, torna-se impraticável, a não ser que se desconsidere a participação dos índios do processo. Após diversas tentativas, um secretário de uma prefeitura que empenhava-se – a seu modo – em desenvolver um projeto de criação de cabras numa comunidade expressou dessa forma seu desespero: “Com esses índios é impossível desenvolver qualquer projeto. Parece que o assunto não é com eles. Cada vez que vou ao local encontro gente diferente, que nunca sabe da proposta, de onde se saiu e onde se quer chegar.”

Certamente, onde queriam chegar tal funcionário e os Mbyá não era um ponto coincidente. Quando os projetos fogem à lógica da economia tradicional e à sua experiência de manejo dos recursos disponíveis no espaço, os Mbyá conseguem, de forma sutil e diplomática, mostrarem-se alheios ao assunto, inviabilizando-os.

Pode-se dizer que a mobilidade espacial é um fator que impõe limites à possibilidade de diversificação das atividades econômicas. A impressão de que sempre se encontram “*de passagem*” é ressaltada pela aparência de pobreza material com que se apresentam os locais ocupados. É unânime, contudo, a vontade de contar com melhores condições de vida, como o aumento das áreas de plantio, de poder permanecer por um espaço de tempo maior nos locais e investir em infra-estruturas. Mas, em relação a este aspecto, os Mbyá são objetivos: “tem que respeitar nosso sistema, porque se não for desse jeito não queremos nada.” As experiências anteriores, nestes momentos, são retomadas como exemplos a não serem reeditados. Referem-se, por exemplo, às intervenções oficiais junto a algumas comunidades da Argentina, onde projetos agropecuários foram implantados. Tais projetos desconsideraram completamente as técnicas e os conhecimentos tradicionais, incorporando os Mbyá apenas como mão-de-obra.

Uma das justificativas recorrentes para não empenharem-se em expandir as áreas de cultivo e buscar melhorias estruturais, relaciona-se à instabilidade da situação jurídica das terras em que se encontram. Félix Brissuela (1993), morador da Pacheca, resume da seguinte forma a questão:

Não podemos aceitar nada, nem pensar em outra coisa até que o governo marque as nossas terras. A gente nunca sabe quanto tempo pode ficar no lugar. De que adianta fazer uma roça grande, plantar, se chega o jurua (branco) e manda a gente sair da terra?

De fato, a não regulamentação fundiária tem oportunizado muitas formas de abusos por parte de moradores lindeiros às áreas ocupadas pelos Mbyá. As comunidades de Cantagalo, Barra do Ouro e Pacheca, por exemplo, durante vários anos consecutivos tiveram suas roças transformadas em pasto para bois e cavalos de regionais. Para evitar conflitos, vários grupos familiares abandonaram os locais. Outras vezes utilizaram o recurso de cercar as plantações, o que fazem extremamente inconformados por entenderem ser esta medida uma inversão descabida de princípios, uma vez que eles, e não os animais, acabam por viver presos.

3.2.2.2 Caça, Pesca e Coleta

Além de sua importância do ponto de vista econômico, estas atividades devem ser consideradas por seu papel estratégico no contexto das relações interétnicas. Vários autores destacam-nas como importante – e em alguns períodos o principal – suporte da economia Mbyá⁸⁵. Analisando a violência que caracterizou os contatos entre conquistadores e os Mbyá, CADOGAN (1951: 78; 1960: 136) levanta a possibilidade de que a importância secundária que a agricultura teria assumido na economia do grupo decorreu da intensificação dos deslocamentos, utilizados inclusive como estratégia para despistar o inimigo. A utilização dos recursos da floresta teria possibilitado aos Mbyá manterem-se economicamente auto-suficientes e sustentar tanto a defesa do seu patrimônio territorial quanto cultural.

Conforme demonstra NOELLI (1993), estas atividades não resultam de uma mera exploração dos recursos faunísticos e florísticos, mas de uma complexa tecnologia de manejo do ambiente, a fim de não levá-los ao esgotamento. No caso dos Mbyá, o manejo exercido sobre as áreas de captação destes recursos motivava deslocamentos periódicos dos grupos, sempre em busca de locais onde pudessem encontrá-los de forma abundante.

⁸⁵ VELLARD (1939: 161); VOGT (1966:290); BARTOLOMÉ (1978: 98).

A mata, portanto, possibilitou não apenas espaço para o necessário isolamento aos conquistadores, mas um sortido "armazém" – para utilizar o termo comparativo empregado pelo informante Lourenço – que favoreceu a manutenção do seu "modo ser" Mbyá, graças à autonomia econômica.

Hoje, o desenvolvimento destas atividades está condicionado à possibilidade de contar com ecossistemas preservados. Como já destacado em diversos momentos deste capítulo, as condições ecológicas das áreas onde os Mbyá se encontram no RS não contemplam as exigências mínimas postuladas pela cultura.

É necessário considerar, portanto, que as atividades de caça, pesca e coleta são de pouca expressão dentro da realidade econômica atual. Nenhuma das áreas oferece a possibilidade de realizá-las concomitantemente sobre o mesmo local. E, neste sentido, chama a atenção a forma como os Mbyá se relacionam com os espaços e manejam os recursos sobre eles disponíveis. Este relacionamento evidencia: a) que o RS é compreendido como uma fração do território de domínio, portanto deve-se visualizá-lo considerando as relações que são estabelecidas com a totalidade do território; b) que apesar da presença dos brancos e de terem que viver em áreas com limites físicos e legais definidos, os limites reais estabelecidos pelos Mbyá não correspondem àqueles. Pode-se, portanto dizer que, os limites da "terra Mbyá" ignoram e transcendem não só os limites dos estados nacionais a eles superpostos, mas aos traçados pelos órgãos indigenistas oficiais ao delimitarem suas terras.

Portanto, se do ponto de vista da agricultura os Mbyá mantêm, ainda que por um determinado período, uma área de referência básica, em função das outras atividades econômicas tradicionais (caça, pesca, coleta e artesanato) consideram todas as potencialidades existentes sobre outros pontos do território. Estes pontos são os que apresentam matas residuais e oferecem possibilidades, ainda que mínimas, de exercerem estas atividades tradicionais. Locais que reúnem estas características são alvos de constantes buscas. Na prática, observou-se que alguns desses pontos são ocupados sazonalmente por diferentes grupos familiares, onde realizam atividades que não podem realizar em suas unidades de referência⁸⁶. Assim, famílias que permanecem em áreas que oferecem condições para a

⁸⁶ Cita-se, a título de exemplo, a área de Irapuá (Cachoeira do Sul). Inúmeras famílias têm ocupado sistematicamente este local há, pelo menos, 25 anos. Durante este período, somente em raras ocasiões e por curto espaço de tempo, conseguiram terras emprestadas aos fazendeiros locais, podendo desenvolver pequenas plantações de subsistência. A maior parte do tempo permaneceram acampados à beira da BR 290, nas proximidades do Rio Irapuá.

A procura por este ponto é facilmente justificável se forem considerados os recursos naturais disponíveis. Há, diante da situação geral no Estado, grande oferta de caça, pesca, mel e matéria-prima para confecção de artesanato.

agricultura, deslocam-se, durante uma temporada, para este pontos, pois ai têm possibilidades de dedicarem-se à caça, à pesca, à coleta e à produção e comercialização de artesanato.

Dentro desta mesma perspectiva podem ser consideradas as próprias áreas continuamente ocupadas e, sobre as quais, existe alguma providência jurídica com vistas à demarcação. Como as mesmas localizam-se em zonas geográficas distintas, apresentando variabilidade quanto as qualidades de solo, fauna e flora, é comum as famílias ocuparem-nas a partir de um sistema de revezamento. Com frequência há deslocamentos de grupos familiares de uma área para outra tendo em vista exercer atividades que não são possíveis onde se encontram estabelecidos ou com o objetivo de seguir prescrições tradicionais relativas à dieta alimentar, como no exemplo a seguir. Em 1987 o dirigente religioso da Área Barra do Ouro (Antônio Gimenez) alegou que, para poder “*estudar bem para Ñanderu*”, isto é, melhor dedicar-se aos exercícios espirituais, deveria passar uma temporada na Área da Pacheca, onde poderia seguir uma dieta tradicional, dada à abundância de peixe e de palmeira pindo (*Arecastrum romanzoffianum*).

Esta dinâmica – ou estratégia – de ocupação espacial permite amenizar as restrições econômicas que se agravariam ainda mais caso tivessem que permanecer fixos num único local. A realização de atividades encaixadas não só dilata as opções econômicas dos grupos, mas também viabiliza, mesmo nestas ilhas circundadas pelos brancos, diversos aspectos básicos do “modo de ser”.

A oferta de caça hoje está restrita a animais de pequeno porte. Dentre as espécies de mamíferos acessíveis e consumidas encontram-se o tatuete/tatu verdadeiro (*Dasyus novencinctus*), tatupoju/“tatu peludo” (*Eufractus sexcinctus gilvipes*), chi’y/quati (*Nasua Narica*), jaicha/paca (*Coelogenys paca*), akuti/cutia (*Desiprocta aguti azarae*), ka’api’iva/capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), apere’a/preá (*Cavia porcellus aperea*), mbycure/gambá (*Didelphys marsupialis*) e kui’y/porco-espinho (*Coendu villosus*). Dentre as aves destacam-se o jacu guachu/jacu (*Penelope obscura*), jacu charatã/araquã (*Ortalis conicollis*), araku/saracura (?), tükã/tucano (*Rhampastos toco albogularis*), apykasu e jeruchy/pombas (?) e inambu guachu/nambu (*Rynchotus rufescens*).

As técnicas de caça utilizadas são basicamente as tradicionais. Os Mbyá têm preferência por caçar com armadilhas. Quando encontram-se em locais onde a atividade seja possível, todo homem adulto possui algumas delas dispostas na mata. O número varia de acordo com a disponibilidade de animais e da concorrência pela caça, isto é, um indivíduo pode reduzir o número de armadilhas para permitir que outros também as possuam. Normalmente a média

oscila entre 4 a 10 armadilhas por indivíduo. A distância em que as mesmas são dispostas na mata varia de acordo com a oferta. À medida que esta se torna escassa, aumenta também a distância em relação às habitações.

Ainda que os Mbyá possuam memória e domínio das técnicas de fabricação de diversas modalidades, as armadilhas atualmente empregadas podem ser divididas em **monde**/mundeu e **ñu'ã**/laço. O **monde** destina-se basicamente à captura de mamíferos, enquanto o **ñu'ã** é utilizado tanto para mamíferos quanto para aves.

O **guyrapa**/arco e **u'y**/flecha praticamente caíram em desuso. Seu abandono, segundo os Mbyá, deve-se à pouca disponibilidade de caça e à dificuldade de transportá-los durante os deslocamentos e ao fato de despertarem a atenção dos brancos.

Para a pesca são utilizados anzol e linha e, eventualmente, arco e flecha. Não foi observado o uso de venenos vegetais como técnica de pesca, embora mencionem e saibam empregar a técnica do **pira nupã**, ou seja a pesca feita a partir do uso do **timbo**.

Em relação aos produtos coletados pode-se proceder à seguinte classificação: a) frutas silvestres – frutos das palmeiras **pindo** (*Arecastrum romanzoffianum*) e **jatai** (*Butia capitata*), guavirova (*Campommanesia xantocarpa*), **yva pytã**/pitanga (*Eugenia pitanga*), araça *Psidium cattleianum*), **aguai**/aguai (*Chrysophyllum viride*), cereja (*Eugenia involucrata*), sete-capotes (*Britoa guazumaefolia*), **jeruchi apysa**/chal-chal (*Allophylus edulis*), **yva viju**/guabiju (*Myrcianthes pungens*), batinga (*Eugenia rostrifolia*), **arachiku**/araticum (*Rollinia rugulosa*), inga (*Inga marginata*), goiaba-do-campo (*Feijoa sellowiana*); b) mel – de diversas **eira** **ka'aguy**/abelhas nativas, como **jate'i** (*Trigona jaty*), **tapesu'a** (*Trigona tubiba*), **eirapua/eirusu** (*Trigona amalthea*) **eiraviju** (*Melipona nigra*), **eirati** (*Listrimellita limao*), **mandori** (?); também da **eiropa**/européia ou africanizada (*Apis mellifica*); c) **ycho**/larvas – de duas variedades cultivadas⁸⁷ e extraídas do tronco do **pindo**: **ycho pytã** (vermelho) e **ycho chii** (branco) e; d) ervas medicinais – uma imensa variedade de exemplares vegetais são conhecidos e utilizados na medicina tradicional.

⁸⁷ Para que a produção seja maior e o desenvolvimento das larvas mais rápido, os troncos desta palmeira são tombados na lua nova, quando a circulação da seiva é mais intensa e atrai o coleóptero responsável pela postura dos ovos.

3.2.2.3 Produção de Artesanato

Esta atividade cresceu em importância nos últimos anos, tanto pelo número de famílias nela envolvida, quanto dela dependente. Com o acesso à terra cada vez mais limitado e com o aumento dos grupos em deslocamento, a produção e comercialização de artesanato se constitui na principal e, em muitos casos, a única fonte que permite algum ingresso de recursos. Sua intensificação está diretamente associada à falta de espaços para a agricultura e a conseqüente proliferação dos acampamentos⁸⁸.

Mesmo as coletividades que se encontram sobre áreas onde é possível praticar a agricultura, recorrem frequentemente à produção e à venda de artesanato. Famílias inteiras deslocam-se e acampam temporariamente junto às fontes de matéria-prima, dedicando-se a confecção de itens para a venda. Estas saídas ocorrem por alguns motivos básicos. Primeiro, para juntar recursos e complementar as lacunas deixadas pela insuficiente produção agrícola (porque as roças são pequenas ou pela baixa produtividade). Segundo, para garantir a alimentação até que possam dispor de produtos da roça e, por fim, para aquisição de bens e produtos industrializados de que dependem (sal, óleo, farinha de trigo, açúcar...).

Os dirigentes religiosos não encaram com simpatia tal atividade, principalmente por entendê-la como uma possibilidade de as famílias nucleares prescindirem da família extensa e, ambas, manterem-se afastadas da vida social mais intensamente vivenciada no seio da comunidade. Assumindo o vácuo criado pela impossibilidade de plantar, a produção de artesanato não tem a mesma abrangência e conotação social que as atividades agrícolas, que se caracterizam pela forte cooperação entre os diversos grupos familiares.

Em certa ocasião (Antônio Silva (1987) utilizou a expressão "...*agora o dinheiro ocupa o lugar do milho*" para ilustrar o que entendia ser uma mudança preocupante dos padrões econômico-sociais tradicionais. Ao dinheiro estava associando justamente as atividades relacionadas ao artesanato, que podem ser desenvolvidas individualmente e possibilitam um retorno imediato que permite a compra de gêneros alimentícios não recomendados pela dieta tradicional. Esta atividade econômica oferece oportunidades aos indivíduos de isolarem-se, afrouxando as normas de cooperação estabelecidas pelo sistema de reciprocidade. Enquanto que ao milho – agricultura – está associado o trabalho coletivo, do qual participam não apenas os membros de uma determinada família extensa, mas há cooperação entre diversas famílias e

⁸⁸ Observação semelhante foi realizada por LITAIFF (1996: 85) entre os Mbyá da Área do Bracui (RJ): "A comercialização do artesanato pode ter sido a solução encontrada pelos Mbyá, para a questão da infertilidade e falta de terra..."

mesmo inter-comunitário. O seu ciclo regula a realização de uma série de rituais desde o plantio à colheita, dinamizando as relações sociais. E, embora não comercializado e produzido pelas unidades familiares, a produção é apropriada e consumida coletivamente.

As críticas dos dirigentes espirituais são procedentes por seu caráter premonitório sobre os possíveis efeitos sobre o contexto cultural. Isso é extremamente positivo, pois demonstra a capacidade de autocrítica e de reciclagem da sociedade Mbyá frente as possíveis influências advindas a partir da sua interação com a sociedade envolvente.

Observando, ao longo de alguns anos, a forma como os grupos familiares se organizam em função da produção e comercialização de artesanato, constatou-se que a família extensa sempre se manteve como a unidade básica de produção e de consumo. Mesmo que frequentemente as unidades familiares tenham que se fracionar, há diversos mecanismos mantenedores das responsabilidades e obrigações entre os seus membros. Percebeu-se, por exemplo, que alguns artesãos se destacam pelo talento e qualidade com que produzem suas peças, conseguindo fácil colocação no mercado a preços razoáveis. Apesar de terem mais facilidade de acesso ao dinheiro que a maioria, continuam sendo tratados da mesma forma que outros membros, tendo que presentear com mais frequência e recebendo mais visitas. Quer, dizer, não há espaço para a ocorrência da estratificação econômica decorrente da possibilidade de um poder aquisitivo maior. O excedente, mesmo que obtido individualmente, é controlado e apropriado coletivamente. A norma do jopói, que consiste no compartilhar os bens e os produtos, continua vigorando e sedimentando as relações sociais.

Os Mbyá são artesãos muito habilidosos e suas peças revelam uma grande sensibilidade artística. Sobressaem-se, sobretudo, na confecção de cestarias. As peças revelam uma grande homogeneidade quanto à forma e às técnicas empregadas no trançado. Há variações significativas do ponto de vista das matérias-primas empregadas na elaboração das peças, sobretudo em função da oferta ou não de determinadas fontes, o que os leva a adaptarem outros materiais com a mesma finalidade.

Tradicionalmente as mulheres usavam uma peça denominada ajaka ete i cesto autêntico, empregada para o transporte dos produtos agrícolas e o resultado das atividades de caça, pesca e coleta. Ao ajaka ete i estava associada a própria expressão da feminilidade, em oposição ao arco, símbolo da masculinidade (CLASTRES, 1986: 71-89). Hoje, apenas algumas mulheres mais aferradas às tradições, normalmente anciãs ou esposas dos dirigentes espirituais, ainda utilizam o ajaka ete i.

Segundo um mito narrado por Perumi (1995), originalmente esta peça teria sido trançada com fasquias de takuarembó (*Chusquea remosissima*) e, em sua porção central, os motivos eram contrastados em fibras de guembe (*Philodendrum selloun*). Estes motivos eram simples (para pichyry/corrido e pira raiñykâi ranga/maxilar de peixe). Posteriormente, por divergências entre Ñanderu Tenonde e seu rival, Chariã, os motivos teriam se tornado complexos, imitando os desenhos da pele das cobras cascavel (mboi chinî ranga) e jararaca (mboi jarara ranga) e, ainda, a asa da borboleta (tanambi pepo ranga) (GARLET, inédito). Estes motivos se constituem em figuras geométricas estilizadas e extremamente complexas. Ao lado de outros, são utilizados na decoração dos ajaka/cestos e canastros confeccionados na atualidade

Como a produção atual está voltada à comercialização, visa atender à demanda e as exigências do mercado. O ajaka é feito com tampa e em diversos tamanhos. "O jurua gosta do ajaka bem colorido", repetem os artesãos. Para atender esta preferência, trançam os motivos em cores vivas, utilizando corantes artificiais disponíveis no comércio, substituindo os corantes naturais, como o retirado da casca do ka'atigua (*Trichilia catigua*). As fasquias utilizadas nos trançados são obtidas de diversas variedades de taquaras, como pekuru takua (*Guadua trinii*), takuarembó (*Chusquea ramosissima*), takuapi (*Merostachys sp*) e bambu (*Bambusa vulgaris* e *Bambusa arundinacea*).

Também são produzidas em larga escala, por um reduzido número de artesãos do sexo masculino, estatuetas entalhadas. Há os vicho ranga/estátuas de animais e os avarei ranga/esculturas de figuras humanas. Como matéria-prima utilizam diversas madeiras⁸⁹.

A importância preponderante que a produção e comercialização de artesanato assumiu na subsistência de muitas famílias e coletividades é, hoje, um fator que motiva e dá suporte à mobilidade espacial dos Mbyá no RS. Os motivos são justificados pela necessidade de acesso às fontes de matéria-prima e pelos pontos mais estratégicos para a comercialização da produção. Por outro lado, o artesanato é uma atividade que garante a infra-estrutura para os grupos que se deslocam, gerando os recursos necessários tanto para a aquisição de gêneros alimentícios e bens imprescindíveis, como para cobrir gastos com as viagens.

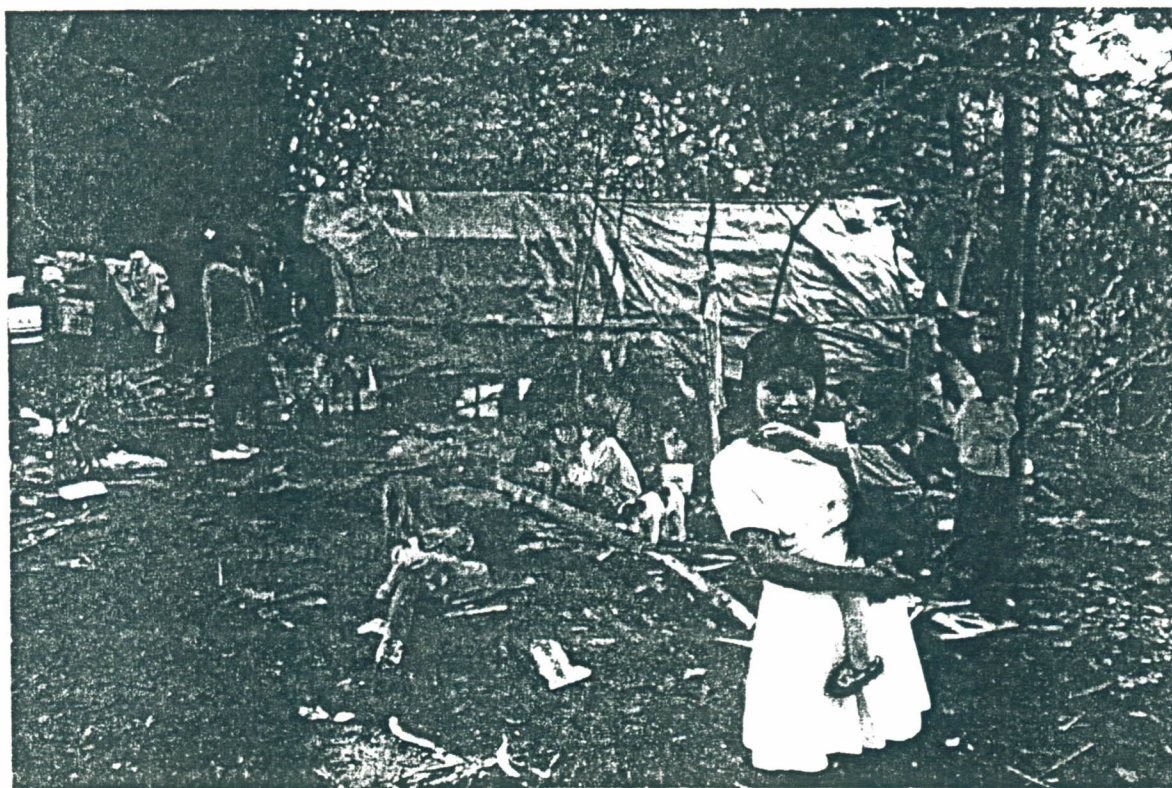
A postura crítica dos próprios Mbyá em relação a esta atividade é assumida não com a intenção de suprimi-la do cotidiano. Por trás da crítica deve-se visualizar uma reivindicação por espaços adequados e que permitam às atividades agrícolas recuperarem a sua importância

⁸⁹ Kurupikay (*Sapium gladulatum*). Ygaray (*Cedrela fissilis*). Guajayvi apytere (cerne da *Patagonula americana*). Ychongy (*Luehea divaricata*) Guapuruvu (*Schizolobium parahyba*) etc.

e papel nos contextos econômico, social e religioso. Ou conforme sintetiza Juancito Oliveira (1988):

Na beira da estrada vendendo **ajaka**, desse jeito não vai existir o **Mbyareko** (modo de ser). A criança cresce sem ver os pais fazerem **opy**, não vê mais reza; não vê mais roça, não vê mais **monde**. Só vai ver o carro passando, a cachaça, o baile do **jurua** e a comida do armazém. Não é esse o sistema que **Ñanderu** deixou para nós vivermos⁹⁰.

Os Mbyá não querem, e nem podem, eliminar as atividades ligadas à produção artesanal. No entanto, reivindicam espaços adequados para ampliar suas possibilidades econômicas, mantendo aspectos tradicionais importantes. A permanência em acampamentos à beira de estradas e a restrição das atividades à produção artesanal, embora sejam alternativas encontradas pelos próprios Mbyá para amenizar o impacto causado pela falta de espaço, são encarados como paliativos para remediar uma situação que, imaginam, sempre transitória.



“Não queríamos entregá-la (a terra), mas eles simplesmente a usurparam de nós.”

“Isto está acontecendo porque a mata também já está se extinguindo...”

(Anexo I, texto 02, parágrafos 3 e 7)

Foto N°02: Acampamento em beira de estrada. Autor: Ignacio Kunkel (1993)

⁹⁰ Compare, a propósito, as fotos N°03 e N°04, nas quais fica evidenciado o contraste entre as situações vivenciadas num acampamento de beira de estrada e num espaço onde é possível manter os padrões do teko'a.

3.2.2.4 Prestação de Serviços

Utiliza-se esta expressão para designar o trabalho temporário e circunstancial prestado nas propriedades rurais localizadas no entorno próximo às comunidades Mbyá.

Para desenvolver esta atividade, na maioria dos casos, afastam-se temporariamente de suas comunidades, permanecendo acampados próximos aos locais onde executam o trabalho. Somente os indivíduos do sexo masculino envolvem-se nesta atividade, porque o ritmo de trabalho e a carga horária estipulados pelos "patrões" são completamente diferentes daqueles a que os Mbyá cumprem quando trabalham para si. Inclusive o significado do trabalho difere numa e noutra sociedades. O trabalho agrícola desenvolvido no teko'a assume uma conotação eminentemente social, realizado quase sempre coletivamente e obedecendo regras de reciprocidade. Enquanto que o executado para o branco é buscado individualmente, e raras vezes envolve um número maior de indivíduos da família extensa: além disso, este trabalho deve gerar um produto imediato e, em si, empobrecido: o dinheiro. Assim este trabalho é para o branco e por dinheiro. O resultado desta atividade é apropriado individualmente, ou por um grupo restrito de pessoas e nem sempre é transformado em instrumento de relações coletivas.

O trabalho realizado para os brancos, por sua exigência e significado, descarta a participação direta das mulheres. Mas, mesmo que somente o chefe da família ou os indivíduos masculinos adultos trabalhem nas propriedades privadas, costumam fazer-se acompanhar por toda a família. As mulheres permanecem no acampamento desempenhando os trabalhos domésticos, como cozinhar, cuidar dos filhos e, também, produzindo artesanato para o comércio.

A maioria dos Mbyá procura permanecer o menor tempo possível envolvida nesta atividade. Apesar de ser atraente, por apresentar a possibilidade de retorno imediato, o trabalho nas propriedades dos colonos ou fazendeiros é sempre buscado com um certo receio. Além dos inconvenientes acima citados – afastamento do convívio comunitário e o intenso ritmo da jornada de trabalho – pode se tornar um círculo perigoso, do qual os trabalhadores indígenas têm dificuldade de desvencilhar-se. Em muitas dessas ocasiões, antes mesmo de iniciar o trabalho combinado, os índios pedem um adiantamento do valor estipulado, que pode ser em dinheiro ou em gêneros alimentícios.

Tão logo os recursos são consumidos, o trabalhador sente-se obrigado a solicitar um novo adiantamento, num círculo que tende a se fechar sobre si mesmo. Se, paralelo a isto, têm a infelicidade de cair nas mãos de um patrão mesquinho e ganancioso, a dívida cresce

artificialmente e as exigências relacionadas ao trabalho recrudescem. Há exemplos – felizmente raros – em que esta situação se tornou a tal ponto insustentável que os índios decidiram fugir, não porque se negassem a pagar suas dívidas, mas por temor à truculência do patrão e para romper com o vínculo de sujeição.

As tarefas normalmente desenvolvidas pelos Mbyá, quando trabalham para os brancos, estão relacionadas à roçada e à capina e, eventualmente, à colheita. Nenhuma lei trabalhista os protege. Existe apenas um “combinado” previamente estabelecido entre ambas as partes, no qual, obviamente, prevalecem as condições e as imposições do patrão.

Os trabalhos são desenvolvidos “por dia” ou “por empreitada”. Na condição de diaristas, o valor do trabalho é medido e ajustado considerando o fator tempo, que é o relativo à jornada. Normalmente o dia de trabalho vai “de sol a sol”, perfazendo uma carga horária mínima de 10 horas. Na condição de empreiteiro, o trabalhador é pago para cumprir com um determinado trabalho, cuja base do cálculo é o tipo de atividade (capina, roçado, etc) e a extensão da área a ser coberta. Nestas circunstâncias o trabalhador tem liberdade de definir seu horário e ritmo de trabalhos. Entra no “combinado” entre patrão e trabalhador se o trabalho será “livre”, isto é, quando o patrão tem a obrigação de oferecer as refeições, ou “a seco”, quando a alimentação fica a expensas do trabalhador indígena.

Esta atividade é buscada como última alternativa e somente quando, através de seus meios e recursos, os Mbyá já não conseguem gerar as condições para satisfazer suas necessidades imediatas. Geralmente isto ocorre em períodos de entressafra, ou quando a comercialização do artesanato mingua. Além de avaliarem os efeitos decorrentes do afastamento do convívio social, forçando-os a um contato mais intenso com a sociedade envolvente – sobretudo com indivíduos normalmente portadores de uma grande carga de preconceitos contra os indígenas e seus valores culturais –, também têm consciência de que, desenvolvendo esta atividade são, na maioria das vezes, explorados⁹¹.

Acontece, com uma frequência cada vez maior, que as famílias que saem para trabalhar nem sempre conseguem saldar suas dívidas junto aos patrões e, ainda, acumular uma reserva de dinheiro ou alimentos suficientes para voltar às áreas de origem a tempo de plantarem suas roças. Conseqüentemente perdem o prazo do plantio, sendo absorvidas num outro círculo vicioso. Muitas famílias justificam as saídas em busca de trabalho como um meio de levantar recursos para custear o plantio, porém não conseguem plantar suas roças porque encontravam-

⁹¹ A remuneração paga à mão-de-obra indígena é, comparativamente, sempre inferior à paga a outros trabalhadores rurais.

se fora das aldeias trabalhando. Não podendo contar com suas roças, devem novamente deslocar-se atrás da oferta de trabalho remunerado como forma de assegurar a subsistência.

Não se poderia encerrar esta abordagem sobre a situação econômica dos Mbyá atuais, sem fazer referência a uma cena vem que se tornando repetitiva e, no mínimo, desoladora. Protagonizam-na mulheres e crianças que, percorrendo centros urbanos, dedicam-se à mendicância e à procura de restos de alimentos em lixeiras. Apesar da oposição dos dirigentes religiosos e das duras críticas internas sobre tais práticas, as mesmas acabam sendo exercidas por absoluta falta de opções e de perspectivas imediatas e a curto e médio prazos. Sem terras para plantar, sem condições para produzir e comercializar seu artesanato, a mendicância surge como mais uma das soluções paliativas e que podem acabar sendo interpretadas como inerentes à característica cultural do grupo. Ou seja, é muito mais confortável e isento de responsabilidade justificar que os indígenas encontraram em tais práticas meios de assegurarem sua sobrevivência do que buscar suas origens em problemas de ordem estruturais, como a falta de espaços adequados, a inexistência de projetos econômicos condizentes com a realidade e as especificidades dos Mbyá, programas de atendimento médico-odontológico etc.

Concluindo, pode-se dizer que a oferta ou a escassez de recursos naturais e a possibilidade ou não de desenvolver as atividades econômicas sobre as quais está centrada atualmente a economia Mbyá, são tanto motivadores quanto limitadoras da mobilidade espacial.

3.2.3 Saúde

Agora já temos que aceitar o tratamento do branco. Se alguém tem febre, já corre para a farmácia do branco. Se tem vermes, é a mesma coisa. Onde tá nosso remédio? Cada um sabe qual é o tipo de erva para a doença, mas onde é que está o remédio? Onde está nossa farmácia? Nossa farmácia é o mato e o nosso hospital é a opy. (Félix Brissuela, 1995).

Não foi apenas o armazém que faliu a partir da perda dos espaços e do desmatamento: também a farmácia. E com ela, aos poucos, um vasto e profundo conhecimento da utilização dos recursos naturais também vai se perdendo. Ou, no dizer dos Mbyá mais velhos, "estamos só gastando o nosso sistema", isto é, o conhecimento acumulado através dos tempos está sendo erodido na medida em que já não se encontram mais os recursos e as condições para o seu exercício.

Nos tratamentos tradicionais são empregados produtos de origem vegetal, animal e mineral. Observou-se os esforços realizados pelos Mbyá no sentido de compensar a escassez ou mesmo a inexistência de determinados itens imprescindíveis à aplicação de seus tratamentos, deslocando-se a pontos de seu território onde haja oferta de tais recursos. Estes deslocamentos, às vezes, incluem áreas específicas tanto na Argentina, Paraguai ou mesmo em outros estados brasileiros. Este fato põe em evidência o profundo conhecimento do território, bem como o manejo dos recursos sobre ele disponíveis. Mas, nem sempre os Mbyá conseguem custear as despesas das viagens. A utilização cada vez maior de remédios alopáticos é justificada, portanto, diante da escassez, ou inexistência, dos produtos nos espaços hoje ocupados, ou por falta de recursos para acessá-los.

Também em relação a esta esfera da cultura a sociedade Mbyá manifesta posturas divergentes. A maioria dos indivíduos das gerações mais velhas resiste às formas tratamentos ocidentais, inclusive à utilização das vacinas preventivas das doenças que podem ser consideradas endêmicas (tuberculose, sarampo, coqueluche). Por outro lado as novas gerações não vacilam em lançar mão de comprimidos e xaropes ao menor sinal de dor de cabeça ou um simples resfriado. De forma geral, pode-se dizer que as questões relacionadas ao tratamento e cura das doenças são muito complexas, justamente porque elas lançam raízes em contextos mais profundos da cultura, como é o caso da religião, tabus alimentares e a própria postura frente à sociedade envolvente.

Os Mbyá atribuem às alterações dos hábitos alimentares como uma das causas da alta incidência de doenças. Uma alimentação equilibrada, basicamente vegetariana, sem uso do sal, gorduras e produtos industrializados é recomendada não só como condição básica para alcançar o estágio de plenitude espiritual, mas para se poder gozar de saúde física plena. Mas as circunstâncias em que os Mbyá se encontram hoje, forçam-nos a uma situação oposta às prescrições tradicionais. Entre as normas para a conduta perfeita e as circunstâncias existe o desafio de ter que viver o hoje, o aqui e o agora. É diante destes desafios, interpostos neste peregrinar terreno, que o Mbyá deve demonstrar-se perseverante, ter coragem e força (espiritual). É nestas fissuras, existentes ou ressignificadas, entre o ideal e o real, que o grupo vai firmando suas raízes e descortinando novos horizontes sobre a antiga paisagem. Ou como reconhece Artur Benitez (1996):

Hoje vivemos no meio do jurua. Já não temos como usar a comida dos antigos. Por isso ficamos doentes. Se a doença vem pela comida do branco, devemos usar o remédio do branco para curar a doença.

As doenças mais recorrentes são tuberculose, broncopneumonia, sarampo, coqueluche, doenças de pele (sarna, empitigo), reumatismo, verminoses, desinterias e gripes. Pode-se dizer que a desnutrição atinge a grande maioria – senão a totalidade – dos indivíduos. Entre a população infantil, pode-se apontá-la como responsável imediata – a partir da qual originam-se outras doenças – pelo alto índice de mortalidade.

Além da resistência justificada do ponto de vista cultural, como a seguir será demonstrado, identifica-se a mobilidade espacial como um dos fatores que, ao mesmo tempo que facilita a disseminação e contágio de algumas doenças, é a maior barreira para o seu controle. Há que se destacar que estas dificuldades originam-se, basicamente, da formalidade que determina e limita os serviços de saúde pública. O fato de tais serviços estarem circunscritos a limites geográficos de estados e nações, impedem que os tratamentos tenham continuidade e sejam facilitados.

O caso da tuberculose é uma situação típica. A Secretaria de Saúde do Estado do RS, por exemplo, limita-se a atender os casos que surgem dentro de seus limites geográficos, mas programas e ações que visassem um controle da doença deveriam prever atividades coordenadas e integradas não só com secretarias de saúde de outros estados brasileiros, bem como com os demais países que formam parte do território Mbyá. Assim, por exemplo, um indivíduo que inicia o tratamento no RS, ao se deslocar para Santa Catarina se vê obrigado a interrompê-lo, não pelas barreiras geográficas, mas pelas burocráticas.

O Mbyá entende a doença como resultante de uma situação de crise no corpo da sociedade e/ou do indivíduo. Ao mesmo tempo existe uma relação direta entre saúde física, social e as condições ecológicas e ambientais. Um espaço desequilibrado é um espaço doente e esta situação acaba refletindo-se sobre as pessoas. Ao estabelecer-se sobre um local onde identifica as condições necessárias à garantia deste equilíbrio o Mbyá costuma dizer: Che avy'a apy/estou alegre aqui. Mas este estar alegre resulta de uma profunda empatia entre pessoa e espaço. Existindo esta empatia, as pessoas vivem felizes e em harmonia, o que identificam como indícios de saúde. Ao contrário, à medida em que as roças já não produzem, escasseiam as ofertas de recursos, morre algum parente, surgem problemas de relacionamento entre vizinhos, identificam a instalação do mal, ou o lugar ficou doente. Diante deste contexto dizem: Che ndavy'avéima apy/já não me encontro mais alegre aqui. Quando o indivíduo, ou o grupo, não se identifica mais com o espaço, surge uma crise, uma relação incompleta, uma comunicação que não se estabelece. Tais fatores propiciam o desenvolvimento de doenças.

A alta incidência de doenças é atribuída à degradação em que se encontram os espaços. A pobreza de recursos naturais não permite a observância da dieta alimentar tradicional e equilibrada, induzindo ao consumo de alimentos industrializados. Maria Morinigo (1994) interpreta o surgimento das doenças da seguinte forma: “Agora os Mbyá estão todos doentes. Já não comem mais carne do mato (carne de caça), peixes, nada disso comem. Alimentam-se somente de comidas do branco”.

Segundo reconhecem os próprios Mbyá, o quadro de saúde atual é reflexo, em grande parte, de um fator fundamental: karuai/fome. Em relação a alimentação procedente do mundo dos brancos, o problema maior, talvez, não esteja numa transformação radical da dieta e sim nos itens que a compõem. Por se constituírem em produtos mais acessíveis, os Mbyá têm sua dieta reduzida a produtos ricos em amidos e carboidratos (farinha de trigo refinada, arroz branco, massas, açúcar...), responsáveis, em grande parte, pelo agravamento do quadro de desnutrição e a conseqüente incidência de doenças.

Sendo a doença um desequilíbrio, excesso ou supressão de algo, a responsabilidade pela harmonia entre os extremos é individual e, principalmente, coletiva. Existindo a doença, alguém ou algo a produziu. De acordo com sua origem os Mbyá classificam-nas em jurua rachy/doença de branco, ou Mbya rachy/doença de Mbyá. Embora exista esta distinção entre tipos de doença, nem sempre aplicam esta distinção para explicar suas causas. Há circunstâncias em que a doença identificada como conseqüência do contato – jurua rachy – é encarada como tal e, portanto, é natural que se empreguem os recursos adequados para combatê-la. Tais recursos podem ser tanto as formas de tratamento e cura baseados em conhecimentos tradicionais, como o emprego de ervas medicinais, como também recorrer aos medicamentos e técnicas desenvolvidos e empregados pelos brancos.

Em outras circunstâncias as mesmas doenças de branco são concebidas enquanto conseqüências de ações maléficas produzidas por indivíduos do grupo. Assim, uma tuberculose, por exemplo, que na situação anterior poderia ser tratada de acordo com o tratamento ocidental, nesta é concebida como resultado de feitiçaria. Passa, portanto, a ser considerada Mbya rachy e tratada segundo os rituais Mbyá⁹².

⁹² Serão citados dois exemplos para ilustrar como os Mbyá interpretam os casos de doença a partir de seus referenciais culturais. O primeiro diz respeito a Rosalino Martínez que, ainda muito jovem, contraiu uma tuberculose. A explicação de Rosalino e sua família para o surgimento da doença foi o mba'evyky/feitiço realizado por um Mbyá da Argentina, onde residia à época, por ter-se recusado a casar com sua filha. Rosalino chegou a iniciar o tratamento, internado-se num hospital, de onde logo fugiu. Nas lesões pulmonares, provocadas pela tuberculose não tratada, desenvolveu-se uma bola fúngica, agravando paulatinamente seu quadro. Convencido de que se tratava de uma doença de Mbyá, dizia que nada, nem ninguém, podia impedir o seu destino. Somente durante as crises muito agudas sujeitava-se ao internamento hospitalar, fugindo tão logo reunia forças para fazê-lo, alegando que não acreditava na medicina dos brancos. Quando, finalmente, os

Emerge, diante deste quadro, um clima de tensões internas pautado pela desconfiança mútua, em que qualquer indivíduo pode ser, em potencial, o mba'evykya/feiticeiro⁹³. Estas desconfianças, em todas as circunstâncias em que foram permitidas acompanhar, acabam por produzir cisões nos grupos. Quando as desconfianças convergem para um indivíduo específico, estabelecem-se conflitos que assumem proporções desastrosas. Nunca soube-se de casos que tenham culminado na eliminação física dos suspeitos de praticar feitiçaria, pois ainda que resolvam suas divergências internamente, os Mbyá temem cair nas malhas das leis dos brancos e por eles serem julgados⁹⁴.

Portanto, em relação às doenças, suas origens e conseqüências, pode-se dizer que também são motivos da mobilidade dos grupos dentro de seu território. Primeiramente pelo fato de associarem a recorrência com que surgem casos de doenças ao local em que se encontram. Conseqüentemente, entendem que a partir da reinstalação sobre um novo espaço estão exercendo uma medida profilática, inibindo a ação das doenças. Por outro lado, a suspeita de práticas de feitiçaria leva a rupturas dos grupos e o inexorável abandono do local por uma ou mais facções⁹⁵. Outros casos há em que os suspeitos são praticamente marginalizados do convívio social, passando a morar isolados, não recebendo nem sendo recebidos em visitas.

médicos disseram-lhe que haviam esgotado os recursos da medicina ocidental, mandou chamar um Karai opyguá xamã para que o ajudasse a morrer como um Mbyá.

O segundo caso refere-se a Teresa Benitez, uma das informantes citadas ao longo deste trabalho. Há alguns anos atrás, quando teve que ser internada às pressas, informaram-lhe que estava contaminada pelo vírus da AIDS. Teresa, que há tempos ganhava a vida como prostituta à beira das rodovias em Santa Catarina, traduziu sua situação da seguinte maneira: "eu já sabia que isto iria me acontecer: desde que eu comecei a viver com o jurua isto já estava marcado, porque a lei dos antigos diz que o Mbyá não pode misturar o sangue com o jurua: como eu misturei, aconteceu isto para mim." Apesar de saber que algo estava-lhe reservado em função da transgressão das normas do grupo, Teresa acrescenta que a doença havia se instalado em seu corpo a partir de "um feitiço feito por uma mulher branca, que tinha raiva de mim." Em julho de 1996, Teresa parou de tomar o AZT, pois também não acreditava no tratamento dos brancos e desejava "morrer como Mbyá". Acreditava que se conseguisse ir à Argentina, onde residia um tio seu, famoso Karai opyguá, conseguiria "desfazer o feitiço e limpar o sangue." Teresa não conseguiu ir até a Argentina, mas, em agosto, morreu como Mbyá, entre sua família, em Araquari (SC). Chama atenção neste caso, o fato de os Mbyá serem suscetíveis ao feitiço dos brancos. Esta possibilidade de ameaça externa também deve ser considerada como fator que motiva deslocamentos de grupos onde surgem situações conflitivas.

⁹³ CADOGAN (1992b: 106) mba'evykya "heridor furtivo", hechicero. Para o termo feitiço o autor (idem: 105) dá a expressão mba'e vai - "cosa pernicioso: hechizo, embrujo". Os Mbyá atuais, pelo que se pode constatar, empregam tanto esta expressão, quanto mba'evykya para referirem-se ao feitiço. Num trabalho anterior, CADOGAN (1971: 106-7) transcreve os procedimentos realizados pelos xamãs para eliminar o feitiço, bem como o fim trágico destinado aos culpados por tais práticas.

⁹⁴ Numa dessas situações, o suspeito sofreu queimaduras graves por ter sido agredido por um indivíduo munido de um tição incandescente.

⁹⁵ SCHADEN (1974: 125) faz a seguinte observação: "Uma das forças disruptivas mais características da sociedade Guaraní é a constante suspeição de práticas de magia negra no seio do grupo". Igualmente CADOGAN (1960: 142-3) descreve os efeitos dissociativos desta prática entre os Mbyá, chegando a intervir em favor de suspeitos que, inocentemente, seriam sacrificados.

Na metade da década de 1980, a maioria das famílias Mbyá que estavam no RS haviam chegado há pouco da Argentina. Um dos motivos básicos de sua saída daquele País era o reflexo da política indigenista oficial. "O governo estava apertando muito o Mbyá", justificavam-se. O "apertar" deve ser entendido enquanto a aplicação de uma série de medidas práticas oficiais visando incorporá-los à sociedade nacional. Na área da saúde uma das iniciativas consistia, segundo os informantes, na implantação de postos de atendimento no interior das terras ocupadas pelos Mbyá. Suas críticas concentravam-se ao formalismo com que tais atendimentos eram executados e por se caracterizarem pela negação às práticas e conhecimentos tradicionais sobre doença e cura. Descontentes e assustadas muitas famílias cruzaram a fronteira.

(NB)

Esta é apenas uma das reações que revela o perfil acentuadamente ortodoxo dos Mbyá que transitam pelo RS. Normalmente o ingresso de grupos ao Estado é manifestação de reações a posturas e intervenções oficiais que desconsideram as experiências, valores, princípios e os conhecimentos culturais acumulados. Neste caso os órgãos promotores de tais ações criam e acentuam uma dicotomia que, acreditam, superável na medida em que haja aceitação de medidas padronizadoras.

A dificuldade e a complexidade que envolvem estas questões podem ser traduzidas a partir de algumas experiências vivenciadas enquanto representante de uma instituição não-governamental que, pretendia e entendia-se, exercendo intervenções alternativas às padronizadoras. Em 1988, preocupado com os freqüentes óbitos causados pela tuberculose e pela broncopneumonia entre os Mbyá do RS, apresentou-se ao Nanderuvicha Juancito Oliveira, à época morando em Barra do Ouro, a possibilidade de conseguir tratamento médico nas casas de saúde em Porto Alegre. A resposta foi diplomática mas taxativa:

Aqui no mato a doença não incomoda muito para o Mbyá. Eu tenho opy, se alguém fica doente eu sei tratar. Sendo doença de Mbyá, eu conheço tudo quanto é classe de remédio do mato. Primeiro tratamento nosso é na opy, com petyngua, rezando para Nanderu. Hospital acho muito difícil para nós, este não é nosso sistema. Para seguir como Mbyá, temos que ocupar o que é do Mbyá, como no tempo antigo.

Infelizmente, meses mais tarde, um surto de sarampo – uma doença de jurua – se alastrou pelo teko'a fazendo suas vítimas. Benito Oliveira, irmão de Juancito, reuniu os membros de sua numerosa família e mudou-se rapidamente para a área de Cantagalo. Mas muitos indivíduos já estavam contaminados. Em poucos dias, quatro crianças e adolescentes faleceram. Voltou-se a propor o atendimento hospitalar. Mesmo assustado com a situação,

Benito foi consultar o opygua local. A decisão foi de que a resposta viria em três dias, pois eles teriam que rezar a Ñanderu para ver que procedimentos seriam aconselhados a tomar. Enquanto isso aumentou o número de vítimas. Felizmente Ñanderu concordou com a oferta do hospital.

Mais de vinte pessoas foram internadas à época. Alarmada, a direção do hospital denunciou a situação à Secretaria Estadual de Saúde. A primeira atitude desta Secretaria consistiu em vacinar todos os moradores do Cantagalo, fazendo as respectivas cadernetas de controle. Quando tentou repetir a operação em Barra do Ouro, a equipe responsável encontrou a aldeia praticamente vazia. Os poucos Mbyá que ali permaneceram informaram que não sabiam para onde haviam se dirigido seus parentes.

Estes episódios foram referidos com o intuito de demonstrar que, antes de terem um postura de rechaço previamente estabelecida sobre qualquer intervenção da sociedade branca, o que os Mbyá questionam sempre é a forma, o como e o porquê de tais intervenções. E para isso se valem das lições tiradas das experiências que as relações interétnicas proporcionaram. E, parece que, ao longo de toda esta trajetória, os Mbyá raras vezes foram vistos além da condição de bárbaro, bugre e outras adjetivações pejorativas. Em tantas outras circunstâncias devem ter experimentado a condição verbalizada por um morador do Cantagalo ao referir-se às intervenções de emergência desencadeadas pela Secretaria de Saúde: "*Trataram a gente como bicho*".

Do ponto de vista oficial, também em relação à saúde os Mbyá do RS permaneceram ignorados por muitos anos. Somente em situações extremas, como no exemplo acima referido, ocorreram intervenções que, em vez de contribuir, acabaram por retocar a imagem negativa criada em torno dos organismos oficiais.

Por outro lado, o atendimento burocratizado e formal oferecido nos postos de saúde não contempla as necessidades e as especificidades culturais do grupo. Em diversas circunstâncias, ao acompanhar indivíduos até tais postos, foi possível avaliar o preconceito e a forma desumana com que os Mbyá são tratados. A começar pela noção preconceituosa que, normalmente, os profissionais de saúde têm em relação a hábitos higiênicos, alimentares e, inclusive, quanto aos padrões de moradia. Não raro, depois de consultar um médico sobre um caso qualquer, o Mbyá chega à conclusão que, se deseja curar-se, deve mudar radicalmente de vida, deixando de ser Mbyá. A causa da doença é normalmente atribuída, pelos profissionais, ao fato do paciente morar em casa coberta de palha e de chão batido, por dormir diretamente sobre o solo, aspirar constantemente a fumaça da fogueira que mantém permanentemente

acesa, por tomar água não tratada, por andar de pés descalços, por compartilhar dos mesmos pratos e talheres etc.

O especialista, portanto, tem uma visão etnocêntrica e limitada, pois não consegue relacionar a doença dentro de um contexto mais amplo, enquanto consequência de transformações drásticas ocorridas, especificamente, sobre as condições às quais a cultura Mbyá encontrava-se integrada.

Diante do jogo de interesses entre os diversos órgãos públicos, que criam instâncias com a mesma velocidade com que são extintas, os Mbyá têm dificuldades em saber a quem, quando e onde compete reivindicar seus direitos. Como as relações que estabelecem são personalizadas, os formalismos burocráticos tornam as instituições invisíveis e não concretas. Tais barreiras contribuem para que permaneçam à margem dos programas de assistência oficiais.

3.2.4 Organização Social

Quanto à organização social serão tratados somente os aspectos relacionados estritamente tanto às formas de ocupação, quanto as de mobilidade espacial. Considera-se que um estudo aprofundado do sistema de parentesco Mbyá, analisando as estruturas tradicionais e as possíveis mudanças em curso em função das reduções espaciais, seria de extrema importância para dar maior visibilidade à dinâmica dos movimentos atuais, à constituição e à dissolução dos grupos e sua adequação às limitações e às possibilidades atuais. Contudo tal abordagem foge aos limites deste trabalho.

Um aspecto de suma importância para a compreensão das relações sociais e da mobilidade – tanto social quanto espacial – e que exige um estudo específico é o que diz respeito ao nome, ou à palavra-alma à qual o indivíduo está associado. Sabe-se que o nome define o papel social do indivíduo; mas em termos práticos, o que é exigido de alguém, por exemplo, que é **Karai Tataendy** enquanto que outro, **Vera Chunü**, não tem os mesmos atributos e significados⁹⁶? Ou, ainda, se cada nome está vinculado a um patronímico sagrado, quais suas reais implicações e limites na atual organização social e espacial dos Mbyá, dado que este mundo é apenas **anga**⁹⁷/reflexo, do mundo perfeito e habitado pelas divindades? Poderiam conduzir os deslocamentos para o leste apenas os indivíduos cujas almas provêm da

⁹⁶ **Karai Tataendy** e **Vera Chunü** são dois nomes próprios (sagrados) masculinos.

⁹⁷ A palavra **anga** pode ser traduzida também por imagem, figura, imitação, “fotografia”.

morada de **Tupã**, pois, segundo declarações de **Artur Benitez** (1996) "*Tupã tem que visitar seu sogro Karai*", cuja morada fica "*onde o sol se levanta*"?

Entende-se que tais lacunas, em algum momento, ainda deverão ser abordadas com objetividade e paixão pela comunidade acadêmica.

A família extensa constitui a unidade de referência básica da sociedade Mbyá. A unidade econômica, política ou religiosa por excelência é a família extensa, não o indivíduo. O indivíduo é, ou se identifica, por pertencer ou estar vinculado a uma determinada família. Um indivíduo ainda não casado normalmente vai se identificar enquanto filho (a), neto (a), sobrinho (a) de determinado chefe de família. Depois de casado – salvo exceções – a referência básica passa a ser o sogro. A família extensa, portanto, consiste num grupo de consanguíneos e afins. Sua estrutura é configurada pela presença de um casal mais velho, seus filhos solteiros, suas filhas solteiras e casadas com os respectivos maridos e filhos, contando também com filhos adotivos ou agregados.

Os Mbyá casam-se quando bastante jovens. As mulheres é permitido – e aconselhável⁹⁸ – que se casem no primeiro ou segundo ano após a menarca, ou seja, por volta dos 14 ou 15 anos. Em relação ao rapaz é exigido que domine razoavelmente as técnicas de cultivo, de construção de armadilhas e – dada à importância no contexto econômico atual – o domínio das técnicas de confecção de artesanato. Cabe ao rapaz tomar a iniciativa do casamento. Se seu interesse por determinada mulher for correspondido, dirige-se aos pais dela comunicando-lhes suas intenções. Havendo a anuência, o rapaz muda-se para a casa dos sogros. O casamento é considerado definitivo a partir da confirmação da concepção; antes disso qualquer um dos cônjuges pode decidir-se pela dissolução, alegando que "*não se acostumou*" com o companheiro ou por um pretexto qualquer⁹⁹.

⁹⁸ É aconselhável o casamento por volta desta idade porque, segundo dizem, os ossos da mulher ainda se encontram em fase de crescimento, e isto é considerado um fator positivo, uma vez que na hora do parto os ossos permitem maior flexibilidade, facilitando o parto. Quanto mais velha a mulher casar e tiver filho, maiores serão suas dificuldades em parir.

⁹⁹ Constatou-se – ainda que raras – uniões de homens velhos com meninas ainda adolescentes e – mais raras ainda – uniões de mulheres velhas com rapazes. As novas gerações opõem resistência a este antigo costume. A este respeito CADOGAN (1960: 142) faz o seguinte registro: "*Una práctica que contribuye a este relajamiento en las relaciones conyugales es el de cederse en matrimonio a niñas de corta edad, pudiendo a veces verse una criatura de diez o doce años de edad casada con un anciano de sesenta.*" Pelas informações obtidas a respeito, CADOGAN se equivoca ao considerar tais uniões como sendo definitivas; seriam, antes, um período de experiência e aprendizagem para as uniões posteriores. Segundo Mário Oliveira (1988), assim procediam "*para aprender ter paciência e também para o rapaz aprender como tem que atender a futura esposa, e a menina ao futuro marido*".

Ao casar-se, o homem passa a residir junto ou próximo à família dos sogros¹⁰⁰. Por um período de um ano, mais ou menos, deve-lhes prestação de serviços, tais como cuidar da roça, produzir e comercializar o artesanato, construir armadilhas, buscar trabalho junto aos brancos próximos etc. Segundo dizem os Mbyá, assim agem por ser uma forma de "pagar", ou retribuir à dedicação e esforços dos pais da esposa por tê-la criado. Decorrido este período, nada impede que o rapaz volte à casa dos pais ou agregue-se a outra família, decisão que depende basicamente do que lhe for mais vantajoso, desde a perspectiva do prestígio. Mas, na maioria das vezes continua vinculado à família do sogro.

A regra da uxorilocalidade é abolida quando o pai do rapaz possui maior prestígio que os sogros. Far-se-á referência a dois exemplos que confirmam esta situação. O primeiro diz respeito ao filho de Juancito Oliveira, Kandino, que ao casar-se não apenas levou a esposa, mas a família de seus sogros para morarem na área onde Juancito residia. Esta medida ampliou numericamente a família de Juancito e, conseqüentemente seu prestígio; por outro lado favoreceu o próprio sogro de Kandino, prestigiado pela aliança com a família do genro.

O segundo trata do casamento de Avelino Gimenez, que foi buscar sua esposa na Argentina. Neste caso tanto o pai de Avelino, quanto seu sogro eram reconhecidos dirigentes religiosos, razão por si só suficiente para tornar praticamente impossível ambos ocuparem o mesmo local. Por outro lado, Avelino se destacava enquanto uma liderança política no RS; também possuía prestígio. A mudança da esposa de Avelino para a casa do sogro, em Barra do Ouro, foi a solução mais razoável. Tanto que logo após a morte de seu pai, Avelino voltou à Argentina e se fez acompanhar pela família do sogro, trazendo-a para residir junto a si. Com isso a vaga de dirigente espiritual da comunidade foi preenchida pelo sogro, ao passo que Avelino aumentou sua base de sustentação política com o apoio dos cunhados.

A política de casamentos gera uma intensa mobilidade espacial e social, ocasionada tanto pelas constantes viagens que os homens solteiros realizam sobre o território em busca de esposas, bem como pela vinculação à família dos sogros e o rearranjo das famílias extensas a partir dos casamentos e das dissoluções dos mesmos.

O chefe da família extensa é, na prática ou em potencial, um dirigente político e religioso, denominado Ñanderu e sua esposa Ñandechy. Também podem ser carinhosamente

¹⁰⁰ A uxorilocalidade pode ser interpretada como uma das exigências tácitas para a concessão do pedido de casamento, conforme pode-se ler em RAMOS, RAMOS e MARTINEZ (1991:89). Pelo menos é uma das condições impostas pela futura sogra ao futuro genro quando adverte-o: "En cuanto a aquella a quien di de mamar, yo, que la amanté, no quiero que la lleves lejos de aquí. Habéis de teneros en torno a nuestro fogón, eso será muy importante para nosotros."

chamados de ñane(che)ramõi nosso (meu) avô e ñande(che)jarýi nossa (minha) avô, inclusive por membros de outras famílias.

O desmembramento de uma família nuclear da extensa pode ocorrer à medida que a ela se agrega um ou mais genros, ou seja, quando as filhas começam a casar. Confirma-se, portanto, o que a bibliografia tem reiterado sobre os povos Tupi: a mulher constitui o principal suporte não só da economia doméstica, senão a força dinamizadora de todas as relações sociais¹⁰¹.

Na literatura antropológica sobre os Mbyá é recorrente a preocupação em torno da desintegração da família extensa, levando a uma autonomia e isolamento da família nuclear, bem como a um crescente individualismo. Esta tendência, de acordo com SCHADEN (1974: 71), BARTOLOMÉ (1978: 98) e CHASE-SARDI (1989: 41) seria reflexo e influência, em parte, do contato com a sociedade ocidental e também atribuída à intensificação da mobilidade espacial do grupo. As observações feitas possibilitam concluir que isso não se confirma de forma tão categórica.

Ainda que, compulsoriamente, as famílias se atomizem, tal procedimento é temporário e estratégico. Determinada família pode se fracionar em função de um deslocamento, mas volta a recompor-se tão logo encontre espaço que ofereça condições minimamente favoráveis à reaglutinação. Caso contrário, até conseguir reaglutinar-se, as diversas famílias nucleares mantêm entre si uma intensa comunicação, através de visitas e de ajudas recíprocas que perpassam todas as esferas culturais. Mesmo espacialmente fracionada, todas as decisões que lhe dizem respeito fluem entre os diversos segmentos e acabam sendo centralizadas e distribuídas pelo chefe da família.

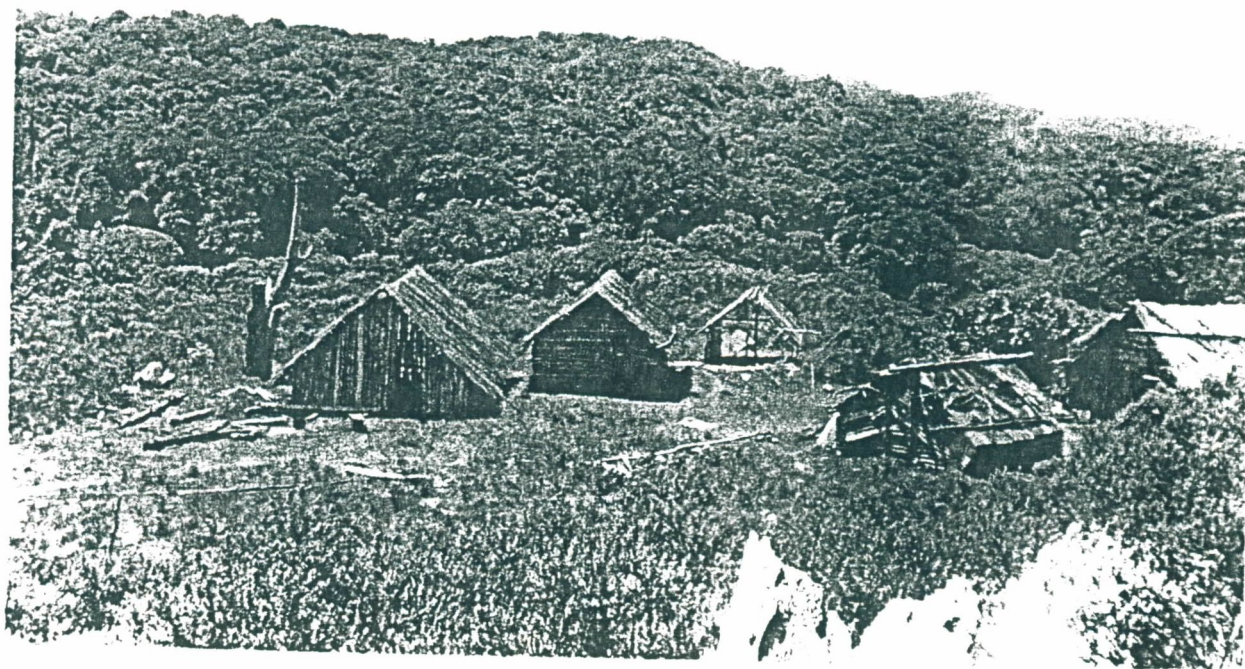
A visualização da organização espacial da arquitetura doméstica reflete a organização social baseada na família extensa¹⁰². Na atualidade (as casas) abrigam as famílias nucleares distribuídas nas proximidades da casa do chefe de família, que, às vezes, pode servir de casa ritual. Nas áreas em que a oferta de espaço e condições propiciam uma concentração maior de famílias, o critério básico para a congregação passa pelo vínculo de parentesco existente entre as mesmas e pelo prestígio e carisma de determinado ñanderu-tamõi/chefe da família extensa e/ou líder religioso-político. Cada uma destas famílias extensas vai reproduzir aquele modelo de disposição da residências, mantendo distâncias entre si. Nestas circunstâncias a casa do

¹⁰¹ MÜLLER (1993: 72) faz a seguinte observação entre os Asuriní do Xingu: "O casamento uxorilocal privilegia o grupo de mulheres enquanto unidade corporada porque, além deste fator, a atividade econômica exercida fundamentalmente por ela define o grupo doméstico enquanto unidade social."

¹⁰² Veja ASSIS (1996).

ñanderu-tamõi tem suas dimensões ampliadas para servir de templo coletivo às diversas famílias.

Mesmo que a família extensa tenha deixado de habitar uma única casa comunal, passando à configuração atual, em termos lingüísticos a expressão utilizada para designar o conjunto de indivíduos que a compõem, revela a persistência desta unidade enquanto estrutura social. A expressão oo pygua kueíry/família, pode ser traduzida literalmente por "os de casa, os habitantes de uma casa ou os que são de uma casa". Isto pode ser um indicativo de que, mesmo "esparramados" (como dizem os Mbyá) – medida estratégica diante da desterritorialização – mantém-se a unidade, que não se expressa necessariamente pelo estar num mesmo espaço específico, mas sobre um território.



"Uma vez encontrando a mata
Reconstruiremos nossas aldeias."
(Anexo I, texto 01, estrofe X)

Foto N°03: Conjunto de casas que compõe uma família extensa. Autor: Ignacio Kunkel (1995)

3.2.4.1 Relações políticas e religiosas

Os registros bibliográficos disponíveis sobre a organização sócio-econômica-religiosa dos antigos Mbyá permitem visualizar a existência de unidades regionais, ou teko'a, formadas a partir das alianças de diversos tataypy rupa/assento dos fogos, aldeia. No século XVIII DOBRIZHOFFER (1967: 159-176), ao narrar seu encontro com os “bárbaros do Mbaeverá”, refere-se à aliança entre três caciques que moravam em aldeias separadas, havendo uma clara distinção entre liderança religiosa e política, com visível preponderância da primeira sobre a segunda. Os registros de BERTONI (1922: 123), referentes ao século XIX, não deixam dúvidas quanto à possibilidade de alianças entre as diversas unidades regionais contra um inimigo comum. Segundo o autor: “en la insurrección de 1895, **22 caciques reunieron 3000 hombres** armados solo entre el 26° y el 25°10' de Latitud, y de la sola nación Ava-mbihá.¹⁰³”

Em favor da hipótese das unidades regionais e das alianças entre elas estabelecidas podem ser relacionados os trabalhos de CADOGAN (1956; 1960 e 1961). A partir da breve reconstituição dos contatos interétnicos que o autor realiza, fica evidente que a resistência armada, movida pelos Mbyá contra a sociedade espanhola e paraguaia, só poderia ter sido mantida e sustentada mediante uma bem consolidada organização interna e através da formação de alianças entre unidades locais e regionais.

Em relação aos Mbyá contemporâneos, os dados recolhidos permitem visualizar dois momentos bem distintos. A análise destes dados possibilitam acompanhar tanto as consequências advindas das relações interétnicas, em comparação ao modo de ser mais antigo, quanto uma aproximação às respostas que são articuladas frente aos desafios atuais.

O primeiro momento abrange o período compreendido entre o início da década de 1980 até o início da década de 1990. No Capítulo II deste estudo (veja tópico 2.3.1) foram evidenciados os motivos que impulsionaram a saída de Juancito Oliveira de Misiones (Argentina) em direção ao RS. Desde que cruzou a fronteira, este líder empenhou-se em dar continuidade ao modelo de organização mantido naquele país até que a confluência de fatores externos interferiu de tal modo sobre o espaço e sobre a organização interna que uma das facções toma a via da mobilidade como forma de manter o “modo de ser” Mbyá.

Reunindo as informações prestadas por Juancito e por outros Mbyá, é possível reconstruir, em linhas gerais, o modelo organizacional existente na Argentina. Tal retrospectiva é essencial para entender as relações internas da sociedade Mbyá, não como algo que se

¹⁰³ A ênfase é minha.

congelou no tempo e que pode ter valor do ponto de vista etnográfico. É importante porque permite, justamente, acompanhar a dinâmica interna da sociedade e ver como se rearticula frente à pressão advinda da desterritorialização, enquanto uma das facetas do contato interétnico.

Em primeiro plano deve-se focalizar a constituição dos **tataipy rupa** enquanto unidades locais. Sua formação resulta da união de duas ou mais famílias extensas sob a direção de um **Ñanderu**/líder religioso e outro **Mburuvicha**/líder político. Resumidamente, ao **Ñanderu** compete conduzir e dirigir os rituais religiosos, estabelecer o vínculo com o mundo sobrenatural, ouvir e proferir as palavras inspiradas, e traduzir aos membros do grupo os princípios e as normas de conduta em que se deve pautar a vida de um Mbyá. Para estabelecer-se enquanto dirigente espiritual, concorrem a inclinação e carisma pessoais, a revelação divina através dos sonhos e cantos, bem como o êxito no desempenho das atividades que lhe competem. É a autoridade genuinamente Mbyá e por todos reconhecida como tal. Ao **Mburuvicha** cabe tratar de problemas ligados à esfera do cotidiano, das relações de conflitos tanto internas quanto externas, com outras aldeias ou com a sociedade envolvente.

A propósito da competência de uma e outra autoridades, o informante Santiago Franco estabeleceu limites bem definidos. Segundo ele, o **Ñanderu** nunca pode perder a calma e o equilíbrio, porque sua preocupação constante é com o **teko porã**/o verdadeiro modo de ser, da conduta perfeita e plena. Para tratar dos problemas que as vezes indispõem as pessoas – como punir infratores de normas da conduta social, homicídios, beberagens – ou de relacionamento com outros **tataipy rupa** e entrevistar-se com os brancos, enfim tudo aquilo que caracteriza o **teko achy**/o modo de ser imperfeito e doente, ou a falta de conduta, existe o **Mburuvicha**. Este caracteriza-se, portanto, como uma autoridade civil.

Dentro destas unidades locais encontram-se também os **Yvyra'ija**¹⁰⁴, que segundo a definição de Santiago Franco, são os *"ajudantes do Ñanderu, aqueles que já têm um pouco de força porque já têm o seu canto; aqueles para quem os Ñanderukuéry (Deuses) já se mostraram, podem puxar a reza."* Enquanto auxiliares do **Ñanderu**, os **Yvyra'ija** *"batem o*

¹⁰⁴ **Yvyra'ija**, segundo CADOGAN (1992 b: 198) seria "homem adulto, que lleva ya la vara-insignia: es 'término de respeto'." Santiago acentua a importância de se possuir um canto para ser denominado **Yvyra'ija**. Possivelmente, só a partir desse acontecimento importantíssimo na vida de um Mbyá o homem mereceria portar os **popygua** (ou **yvyra i**) a vara insignia, tornando-se uma pessoa de respeito. Recorda-se, a propósito, que os Mbyá repetem com frequência que é a partir, mais ou menos, dos 40 anos que um homem começa a "estudar de verdade", isto é, dedicar-se com mais afinco às tradições religiosas. De fato, é surpreendente como muitos Mbyá que até esta idade pouco se importavam com tais aspectos, vivendo afastado dos princípios de vida Mbyá, entregues à bebida e "vivendo como juruá", dão uma guinada radical em suas vidas. É possível que o recebimento do canto reifique o indivíduo na sociedade e exija dele que cumpra com o papel relacionado ao seu nome religioso.

de organização e de autoridades que se destacaram com tais características podem ser acompanhados em CADOGAN (1956: 300) e CHASE-SARDI (1989: 35-6). Os próprios Mbyá do RS sempre comentaram que "só *Ángelo Garay* e *Pablo Vera*, do Paraguai, trabalharam de chefe igual a Juancito."

Tão logo chegou ao RS, no fim da década de 1970, Juancito Oliveira empenhou-se em dar continuidade àquele modelo organizativo. Apenas por curtos espaços de tempo conseguiu êxito em suas tentativas. A seguir serão relacionadas algumas das razões que inviabilizaram suas tentativas.

Apesar de contar com uma sólida base de sustentação, uma vez que a maioria dos grupos familiares que, à época ou em períodos posteriores, o seguiram para o RS eram seus adeptos, Juancito encontrou resistência por parte dos chefes de famílias que já se encontravam no Estado. O pretexto alegado para negar-lhe o apoio baseava-se na precedência dos grupos já estabelecidos: "nós descobrimos primeiro estes lugares". Na condição de fundadores, ou iniciadores dos **tataypy rupa**, conforme análise de SUSNIK (1975: 128), reivindicavam seu direito a não vincular-se a outra autoridade.

Mas, o motivo básico pelo qual Juancito não conseguiu estabelecer-se enquanto referencial político-religioso para as diversas unidades deve ser buscado além das divergências e disputas internas, pois estas certamente se faziam presentes antes do contato com os conquistadores. A partir das observações e das declarações de diversos Mbyá, considera-se necessário avaliar e focalizar este contexto a partir da variável espaço. É a partir da possibilidade de estar ou não estabelecido, com roças e casa ritual sobre locais mais seguros que Juancito se sentia respaldado ou não para se colocar enquanto um **Ñanderuvicha**. Ou, dito de outra forma, a possibilidade de Juancito constituir-se em referência política e religiosa para os diferentes **tataypy rupa** dependia justamente de possuir uma referência espacial.

Tal possibilidade, todavia, existiu em raros e breves períodos de tempo. Durante estas ocasiões, Juancito mantinha uma bem organizada rede de relações com todas as áreas e acampamentos que, além circular as informações sobre os acontecimentos em cada uma das unidades locais, proporcionava a articulação necessária à tomada de decisões pertinentes à coletividade. Por exemplo, quando estabeleceu-se num dos extremos da Área Barra do Ouro, entre 1990 e 1991, formou alianças com os grupos que se encontravam em Cantagalo, Pacheca e nos diversos acampamentos localizados às margens das rodovias ou sobre propriedades particulares. Em cada uma dessas unidades locais promoveu e influenciou a escolha de lideranças, com a finalidade de ordenar e controlar o funcionamento interno. Nas épocas de

preparo das roças e construção dos **opy**/casas rituais, motivava o trabalho através do sistema de cooperação inter-comunitária. Periodicamente realizava reuniões no seu ou nos outros **tataypy rupa**, às quais acorriam quase a totalidade dos chefes de famílias. Mantinha com um certo rigor o controle sobre o uso de bebidas alcoólicas e o ingresso de bens da sociedade ocidental (rádios, gravadores, relógios etc) no interior dos grupos, bem como a participação dos Mbyá em eventos promovidos pelos brancos (festas, jogos de futebol, bailes etc).

Constatou-se também que cada unidade local, quando assim organizada, tinha autonomia para dirimir seus próprios problemas internos através dos **aty**/reuniões. Em muitas delas Juancito era convocado a participar, ocasião em que "*dava o conselho*", ou seja, cumpria com seu papel de repetir e reafirmar como - "*de acordo com a lei dos antigos*" - devia ser a conduta de um Mbyá.

Uma vez que qualquer decisão extrapolasse o âmbito do **aty**, o **Ñanderuvicha** era colocado ao par da situação e esperava-se dele a iniciativa de buscar uma solução. Esta nunca resultava de uma decisão individual do dirigente, mas era convocado um **jogueroayvu**/assembléia, de caráter mais amplo, que contava não só com os representantes de cada comunidade, mas preferencialmente com o máximo de participação dos chefes de famílias. Tais assembléias eram preparadas com alto grau de formalidade, envolvendo o envio de convites, conserto ou construção de casas para hospedagem dos participantes, preocupação com a alimentação, limpeza dos caminhos etc.

Periodicamente, aliás, Juancito percorria cada uma das unidades locais, alegando que "*assim tem que trabalhar o chefe, tem que fazer a visita e falar para a turma*". Estas visitas estratégicas serviam para renovar e sedimentar as alianças políticas com os líderes locais, uma vez que render visita é reforçar o prestígio do anfitrião. As tensões e divisões internas também eram tratadas hábil e diplomaticamente, pois ao desempenhar o papel de conselheiro, Juancito buscava o caminho do consenso e da harmonia. Suas decisões eram sempre tomadas considerando as opiniões de todos os chefes de família e emitidas de forma a evitar e/ou dirimir o acirramento entre as partes em desacordo. Em tais ocasiões também os dirigentes religiosos locais eram prestigiados mediante a reativação dos rituais. O discurso de Juancito esteve sempre pautado na importância de se manter os padrões tradicionais do "modo de ser" Mbyá. Enfim, o **Ñaderuvicha** sabia falar para a turma. Este era o seu dever, e ele o cumpria sustentado em seu carisma pessoal e inspirado pelos Deuses.

Contudo, conforme já referido, situações como esta foram a exceção, não a regra, desde que Juancito se encontra no RS. A maior parte do tempo permaneceu acampado à beira

de estradas ou sobre reduzidos espaços dentro de propriedades particulares. Justamente em função disto não conseguiu dar continuidade aos seus propósitos pois, por não encontrar-se estabelecido sobre um espaço que oferecesse condições para plantar e construir sua casa de reza, não podia exigir e nem cobrar que os Mbyá fossem perseverantes.

O fato de estarem ou não estabelecidos sobre espaços minimamente adequados, proporcionou constatar comportamentos distintos, tanto por parte de Juancito quanto dos demais Mbyá. Quando encontrava-se estabelecido, com roças e casa ritual, era prestigiado e respeitado pela maioria dos chefes de família. Nestas circunstâncias, ainda que o espaço não permitisse reunir todas as famílias adeptas sobre o mesmo local onde se encontrava, Juancito conseguia firmar-se enquanto ponto de referência dos diversos grupos, configurando uma certa unidade. A partir dessa condição objetiva, observou-se que os Mbyá do RS oscilaram entre momentos de concentração e dispersão. Estes podem ser interpretados desde uma perspectiva de disponibilidade ou não de espaços favoráveis, a partir dos quais as lideranças têm seu grau de prestígio elevado ou não, podendo dinamizar práticas tradicionais ou não.

Por outro lado, ficou evidenciada a frequência com que muitos informantes repetiam que *"para ter força a palavra do chefe, tem que ter o lugar"*, ou que *"a palavra de Juancito não tem valor porque ele não tem teko'a"*. Considera-se, portanto, necessário ponderar e pesar o significado dos termos recorrentes nas declarações e tentar interpretá-los desde o ponto de vista da sociedade Mbyá.

Ambas as frases evidenciam uma relação direta entre **palavra** (do chefe) e **espaço** (**teko'a**) e é por onde perpassa esta análise. Apesar de carecer de dados etnográficos mais consistentes e não ter encontrado, a nível bibliográfico, estudos aprofundados neste sentido, percebeu-se que os Mbyá estabelecem associações muito estreitas entre espaço e pessoa¹⁰⁸. Da mesma forma que o ser humano (Mbyá) é sustentado e mantido em posição ereta (condição própria do ser humano) pela **ñe'ë** palavra-alma, princípio vital, o **teko'a** é, a um só tempo, criação e sustentáculo da **ñe'ë**. Corresponde a uma criação porque, tal como os seres humanos, deve ser sonhado, batizado e cercado de cuidados para que se torne um espaço culturalizado. E é sustentáculo na medida em que as palavras do dirigente são consideradas e se tornam plenas de valor quando pronunciadas sobre o **teko'a**. Desvinculada do espaço a palavra não tem poder, não se sustenta e não mantém erguida a sociedade.

Pierre CLASTRES (1986: 107) analisa as relações entre poder e palavra nas sociedades sem Estado, para as quais *"a palavra é o dever do poder"*. É possível acrescentar que, no caso

¹⁰⁸ A análise sobre estas associações será aprofundada no Capítulo IV (tópico 4.1.2.1).

dos Mbyá, a palavra enquanto sustentação do poder do chefe, tem valor à medida em que dá em troca. Neste caso específico descrito, o que se esperava em troca de Juancito era um espaço. O chefe, além do dever de proferir as palavras, deve possibilitar as condições materiais para que estas palavras não se tornem sem alma, sem o princípio vital. Talvez não seja ocasional o tom sarcástico com que muitos Mbyá referiam-se ao esforço de Juancito em ser ouvido como autoridade:

Como é que alguém que quer ser o chefe vai poder falar para turma se tá morando na beira da estrada? Como pode pedir que a turma plante, se ele próprio não tem roça? Como pode exigir que se reze, se ele mesmo não tem *opy*?

Também não se pode deixar passar despercebida a justificativa de Juancito quando, durante uma assembléia realizada em 1990, comunicou que, a partir daquele momento, iria procurar um local onde pudesse viver isolado com sua família, passando a dedicar-se exclusivamente a ela: "*Mburuvichakueíry omoakañy gueko añetengua*" / os chefes perderam o seu direito.

Sim, os chefes perderam o seu direito. Porque os chefes já não podem mais dirigir os grupos familiares que os seguem por estar a eles ligados por vínculos de parentesco ou encantados por seu carisma e suas palavras inspiradas. Eles perderam o seu direito porque perderam a principal base de sustentação de seu poder: o espaço. Fica evidenciado que o consenso que deve expressar a palavra do chefe – conforme a análise de CLASTRES (1986: 106-109) – passa também pela possibilidade de fazer com que a comunidade possa dispor do *teko'a*. MELIÀ (1989b: 306), embora afirme que para o Guaraní tudo é palavra, sempre empenhou-se em demonstrar onde esta palavra se apoia: "la vida guaraní nunca se independiza ni se abstrae de la cuestión de la tierra" (idem: 493). Sem essa condição, como pensar em reciprocidade, em prestígio, em poder da palavra?

A partir da saída de cena de Juancito, passa-se à análise do segundo momento anteriormente anunciado. A tendência observada após tal decisão aponta para um crescente isolamento das unidades locais. Esta tendência decorre, em parte, da visível concorrência entre os diversos dirigentes e chefes de família locais por ocupar o cargo vago. Mas nenhum candidato pode contar com uma base de sustentação predominante e não possuiu nem o prestígio e nem o carisma de Juancito. Além disso nenhum acumula as funções de *Ñanderu* e *Mburuvicha*. E, principalmente, nenhum tem condições de dar em troca espaços minimamente adequados.

Os motivos que debelaram os esforços de constituir uma unidade regional, proposta por Juancito, continuam válidos para a situação atual. De um lado tem-se a grande maioria da população Mbyá vivendo em acampamentos à beira das estradas¹⁰⁹, o que inviabiliza que, nestas circunstâncias, um dirigente seja apoiado; "*sem lugar, a palavra não tem força.*" De outro, as áreas disponíveis não preenchem as exigências de uma "*terra Mbyá*"; ou são reduzidas ou economicamente inviáveis – ou ambos os fatores conjugados. Tais fatores limitam o número de famílias com possibilidades reais de permanecer sobre estas áreas. Some-se a este quadro a indefinição ou morosidade oficiais no tocante à regulamentação da situação fundiária, gerando um clima de constante insegurança entre os moradores. Portanto, também para os candidatos nesta situação, é praticamente impossível erigir-se como uma liderança que reúna consenso.

No plano interno, raras são as unidades locais que mantêm uma organização que correspondam aos moldes tradicionais, conforme observados e descritos em relação ao período de Juancito. Nem todas contam com dirigente espiritual, deficiência que procuram compensar estreitando vínculos com as unidades onde possam contar com os serviços do opygua/xamã, principalmente para os problemas relacionados à saúde.

É do ponto de vista político que, aparentemente, se observa a ocorrência de mudanças mais significativas, em comparação à organização tradicional. O Mburuvicha, de poder bastante limitado e condicionado à liderança religiosa, deu lugar ao Cacique. Como esta é uma autoridade que hoje existe a partir da necessidade de manter contato com a sociedade envolvente, sua influência interna também foi ampliada. Mas as coletividades desenvolveram vários mecanismos para controlar e evitar ser atropelada por seu poder. O Cacique só é aceito quando indicado pela comunidade, não admitindo, por exemplo que um papel (documento) adquirido junto aos brancos ou suas instituições, tenha preponderância sobre o poder de eleger e destituir o Cacique. Por outro lado, a única autoridade que os Mbyá realmente aceitam é do Ñanderu.

Talvez o grande mérito ou prestígio do Cacique resida, exatamente, no fato de negociar as necessidades internas sem que isso implique em compromissos e atrelamentos aos brancos, canalizando maiores benefícios à comunidade. É, basicamente, em função disso que ele vai ser considerado um Cacique "trabalhador" ou "preguiçoso", e não ao fato de melhor se ajustar e corresponder às expectativas externas. Os interesses coletivos e internos estão acima de quaisquer outros.

¹⁰⁹ Confira quadro em que estão relacionadas as ocupações e a situação em que se encontram as comunidades Mbyá.

Nem sempre as comunidades aceitam a presença formal de um Cacique em tempo integral. Dependendo das circunstâncias delegam a algum membro esta função. Quando assim procedem é para preencher a expectativa e o imaginário dos brancos, para os quais o relacionamento com as comunidades só é possível e consistente quando estabelecido com o Cacique. *"Para o branco, índio sempre tem que ter cacique"*, comentou certa ocasião Augusto Silva, que sempre atuara como Capitão do seu grupo e, de repente, passou a ostentar o título de Cacique. Mas, internamente, essa mudança não interferiu e não modificou em nada as relações anteriores.

Para os contatos externos de caráter menos formal, algumas comunidades contam com o Capitão, que exerce o papel de relações-públicas. Pode acontecer de atuar junto ao Cacique, ou, nos grupos que não aceitam este como liderança, substituí-lo, mas com poderes bem mais restritos. Na condição de personagem de fronteira, a autoridade que o conjunto do grupo delega-lhe é extremamente limitada e constantemente vigiada¹¹⁰. Dele exigem fidelidade às decisões internas ao se relacionar com os brancos. Pode-se dizer que sua função resume-se em transmitir as decisões internas ao mundo externo, dando o devido retorno ao grupo. Não está autorizado a tomar decisões que envolvam os destinos da comunidade. Do Capitão exige-se que possua um domínio razoável tanto da língua quanto dos mecanismos de funcionamento da sociedade envolvente e que não consuma bebidas alcoólicas. Tais restrições e controles impostos às ações do Capitão ocasionam freqüentes substituições.

Em razão da participação em reuniões políticas, promovidas por organismos oficiais e associações de apoio e assessoria, a maioria das comunidades conta, atualmente, com seus *"representantes"*. Pode-se dizer que estes representantes acabam tendo suas ações limitadas à participação em tais reuniões devido à constante desconfiança – e até de campanhas de desestabilização – por parte dos dirigentes religiosos, dificilmente conseguindo convencer as comunidades, e principalmente os dirigentes espirituais, a executar alguma das decisões tomadas nas ditas reuniões.

Um traço comum na conduta frente às lideranças que entram em tratativas com os brancos é a desconfiança. Por um motivo qualquer são acusadas de estarem *"vendendo o sistema do Mbyá"*, ou *"se entregando na mão do branco"*. Possivelmente este tipo de reação advém do medo de que, a partir da cooptação de tais lideranças, os brancos tenham acesso e

¹¹⁰ O controle e a desconfiança em relação a estes personagens de fronteira (Cacique, Capitão e representantes) possibilitam às coletividades inibirem qualquer possibilidade de interferência de órgãos oficiais, através da nomeação ou cooptação de lideranças, que passem – a exemplo do que BRAND (1993:97) constatou entre os Kayová do MS – a ter poder de coerção sobre os membros dos grupos.

controle sobre a autonomia e as decisões da sociedade. Juancito, após escutar de um representante as decisões de uma reunião promovida por uma Secretaria de Estado, expressou-se desta forma: *"o governo quer que o Mbyá tenha compromisso; mas o Mbyá não pode se comprometer com nada."* Rechaçar o compromisso com a sociedade nacional é uma forma de preservarem sua autonomia.

Essa desconfiança mútua está visivelmente presente nas disputas internas entre os Mbyá do RS. Os indivíduos que se auto-projetam como lideranças não possuem representatividade além dos limites de sua família e/ou dos que ele próprio projetou para si. Portanto, mesmo as unidades locais enfrentam dificuldades para se articularem em torno de nomes de consenso. Assim, a dificuldade de se organizarem localmente reflete na dificuldade de constituírem uma organização regional.

Félix Brissuela (1994), analisando a situação atual, comenta que *"estamos desorganizados porque estamos sem cabeça"*, referindo-se à ausência de uma pessoa que consiga, diante da fragmentação espacial e social, estabelecer-se pelo consenso. No mesmo sentido aponta a declaração de Carlito Puku (1996), evidenciando a importância da palavra como fator de coesão e harmonia sociais: *ore rogureko'eý ma peteĩ ñe'ë/já não possuímos mais uma (única) palavra.*

A fragmentação territorial seguiu-se a divisão da palavra, isto é, a multiplicação de chefes. A partir da desterritorialização os Mbyá adotaram, como estratégia de continuidade física e cultural, a ampliação do território e a dispersão sobre o mesmo, mantendo a família extensa como a unidade básica da organização social. Hoje, cada um dos chefes de família reclama para si o título de autoridade. Decorre daí a constatação sobre a existência de muitas palavras, e elas dificilmente se tornarão novamente uma.

Apesar das críticas dos próprios Mbyá sobre a multiplicação das palavras, ou dos chefes que as proferem, não se percebe uma real preocupação no sentido de unificá-las, como fica patente no exemplo a seguir. Em certa ocasião, em 1995, durante uma reunião para a qual todas as lideranças das principais áreas haviam confirmado sua participação, a pauta do encontro era justamente discutir a organização interna dos Mbyá do RS. Contudo, a maioria destas não compareceu ao encontro. Mesmo assim os presentes decidiram cumprir a pauta. Diante do questionamento se as lideranças presentes teriam legitimidade para responder pelas comunidades cujos representantes não haviam comparecido, Felipe Brissuela respondeu:

Não podemos esperar que os Mbyá estejam todos unidos para decidir as coisas. Acho muito difícil acontecer isso. Por isso nós vamos falar por nossa

comunidade. O outro vai resolver pela família dele, pela comunidade dele. Agora o Mbyá anda assim, separado. Já não dá para ver tudo junto, unido.

Fica explícita a tendência de cada comunidade, ou grupo familiar, buscar resolver individualmente suas questões. Se há algum tempo atrás os chefes de família confundiam e desviavam as investidas externas porque tinham como esconder-se atrás de uma liderança sempre inacessível, hoje a multiplicidade de chefes produz o mesmo efeito, uma vez que cada um responde basicamente pelas situações que afetam sua família e, no máximo, a comunidade em que está inserido. A multiplicidade torna o conjunto dos Mbyá da mesma forma inacessível e esquivo. Ou, como pode-se interpretar as palavras de Felipe, não se pode ver o conjunto, a totalidade.

Embora o desespero de quem pretenda – vinculado a instituições oficiais ou organizações não-governamentais – desenvolver atividades junto à sociedade Mbyá, entende-se que esta multiplicidade é, diante da impossibilidade de um distanciamento físico da sociedade envolvente, um eficaz mecanismo para aumentar a invisibilidade. Os Mbyá tornaram-se invisíveis a partir do momento em que se multiplicaram, deixando uma nitida impressão de que estão em muitos lugares e, ao mesmo tempo, em nenhum. Assim parece cumprir-se a mudança proposta por Avelino, porta-voz de uma significativa parcela dos Mbyá no RS, ao criticar a atuação ortodoxa de Juancito dentro de uma realidade bastante modificada: *"Ele é dos antigos, do tempo em que tinha mato para o Mbyá viver bem certinho a lei. Hoje já não tem mais mato, e a lei também tem que mudar um pouquinho."*

Se, face ao exposto, visualiza-se alguma mudança, a mesma se configura numa estratégia empregada pelos Mbyá para, diante da pressão da sociedade envolvente e da redução espacial, poderem reter ou mesmo preservar aspectos fundamentais do *ñandereko ymaguare*/nosso modo de ser antigo.

O intuito central deste capítulo foi o de demonstrar que a mobilidade espacial e social dos Mbyá no RS tem no processo de desterritorialização um dos seus motivadores reais. Concorrem para a consecução deste processo a participação ativa de organismos públicos oficiais, tanto ao promover a expropriação das áreas tradicionalmente ocupadas, quanto ao não tomar as providências necessárias para respaldar e garantir os espaços ocupados e/ou reivindicados pelas coletividades Mbyá.

Uma vez desterritorializados, os Mbyá – a exemplo do que já constatou-se ocorrer em outros tempos e outros pontos de seu território, como é o caso do Paraguai e Argentina – desenvolveram uma série de estratégias e mecanismos visando, a um só tempo, compensar tais

perdas e preservar características básicas de sua cultura. Uma das estratégias observadas manifesta-se no esforço dos grupos em se reterritorializarem, buscando assegurar os espaços mais significativos e incorporar novos ao território de domínio. Este esforço nem sempre é coroado de êxito, pois a realidade ecológico-ambiental das áreas a que têm acesso não suprem a demanda cultural. Cada vez mais a possibilidade concreta de dispor de espaços ideais se inviabiliza. Diante deste contexto, os Mbyá readaptam-se em função dos espaços possíveis, e não mais ideais.

No plano econômico, percebe-se que atividades fundamentais, como a agricultura, por exemplo, já não têm a projeção que tradicionalmente ocupavam na economia tradicional. Ao mesmo tempo, outras atividades passaram a ter um destaque maior, como é o caso da produção e comercialização do artesanato.

Ainda do ponto de vista econômico, observa-se que as coletividades, diante das limitações físico-ambientais dos espaços, mantêm a visão da totalidade do território. Manejam e exploram todas as potencialidades disponíveis não só nos espaços específicos circunscritos ao RS, como recorrem com alguma frequência aos recursos disponíveis em outros pontos do território de domínio, como Argentina ou outros estados brasileiros.

A dinâmica de apropriação e ocupação espacial e seu manejo permitem ver que não se confirma a hipótese do nomadismo, comumente aplicada aos Mbyá. As ocupações obedecem um movimento circular, uma vez que os locais eleitos e que correspondem minimamente às exigências culturais, são constantemente retomados por grupos familiares num sistema de revezamento.

Já no que diz respeito à organização social, dois aspectos básicos foram destacados em função da realidade espacial atual. O primeiro refere-se à manutenção da família extensa como a principal unidade sócio-econômica-política e religiosa. Se ocorre sua fragmentação, esta é estratégica e decorre das limitações espaciais, pois sempre que as circunstâncias permitem, os núcleos elementares voltam a reaglutinar-se, recompondo a família extensa. O segundo aspecto relaciona-se à organização política. A fragmentação e a redução territorial impõem limites à possibilidade de manter-se a configuração tradicional do teko'a, formado através de alianças entre várias unidades locais. De forma que as relações de poder estão restritas basicamente a nível local ou de família extensa. Mas as unidades locais mantêm entre si uma série de mecanismos através dos quais aspectos básicos das relações sociais são continuamente dinamizadas.

Por outro lado, destacou-se ainda que a intensificação da mobilidade espacial e a atomização social e política permitem aos Mbyá trabalhar também com a estratégia da invisibilidade. Diante da pressão crescente da sociedade ocidental e da proximidade física e geográfica a invisibilidade favorece à manutenção do distanciamento ideológico.

IV

MOTIVAÇÕES DA MOBILIDADE ESPACIAL

Constatou-se, até aqui, que os Mbyá localizavam-se originalmente sobre um território cujos limites eram bem definidos. A mobilidade (-guata) sobre o mesmo era determinada pela necessidade de encontrar espaços que correspondessem às demandas culturais e à sua racionalidade econômica-religiosa. Tais deslocamentos podem ser caracterizados como de circularidade, sendo ordenados e orientados segundo a dinâmica própria do grupo étnico em questão. A medida em que os colonizadores foram se estabelecendo sobre o território original Mbyá, ameaçando diversos aspectos de sua cultura, muitos grupos passaram a utilizar, de forma cada vez mais enfática, a mobilidade como um mecanismo que lhes proporcionou respostas aos desafios gerados a partir do contato interétnico.

aspecto fund

aspecto fund. circular

Ao empreender deslocamentos para além das fronteiras daquele território os Mbyá ampliaram-no, buscando sempre atingir e assegurar horizontes de "*terras Mbyá*", sobre as quais pudessem viver suas especificidades culturais. Se, por um lado, a mobilidade pode surgir como um mecanismo de compensação – uma vez que ao expandir o território de domínio novos espaços são incorporados –, por outro permite que os Mbyá se tornem refratários às tentativas de controle articuladas pela sociedade envolvente.

Portanto, a mobilidade contemporânea é resultado de uma combinação de eventos históricos e de características culturais. Para compreendê-la se faz necessário explicitar os diversos fatores que a motivam.

É possível classificar estas motivações em dois conjuntos de fatores. O primeiro é composto por uma série de situações de tensões geradas no interior do sistema cultural Mbyá, cuja resolução se dá através da mobilidade, mesmo aquelas provocadas pelas relações de contato, mas que são entendidas e classificadas pelo grupo como fazendo parte do seu sistema sócio-cultural; constituindo-se assim em fatores de ordem interna. O segundo compõe-se daquelas situações de tensões advindas do contato com a sociedade envolvente, cuja explicação e justificação da mobilidade são elaboradas no interior da cultura, mas acrescidas desses elementos de relações interétnicas, portanto, entendidos como fatores de ordem externa.

Entretanto, esta classificação constitui-se num recurso metodológico, pois na realidade os deslocamentos são conseqüências da combinação de dois ou mais fatores. Desta forma, a dinâmica interna da sociedade Mbyá e o contato interétnico, fazem com que os diferentes fatores motivadores da mobilidade estejam sempre se inter cruzando, interpenetrando e variando entre causas e conseqüências, sendo impensável uma movimentação enquanto resultado e justificativa de uma monocausalidade.

4.1 FATORES DE ORDEM INTERNA

Os fatores de ordem interna foram divididos e ordenados em tópicos que abrangem quatro das esferas culturais. A primeira corresponde aos aspectos relacionados à cosmologia, a segunda aos aspectos econômico-ambientais, a terceira às relações sociais e a quarta aos relacionados às representações sobre morte e doenças.

4.1.1. Motivações Relacionadas à Cosmologia

4.1.1.1 Vida Ideal e Ideal de Vida

**Jaiko anguã va'éÿma ka'aguy rupa jave!
Ka'aguy, ka'aguy rupa jave re'a teíma
Ñanevanga anguã re'a teíma¹¹¹**

Ao mesmo tempo que dizem estar neste mundo apenas "*de passagem*", os Mbyá são exigentes e criteriosos quanto às condições materiais que devem dar suporte e garantia a esta peregrinação terrena. Se – conforme será demonstrado neste e no próximo tópicos – há uma busca por espaços ideais, é porque tais espaços devem atender aos requisitos de uma vida ideal que deve caracterizar este transcurso terreno. Interpretando MELIÀ (1989a e b) pode-se dizer que estes espaços ideais buscados devem viabilizar um ideal de vida a ser vivido real e concretamente nesta terra. E esta seria a vida ideal para os Mbyá.

No texto 02, parágrafo 04 (veja anexo I) Perumi declara: **Ñande ndajaekái riqueza!** Nós não buscamos riqueza! Interpreta-se que, ao proferir esta expressão, o autor coloca um enunciado básico que não encobre nenhuma justificativa apoiada em sentimento de inferioridade do Mbyá pobre frente ao branco rico, mas revela que a riqueza buscada por um não é a mesma desejada e perseguida pelo outro. Logo a seguir, Perumi especifica que o objeto das buscas terrenas é um **teko'a**, ou espaço que ofereça as condições necessárias para que a existência não se torne "*carente de sentido*". A partir do texto fica explícito que, enquanto o branco tem o espaço como objeto de negócios e fonte de riqueza e valor meramente materiais, para o Mbyá é um meio para atingir um fim. Mesmo que este fim último do peregrinar terreno seja disposto unicamente numa direção metafísica, ele só vai ser potencialmente possível se contar com espaços adequados. Portanto, ao se pensar sobre a transitoriedade terrena dos Mbyá deve-se, ao menos, considerar e relativizar os critérios estipulados culturalmente para definir as relações da sociedade com os espaços.

A gênese Mbyá (CADOGAN, 1992a) narra que antes de engendrar a terra, **Ñamandu Ru Ete** concebeu, primeiramente, a origem da linguagem humana; em segundo lugar, o fundamento da relação social baseada na solidariedade e, num terceiro momento, a origem do

¹¹¹ Não era carente de sentido nossa existência em toda a extensão das selvas!
A selva, em toda a sua extensão.

Destinava-se ao aperfeiçoamento de nossa existência. (anexo I, texto 01, estrofe V)

canto ritual. Somente após ter estabelecido estes fundamentos é que, a partir da extremidade do seu **popygua**/vara insígnia, cria a terra Mbyá, dispondo as condições para que seus filhos, os Mbyá, pudessem sobre ela viver¹¹². Pode-se dizer que a terra é o resultado das relações entre os homens, estabelecidas a partir do **ayvu**/linguagem e do **mborayu**/reciprocidade; por sua vez o **mba'e a'ã**/hino sagrado vai abrir a dimensão para o sobrenatural. O **teko'a**, além das condições ecologicamente disponíveis, torna-se espaço ideal à medida em que os Mbyá, seres culturais, conseguem construí-lo nesta perspectiva.

Nos textos relacionados no anexo I, os autores repetem com frequência palavras e expressões com significados afins, tais como **ñandereko** ou **ñanderekorã**/nosso sistema, normas da nossa conduta (futura), nossos costumes. Os princípios morais, éticos, sociais e religiosos que regem a vida dos Mbyá estão em conformidade, segundo expressam-se, com o que *"foi disposto para o nosso modo de ser"*.

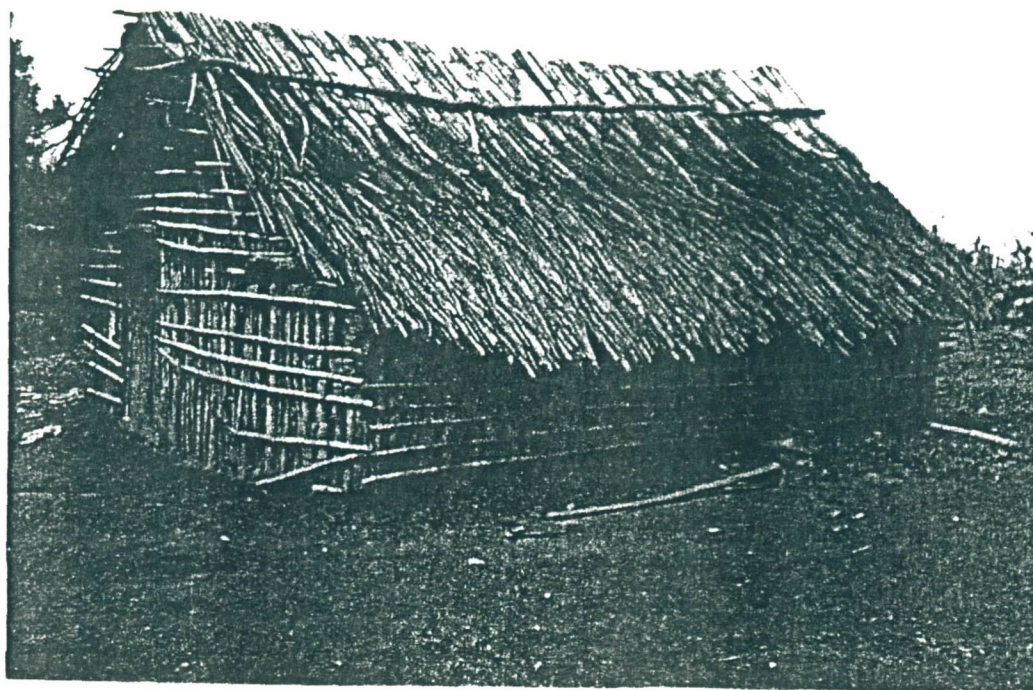
Estas normas, quando vividas e seguidas, asseguram a manifestação e desenvolvimento da forma perfeita e plena de ser, ou seja o **teko porã** ou **teko aguyje**. Esta é a forma de vida buscada com afínco pelos Mbyá. Nas relações sociais ela se manifesta através da reciprocidade, onde os indivíduos não podem reter ou concentrar para si os bens e os produtos acessados e/ou gerados a partir do trabalho. O compartilhar implica, portanto, numa via de mão dupla: o dever de quem oferece tem seu correspondente no direito de receber em troca por parte do beneficiado.

O **teko porã** expressa-se, também, pela convivência harmônica entre os membros de uma dada coletividade. Para garanti-la as pessoas são educadas desde tenra idade para dominar o **mbochy**/a cólera, a raiva, a agressividade. Há algum tempo atrás, segundo Santiago Franco (1995), quando ainda se realizava o ritual de perfuração do lábio, os meninos passavam por um rígido processo de formação durante o qual eram ensinados pelos **yvyra'ija**/instrutores, a ter controle sobre seus atos, a fim de que não se tornassem violentos e agressivos, dificultando a convivência social. De acordo com Santiago, furava-se o lábio para *"amansar"*, pois quem não passava pelo ritual era considerado *"como bicho que não sabia a lei para viver no teko'a"*. Outra finalidade do ritual era fazer com que o jovem aprendesse a *"respeitar e falar com respeito para os mais velhos, para as mulheres e as crianças."* O mesmo informante declarou que **ãngy Mbyakuéry nombokuavéima**/agora os Mbyá não furam mais o lábio, mas *"segue a educação"*. A preocupação em torno do controle do **mbochy** revela uma outra dimensão importante: a necessidade de manter o domínio sobre as paixões humanas que retêm

¹¹² Confira também MELIÀ (1989a: 338).

ou empurram o indivíduo para a esfera da natureza, para a condição de “*bicho*”, como identifica Santiago.

Uma das primeiras medidas adotadas pelos Mbyá ao estabelecerem-se sobre um novo espaço é construir o **opy**/a casa de cerimônias. Além evidenciar que o espaço é *criado* ritualmente, em que o **Ñanderu**/xamã repete o gesto primordial de **Ñamandu Ru Ete**, este procedimento confirma a predisposição de dar sequência à norma que foi disposta como condição para a existência da terra e da humanidade: **peña’a**/esforçai-vos (veja anexo I, texto 01, estrofe V). É em função disto que o Mbyá entende a sua passagem por este mundo, como um esforço para o “*aperfeiçoamento da existência*” (idem). Este esforço consiste em “*dedicarse a la obtención de fervor religioso mediante la oración, la danza, el canto*” (CADOGAN, 1992a: 100). Este fervor religioso, por sua vez, é traduzido em **py’a** **guachu**/coração grande, ou valor o espiritual e **mbaraete**/fortaleza espiritual. O resultado da perseverança e da vivência das virtudes é o **aguyje**/estágio de plenitude humana e espiritual¹¹³.



“Dedica-vos aos exercícios espirituais;
Na casa ritual esforçai-vos continuamente em nossa memória...”
(Anexo I, texto 01, estrofe V)

Foto 04: **Opy**/Casa ritual. Autor: Ivori Garlet (1988)

¹¹³ A existência da casa cerimonial permite a prática da dança e do canto, exercícios elementares de quem se dedica ao esforço, como o entendem os Mbyá, e condições essenciais para adquirir fortaleza e valor espiritual. Confira também SUSNIK (1984-1985: 90).

Por outro lado, a não vivência das normas de conduta caracteriza o teko achy/o modo de ser imperfeito, doente. Diversos fatores podem ser identificados como deflagradores do teko achy. Ao longo deste estudo são apresentadas diversas críticas em que os Mbyá apontam como o afastamento das prescrições tradicionais. O afrouxamento das normas relacionadas à reciprocidade é um dos aspectos retomados com maior frequência em suas análises, sendo colocado como um dos principais motivos pelo qual consideram reduzido o número dos Mbyá que podem ser apontados como autênticos e seguidores do bom modo de ser. Constatam, que cada vez mais "ore ropyta vy rakate'jy"/estamos nos tornando tacanhos. Teresa Benitez (1996) justifica da seguinte forma a falta de reciprocidade:

Agora cada um vive para si mesmo, ninguém alcança um prato de comida ao outro, pode ser criança, velhinho. Cada um quer saber de viver separado, sozinho mesmo. Sabe por quê isso? Porque ninguém quer aceitar que tem uma lei para viver. Ninguém quer saber de respeitar o outro, um mburuvicha ou opygua: cada um faz a sua própria lei.

A avaliação de Maurício Mezza (1996) reforça a de Teresa e vai além, uma vez que identifica a mesquinha dos Mbyá atuais como responsável pela dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de tornarem-se ijaguyje/perfeitos:

Cada vez mais o Mbyá está vivendo só para si; muitos já estão deixando de lado sua própria família. A lei dos antigos não é assim. Sendo Mbyá, os Nanderu deixaram para viver igual: não tem mais rico, mais pobre... Por isso já não alcançamos todos a morada dos Nanderu. Estamos fazendo a mesma coisa que o branco: quando consegue alguma coisa, até mesmo comida, aí já quer esconder só para ele sozinho. Desse jeito é difícil alcançar o que os antigos alcançaram.

Provavelmente a frequência e a contundência das críticas possam ser justificadas pela importância que a reciprocidade assume dentro da sociedade e, qualquer ameaça sobre o sistema, põe os indivíduos de sobressalto. De sorte que as críticas e preocupações são muito mais premonitórias que de fundo reais.

Contudo, identificam os fatores de ordem externa como os reais motivadores do teko achy. A indisponibilidade de espaços adequados faz com o sistema de reciprocidade não seja vivenciado segundo o desejo dos indivíduos e as prescrições culturais, simplesmente porque a maioria dos indivíduos vive numa situação econômica que dificulta sua prática. Além disso, o contato interétnico é inevitável, o que obriga e facilita o uso e a aquisição de produtos dos

brancos. Aumentam, portanto, os desafios para que os Mbyá se mantenham dentro das normas de sua conduta, conforme pode-se acompanhar na declaração de Artur Benitez (1996):

Antes, no tempo dos nossos avós, era muito mais fácil para os Mbyá virar ijaguye; quase todo mundo conseguia. Tinha comida só do mato, da roça. Não precisava usar o sal, nem a roupa do branco. Ko yvy imarâma: Mbyakueíry nomboaguyjevêima/esta terra está corrompida (doente); e os Mbyá já não se tornam mais perfeitos.

Hoje, como ontem, os Mbyá continuam aspirando e se esforçando para serem perfeitos. independente das condições terem recrudescido. Estas são as provas que devem superar. Inclusive o advento dos brancos sobre o território Mbyá, é interpretado como um obstáculo para testar sua perseverança. De acordo com Artur (1996), o surgimento dos brancos era um fato dado e conhecido pelo Criador no início dos tempos, pois enquanto Ñanderu Tenonde fazia as coisas boas e perfeitas, o seu "contrário" ao tentar imitá-lo, fazia as coisas imperfeitas e perigosas aos Mbyá. Concluiu o informante: "Foi o contrário de Ñanderu Tenonde que criou o branco, para ficar contra os filhos Dele".

Para grandes males, grandes remédios! Pelo menos é neste sentido que se interpreta o discurso de Perumi ao cogitar inclusive sobre a possibilidade de os Mbyá terem que viver longe de suas matas, os locais que existem para que possam se aperfeiçoar:

Como, de fato, conduzir
O nosso modo de ser da mesma forma que antigamente?
Ainda que não mais exista o leito das selvas
Descobriremos como superar o mal
{ Afrontando-o somente com a palavra
{ Com ela afrontaremos nossa imperfeição.
(Anexo I, texto 01, estrofe IX)

Atingir o estágio de perfeição é o ideal de vida do Mbyá. Pois tendo superado todas as provas e desafios terrenos, o homem pode superar também o maior de todos os desafios: a prova da morte, ou seja, o oñemokandire/"tránsito de la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte" (CADOGAN, 1992a: 101). Pode-se interpretar este ato como a desterritorialização definitiva e integral da pessoa e sua reterritorialização na morada dos Deuses, como a supressão e coroação da busca terrena, pautada pela constante troca do imperfeito pelo perfeito. Assim como o território Mbyá é aberto, sem fronteira, também seu pensamento e sua visão não estabeleceram limites que não possam ser atingidos, inclusive a imortalidade e a divinização.

DELLA A12

Em alguns de seus trabalhos, CADOGAN¹¹⁴ cita o nome de homens e mulheres que, atingindo o estágio de plenitude, transladaram-se ao Paraíso e tornaram-se heróis divinizados. Chama a atenção, na biografia destes heróis divinizados, o fato de terem vivido e atingido o estágio de perfeição em época histórica. De Capitão Chikü, um desses imortais de quem os Mbyá atuais repetem as proezas, diz-se que circulou pelas ruas de Assunção, entrevistou-se com as autoridades dos brancos, foi preso, mas sempre manteve-se fiel e perseverante às normas da conduta Mbyá, recusando-se a aceitar alimentos, dinheiro e outras propostas dos brancos. Enfim, um exemplo que retrata a situação dos Mbyá atuais, que vivem e circulam entre os brancos, são desprezados, mas que são – ao menos potencialmente – Deuses. ←

Outro aspecto que chama atenção em relação à possibilidade de atingir a perfeição e a imortalidade, é o fato de estarem relacionados a casos individualizados. Não há relatos, tanto na bibliografia, quanto na tradição oral de que tais estágios tenham sido atingidos coletivamente. Seria esta uma busca individual e que depende exclusivamente do empenho e da iniciativa pessoais? Os dados etnográficos recolhidos sobre esta questão confirmam que o trânsito para a imortalidade se dá individualmente, mas para atingi-la deve haver a participação e a observância coletiva das normas de conduta. A seguir são transcritos os resultados de observações pessoais bem como fragmentos de relatos prestados por Avelino Gimenez (1995) sobre um caso que ilustram e confirmam esta hipótese. NB

Durante os últimos anos de sua vida em Barra do Ouro, Antônio Gimenez, pai de Avelino, mantinha uma casa de reza de razoáveis proporções e empenhava-se diariamente nos cantos e danças. Segundo o informante, essa havia sido uma constante na vida seu pai: “*Ele sempre se esforçou muito para Ñanderu, porque não queria que o corpo dele ficasse aqui na terra.*” Mas, apesar do seu esforço e perseverança, Antônio morreu. Avelino diz que seu pai “...quase conseguiu atravessar” e em seguida justifica o motivo do seu fracasso: J.
D. HAZ

Meu pai não passou com o corpo para a morada de Ñanderu por causa que o meu irmão, o Carlos, nunca esqueceu de beber (cachaça). Quando bebia ficava muito brabo, não respeitava ninguém, brigava, fazia sangue nas pessoas (feria). Se meu pai estava na opy rezando e ele chegava bêbado, não respeitava. Gritava e deixava meu pai triste, nervoso. Por isso não conseguiu.

Nas justificativas de Avelino pode ser visualizada uma série de elementos que, para o Mbyá, são identificados como transgressões das normas de conduta. Em primeiro lugar surge a aderência, de Carlos, aos vícios dos brancos. Seu comportamento configura um caráter

¹¹⁴ Confira, por exemplo, CADOGAN (1949: 674-678; 1992a: 229-230)

dominado pelo **pochy**/a agressividade, a cólera. Portanto, uma pessoa que quebrava a tranquilidade e a harmonia dentro do **teko'a**. Além disso, não se dedicava aos rituais religiosos; menosprezava as pessoas e os espaços sagrados a tal ponto que despertava a ira de seu pai que, como alguém dedicado aos exercícios espirituais, não podia perder o equilíbrio e a calma.

É indispensável, portanto, um esforço coletivo para que o indivíduo possa atingir seus propósitos. A coletividade, por si só, não salva o indivíduo, e nem o indivíduo salva-se independente da coletividade. A linguagem humana (Mbyá), a reciprocidade e o hino sagrado são elementos que só fazem sentido quando socializados e vivenciados no âmbito da coletividade. A partir disso é possível questionar afirmações de CLASTRES (1993: 103), tais como "...la via de la Tierra Sin Mal es la renuncia a la vida social".

Outra abordagem que merece ser aprofundada a partir das colocações de Avelino, está relacionada a pontos convergentes às observações de CADOGAN (1992a: 229-231) sobre a ascensão ao Paraíso. Tanto para os heróis divinizados como para os dirigentes entrevistados por CADOGAN, a possibilidade de **ijaguyje e oñemokandire**, ou seja, de chegar à perfeição e de transladar-se ao Paraíso sem sofrer a prova da morte, resultam essencialmente da dedicação aos exercícios espirituais. É a partir deles que vai ser possível ou não o acesso ao Paraíso. Também não se percebe, tanto em CADOGAN, quanto em Avelino, que a condição *sine qua non* para chegar ao Paraíso seja migrar em direção à costa atlântica com o objetivo de cruzar o mar. Chikú obtém a imortalidade às margens do Arroyo Urukuchi'y (Departamento de Caaguazú), depois de esforçar-se, adquirir fortaleza e obter a perfeição. As expressões de Avelino também confirmam a necessidade dos exercícios espirituais como condição para "atravessar" ou "cruzar" o mar dos desafios para a imortalidade.

Para alcançar a perfeição e obter a imortalidade os Mbyá devem estar constantemente aperfeiçoando a sua existência. Aperfeiçoar a existência exige a observância das normas de conduta dispostas na origem dos tempos a fim de que o **teko achy** não se instale. Quando isso acontece, a solução encontrada é partir em busca de outros espaços e recriar o mundo desde o princípio e de acordo com o **teko porã**. E assim a vida ideal é novamente projetada, mas mantendo-se fiel à memória dos Deuses e dos antepassados:

Tendo nos provido de palavra,
Tendo feito com que nos erguêssemos
E sendo formoso o leito das matas
Foram elas destinadas a receber vossos **tapyi**.
Construam o assento dos fogos, rezem,
Na casa ritual esforcem-se novamente em nossa memória, diz Ñanderu.

Paraíso à medida em que constatam que os espaços ideais tornaram-se inatingíveis neste mundo, uma vez que ou foram destruídos ou se encontram nas mãos dos brancos. Se os Kayová ressignificam no canto-dança (exercícios imprescindíveis para atingir o aguyje/perfeição) a impossibilidade de continuarem empreendendo seus deslocamentos em busca da terra boa (CHAMORRO, 1985: 88), é possível, da mesma forma, interpretar que os Mbyá tenham no fato de “caminhar no mundo” uma metáfora do aguyje, ou condição para atingir o yvyju porã/terra eternamente bela.

IMP

4.1.1.2 Fim do Mundo

Néike! Jaa voi pojava Tupã ropy.
Nda'evevéima jaiko ko yvy!
Tupã oyvy ombovaipátama.
Va'éri Mbyakueíry oiko okau arire véma ikuái¹¹⁵.

Tomado assim, em termos literais, este parece ser mais um dos delírios apocalípticos que muitos pesquisadores identificaram como um traço da cultura Guaraní. Ou, no dizer de NIMUENDAJU ([1914] 1987: 70) a fixação pelo tema do fim do mundo está associado ao “pessimismo inconsolável desta tribo moribunda que, sem o saber, há muito que já se entregou”.

Os Mbyá, particularmente seus dirigentes religiosos, prestam muita atenção aos indicativos do yvy opa/fim do mundo. Calamidades *naturais* como enchentes, estiagens, incêndios, vendavais, períodos de intenso calor etc, são sempre interpretados como indícios de que o fim do mundo se precipitará. O eclipse solar (Kuray Pytũ) ocorrido no início de 1995 gerou um clima de pânico e desespero, sendo encarado como apenas um prenúncio do cataclisma derradeiro. Igualmente as notícias de guerras e de doenças estranhas que assolam o mundo sempre acabam por gerar algum impacto entre os Mbyá.

De forma alguma ignoram ou menosprezam os acontecimentos da realidade em que estão inseridos. Tudo o que possa representar uma ameaça à harmonia e à tranquilidade dos grupos é colocado na condição de agente do fim do mundo. A indisposição com algum vizinho branco ou o prenúncio de uma disputa violenta pela posse de terras constituem motivos para o

¹¹⁵ Apressêmo-nos em ir à casa de Tupã.

Já não é mais possível viver nesta terra!

Tupã está prestes a destruir tudo.

Os Mbyá andam bêbados (isto é, não se apercebem do fato).

(Carlito Puku, 1991).

abandono do local sob pretexto de que "Tupã destruirá tudo" ou virá o fim do mundo. Para o Mbyá, portanto, pode-se dizer que o Mba'e meguã a destruição ou o castigo constitui-se parte de sua história: já ocorreu em épocas passadas, ocasionando o fim da Primeira Terra e dando início à Nova Terra; uma série de cataclismas ocorreram desde que os brancos instalaram-se no seu território, através de guerras de extermínio, escravidão, doenças etc. Bem como será inevitável a ocorrência de mais uma grande destruição, que sobrevirá por volta do ano dois mil. E os Mbyá não podem andar como bêbados que não se apercebem disso!

O tema da destruição do mundo é recorrente no pensamento religioso de diversos povos. Na interpretação de Mircea ELIADE, a ação criadora dos Deuses deu sentido ao caos primitivo, ordenando o mundo. O espaço de referência de um determinado povo constitui-se no seu cosmos, isto é, no mundo ordenado e equilibrado. A destruição, por sua vez, é a ação potencializadora de retorno ao caos originário. Ainda de acordo com ELIADE (1956: 60), a ameaça se caracteriza como uma força de origem exterior.

Baseando-se nos textos esotéricos Mbyá que tratam da destruição do mundo (CADOGAN, 1992a: 96-101) identifica-se que a destruição de Yvy Tenonde resulta da transgressão das normas de conduta social. É a partir da relação incestuosa entre Karai Jeupie O Senhor Incestuoso e sua tia paterna que é deflagrado o dilúvio destruidor.

De forma diversa da reflexão apontada por ELIADE, a idéia de destruição para os Mbyá não está associada a um acontecimento que reinstalará o caos definitiva e irreversivelmente. A destruição é, antes, interpretada como uma ação reparadora, uma ruptura entre dois estágios: o velho e o novo, o cansado e o revigorado, o doente e o sadio, o imperfeito e o perfeito.

Apesar do medo externado e extremado em relação ao Mba'e meguã, os dirigentes Mbyá percebem-no como um mal necessário frente às atuais circunstâncias. A destruição vem pelo caos e desequilíbrio já presentes no mundo, resultantes da ação humana; a destruição em si não será a responsável pelo retorno ao caos primevo. Em relação à interpretação de alguns destes dirigentes sintetiza-se a seguir alguns aspectos. Tanto Avelino Gimenez (1993), quanto Maurício Mezza (1995) repetiram uma versão da destruição de Yvy Tenonde pelo dilúvio, conforme a transcrição abaixo reproduzida de forma sintética.

Ñamandu Ru Ete, Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete e Tupã Ru Ete estavam profundamente descontentes com a conduta de alguns Mbyá. Reuniram-se para conversar a respeito. Não houve consenso entre os Deuses, pois enquanto Ñamandu Ru Ete, Jakaira Ru Ete e Karai Ru Ete desaprovavam o uso do castigo, Tupã Ru Ete empenhou-se

veementemente pela destruição do mundo. A Primeira Terra era governada por **Karai Ru Ete**. Diante do empenho demonstrado por **Tupã Ru Ete**, **Karai Ru Ete** – apoiado pelos outros dois Deuses – entrega-lhe os destinos do mundo. **Tupã Ru Ete** apressou-se em executar o seu plano. Enviou seus mensageiros (os raios, os ventos, os trovões e as águas) sobre a terra. Dos Mbyá daquele tempo somente um casal logrou salvar-se do dilúvio, subindo às folhas de uma alta palmeira (**pindoju**). Desse casal é que descendem todos os Mbyá que já viveram e que existem hoje sobre **Yvy Pyau**/a Nova Terra. Esta Nova Terra, o mundo que hoje habitamos, é governada por **Tupã**. Agora já se aproxima novamente o fim deste mundo, porque muitos Mbyá estão afastados das normas de vida estabelecidas pelos Deuses. Eles, os Deuses, vão se reunir outra vez para decidirem o destino a ser dado ao mundo e quem é que vai passar a governá-lo. Mas isso é um segredo exclusivo dos Deuses; os **Ñanderu** terrenos, apesar do esforço, apenas especulam sobre o que inevitavelmente deverá acontecer.

Diversos elementos importantes aparecem nesta narração, mas o interesse aqui não é proceder a uma análise aprofundada. A mesma será utilizada para contrapô-la e complementá-la com dados etnográficos obtidos junto a outros Mbyá.

Inicialmente destacam-se algumas das razões relacionadas ao iminente **Yvy opa**/a destruição da terra. Tal como os Apapokúva do início do século (NIMUENDAJU, [1914] 1987: 71), também os Mbyá contemporâneos constatarem com pesar o cansaço da terra. Este cansaço se manifesta tanto no baixo rendimento das colheitas, na pobreza dos recursos naturais, bem como no deterioramento da relações humanas. Há uma relação explícita entre a possibilidade de colheitas abundantes e a plenitude humana. Pode-se aqui retomar a interpretação simbólica imbricada na economia Guarani, a qual só tem sentido se sustentar e preencher as demandas da vida enquanto eminentemente social e religiosa (MELIÀ: 1988: 47). Sem produtos cultivados e sem os recursos da mata o Mbyá se tornou pobre, não que isto lhe possibilitava o acúmulo de bens, mas porque já não lhe é mais possível estabelecer uma comunicação de bens. Sente-se pobre porque, agora, as condições o compulsiona ao egoísmo: *‘ore ropyta vy rakate’jy* / estamos nos tornando tacanhos, repetem os dirigentes espirituais. O individualismo levou a terra ao esgotamento e a sociedade também está contaminada pelo cansaço. Humanidade e terra são hoje dois elementos praticamente dissociados, expressando-se em linguagens dicotomizadas: o homem quer seus produtos para continuar a viver, mas já lhe tirou todas as condições para que ela possa produzi-los em plenitude.

O cansaço resulta, principalmente, da ganância dos brancos que extenuaram a terra, deixando atrás de si um rastro de destruição, pois já “desmataram o mundo todo e

planos
mas e
muito

AB

(*) envenenaram as águas, a terra e o ar", constata Augusto Silva (1989). A sua presença e suas ações são responsáveis, em primeira instância, pela instalação da maldade, da doença, do desequilíbrio e da morte sobre a terra. Eles infringem as regras de convivência harmoniosa com a natureza e com os demais povos e, por isso, ofendem o Criador. Os brancos destruíram as condições necessárias para que os eleitos de Ñanderu Tenonde, isto é, os Mbyá, possam continuar a viver segundo as normas de vida determinadas no tempo primordial. Os brancos tornam-se cada vez mais tacanhos, movidos apenas pelo apego às coisas terrenas, o que desagrada profundamente aos Deuses.

Mas o cansaço resulta também da falta de perseverança dos próprios Mbyá, que se afastam e menosprezam os princípios de vida tradicionais. Muitos já procuram imitar os brancos, tornando-se avaros, individualistas, violentos, beberrões... Enfim os princípios que sustentam o teko porã o bom "modo de ser" que se expressa sobretudo na vida comunitária, tais como a solidariedade, a reciprocidade e a participação nos rituais religiosos estão caindo em desuso ou não ocorrem com a intensidade com que deveriam. A partir destes sintomas os dirigentes diagnosticam o cansaço do mundo.

Juancito Oliveira (1992), vinculou o cansaço da terra à impossibilidade de se obter colheitas abundantes. Em razão disso preconizava a destruição do mundo, após à qual a superfície terrestre seria recoberta com uma espessa camada de húmus, possibilitando aos Mbyá retomarem a vida ideal, de abundância econômica e plenitude humana, vivida no início dos tempos, ou antes de os brancos produzirem seu desequilíbrio. Segundo suas palavras:

Depois do castigo, Ñanderu vai tapar esta terra velha: vai deitar uma camada de terra preta e fresca. Ai o mundo vai começar novo outra vez. Outra vez vamos ver Ka'aguy ete i (mata verdadeira). Dai para frente o Mbyá que agüentou até o fim deste mundo, vai seguir do mesmo jeito que no princípio.

Outro aspecto que contribui para agudizar o processo de cansaço e doença da terra relaciona-se ao número cada vez mais reduzido dos Mbyá que atingem a imortalidade. Perumi (1995) identificou a Primeira Terra como Yvy Ju, ou seja, a Terra Áurea, a Terra Perfeita. Os seus habitantes atingiram, em sua maioria, o estado de perfeição espiritual, razão por que tornaram-se imortais, transladando-se de corpo e alma ao paraíso. Seu sangue e suas carnes não ficaram nesta terra, portanto não a poluíram. Ao contrário, os habitantes da atual morada terrenal – definida pelo informante como yvy u'ü terra frágil, podre, corrompida – devido às constantes transgressões contra os Deuses e à coletividade, não conseguem atingir o estado de

imortalidade. Seus corpos acumulam-se sobre esta terra, tornando-a cada vez mais pesada e contaminada.

Na declaração de Perumi fica explícita uma relação de equilíbrio em que a indestrutibilidade da terra é mediada pela imortalidade do ser humano. Atingir o estado de imortalidade é o grande desafio e, ao mesmo tempo a aspiração mais profunda dos Mbyá. Para atingi-la é necessário obedecer rigidamente prescrições culturais. Os exercícios espirituais, de canto, reza e dança devem ser complementados por uma conduta social normatizada pela reciprocidade e pela solidariedade coletiva. Também é imprescindível seguir uma dieta baseada essencialmente em produtos de origem vegetal; as carnes permitidas são só as de pequenos peixes e a de **Kochi** (*Tajassu tajacu*) considerando o animal doméstico de **Ñanderu**. Devem ser evitados produtos industrializados, as gorduras, o sal e o açúcar. Segundo os Mbyá, tanto os exercícios rituais, quanto a dieta alimentar tornam o corpo ágil e leve, facilitando o acesso ao paraíso. As pessoas que seguem à risca estas prescrições tornam o seu corpo incorruptível, ou seja, tornam a matéria, o lastro terreno, em algo divinizado. A natureza enquadrada nos moldes da cultura torna-se sagrada. Através de uma série de representações culturaliza-se a natureza, aproximando-a do divino, ou como é próprio da religião Guarani, diviniza-a.

A possibilidade de alcançar esta plenitude existiu de forma muito mais concreta para os habitantes de **Yvy Tenonde**, pois o mundo de então também era perfeito, equilibrado; aos Mbyá da primeira humanidade era fácil manter seu "modo de ser", com seus rituais, sua dieta alimentar... Agora, tornou-se praticamente impossível atingir a plenitude. As matas foram destruídas, não há mais espaços adequados para o plantio; os Mbyá devem alimentar-se do que conseguem gerar na situação de miséria e desespero em que se encontram. Não há mais como ter acesso à carne sagrada do **Kochi**, que permite purificar os corpos, tornando-os incorruptíveis. Os corpos se tornaram pesados, cansados, poluídos e já não conseguem mais ser divinos. Consequentemente, ficam nesta terra, sujando-a e tornando-a imprópria para a vida perfeita à qual os eleitos, os Mbyá, foram destinados. Como expressou-se Lourenço Oliveira (1990): "A terra chora a **Ñanderu**, dizendo que está cansada de comer os corpos dos Mbyá. Cada vez mais implora pelo castigo para que daí para frente comece tudo limpo outra vez."

O cansaço do mundo e os desvios na conduta atual dos Mbyá são interpretados como graves ofensas aos Deuses e motivos de Seus afastamentos e despreocupações com o que acontece ao leito terrenal e à humanidade (Mbyá). Os Deuses, descontentes com a situação atual, afastam-se cada vez mais. Eles já dispensam pouca atenção aos esforços de seus filhos.

Percebe-se, portanto, que os Mbyá possuem uma concepção integradora do mundo, onde o desequilíbrio de um dos seus componentes afeta os demais (FOGEL, 1993:30). Assim, a destruição das matas, a redução ou indisponibilidade de espaços, não só geraram uma série de consequências a nível material e físico, como aumentaram a dificuldade para que os homens possam viver em plenitude e de acordo com as aspirações mais sublimes.

As ameaças do Mba'e meguã são um dos principais motivos da grande mobilidade nos dias atuais. Repete-se que diversas situações negativas do cotidiano, como pressão externa, mortes, doenças, impossibilidade de contar com espaços adequados à manutenção do modo de ser tradicional, são interpretadas como indícios do iminente fim do mundo¹¹⁶. Diante de tal contexto os deslocamentos têm como uma das finalidades a busca de espaços em que possam encontrar-se a salvo da destruição. Em se considerando, portanto, que estas manifestações são interpretadas como a precipitação do mal sobre a terra, conseqüentemente os deslocamentos podem ser interpretados como a necessidade de, novamente, encontrar uma terra sem males. E esta necessidade intensifica-se e mantém-se cada vez mais constante na medida em que os Mbyá constatarem que o mal está instalado por quase toda a superfície da terra. Mas, ainda assim, a terra sem males é uma experiência tão possível e concreta quanto é real e inegável a existência de terras com males. Ambas encontram-se neste mundo e resultam exclusivamente da ação e da interação entre os homens.

De forma que percebe-se os Mbyá como que reificando constantemente aquela ação primordial, própria dos Deuses: de criar um novo mundo. Se o mal instala-se em um dado espaço, deixá-lo para trás e partir em busca de outro é uma forma de destruí-lo, bem como podem dar origem a um novo mundo e a um novo começo ao fundarem e instalarem-se em um novo local. A partir deste enfoque os deslocamentos deixam de ser, também, movimentos resultantes do pessimismo e do desespero, conforme interpretaram-nos NIMUENDAJU ([1914] 1987: 70) e SCHADEN (1963: 80 e 1974: 176). Deixam de ser meras evasões (SUSNIK, 1979-80), para se constituírem em ações primordiais, através das quais os Mbyá fundam, ou criam, o mundo. O mundo é também criado a partir do movimento. Pois assim

¹¹⁶ A consciência e a interferência da realidade imediata sobre a mobilidade Guaraní pode ser acompanhada em MELIÀ (1989b: 503): "En la comunidad surge a veces, por vicissitudes históricas muy concretas - que van desde cataclismos y fenómenos ecológicos adversos hasta perturbaciones sociales -, una conciencia aguda de los males que afectan el buen modo de ser. De esta conciencia suele ser intérprete el padre-chamán. El mba'e meguã, la cosa mala, está rondando el lugar como jaguar de múltiples formas, buscando a quien devorar. Procurar otra tierra, fundar otra casa, puede ser una solución, pero no la única."

Por outro lado, SCHADEN (1963:80-82) descreve o comportamento dos Kayová de Panambi (MS) frente à ameaça de implantação de um projeto de colonização sobre as terras da comunidade. O dirigente religioso interpreta a ação do governo como um signal do fim do mundo, mobilizando a comunidade em torno de cerimônias baseadas em "danças mágico-religiosas no intuito de precipitar o fim do mundo." A solução, para este grupo, não foi abandonar o local, mas apressar a destruição e seguir para o Além.

procederam o Irmão Maior e o Irmão Menor, que, caminhando ao longo do rio, vão nominando as plantas e os animais¹¹⁷. Assim procedeu também o Kechuíta, herói-caminhante que nominou determinados pontos dentro do território e que se tornaram objeto das buscas dos Mbyá. Tal como a palavra, o movimento é o fundamento do mundo. Ao caminhar, o mundo é ampliado, conseqüentemente o território Mbyá é aberto, sem fronteira, em construção e podendo ser constantemente expandido.

4.1.2.1 Motivações Relacionadas aos Aspectos Econômico-Ambientais

Mamo mamo tata rupa rai a'eve i?

Mamo mamo i pa'ü porãve i?¹¹⁸

A palavra teko, conforme a definição que MELIÀ, GRÜNBERG e GRÜNBERG (1976:186) dão a partir do *Tesoro* de MONTROYA (1639), expressa “modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre...”. Por sua vez teko'a¹¹⁹ pode ser traduzido como o lugar em que o modo de ser, estar, o sistema, a lei, a cultura... têm condições de se desenvolver e/ou acontecer.

Constatou-se, durante os anos de convívio com os Mbyá, a resistência que oferecem para denominar os locais atualmente ocupados de teko'a. Os critérios em que se apoiam para considerar determinado espaço digno de receber tal denominativo são bastante amplos, englobando desde condições ecológicas a fatores de ordem simbólica. Existem perspectivas e demandas culturais a serem correspondidas e preenchidas. Espaço e cultura são elementos indissociáveis e, para os Mbyá, somente num espaço adequado é possível ser vivenciado no mais amplo e profundo significado o ñandereko/nosso “modo de ser”.

A definição de um local para a implantação de futuro teko'a é pautada em critérios que, ao mesmo tempo, devem permitir e dinamizar o ideal de vida disposto pelo teko. A eleição destes espaços não é aleatória e constitui-se numa tarefa que mobiliza, direta ou indiretamente, toda a coletividade e todas as esferas culturais. A começar que o teko'a ideal é o teko'a sonhado. É o critério elementar que torna um espaço diferente dos demais. Artur Benitez, quando estava por instalar-se em Cantagalo em 1986, comentou que “para existir um

¹¹⁷ Veja CADOGAN (1992a: 129-131)

¹¹⁸ Onde há condições ideais para o assento dos fogos?

Onde ainda há espaços dotados de plenitude? (anexos, texto 01, estrofe IV)

¹¹⁹ CADOGAN (1992b: 15) estabelece a função do a enquanto um “sufixo de substantivo verbal”.

João emm lupo
peru

lugar, tem que acontecer a mesma coisa que precisa para existir a pessoa". Portanto, assim como um novo ser necessita ser sonhado para que tome assento no útero materno, também o teko'a necessita ser sonhado para que possa existir.¹²⁰ Todos os xamãs ou chefes de famílias, responsáveis pelas definições dos espaços dos grupos em deslocamentos, confirmam a necessidade de se sonhar com o local antes de proceder à transferência.¹²¹

Esta associação entre espaço-pessoa revela que também o espaço comporta uma dimensão horizontal e outra vertical¹²², ou, dito de outro modo, o somatório das condições físicas e materiais que permitem aos homens uma vida digna de acordo com as suas normas econômicas e para que a relação com as divindades possa fluir plena de sentido, conforme expressa Perumi (anexo I, texto 01). A "terra Mbyá", concreta, real e objeto de constantes buscas, deve possuir um perfil ecológico-econômico que possibilite tornar a existência um contínuo aprimoramento das aspirações mais profundas definidas pelo "modo de ser". Deve haver uma dinâmica interativa e harmoniosa entre as esferas natural e cultural para que se estabeleça a ligação entre os homens e os Deuses. Portanto – à título de instigar o debate em torno do tema – pode-se perguntar até que ponto os Mbyá migram tendo em vista única e exclusivamente um espaço projetado no além se não podem contar com espaços concretos neste mundo onde possam se expressar de acordo com o seu teko'?

Os dirigentes religiosos são os responsáveis por "descobrir", através dos sonhos, os locais favoráveis à instalação dos teko'a. Quanto a isto as informações e as observações permitem visualizar duas situações. A primeira diz respeito aos sonhos nos quais a realidade não é previamente conhecida. É o caso, por exemplo, de Horácio Lopes que, em 1988, saiu do Paraguai para morar no Taim, no extremo Sul do estado, a praticamente 1500 Km de seu ponto de origem. Horácio informou que havia sonhado com tal local e que Ñanderu lhe havia "mostrado" como era a região para onde deveria conduzir o seu grupo familiar. Com efeito, Horácio – que nunca saíra do Paraguai até aquela data – descreveu com precisão de detalhes o local "mostrado por Ñanderu". O mesmo processo ocorreu cinco anos depois, quando deixou Taim e foi para o novo local sonhado: Torres, no litoral Norte do RS.

¹²⁰ O termo utilizado para definir o ato da concepção é mboapyka/dar assento, prover de assento, fazer que se encarne (CADOGAN, 1992b: 109)

¹²¹ Todos os textos que constam do anexo I evidenciam a necessidade de se "caminhar pela ordem de Ñanderu", ou seja, os deslocamentos devem ser determinados e orientados por revelação divina. Esta revelação se dá através dos sonhos e do transe propiciados pela prática dos exercícios espirituais (dança-reza-consumo do tabaco). A revelação pode se dar, ainda, a partir do culto aos mortos, como transparece tanto no canto-discurso de Perumi (anexo I, texto 01, estrofe VI) como no mito narrado por Kandino (anexo I, texto 04). Não se dispõe de informações que confirmem a continuidade do culto aos ossos conforme refere-se CADOGAN (1949: 674-678; 1956:301 e 1971: 49-50), mas a declaração de Perumi sugere isto.

¹²² Conforme já comentado no Capítulo II (tópico 2.2).

2 A segunda situação está relacionada à utilização do sonho como uma sondagem de avaliação do local a ser ocupado. Quando se apresenta a possibilidade de instalarem-se sobre um local completamente desconhecido, os Mbyá costumam formar pequenos grupos para fazer o reconhecimento da área. Presença indispensável na composição do grupo é de alguém respeitado pelos seus sonhos. Uma vez no local, todos os potenciais são avaliados, tais como fontes de água, qualidade e potencial da terra para as roças, recursos faunísticos e florísticos etc. O tempo mínimo de permanência no local é de três noites. E as noites são para sonhar! E a decisão final de ocupar ou não o novo local depende dos sonhos e das interpretações que fazem dos mesmos. Em uma destas expedições de avaliação de um local, a pessoa cujo sonho merecia mais consideração sonhara que o teko'a já havia sido instalado, mas que, inexplicavelmente, "pegou fogo". Os componentes do grupo chegaram a ponderar que, talvez, o fogo significasse um fator positivo, agindo como um mecanismo purificador/renovador do teko'a. Mas os aspectos negativos atribuídos ao incêndio prevaleceram, levando-os a concluir que seria mais prudente não implantar o teko'a naquele ponto. Observação oportuna: o local percorrido, apesar de ser uma área de domínio público estadual, era cobiçado por um morador próximo cujas terras confrontavam com a área pública. Caso optassem pela permanência na área, os Mbyá teriam que utilizar como via de acesso o caminho que passava pelo interior da propriedade particular, cujo dono não escondera seu descontentamento quando o grupo passara para realizar a incursão de reconhecimento das terras. Neste caso o sonho teve um sentido premonitório. Embora muitas vezes este fator não se inclua nos discursos explicativos, os Mbyá também avaliam a proximidade da sociedade na região e o potencial de intervenção que poderão sofrer.

Além das condições geográficas, das potencialidades para gerar tranquilidade e segurança econômica aos futuros moradores, há outra ordem de fatores que podem intervir e impedir a presença Mbyá num determinado espaço. Conforme explicou Cirilo Duarte (1995), mesmo numa vasta região de selvas jamais habitadas, há pontos interditados às pessoas, uma vez que:

Na natureza existem muitos donos (y akã ja, yvy ja, ita ja, yvy'ã ja)¹²³
 Tem que descobrir qual é pa'ũ (ilha) que não tem dono. A gente tem que respeitar o lugar deles. Senão o teko'a vai ser lugar de doenças, de tristeza e as pessoas não vão viver alegres e tranquilas.

¹²³ Respectivamente: dono dos rios e riachos, dono da terra, dono das pedreiras, dono dos penhascos e barrancas.

Descobrir estes espaços interditados é uma atribuição exclusiva do opygua. Fica evidenciado, portanto, que além de aspectos objetivos, concretos e visíveis, há outros de caráter cultural que nem sempre emergem nos discursos cotidianos e que influenciam na permanência ou não sobre determinado local.¹²⁴

Considerando estes aspectos os Mbyá demonstram inquietude diante do fato de, nas circunstâncias atuais, verem restringir-se cada vez mais a possibilidade de definirem seus próprios espaços. Roque Timóteo (anexo I, texto 03) manifestou da seguinte forma, o que entende ser um contra-senso: *"Lugar quem tem que escolher só nós mesmos (...) Agora só andamos pela mão do branco."* Andar pela mão do branco significa ter que sujeitar-se a aceitar os espaços que estão longe de atender aos critérios práticos e culturais que configuram o teko'a.

Fez-se alusão, parágrafos acima, ao parallelismo que os Mbyá estabelecem entre teko'a e pessoa. Há dois aspectos que puderam ser observados em relação a isto. Primeiro: da mesma forma que a criança não recebe seu nome tão logo nasce, mas somente após um ano de vida – quando já começa a caminhar e falar – também o local não é definitivamente estabelecido como teko'a e nem recebe um nome específico imediatamente após as pessoas se estabelecerem no local. Tanto para nominar a pessoa, quanto para o teko'a, a expressão utilizada é a mesma: mboery ou mboera/nominar, pôr o nome. Segundo os informantes, cabe ao opygua, em ambos os casos, a tarefa de *"descobrir o nome"*. Quando se trata da imposição do nome às crianças há um ritual específico, o nimongarai, que se mantém como um momento de grande solenidade – talvez a única grande festa entre os Mbyá do RS – por coincidir com o tembiu aguyje, a época da maturação do milho. Já para a nomeação de um teko'a não foi possível observar a existência de rituais específicos, mas a construção da casa ritual representa a apropriação concreta e simbólica do local. A expressão mboery também comporta a idéia de criar, pois as coisas e os seres existem, têm identidade, à medida que possuem um nome. Em se tratando de uma criança não apenas seus pais, mas toda a sociedade deve se sentir responsável pelo ato de sua criação, dispondo as melhores condições para que seu nome se manifeste e se desenvolva em plenitude, ou no dizer dos Mbyá, para que a criança se *"mantenha erguida"*. Da mesma forma o teko'a, que não é senão o resultado das ações

¹²⁴ RENFREW e BAHN (1993: 232) trabalham o conceito de "Meio Ambiente Não Empírico" para referir-se aos fatores que nem sempre podem ser avaliados pelo pesquisador a partir dos seus valores e pontos de vista culturais, mas cujo papel na definição dos espaços para muitos povos é essencial. Assim, os lugares sempre serão valorados (bom ou ruim) antes de que as populações se estabeleçam sobre eles.

conjuntas dos seus moradores. Todos são responsáveis pela sua criação, para que se mantenha erguido.

A partir deste enfoque é que agrega-se o segundo aspecto: o teko'a é compreendido e tratado como o que em essência é: um organismo vivo. O espaço a ser habitado representa sempre uma parte da natureza que deve ser humanizada, culturalizada, tornado em morada dos homens e das divindades, ou no centro do mundo, se se quer utilizar a expressão de ELIADE (1956: 55). Mas ao fazê-lo, os Mbyá não se colocam enquanto alguém que está fora da natureza, mas alguém que exerce uma ação culturalizante sobre a natureza, ao mesmo tempo que é parte indissociável da natureza que deve ser culturalizada. A natureza recebe os contornos sagrados a partir da intervenção da cultura – ou da ação humana – sobre ela.

É justamente por considerarem a abrangência e a profundidade que envolve a expressão teko'a que os Mbyá são tão criteriosos para definir um espaço digno de comportar esta identidade. A propósito, são pertinentes os questionamentos lançados por Juancito Oliveira: “*Como é que eu posso falar em teko'a se falta tudo no lugar? Se não tem condição nenhuma para viver, como pode ser teko'a?*” Na concepção Mbyá seria uma contradição enquadrar determinado local que não oferece as condições mínimas para uma vida digna na condição de teko'a, quando este deve possibilitar a vida em toda a sua amplitude.

Portanto, frente a estes critérios e ao atual quadro de degradação ecológica-ambiental do RS, fica cada vez mais difícil vislumbrar aquele horizonte ecológico buscado, onde possam expressar-se enquanto Mbyá.¹²⁵ De tal forma que os espaços concretos requeridos pela cultura acabam se tornando muito mais espaços na memória do passado do que espaços para a memória do futuro. Segundo os Mbyá ñande ma'endu'arã nossa memória futura, comporta a sabedoria e o conhecimento tradicionais que devem ser projetados para o futuro, a fim de que as ações individuais e coletivas se dêem em conformidade com a tradição herdada dos antepassados. Neste sentido, os espaços atuais, não oferecem garantias de que esta memória possa ser preservada para que o patrimônio cultural – a verdadeira riqueza dos Mbyá – possa ser preservado para o futuro.

Porém se, por um lado, os Mbyá enfatizam o tempo-espaço dos antepassados como a Idade de Ouro, ao mesmo tempo que projetam esta memória para o futuro, por outro não há uma recusa em viver sua situação no presente. Na sua visão cíclica do tempo, retomam os mitos cosmogônicos para justificar a urgência da destruição do mundo, a partir da qual tudo será retomado do começo. Tudo, então será novamente como “naquele tempo.” Yvy

¹²⁵ Em MELIÀ (1989b: 492) lê-se a expressão “horizonte de tierra guaraní”, que constitui um dos objetos da busca e “un elemento constitutivo del modo de ser guaraní.”

Tenonde A Primeira Terra é símbolo fundamental no imaginário Mbyá, como tempo-espaço de abundância que será novamente reificado e atingido a partir do yvyaraguyjê/plenitude do tempo-espaço. Por isso as gerações atuais sabem-se guardiãs e protetoras desta memória passada e que deve ser preservada para o futuro, consciência esta que transparece nas palavras de Cirilo Duarte:

Temos que agüentar no nosso sistema até o fim do mundo, porque quando começar o mundo novo, aquele que conseguiu seguir a lei dos antigos, terá que seguir a mesma lei, para que nada fique esquecido. Nós temos que defender e garantir o futuro de nossos antepassados. (a ênfase é minha)

Os espaços concretos, possíveis de serem habitados aqui neste mundo, devem ser suficientemente ricos para permitir que esta memória possa ser preservada. Portanto, a riqueza buscada e postulada pelos Mbyá põe em evidência outra categoria de valores. Mas ainda que se pretenda avaliar e dimensionar esta riqueza unicamente do ponto de vista religioso, não se pode ignorar a insistência com que solicitam as terras que comportem as condições materiais para sua existência. A experiência religiosa desta sociedade, por mais mística que se pretenda e ainda que prescindida de espaços específicos, está fortemente vinculada à terra, ou melhor, à terra com matas. As revelações divinas estão relacionadas à possibilidade de seguir as prescrições culturais, o que pode ser positivamente conseguido à medida que o espaço oportuniza o cumprimento do que a cultura prescreve.

Juancito Oliveira, uma das lideranças religiosas mais arraigadas à tradição, sempre insistiu com veemência: "Se quer garantir terra para o Mbyá, nós só precisamos ka'aguy." E em seguida enumera as características e os itens que compõem um ka'aguy/mata, selva rica: terra boa para a agricultura, caça, pesca, mel, frutíferas nativas, pindo¹²⁶, matéria-prima para construção das casas e artesanato...

Paradoxalmente, os espaços onde se localizam hoje os "assentos dos fogos" já não oferecem mais estas condições e os Mbyá sabem-se empobrecidos, conforme pode-se acompanhar no discurso de um dirigente de Misiones:

Nosotros estamos ya completamente pobres,

¹²⁶ A importância atribuída a esta palmeira (*Arecastrum romanzoffianum*) merece referência especial. Seu destaque na economia e como matéria-prima para a confecção de utilitários diversos pode ser acompanhado em MÜLLER (1989: 47). Presume-se que, em alguns períodos do ano ou em ocasiões atípicas (estiagens, impossibilidade de plantar etc) esta planta tenha representado a nível prático o que vem expresso no mito cosmogônico (CADOGAN, 1992a: 49): o sustentáculo e o princípio do mundo. Por ocasião da destruição da Primeira Terra (idem: 96-99) Karai Jeupie e sua esposa salvam-se sobre as folhas do pindo milagroso. Em suas buscas por espaços, os Mbyá têm em grande consideração os locais em que aparecem tais palmeiras; ali há condições de estruturarem o centro de seu mundo.

nosotros estamos ya completamente pobres.
Y los bosques no son hermosos,
son mui feos los bosques:
porque para nosotros ya no hay más bosques.¹²⁷

"Da vastidão das selvas já não resta senão a sua imagem" constata Perumi (anexo I, texto 01, estrofe V). Imagem que está condensada na memória dos mais velhos, mas que a novas gerações não se cansam de buscar, animadas pela convicção de que, se forem perseverantes, Ñanderu novamente lhes revelará espaços privilegiados. Espaços que esperam merecer e alcançar neste mundo. Porque sem espaços adequados, ricos, principalmente que disponham de mata, pairam grandes dúvidas quanto à possibilidade de preservação da memória futura.

Nesta perspectiva, a busca por "terra Mbyá" é uma das principais motivadoras da mobilidade espacial. A probabilidade cada vez mais incerta de encontrá-la, a pobreza ecológica que caracteriza as áreas de que dispõem na atualidade, associada às motivações que serão analisadas a seguir, são responsáveis pelos constantes e intensos deslocamentos, sendo que dificilmente os grupos familiares permanecem por mais de três anos sobre um mesmo local.

4.1.3. Motivações Relacionadas à Organização Social.

4.1.3.1. Visitas

"Jaa japou ñaneretarãkueíry ápy" / Vamos visitar nossos parentes. Ao expressar-se desta forma e ao concretizar esta intenção, os Mbyá dinamizam uma série de aspectos culturais que vão muito além do ativamento das relações de parentesco. Em praticamente todos os locais com presença Mbyá, em qualquer época do ano, pode-se encontrar alguém que está visitando os parentes, mesmo que esta justificativa sirva de pretexto para esconder – aos olhos controladores e curiosos dos brancos – motivos de outra ordem.

É uma característica comum às sociedades humanas reproduzirem nas suas relações, ações e instituições os modelos paradigmático de suas divindades – ou, de outra forma, pode-se dizer também que os deuses imitam os homens! De qualquer modo, percebe-se, também em relação a este aspecto da vida Mbyá, "a posição de uma imanência do divino no humano", conforme expressa VIVEIROS DE CASTRO (NIMUENDAJU, 1987: xxxiii). A visitação,

¹²⁷ RAMOS, RAMOS e MARTÍNEZ (1984: 118)

portanto, é cumprida quase como que uma determinação divina. Esta, subentende-se, é a lógica expressa no depoimento de Artur Benitez (1996):

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

As visitas priorizam as pessoas do círculo de parentesco. Diante do complexo sistema de parentesco dos Mbyá, é visível a criação de extensas e intrincadas redes de relações e que, não raro, uma única família mantém vínculos cobrindo praticamente todo o vasto território de dispersão. Por exemplo: uma família X, residente na Barra do Ouro (RS), possui uma filha casada com um homem da família Z que mora em Jeju (Misiones) e um filho que reside com os sogros da família Y que se encontra na Ilha do Superagüi (PR); a família Z, por sua vez, possui uma filha casada com um homem da família P, de Mboi Ka'e (Itapua - Paraguai); a família Y tem algum membro vinculado à família R que se encontra em Caieras Velhas (ES). Substituindo-se os caracteres por indivíduos, com seus respectivos cônjuges, filhos etc. pode-se imaginar não só a intensidade de deslocamentos, como o próprio sangue da cultura fluindo por estas veias.

Por estes canais circulam as informações, as experiências pelas quais os diferentes grupos passaram, as múltiplas práticas rituais são reativadas e/ou dinamizadas, os intercâmbios de diversos itens da cultura material, as trocas de sementes das variedades tradicionais, os conhecimentos sobre o ambiente, enfim, a unidade cultural depende em grande parte da visitação.

Quando algum grupo decide deslocar-se por distâncias maiores, sempre considera a possibilidade de contar com parentes dispostos em algum ponto da rota. Um parente, em tais circunstâncias, representa um porto seguro para os peregrinos. A respeito da importância de contar com parentes e da segurança que isto representa para os Mbyá, vale relatar o comportamento de um representante de determinada área deveria ir à outra para realizar um convite para reunião. Confrontando os horários de chegada e partida dos ônibus de acesso ao local, percebeu que não teria condições de voltar no mesmo dia. Tentou declinar do compromisso. Foi sugerido que dormisse no local. Finalmente, após muitos desencontros, o representante acabou dizendo: "não posso dormir lá; não tenho nenhum parente lá." Pode-se imaginar, portanto, que os diversos núcleos de parentesco dispersos sobre o território se

constituem em extensão da família propriamente dita de um indivíduo. Além da fronteiras estabelecidas pelo parentesco podem estar os inimigos.

"Posso estar em qualquer lugar, mas se vejo minha família reunida eu ando feliz e me sinto em casa." (Horácio Lopes, 1994). Além da segurança social e econômica, também do ponto de vista psicológico a estrutura familiar oferece aos viajantes um respaldo significativo.

Ao deslocar-se em companhia do seu grupo de parentes, o indivíduo possui ao seu alcance toda a bagagem afetiva de que necessita. Sempre que a parentela consegue permanecer reunida, boa parte das preocupações se atenuam, pois a convivência e solidariedade familiares fazem com que as adversidades possam ser superadas com um grau de dificuldade menor. Entre os seus, qualquer indivíduo sente-se seguro e protegido. Talvez por isso os viandantes não coloquem as preocupações de ordem material como prioritárias e condicionais aos deslocamentos; quando os problemas são enfrentados coletivamente, suas dimensões podem ser reduzidas.

A importância que os Mbyá atribuem à visitação surpreende à lógica econômica da sociedade envolvente. É comum as famílias dedicarem-se meses a fio numa determinada atividade, como produção de artesanato, prestação de serviços para terceiros, ou mesmo plantar uma roça cuja colheita será destinada à venda e, assim, cobrir as despesas dos deslocamentos. Para poderem viabilizar suas viagens, muitas vezes privam-se de uma série de condições que, do ponto de vista externo, são essenciais, inclusive a alimentação. Isso demonstra que o significado e o valor atribuídos à visita são os culturalmente estabelecidos pelos Mbyá e não os definidos a partir de critérios externos.

A visita Mbyá pode-se dizer, continua sendo Mbyá, pois ao empreendê-la o que menos preocupa as pessoas nela envolvida é o tempo despendido. É freqüente uma família após três meses, meio ano, ou – como testemunhou-se –, depois de mais de ano num dado local, voltar à antiga residência sob o pretexto de que lá estivera em visita a algum parente. Aliás, uma visita apressada torna-se, normalmente, motivo de surpresa e desconfiança. Igualmente o fato de não ser visitado gera apreensão, pois o indivíduo sente-se isolado e desprestigiado. A prática da visitação é regida pelo mesmo princípio da reciprocidade, ou nela se encaixa: o desejo do visitante é ser visitado. O fato de não ser visitado por seus parentes foi um dos fortes argumentos relacionados por Horácio Lopes (1995) para sua saída do Taim, no extremo sul do Estado: *"Para mim aqui não está bom porque nenhum parente vem me visitar; estou sozinho aqui."*

Há ocasiões, contudo, em que a visitação é analisada criticamente pelos próprios Mbyá e interpretada como uma prática social que encerra conseqüências negativas. Neste caso, muitas famílias instituem a estratégia de sempre “estar de visita”, isto é, apoiam-se neste argumento para justificarem-se diante do fato de não providenciarem as roças, a construção de casas etc, tornando-se um peso às famílias dos parentes que as hospedam. Em primeiro lugar porque cria um círculo de dependência do tipo: o indivíduo não faz roça ou casa por estar de visita, passando a viver às expensas de algum parente; ao voltar, ou ao ir se socorrer num parente próximo, justifica seu estado de penúria por “estar de visita”. Num segundo momento porque o estilo de *bon vivant* do visitante leva à falência o anfitrião, conforme fica demonstrado no exemplo adiante. Em 1991 o casal José e Florentina Benitez receberam em sua casa, na Barra do Ouro, uma numerosa família extensa, proveniente da Argentina. O casal, apesar da idade bastante avançada, havia plantado uma roça de razoáveis proporções. Tão logo chegou o tempo da colheita, os visitantes, que haviam se dispersado pelas beiras de estrada para produzir artesanato, retornam à área, concentrando-se na casa dos anfitriões. Em poucas semanas consumiram todo o milho e, em seguida, voltaram às atividades ligadas ao artesanato. Florentina condenou o procedimento dos visitantes, mas o fez sustentada em critérios que regem um princípio básico da cultura e que não havia sido respeitado: a reciprocidade. Disse que não podia negar a ninguém os produtos da roça – muito menos aos parentes na condição de visita – por se tratar de uma “*lei de Ñanderu*”. Reprovou veementemente a falta de consideração dos parentes que não haviam se prontificado a colaborar no plantio e, provavelmente, ninguém iria retribuir-lhe com alguns quilos de feijão e farinha à abundância de produtos que lhes havia proporcionado a partir de sua roça. “*Essa não é a lei que Ñanderu deixou para nós viver, mas hoje ninguém mais respeita*”, concluiu. A lei sagrada à qual Florentina fez alusão é o *jopói*, que consiste em não apenas convite para a comida, como, neste caso, franquear os produtos da roça às visitas. Em outros tempos, certamente, não haveria motivos para reclamações do tipo agora desfiadas por Florentina, pois se todos, obedecendo a lei divina, faziam suas roças, os convites eram feitos sucessivamente, havendo uma participação equânime no consumo e distribuição das primícias. Mas, como atualmente dizem muitos Mbyá: “*Ángy katu, Mbyakueíry ndojopoichéi, ndojopoireguai. Ore joakatejy ropyta i juruakuéry rami.*”/Hoje os Mbyá não querem mais repartir (não podem mais ser generosos). Tornâmo-nos avarentos e ficamos iguais aos brancos¹²⁸.

¹²⁸ A palavra *jopói* aparece em CADOGAN (1992b: 72) com o significado de dar de comer, convidar. É composta por: *jo*, prefixo que indica o recíproco, mútuo; *po* = mão; e *i* = aberta. Dentro da economia de reciprocidade o indivíduo deve estar sempre “de mão aberta”, tanto para distribuir quanto para receber os bens.

Nas circunstâncias em que se encontram os Mbyá atuais, sobretudo premidos pela exigüidade dos espaços, observa-se que as visitas desempenham um papel fundamental no contexto das relações sociais¹²⁹. Além dos aspectos supracitados, agrega-se ainda sua importância enquanto um aliviador das tensões sociais. As pobres e reduzidas áreas de que dispõem os Mbyá na atualidade tornam a convivência, muitas vezes, carregada e tensa. O constante ir e vir permite, ao mesmo tempo, desconstruir as tensões numa área e fortalecer os vínculos sociais com outra. As intrigas, ciúmes, suspeitas de feitiçarias, acirramento de ânimos em função de bebedeiras e brigas, muitas vezes são resolvidos com uma estratégica saída para visita. MB

X } O expediente da visitação pode ser, também, um recurso para driblar o controle e a ingerência da sociedade envolvente sobre a vida dos indivíduos ou da coletividade. Um dos motivos até recentemente alegados para não aceitarem viver nas áreas oficialmente demarcadas era justamente o fato de não poderem visitar seus parentes segundo seus costumes. Para Benito Oliveira (1987), o controle estipulado pelo órgão indigenista tolhia a possibilidade de visitas: "Para sair, só com autorização da FUNAI. Ai já botam no papel o dia da saída e o prazo para voltar. Não podemos obedecer papel, e o branco não tem direito de dizer se podemos ou não caminhar". MB

NB } Percebe-se, portanto, que além de ser uma prática tradicional, a visitação passou também a ser um recurso que os Mbyá dispõem para amenizar o impacto da desterritorialização e de terem que se sujeitar a viver em espaços reduzidos e isolados. Mesmo que, estrategicamente, tiveram que se dispersar por um vasto território, mantêm mecanismos que dinamizam as estruturas de sua organização social. Frente às atuais circunstâncias, certamente os Mbyá têm toda a razão quando afirmam: "Temos que caminhar. Se pararmos de caminhar, o mundo vai acabar." E o mundo, talvez, acabaria caso tivessem que se fixar aos espaços e se lhes fosse negada a possibilidade de mobilidade. O caminhar faz com que os Mbyá se tornem impermeáveis aos diversos mecanismos de controle da sociedade envolvente e contribui para sua invisibilidade, uma vez o fato de não se fixarem permite estarem em diversos lugares e, ao mesmo tempo, em nenhum. MB

Ao contrário, se o indivíduo fecha a mão, corta o fluxo da reciprocidade, torna-se egoísta. Os Mbyá, deploram as pessoas mesquinhas, tacañas e egoístas, empregando a palavra akate'y para referir-se a elas.

¹²⁹ O caráter positivo das visitas dentro do contexto da organização social pode ser acompanhado em SOARES (1996: 129-30). Embora o estudo reconstitua as relações dos Guaraní pré-contato, apoiado na documentação histórica, constitui-se num importante instrumento para tentativas de análise da organização social dos Mbyá atuais.

4.1.3.2 Disputas Internas

Quanto às disputas internas é perceptível a ocorrência de situações bem distintas e que envolvem as relações religiosas, políticas e de parentesco. A mobilidade observada nas esferas sociais, a um só tempo, podem tanto determinar como ser determinada pela mobilidade espacial.

Tanto no plano político quanto religioso existem disputas que podem ser consideradas positivas e negativas. As positivas se estabelecem a partir de uma concorrência entre as lideranças. Esta concorrência tem como motivação a observação das pautas culturais, em que cada uma das lideranças, ou seus aspirantes, esforçam-se por cumprir com determinação as prescrições relativas ao modo de ser. Nestas circunstâncias é comum o indivíduo comparar-se, ou ser comparado, aos seus pares nos seguintes termos: *“eu sou mais Mbyá que fulano”*, ou *“nosso chefe segue melhor o sistema que o chefe do outro grupo”*.

Na expectativa de sobrepassar seu concorrente, um Ñanderu local pode tomar a iniciativa de construir uma casa ritual de maiores proporções, abrir uma área maior de roça, procurar seguir com fidelidade a dieta alimentar tradicional, promover rituais religiosos com maior frequência, tudo com a intenção de reunir grupos familiares que vão além das relações de parentesco. A partir da formação destas alianças, aumenta sua base de apoio e prestígio. É óbvio que, além destes cuidados, o que determina realmente o prestígio e o reconhecimento de um dirigente religioso não vem pela sua imposição e vontade. Além do seu carisma pessoal, seu prestígio e reputação definem-se a partir da palavra mística revelada, inspirada e comunicada. Mas, de qualquer forma, seu empenho e ações podem ser vistos, por seus adeptos, como a materialização de suas predisposições e a proximidade com os Deuses. Este tipo de concorrência mantém e reforça a vivência dos valores e aspectos do “modo de ser” tradicional.

O mesmo tipo de concorrência pode ocorrer em relação à liderança política. A atuação dos indivíduos encarregados pelo cumprimento das questões que envolvem a comunidade indígena com a sociedade envolvente, é avaliada a partir da fidelidade e habilidade com que as expectativas internas são negociadas com o mundo externo. São considerados os resultados concretos de tais negociações e, principalmente, como o líder (Mburuvicha, cacique ou capitão) procede ao fazer a distribuição destes resultados. A reciprocidade continua sendo uma

regra básica da integração religiosa-econômica-social e os dirigentes, ou líderes, particularmente, são sempre mais vigiados e cobrados neste sentido.

Tanto num caso como no outro, um bom dirigente, ou uma boa liderança política, acabam atraindo para junto de si um maior número de famílias. Mas a possibilidade de formação de comunidades mais numerosas vai depender, em primeira instância, das condições oferecidas pelo espaço.

Um exemplo típico deste tipo de disputa foi a que ocorreu entre Juancito Oliveira e Avelino Gimenez. Durante os anos de 1989 a 1991, Juancito residiu em diferentes pontos da Área da Barra do Ouro, onde Avelino já residia há alguns anos. Juancito era considerado o Ñanderuvicha do RS, ao passo que Avelino era Capitão do seu grupo familiar. A princípio não havia razões para surgir entre ambos uma concorrência, mas ela se estabeleceu a partir de uma situação paradoxal. De um lado tem-se Juancito, enquanto um dirigente extremamente ortodoxo, querendo manter a qualquer custo os Mbyá no ritmo de vida tradicional. Mas, ao mesmo tempo, os grupos familiares dispersos ao longo das estradas ou sobre reduzidos espaços em propriedades particulares, não tinham como seguir fielmente muitos dos aspectos tradicionais. A proximidade com o mundo dos brancos favorecia e obrigava o afrouxamento de várias proibições, como o uso excessivo de alimentos industrializados, saída dos indivíduos mais novos a jogos de futebol, uso de bebidas alcóolicas etc. Por outro lado, Avelino, percebendo tal situação, passou a promover jogos de futebol dentro dos limites da aldeia, não se manifestava abertamente contra o uso de alimentos industrializados e era menos intolerante diante do uso de bebidas alcóolicas. Em determinada ocasião Avelino justificou dessa forma sua postura:

O Juancito é muito duro com a turma. Para ele, o Mbyá que não vive bem certinho o sistema antigo, já tá fora. Eu penso um pouco diferente. Deixo o pessoal jogar futebol aqui no teko'a, porque aí a rapazeada não precisa sair e ir jogar no meio do branco. Se sai fora, já vai gostar de beber que nem o branco. Se jogar aqui dentro, isso não vai acontecer. Aqui pode brincar com a bola, mas depois tem que entrar na opy e rezar.

A flexibilidade de Avelino em relação a Juancito permitia conjugar os padrões tradicionais frente à situação concreta em que os grupos se encontram, dando maior plasticidade ao Mbyareko.

Contudo há disputas que levam ao acirramento exacerbado das relações entre famílias ou entre grupos locais. Tais disputas originam-se, do ponto de vista religioso, da desconfiança mútua de prática de feitiçaria. Conforme já referido no Capítulo III (tópico 3.2.4.1), emergem

com alguma frequência entre os Mbyá situações tensas em função de acusações de práticas de feitiçaria. Em tais momentos indivíduos e grupos familiares podem entrar em conflitos violentos por motivos dessa ordem. O resultado imediato e inevitável destes acirramentos é a cisão dos grupos em que, pelo menos, a família do indivíduo apontado como responsável por atos desta natureza abandona o local, deslocando-se a grandes distâncias, não raro para fora do estado ou do país. NB

T.P. - BE Deslocamentos também ocorrem como consequência da desaprovação do comportamento de líderes políticos (cacique, capitão, representante) que tornam-se mesquinhos ou que tentam se estabelecer amparados por forças externas aos grupos. Se a pessoa designada pela comunidade passa a concentrar e canalizar as decisões em função dos seus interesses particulares, ou exclusivamente voltados à sua família, exercendo uma reciprocidade negativa, as demais retiram-se como uma forma de esvaziar seu poder na medida em que isolam-no.

Concluindo observa-se, dependendo do caráter das disputas estabelecidas, a ocorrência de movimentos de concentração de grupos familiares em torno de um dirigente, ou, em outros casos, movimentos centrífugos. A mobilidade é um recurso que permite tanto dinamizar as relações sociais, políticas e religiosas, quanto aliviar as tensões internas dos grupos.

4.1.4 Motivações Relacionadas às Representações sobre Morte e Doença

Desde antigamente os Mbyá têm o costume de deixar para trás o lugar onde ficou o corpo de algum parente. Quando alguém que é nosso parente morre, já não podemos continuar no lugar. (Félix Brissuela, 1995).

Não é a morte em si que leva os Mbyá a abandonar os locais em que as pessoas encontravam-se até este momento. Embora concebam a morte como um acontecimento tão natural quanto outros, na verdade os mortos é que são temidos.

118 Segundo interpretações antropológicas sobre a morte e suas representações em diversas sociedades, particularmente as Tupi, a morte circunscreve o morto numa categoria ontológica, passando a ser o outro¹³⁰. Em oposição ao nós – os vivos –, o outro é o inimigo que deve ser evitado e afastado. Ao deslocar-se para o plano da mais extrema alteridade, o

¹³⁰ CARNEIRO DA CUNHA (1978: 3); VIVEIROS DE CASTRO (1986, capítulo VI).

morto, agora o outro, constitui-se em ameaça constante à integridade dos indivíduos e ao equilíbrio do corpo social (RODRIGUES, 1983: 87).

O medo demonstrado pelos Mbyá frente aos mortos encontra sua fundamentação no conceito de alma. Segundo Artur Benitez (1988) "a alma é feita de duas partes: tem uma que é boa, o ñe'ë, que vem de Ñanderukuéry (Deuses), e outra que é muito perigosa, que vem do buraco, de debaixo da terra, chamada Mbogua". Embora o informante tenha sido objetivo ao relacionar o componente perigoso da alma com sua origem subterrânea, pode-se ler em diversos autores¹³¹ que o conceito dualista de alma Guaraní identifica – conforme corretamente definiu Artur – uma origem divina e outra de origem telúrica.

A informante Teresa Benitez (1996) também repete o caráter dualista da alma, porém as denomina da seguinte forma: ñe'ë porã a alma boa e ñe'e vai a alma má¹³².

Ambos os informantes, assim como outros, tiveram opiniões convergentes acerca do destino das almas. Por ocasião da morte de um indivíduo, a alma de origem divina "segue o caminho para a morada de Ñanderu", de acordo com Artur, ao passo que a de origem telúrica "fica no mundo para atentar as pessoas e botar doença no seu corpo, querendo arrastar os vivos com ela", segundo Teresa¹³³. Este componente não-divino da alma é que se converte no outro enquanto potencialmente nocivo e perigoso aos vivos.

O medo da alma de origem telúrica, que após a morte se converte no temido Mbogua, se constitui num dos motivos pelos quais os Mbyá deixem para trás seus espaços. Também CADOGAN (1951: 80)¹³⁴ identificou entre os Mbyá do Paraguai este como um dos principais motivos da intensa mobilidade espacial: "Por temor al Mbogua se abandona una vivienda o una población en donde ha fallecido una persona, inmediatamente después de realizadas las exequias correspondientes y enterrado el cadáver".

De que forma, então, o Mbogua pode apresentar-se danosamente aos vivos? Os Mbyá caracterizam-no como um ser de hábitos exclusivamente noturnos, ficando à espreita de qualquer momento de distração e fraqueza para se apoderar do corpo dos vivos. Daí a

¹³¹ NIMUENDAJU, 1914/1987: 33 e seguintes; CADOGAN, 1950: 244; 1952: 31-34; 1992a: 43; SCHADEN, 1974: 112.

¹³² Em CADOGAN (1992b: 126), pode-se ler ñe'ëngai com o mesmo significado expresso pela informante: "palavra-alma maligna."

¹³³ Para o consumo do pesquisador desavisado, é comum os Mbyá venderem uma imagem pintada com fortes tonalidades cristãs quando têm que explicar temas como este e outros relacionados à sua religião. Com frequência aparece o diabo munido de tridente, ou com uma enorme unha em forma de anzol substituindo os dedos, dançando em torno de uma grande panela onde cozinha as "almas das pessoas ruins".

¹³⁴ Outros estudos em que CADOGAN atribui a intensa mobilidade dos grupos ao medo ao Mbogua: (1960: 142; 1973: 56).

relutância dos Mbyá saírem à noite. Um dos momentos de fraqueza de que se pode beneficiar o Mbogua é o sonho. De acordo com a versão de Cláudio Brissuela (1995):

Quando a gente sonha, a alma boa sai a andar pelo mundo, vai visitar parentes que moram em outros lugares, conversa com a alma boa de outra pessoa. Essa é a hora que o Mbogua pode se aproveitar para entrar no corpo da gente, ocupando o lugar da alma boa.

Se isso acontecer, segundo Teresa Benitez, a pessoa "vai ficando triste, fraquinha, não tem mais vontade de viver e vai se entregando". As declarações permitem concluir que o Mbogua tem o poder de desalojar a palavra-alma, à qual está identificado o nome da pessoa¹³⁵. Sem sua palavra-alma, sem seu princípio vital, a pessoa está condenada à morte, a menos que se reclua à casa de cerimônias onde o xamã realiza os rituais correspondentes à expulsão do Mbogua, reconduzindo a palavra-alma ao seu lugar. A complexidade destes rituais variam de acordo com a resistência que o Mbogua pode oferecer em abandonar o corpo de que se apossou. Os casos mais simples o xamã pode resolver soprando a fumaça do petyngua/cachimbo ritual, ou sugando e massageando partes do corpo identificadas como atingidas pelo Mbogua. Outras situações exigem a participação de todos os membros da comunidade nas danças e cantos rituais, podendo se estender por várias noites ou por algumas semanas, tempo durante o qual o paciente permanece recluso na casa cerimonial.

Teresa referiu-se a inúmeras circunstâncias e estratégias empregadas pelo Mbogua para provocar doenças e também mortes. Ao cair a noite, circula pelos caminhos de acesso à aldeia e que interligam as casas, transita pelos pátios "assoviando, chorando feito criança, gemendo...". Dentre os moradores, somente um ou alguns poucos indivíduos percebem-no, ou escutam-no; o que é um indicativo de desgraça, pois "aquele que escuta o barulho dele é porque está sendo escolhido". Uma vez pressentindo sua aproximação e investidas, a pessoa deve procurar imediatamente ajuda do opygua, buscando neutralizar seu potencial maléfico. O Mbogua pode disfarçar-se sob a forma de alguns animais para, assim, ludibriar a vigilância das pessoas e acometê-las. A informante diz, ainda, ser necessário tomar precauções com restos de comida e a água armazenadas de um dia para outro. "Durante a noite ele (Mbogua) vai comer e beber; suja a comida e a água com as mãos e o pés. Depois as pessoas ficam doentes e se não tratar certo, morrem mesmo". Portanto, o Mbogua cumpre com seu papel de "atentar as

¹³⁵ Outro informante, Artur Benitez, fez referência à possibilidade de existência de uma terceira alma, que teria um importante papel de zelar pelo corpo durante o sonho, quando a alma boa sai a vagar, impedindo ou dificultando o acesso do Mbogua. Uma terceira alma com características de espírito protetor também é mencionada por SCHADEN (1974: 116) em relação aos Mbyá do litoral paulista.

“trocar o lugar”;

Outro dado de suma importância para o estudo da relação dos Mbyá com o espaço é que as ações do Mbogua ficam circunscritas estritamente ao local em que o indivíduo residira até o momento da morte¹³⁶. Os pontos anteriormente percorridos pelo grupo ao qual o defunto pertencera, bem como os espaços futuramente ocupados permanecem imunes ao seu potencial maléfico. Decorre daí e portanto se justifica a necessidade de buscar um novo espaço.

SCHADEN (1974: 118) relata que, para os Kayová do MS, a alma telúrica das crianças é considerada inofensiva porque estas ainda não teriam percorrido lugares e, portanto, não possuíam anguêry (equivalente ao Mbogua para os Mbyá). Parece que o fato de andar no mundo, o percorrer lugares leva o indivíduo a sujar a alma, isto é, vai nutrindo o teko achy kue/lastro terreno da alma. Também entre os Mbyá existe tal compreensão, conforme demonstra CADOGAN (1990: 192):

...cuando el hombre transita por los caminos del mundo, se ensucia. No solamente se ensucia su cuerpo, formado de la carne, la miel, las frutas que come, también se ensucia el alma que Nuestro Primer Padre le ha enviado. Tan es así que, cuando muere un hombre o una mujer, sus almas deben limpiarse, sorteando toda clase de obstáculos antes de poder regresar al cielo.

Ao andar no mundo, portanto, as pessoas estão expondo a porção divina da alma, que corre o risco de ser sufocada pelo modo imperfeito de viver. Pode-se imaginar que o trânsito terreno é uma constante situação de risco para os Mbyá, uma vez que leva-os a oscilar entre os pólos definidos por VIVEIROS DE CASTRO (1986: 627) de “princípio de regressão à Natureza, princípio de progressão à Sobrenatureza.” O princípio de regressão à Natureza é desencadeado após a morte da pessoa, sendo o local onde se deu o evento o cenário privilegiado das ações e das ameaças da alma telúrica sobre os vivos. Motivo, portanto, para a sua dispersão.

Ao mesmo tempo, segundo até onde foi possível averiguar, parece que, preferencialmente, ficam propensos às investidas do Mbogua os indivíduos que compõem o círculo de parentesco do morto e, somente num segundo plano, os demais moradores do

¹³⁶ SCHADEN (1974: 113) apresenta uma versão diferente para os Nandeva do litoral paulistano, entre os quais o anguêry – equivalente ao Mbogua dos Mbyá – “Só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo.” Páginas mais adiante (118) o autor diz ter escutado de seus informantes Kayová que o anguêry vai se desenvolvendo ao longo da “existência terrena do indivíduo. Como a criança é ‘inocente’ e ‘não percorreu lugares’ (...), ela não tem anguêry.” Fica explícita, de qualquer forma, a íntima relação entre alma e espaço.

povoado. Portanto, o espaço fica interditado exclusivamente a determinado grupo, podendo ser imediatamente reocupado por outro¹³⁷. De acordo com Augusto Gonçalves (1992) "para quem chega depois, que não é nada do morto (isto é, que não é parente ou vizinho) não acontece nada; pode ocupar o lugar tranquilo."

Constatou-se o processo de deslocamento de vários grupos familiares do RS sempre subsequente à ocorrência de mortes. Na área do Cantagalo, por exemplo, entre 1986-91, quatro grandes grupos familiares se estabeleceram no local, mas partiram após a perda de algum membro. No entanto, a área permaneceu sempre ocupada por grupos familiares não vinculados aos mortos e por outros que passavam a utilizar o espaço liberado após a partida.

O abandono definitivo de um local em função das mortes se mantém para os grupos localizados em áreas de pequenas dimensões. Observou-se que o mesmo procedimento nem sempre é mantido quando o tamanho das áreas permite a mudança da aldeia dentro de seus limites. Na Área Barra do Ouro, por exemplo, em 1990, a família de Nanderu Antônio Gimenez construiu uma nova aldeia a uns seis quilômetros da antiga por ocasião da morte do velho dirigente. Ainda que não tenham abandonado a região em consequência da morte, a antiga aldeia passou a ser completamente ignorada; inclusive passaram a evitar ao máximo transitar pelos caminhos que cruzavam por sua adjacência. De qualquer forma, mesmo que o grupo não tenha se deslocado, houve o abandono do local em que ocorreu a morte.

Félix Brissuela, ainda que confirme a necessidade de abandonar o local após a morte, não faz referência explícita ao Mbogua, mas a um estado de profunda tristeza que atinge os parentes:

Quando a gente chega num lugar, tudo é bonito; a gente fica alegre e tudo anda bem. Mas se morre algum parente, a gente fica triste, porque tudo lembra o morto. Parece que ficamos vendo ele sentado à beira do fogo, trabalhando na roça, descansando à sombra, entrando e saindo de sua casa. Então a gente tem que mudar para deixar a tristeza.

A justificativa confirma a existência de uma relação direta entre morto-espaco com o estado de tristeza que se abate sobre os moradores, sendo que a única forma de se livrar é abandonando o local. No ano de 1989 fui espectador de um episódio que se enquadra a esta situação. Encontrava-se em Cantagalo a família de Antônio Silva e sua esposa, Maria (sogros

¹³⁷ STRELNIKOV (1926: 365) apresenta uma série de dados interessantes sobre a morte, rituais fúnebres e enterramento entre os Kaa-íwuá. Destaca, de uma forma um tanto ingênua, o temor aos mortos e quem compõe o grupo visado pelo Mbogua: "Un revenant vient parmi les parents et voisins vivants; des hommes vivants ont peur de lui." [grifo meu] "Uma alma penada estabelece-se entre os parentes e vizinhos vivos; os vivos o temem".

de Augusto da Silva, à época Capitão da Área e no momento residindo em Massiambú/SC). Certo dia a esposa de Antônio ficou gravemente enferma. Decorrido o tempo necessário à aplicação do tratamento tradicional, e percebendo que o estado de saúde da paciente se agravava, coloquei-me à disposição para intermediar sua internação num hospital em Porto Alegre. A família aceitou, mas o nível crítico a que chegara a tuberculose intestinal evoluiu para o inevitável óbito. Nas semanas que sucederam à morte, Antônio foi paulatinamente se desligando das coisas terrenas, passou a descuidar da roça, rejeitar a alimentação, dormia pouco alegando "*sonhar com a falecida*" e passava a maior parte do tempo fumando seu *petyngua*. Augusto explicou-me que se tratava de "*...doença de Mbyá, o branco não tem remédio para isso; ele anda triste porque este lugar faz ele enxergar a toda hora a falecida*". Como resultado observou-se que, em menos de dois meses, Antônio também faleceu. Augusto, que não se mudara por ocasião da morte da esposa de Antônio, apressou-se em buscar outro local¹³⁸. Incendiou a casa que pertencera a seu sogro e partiu com toda a família para Santa Catarina.

A bibliografia que existe a respeito das mortes e enterramentos entre os antigos Mbyá relata que os mesmos eram realizados ou em urnas funerárias (DOBRIZHOFFER, 1967: 161), ou, a exemplo de outros povos Tupi (WAGLEY, 1988: 146; GALLOIS, 1983: 151), no interior da casa em que o defunto vivera (AMBROSETTI, 1895a: 738). CADOGAN, ainda que presenciando *in loco* os deslocamentos em função das mortes, colheu junto aos seus informantes depoimentos detalhados sobre o culto aos mortos e a importância desta prática na vida deste povo. Os Mbyá atuais não só enterram seus mortos em cemitérios afastados das aldeias como, conforme constatou-se, mudam-se o mais rápido possível para outro local. Seria importante buscar elementos para avaliar as razões de tão drástica mudança, na qual a morte e os mortos passam a ser afastados cada vez mais do círculo dos vivos, mas decidindo significativamente na sua relação com o espaço. Parece que mortos e vivos não podem conviver num mesmo espaço. Seria esta mudança consequência das reiteradas epidemias que os acometeram ao longo do contato interétnico?

O comportamento atual, de abandonar o local e esquecer os mortos, é criticado por alguns informantes e chega a ser identificado como uma das causas de muitas *ñe'ẽ vai ficarem*

¹³⁸ A demora para o deslocamento da família de Augusto pode estar relacionada: 1º) ao fato de ser ele o Capitão da área, o que de certa forma exigia que ele se desfizesse de compromissos assumidos com os brancos da região; 2º) como a família era numerosa (em torno de 40 pessoas), Augusto teria que encontrar um novo local que oferecesse algumas condições mínimas de permanência; e, 3º) ao desejo expresso de Antônio de morrer naquele local. Antônio era o Mbyá mais velho do RS – todos afirmavam que ele contava com mais de 100 anos – o que por si só tornava ainda mais difícil a mudança.

vagando e perturbando os vivos. De acordo com Teresa Benitez (1996), isto acontece justamente pelo fato de os Mbyá estarem negligenciando práticas relacionadas aos rituais funerários. Os parentes do morto deveriam observar alguns procedimentos elementares para que sua alma pudesse “*encontrar o caminho e ficar tranqüila*”. Suas palavras merecem ser reproduzidas literalmente:

Antigamente não era assim. Quando morria uma pessoa, não podia sair logo do lugar, não podia abandonar o morto. Os parentes tinham que limpar o lugar onde deixou o corpo. Devia levar água e comida para a alma. Porque a pessoa podia ter morrido com sede ou com fome. Durante um ano, mais ou menos, os parentes tinham compromisso com o morto. Agora, quando morre alguém, o pessoal já se levanta e vai embora, deixando o morto sofrendo. Os parentes não cuidam mais, por isso fica a alma por aí, indo de casa em casa, incomodando os vivos. Em toda a parte é desse jeito, por isso todos os lugares são perigosos para nós Mbyá. (a ênfase é minha)

Cumprir com as prescrições relacionadas às práticas funerárias parece ter sido um dos critérios, provavelmente o último, para alcançar a perfeição espiritual. Tanto os trechos destacados no depoimento acima, quanto a afirmação de Artur Benitez (1996), de que “*agora é muito difícil alguém virar ijaguyje porque ninguém se preocupa mais com o morto*”, apontam para esta possibilidade. Talvez o tempo e os rituais funerários devam ser vistos como imprescindíveis para que a alma “*encontre o seu caminho*.” Se a morte ocasiona a desagregação dos componentes corpo-almas, a importância de procedimentos culturais reside no fato de possibilitar a re-sintetização do que por ela foi desagregado. A negligência em relação a tais processos em vez de reduzir o potencial de ameaça e perigo estabelecido a partir da oposição entre as sociedades do aqui e do além, causada pela morte, estaria elevando-o. Ao não atingir o estágio de perfeição física e espiritual, isto é, não conseguido livrar-se do lastro imperfeito que todo o ser humano carrega em si (**teko achy kue**), o mundo estaria sendo cada vez mais povoado por “*outros*”, perigosos e inimigos. Conseqüentemente, cada vez mais aumentam as dificuldades para a sociedade dos vivos estabelecer-se e desenvolver-se. É nesta perspectiva que os espaços converteram-se em potencialmente perigosos para os Mbyá¹³⁹.

VIVEIROS DE CASTRO (1986) realizou uma profunda análise sobre a relação entre vivos e mortos na sociedade Araweté, onde o mundo dos vivos é praticamente determinado pelo mundo dos mortos. Também para os Mbyá, *mutatis mutandi*, os mortos são duplamente

¹³⁹ Durante o processo de redação desta dissertação, fui informado por Cláudio Brissuela, filho de Perumi, que o grupo familiar a que pertence pretende deslocar-se da Área da Varzinha em função da morte de uma adolescente recém-chegada da Argentina e cujos pais são parentes de Perumi. A justificativa da morte agregou que *Ko yvy iwaikuéma*/esta terra se tornou perigosa, um lugar de maldade, do qual devem partir.

objeto do discurso

responsáveis pela mobilidade espacial: num caso por deflagrar a fuga, o deslocamento forçado e compulsório. No outro, quando o xamã esforça-se, isto é, dedica-se fervorosamente aos exercícios espirituais, buscando alcançar o merecimento de ouvir as belas palavras através do esqueleto, sendo que, neste caso, o deslocamento é orientado por uma ordem sobrenatural. Dado ao velamento com que os Mbyá tratam das questões relacionadas aos mortos, não foram levantadas informações explícitas quanto à continuidade do culto aos ossos, referido por CADOGAN em vários estudos. Contudo, tal possibilidade fica evidente no canto-discurso de Perumi (anexo I, texto 01, estrofe VI) quando expressa-se:

Também por ocasião da morte de alguém
Elevamos nossos clamores, entoando alto hinos
Outra vez a Ñanderu.
Então, novamente, Ñanderu
Infunde-nos fortaleza e faz com que sejamos valorosos.

HP

A leitura, tanto do canto-discurso de Perumi, quanto dos trabalhos de CADOGAN¹⁴⁰, permite concluir que o culto aos ossos estava – ou está – orientado com o objetivo de desenvolver a fortaleza e o valor espirituais e alcançar aguyje/perfeição. Mas permanece uma incógnita sobre o que faz com que alguns mortos sejam venerados e escutados para que indiquem o caminho a seguir e o local em que o grupo deve se mudar, ao passo que outros motivam mudanças repentinas e não planejadas.

função

4.2 FATORES DE ORDEM EXTERNA

Estes fatores foram ordenados em dois tópicos. O primeiro refere-se às pressões da sociedade envolvente sobre as ocupações Mbyá e o segundo às pressões geradas pelas políticas indigenistas oficiais.

4.2.1 Motivações Relacionadas às Pressões Interétnicas

Nos capítulos anteriores procurou-se demonstrar, com base na bibliografia e na história oral, que os Mbyá passaram por um contínuo e avassalador processo de desterritorialização. Tanto a relação concreta quanto a simbólica com o espaço sofreu, sem dúvida, mudanças

¹⁴⁰ Veja, por exemplo CADOGAN (1968:104-117) e o capítulo V de Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1992a: 85-95).

significativas em razão disso. À medida em que o território tradicional, considerado o Centro do Mundo passou a ser reduzido, ecologicamente destruído e cada vez mais inacessível, ocorreu uma resignificação do espaço e do território, em que novos centros são buscados e estabelecidos. A mobilidade espacial pode, também, ser interpretada como uma resposta reativa ao processo de desterritorialização.

Entende-se ser necessário, neste momento, demonstrar que embora a mobilidade espacial possa ser considerada como uma característica constitutiva do *ethos* Guarani (MELIÀ, 1989a: 294), esta característica sofreu nuances ao longo dos tempos, condição que considera-se necessária para se acompanhar a resignificação territorial.

O desenvolvimento de atividades agrícolas é um critério aceito como elementar para definir um povo enquanto estável ou nômade. Em relação às sociedades Guarani, muitos são os registros e estudos que põem em evidência não só o domínio de uma complexa tecnologia agrícola, quanto a alta produtividade, a importância da mesma na economia e, inclusive, a dependência destas populações desta atividade¹⁴¹. Em relação aos Mbyá pode-se acompanhar a mesma tendência. As fontes primárias deixam visíveis evidências neste sentido, como a carta do missionário franciscano VILLASBOAS, datada de 1678: “Están en sus pueblos con sus chacaras y tienen de todo, maíz, batatas y mandiocas, muchos porotos, y otro género que llaman los indios caraes, a modo de papas ...” (apud NECKER, 1990: 238).

Também do início dos contatos são as informações de CHARLEVOIX ([1756]1916: 11), que possibilitam visualizar duas situações bem distintas. A primeira, quando em fuga da redução de Santa Maria da Fé, refere-se a uma situação que se pode qualificar de atípica, pois “...los Tobatines fugitivos no tenían habitaciones fijas.” Mais adiante, quando os mesmos “Tobatines”, recolhidos no interior das selvas e portanto seguros, puderam retomar o ritmo de sua vida cotidiana, já se encontravam “...bastante bien establecidos en una comarca donde cosechaban en abundancia granos y legumbres, que prefiere esta nación a cualquier otro género de alimento” (idem: 153).

Praticamente coetâneos aos de CHARLEVOIX são os registros de DOBRIZHOFFER ([1784]1967: 159), relativos a sua incursão pelas selvas do Mbaeverá. O cronista descreve para os antigos Mbyá a configuração aldeã típica dos Guarani: “Al fin llegué a mi meta. Así descubrí tres lugares de viviendas bastantes pobladas de bárbaros (...). La primera choza estaba construída por palmeras, cubierta por hierba seca, tenía ocho puertas y se sesenta habitantes”.

¹⁴¹ Os conhecimentos e as tecnologias dos Guarani agricultores aparecem extensa e detalhadamente estudados em NOELLI (1993, sobretudo capítulo IV). Veja também MELIÀ (1988: 29-51.)

Ao lado de informações que evidenciam a estabilidade dos antepassados dos Mbyá, têm-se também registros que demonstram possuírem uma concepção de territorialidade respaldada por uma postura de defesa de seus limites, conforme testemunho de José MÁZ: "Preguntaron los indios qué les traía a sus tierras, qué motivo o qué causa tenían para ello" (apud PERASSO, 1986: 49).

SUSNIK (1983: 25), embora não faça referência às fontes consultadas, deixa ver que a mobilidade vai se intensificando à medida que se acirram as relações de contato:

Pero por donde pasaban, sólo encontraban los tey'i abandonados y quemados y los avá monteses fugitivos; segun avanzaba la milicia de los guaraníes neófitos, con el padre Porras al frente, los avá monteses quemaban sus tolderías y se fugaban o mudaban provisoriamente hacia el norte del Acaray. La expedición de Porras fue, entonces, un completo fracaso.

Desviando o foco da bibliografia referente ao início dos contatos para a do século XX, observam-se transformações significativas em relação a alguns aspectos culturais. A economia passa a centralizar-se sobre as atividades que envolvem a caça, a pesca e a coleta enquanto a agricultura é um complemento fortuito àquelas atividades. Em 1908 VOGT demonstra que algumas coletividades do Alto Paraná (Paraguai) mantinham alguns pontos de referência no interior das selvas onde procuravam manter-se isolados dos ocidentais, sendo então intensos os deslocamentos. Segundo seu depoimento "las tribus que habitan alli tienen, indudablemente, ciertas regiones fijas donde viven. Por lo demás, llevan una vida nómada de cazadores y buscan esquivar, encuanto les es posible, el encuentro con los europeos." (apud BOCKWINKEL, 1995: 26).

No mesmo sentido aponta a observação feita por VELLARD (1939: 161): "A princípio por gosto e também por ser necessário complementar a insuficiência da agricultura, os Mbyá passam uma grande parte de sua vida a perambular pela selva, ocupados na caça, na pesca e na coleta dos produtos silvestres."¹⁴²

Analisando detidamente o histórico do relacionamento interétnico, CADOGAN sugere que a simplicidade e a descartabilidade da cultura material dos Mbyá contemporâneos podem ser atribuídas ao fato de terem que, ao longo de dois séculos, enfrentar e fugir às investidas dos colonizadores. Ao mesmo tempo que evidencia o estreito vínculo que mantêm com as terras onde nasceram, demonstra também que as migrações resultam da pressão exercida sobre os grupos:

¹⁴² Par goût d'abord et par nécessité aussi pour suppléer à l'insuffisance de leur agriculture, les Mbwihas passent une grand partie de leur vie à vagababonder à travers le forêt, occupés.

Sientem gran apego a la región en donde nacieron y fueron criados, y en sus mudanzas generalmente no migran lejos; existen, sin embargo, aunque excepcionalmente, Indios que mueren en las viviendas que construyeron al formar familia. Pero la vida del Mbyá es, hablando en términos generales, la de um semi-nómada. A la inestabilidad atribuible a los factores señalados deben agregarse las migraciones forzosas – relativamente frecuentes en los últimos años – debidas al incremento cada día mayor que van tomando las explotaciones extranjeras (CADOGAN, 1951: 80).

A partir dos dados contidos na bibliografia pode-se concluir: (a) os antigos Mbyá não primavam por uma vida instável, sendo identificados como excelentes agricultores e sedentários; (b) a fuga, ou a circulação pelo território, preferencialmente na selva, é utilizada como uma estratégia de resistência às tentativas de dominá-los; (c) em função da intensificação da mobilidade espacial, adotam um ritmo de vida aparentemente provisório, marcado pela transitoriedade sobre um espaço específico.

Ainda que, cada vez mais a instabilidade tenha sido associada como uma característica étnica, o que ocorre na prática, a um só instante, é que ela resulta dos confrontos estabelecidos com os europeus pela manutenção das fronteiras territoriais, e num segundo momento como um mecanismo de dilatação destas mesmas fronteiras. Durante este processo ocorreu uma mudança na concepção de território, na medida em que, mesmo mantendo-se enquanto uma totalidade, o seu usufruto passa a estar limitado aos pa'ü/ilhas ou pequenos espaços dispostos dentro de sua amplitude.

Paralelamente percebem-se mudanças tanto no discurso quanto na postura dos Mbyá em relação ao espaço. De uma resistência ativa, mantida por mais de duzentos anos em defesa de seu território, passaram a evitar qualquer possibilidade de conflito por terras, optando por abandonar os locais a ter que defendê-las pelo uso da força e do enfrentamento. “Sendo Mbyá, não pode brigar por terra”, declara Juancito Oliveira (1987) consciente de que evitar situações conflituosas por terra, abandonando os locais, é uma eficaz estratégia de resistência.

Ao mesmo tempo, reivindicam seus direitos às terras a partir do princípio divino, pois desde o começo foi estabelecido que haveriam espaços delimitados para os brancos e espaços para os Mbyá, como faz questão de ressaltar Perumi (anexo, texto 2): “Ñande Mbyakueírype, ae juruakueírype guarã omarka i joja oikuaa i vei”/para o conhecimento de todos, dos Mbyá e dos brancos, tudo foi equanimemente repartido. O discurso de Perumi, articulado desde uma perspectiva mítica, não ignora as experiências vivenciadas ao longo do processo histórico; faz referência ao contínuo desrespeito e desterritorialização a que foram submetidos.

As crises surgidas a partir do contato com a sociedade ocidental, bem como as conseqüências decorrentes da apropriação de seus espaços – identificados como agentes da destruição iminente do mundo – fazem dos Mbyá atentos observadores dos diversos momentos e contextos das diferentes regiões e mesmo dos países onde circunscreve-se seu território. Neste sentido, muitos dos fenômenos ou eventos ocorridos num extremo deste território vão produzir refluxos em outro.

Em 1982, por exemplo, ocasião em que a Argentina envolveu-se no conflito bélico com a Inglaterra pela posse das Ilhas Malvinas, diversas famílias Mbyá deslocaram-se de Misiones para o RS. Todas alegavam o medo de que os rapazes fossem recrutados pelo Exército Argentino para lutar na guerra. Outras interpretavam o evento como um sinal certo de que estava chegando o fim do mundo. Também após 1988 houve um aumento de famílias se estabelecendo no Estado em função da aprovação da nova Carta Constitucional. Conforme a expectativa de Augusto Gonçalves (1989): *“No Brasil agora vai ficar melhor para o Mbyá viver. Tem lei para garantir nosso direito.”* No mesmo sentido situam-se as declarações fornecidas por Perumi (anexo I, textos 01 e 02).

Face à crônica situação fundiária enfrentada pela expressiva maioria das comunidades atuais, é à raiz desta questão que se identifica uma das motivações para as freqüentes e constantes mudanças de um ponto a outro do território. E é, sem sombra de dúvida, onde o contato interétnico se mostra mais ostensivo, embora os Mbyá não tenham por prática resistir abertamente às possíveis situações conflituosas. Decorrentes da problemática relacionada à questão das terras observam-se duas situações distintas mas que convergem para conseqüências comuns.

1) Uma delas está relacionada à necessidade de os Mbyá terem que recorrer a proprietários particulares para resolverem seu problema imediato de falta de espaço para morar e exercer atividades de subsistência. Esta permanência sobre propriedades privadas está condicionada não só às normas estabelecidas quanto ao uso do espaço e eventual contrapartida econômica que os Mbyá devem ao proprietário, mas principalmente à observância dos prazos por ele previamente fixados. De forma que muitas famílias vivem deslocando-se de uma propriedade à outra, ou destas às beiras das estradas.

2) A segunda situação está relacionada às próprias ocupações sobre áreas públicas. A falta de providências oficiais, ou a demora dos encaminhamentos burocráticos, visando assegurar legalmente tais espaços às comunidades Mbyá, deixam-nas à mercê de interessados nestas terras que passam a exercer pressões e ameaças para os índios abandone-as.

Portanto, as situações que configuram um quadro de coação iminente – estando à sua raiz desde questões fundiárias ou as diversas gradações de ameaça à integridade física e cultural – acabam por motivar deslocamentos. E, pode-se repetir, os Mbyá mantêm-se constantes à sua inconstância, uma estratégia que tem se mostrado extremamente eficaz frente às pressões geradas a partir das relações interétnicas.

4.2.2 Motivações Relacionadas às Políticas Indigenistas

Ainda que os Mbyá no RS tenham sido completamente desconsiderados pelos organismos oficiais, têm-se demonstrado não só informados sobre as orientações políticas, como também críticos ferrenhos das mesmas. Estas críticas podem desdobrar-se em vários campos onde se forjam as estratégias atuais de resistência e auto-affirmação étnica e cultural. Nesta perspectiva, pode-se evidenciar os discursos¹⁴³ (EBLING, 1981 e 1985; ALMEIDA, 1985:) e o comportamento *inconstante* como dois pontos de resistência e oposição à sociedade envolvente, principalmente quando esta apresenta-se sob a forma institucional. ↗

A desconsideração que tem caracterizado as relações das instituições oficiais – aqui restrita ao órgão tutelar, ou seja a FUNAI – para com os Mbyá reflete o distanciamento que estes próprios esforçaram-se por manter do Estado. Os poucos documentos produzidos por funcionários ligados ao órgão indigenista não dissimulam a recusa dos Mbyá em aceitar a proteção e a intervenção oficiais. A antropóloga Paula EBLING (1981: 4) refere-se às dificuldades encontradas para recolher informações ao seu “*Levantamento de Dados Sócio-Econômicos e Culturais...*”, porque “os índios não apreciam a interferência da FUNAI”. As observações feitas pelo Técnico Indigenista, Francisco WITT (1985: 11), sintetizam e justificam o porquê desta atitude:

Os Mbyá sempre resistem à ação da FUNAI, por acreditarem que ela desconsidera a cultura do grupo, e tem por objetivo “torná-los brancos”. Pensam que a FUNAI está interessada em dar documentos aos índios, trazer-lhes escolas, igrejas, salão de baile, caixa d’água, casas ao modo dos brancos, etc. Por considerarem isso tudo desnecessário, evitam o contato com a FUNAI.

¹⁴³ GALLOIS (1987-89), analisa o discurso dos Waiãpi como um dos campos privilegiados onde se estabelece o confronto e a uma das formas de resistência frente às pressões interétnicas. Embora não tenha se constituído objeto central deste estudo, entende-se que uma proposta similar para o caso dos Mbyá seria extremamente pertinente e contribuiria significativamente para entender a palavra, conforme abordam CADOGAN, MELIA e CHAMORRO, como um dos núcleos de identidade e de resistência cultural. Os textos transcritos no anexo I, por exemplo, oferecem um bom ponto de partida.

Esta postura reservada dos Mbyá envolve alguns aspectos que merecem comentários – ainda que breves – pois trazem à tona elementos que revelam suas especificidades e, por contraste, as do próprio Estado, representado institucionalmente.

Num primeiro momento convém dar destaque para o fato de que nas suas relações com a sociedade envolvente, os grupos familiares Mbyá, empenhados em seus deslocamentos, sempre buscam estabelecer algum vínculo com os poderes públicos locais, tais como prefeituras e delegacias de polícia. Fazem-no com o evidente objetivo de dirimir eventuais dúvidas e desconfiças quanto às suas intenções e conduta e afirm de que possam se sentir tranquilos enquanto permaneceram no local, tendo nestas autoridades possíveis aliados.

Este mesmo conjunto de iniciativas raramente se processou em relação ao órgão indigenista. As razões alegadas pelos Mbyá para este tipo de atitude são variadas e contemplam tanto as experiências dos indivíduos que transitaram pelas áreas administradas como a opinião formada a partir dos relatos destas experiências. Sintetizando o discurso dos informantes, é possível elencar algumas razões para o distanciamento mantido em relação à FUNAI. Destaca-se, ainda, que este distanciamento, até recentemente, era expressado inclusive na oposição, manifestada pela maioria dos Mbyá, à demarcação de áreas específicas.

João Oliveira (1987), em cujo extenso currículo de viagens consta uma breve passagem pela Área Indígena Guarita, comenta ser impossível viver como Mbyá nas áreas administradas pela FUNAI devido ao tratamento uniforme dado aos diferentes grupos étnicos que nela se encontram. Segundo o informante o órgão indigenista “só sabe do sistema do pongue (Kaingang) e por isso quer que o Mbyá seja igual ao pongue.” Na sequência relata suas observações do ritmo cotidiano na Área, que em muitos aspectos coincide com as constatações realizadas por WITT. João critica o fato de as crianças Kaingang freqüentarem a escola; as idas à farmácia, mantida junto à sede administrativa, em busca de remédios; o trabalho regular e vigiado na olaria, na serralha ou nas lavouras de soja e trigo; a substituição das “casas de índio por casa de branco”; o controle exercido sobre a entrada e saída dos índios em sua própria área, em função do qual entendia ser praticamente impossível visitar parentes, enfim uma série elementos que justificava como contrários ao sistema de vida Mbyá.

Esta visão da atuação oficial – que deve ser entendida como recorrente entre os Mbyá – pode ser apontada como um dos motivos que contribui para uma postura reservada frente às

iniciativas visando a garantia de terras¹⁴⁴. Apesar de hoje concordarem e reivindicarem a agilização dos processos de regulamentação fundiária, mantêm latente a desconfiança de que, uma vez definidas as áreas, o órgão estatal obrigue-os ao confinamento e passe a impor condições que não sejam do interesse das coletividades e que ponham em risco o seu patrimônio cultural, a exemplo do que ocorre nas áreas Kaingang.

As relações da maioria dos Mbyá no RS com a FUNAI resumem-se ou às rápidas passagens pelas áreas Kaingang e administradas pelo órgão, ou à recente criação de um Posto Indígena¹⁴⁵ na Área Barra do Ouro. Mesmo assim, procuram manter da instituição um prudente distanciamento geográfico. Talvez identifiquem a instituição oficial como uma força real e concreta através da qual o Estado pode cercear suas liberdades e ameaçar seu “modo de ser”.

Avaliando os efeitos da política indigenista argentina, Perumi (anexo I, texto 02, parágrafo 8) constata que, por acreditarem nas promessas oficiais, os Mbyá tiveram a sua tradição cortada. Em consequência disto e por não querer se sujeitar às imposições de tais políticas, veio para o Brasil, onde sua permanência está condicionada à promessa de que aqui o Estado não reeditará interferências semelhantes às implantadas em Misiones. Fica expícito, portanto, que os deslocamentos também têm por finalidade preservar o “modo de ser” Mbyá, driblando os mecanismos assimilacionistas dissimulados nas ações oficiais.

Conforme ficou demonstrado neste capítulo, os dados sugerem que há uma multiplicidade de fatores que influenciam a mobilidade e que só se pode julgar por que os Mbyá caminham a partir de cada situação etnográfica e não julgando à priori que isto seja uma característica cristalizada de seu *ethos*.

Retomando, a título de exemplo, o texto em epígrafe do tópico 4.1.1.2. pode-se tanto reforçar a inviabilidade da monocausalidade quanto questionar as explicações apressadas e simplistas. É o mesmo fragmento de um *canto-discurso* entoado por Nanderu Carlito Puku, um dos dirigentes da Área Barra do Ouro, durante um momento de tensão e exaltação em reunião convocada para que os Mbyá deliberassem sobre as medidas a serem tomadas frente às ameaças que vinham sofrendo em função das pretensões da Companhia Zaffari de se apropriar

¹⁴⁴ Sobre outros motivos que fazem com que os Mbyá assumam uma postura resistam à demarcação de espaços específicos e das condições que impõem às iniciativas oficiais que visam assegurá-los, veja tópico 3.2.1. (Capítulo III).

¹⁴⁵ Posto Indígena é uma instância administrativa da FUNAI responsável, entre outros, pela implantação das orientações políticas do órgão e faz a intermediação entre as expectativas da comunidade indígena local com a sociedade envolvente. Normalmente um Posto Indígena é formado por uma sólida estrutura, envolvendo a casa do encarregado do posto (indigenista), farmácia, escola etc. que, via de regra, é implantada sobre as terras indígenas. No caso da Barra do Ouro, por imposição dos Mbyá, a sede encontra-se fora da área.

das terras por eles ocupadas. O texto revela, entre outros aspectos, que apesar de existir todo um contexto de tensões geradas pela pressão externa, o discurso se processa em tons essencialmente mítico-religiosos e a leitura que o dirigente faz põe em relevo as ameaças enquanto prenúncios do fim do mundo, bem como as estratégias Mbyá frente à situação. Ou seja, reforça a necessidade de abandono do local e, numa outra dimensão, aponta para a necessidade de apressar a fuga deste mundo e buscar refúgio na "casa de Tupã". Com este exemplo pretende-se chamar, mais uma vez, a atenção para o fato de que o discurso acadêmico dos pesquisadores nem sempre condiz ou é fiel ao discurso mítico-religioso dos informantes indígenas. Em outras palavras: o que o dirigente Mbyá quer dizer ao anunciar que "Apressêmo-nos em ir à casa de Tupã. Não é mais possível viver nesta terra!"?

Seria plausível interpretar as palavras do dirigente como de caráter eminentemente religioso, repetindo a necessidade de buscar uma Terra Sem Mal mítica. Também seria possível indicar a crença no fim do mundo como a motivadora do deslocamento. A hipótese que sustenta estar a fuga relacionada com os conflitos possessórios não deixaria de ser aceitável. Ou, ainda, de que os Mbyá são inconstantes e seus vínculos não são com os espaços terrenos.

Mas também seria viável uma hipótese que – partindo do discurso religioso do Ñanderu Mbyá e analisando-o a partir da perspectiva cultural e da trajetória histórica do grupo –, contemplasse todas estas possibilidades de forma mais refinada, a fim de entender a mobilidade como um fenômeno complexo e motivada por diferentes fatores e significados.

4

tese

CONCLUSÃO

etno-hm A mobilidade dos Mbyá no Rio Grande do Sul, conforme ficou demonstrado, resulta da interação de aspectos culturais tradicionais e dos efeitos do contato interétnico. Ao combinar informações documentais, da história oral e etnográficas, verificou-se que a mobilidade Mbyá possui variações de modalidades e de motivações, cuja possibilidade de interpretação é ampliada significativamente na medida em que se considera o contexto etnográfico com uma perspectiva histórica. Desta forma, nem toda mobilidade é uma busca da Terra Sem Males e nem toda busca da Terra Sem Males se dá através da mobilidade¹⁴⁶. */// **

O evento do contato interétnico constituiu-se em um importante marco na história dos Mbyá, cujo impacto possui uma longevidade de, pelo menos, trezentos anos¹⁴⁷. A pressão da sociedade envolvente e a conseqüente redução, fragmentação e perda de uma significativa parte do seu território original impeliu-os a uma reelaboração de muitos aspectos culturais, dentre eles a mobilidade espacial. A interseção entre história e cultura permite visualizar, distinguir e compreender as categorias de deslocamentos e as diferentes justificativas apresentadas para as mesmas pelos Mbyá. */// F*

¹⁴⁶ Veja no tópico 4.1.2. "Vida Ideal e Ideal de Vida". página

¹⁴⁷ Veja Capítulo I.

A conjugação entre história e cultura foi habilmente trabalhada por SAHLINS (1990) em seu estudo sobre grupos polinésios. A estrutura de análise desenvolvida pelo autor é também adequada para abordar a transformação de algumas características da mobilidade Mbyá. Segundo SAHLINS, os acontecimentos históricos são enfocados e organizados de diferentes maneiras a partir do sistema cultural específico de cada sociedade. Um novo evento é interpretado e incorporado à história de uma sociedade de acordo com suas premissas culturais. No entanto, nem todo evento é possível de ser explicado e adequado aos esquemas simbólicos convencionais. Quando tal acontece, torna-se necessário reavaliar seus preceitos culturais, os quais muitas vezes são reestruturados para que possam abarcar o evento. Desta forma, não é apenas a história que é construída com base na cultura, mas também a cultura é ordenada historicamente, pois “em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática” (Idem, 7).

O evento do contato interétnico afetou de tal maneira a sociedade Mbyá que esta teve que reelaborar algumas de suas características culturais. A mobilidade Mbyá foi reelaborada não só para dar conta do evento, mas também para se tornar uma estratégia de resposta à ocupação de seu território original.

A partir da reconstituição histórica feita no Capítulo I, observou-se que os Mbyá possuíam, na época dos primeiros contatos com os europeus, um território definido em uma região específica inserida onde hoje se encontra o Paraguai (veja mapa 1, anexo 2). Sobre este território original os Mbyá exerciam seu “modo de ser” apoiados num amplo ambiente historicamente conhecido. A sociedade se organizava a partir de grupos de parentesco (famílias extensas) e afins em torno de uma liderança religiosa e/ou política que ocupava uma mesma área contínua. A mobilidade circunscrevia-se a este território, motivada pela circularidade regular da sede das aldeias, pela exploração sazonal do ambiente ou por crises sociais internas (conflitos políticos, mortes, entre outros). Portanto, observou-se que os Mbyá possuíam uma noção de território bem definida, cujos limites geográficos foram visualizados pelos primeiros cronistas e reforçados posteriormente por vários etnógrafos.

A documentação histórica demonstra os processos iniciais de desterritorialização pelos quais os Mbyá passaram. Esta desterritorialização tem sua origem a partir do contato interétnico marcado, primeiramente, por uma situação que configura uma guerra de conquista (LIMA, 1995), cujos desdobramentos para os Mbyá foram a depopulação, causada pelos confrontos e pelas epidemias, e a perda da quase totalidade do território original. A ocupação

paulatina deste território motivou as saídas em busca de espaços localizados além daqueles delimitados até o momento do contato.

Esta nova situação exigiu uma reestruturação das categorias e conceitos que envolvem tanto a noção de território quanto de mobilidade espacial. Desta maneira o território que anteriormente possuía seus limites geográficos relativamente determinados, ou seja, limites contínuos, a partir do contato interétnico, passa a ser concebido como sendo descontínuo. Seus limites sempre poderão ser ampliados com a reterritorialização¹⁴⁸. Atrélada a essa atualizada noção de território identifica-se uma nova categoria de mobilidade, a migração. Tanto uma quanto a outra são reelaborações feitas a partir de suas premissas culturais. O seu território passa a ser descontínuo e fragmentado, mas para que novos locais possam ser a ele incorporados precisam possuir as características ambientais e simbólicas prescritas pela cultura. As narrativas míticas e depoimentos dos diferentes informantes arrolados ao longo do trabalho são uma confirmação. Nas narrativas de Perumi (anexo I, textos 01 e 02) **Ñanderu Tenondegua**, um Deus criador, delega aos Mbyá o direito de ocupar espaços florestados. Juancito, Roque e Lourenço Oliveira repetem em seus discursos a afirmação do mito¹⁴⁹. Além disso, não é qualquer área florestada que possui as características práticas e simbólicas para o assentamento. Há uma lista de espécies botânicas numeradas através dos mitos que precisam estar presentes no local em que vão se estabelecer. Estas espécies vegetais possuem valores simbólicos e práticos, sendo fundamentais em várias circunstâncias da vida do grupo.

Ainda na reestruturação da noção de território, os Mbyá se apropriaram do conhecimento sobre a ampla ocupação Guarani em terras sul-brasileiras, paraguaias, argentinas e uruguaiaias antes da presença da sociedade ocidental. De posse deste conhecimento reelaboraram seus discursos e passaram a justificar esses espaços anteriormente ocupados pelos Guarani como legados para a ocupação Mbyá. Desta forma, os Mbyá procuram locais cujas matas também foram habitadas pelos antigos Guarani. Assim o **Kechuíta** parece ser uma reatualização do herói **Pa'i Rete Kuaray**, em cuja perambulação pelo mundo marcou os lugares adequados aos Mbyá. Tais locais podem ser, então, aqueles em que foram instaladas as antigas reduções jesuíticas e/ou os que possuem uma denominação de origem Guarani.

Esta reelaboração contempla as características do novo território: amplo mas fragmentado, cuja ligação se dá, entre outros fatores, essencialmente pela mobilidade. Se o território resultou fragmentado, o mesmo ocorreu com a organização social. Se anteriormente as famílias extensas formavam unidades locais a partir de alianças de parentesco ou baseadas

¹⁴⁸ Veja Capítulo II.

¹⁴⁹ Confira também o Capítulo IV.

no prestígio de um líder, as limitações espaciais atuais dificilmente permitem sua configuração. Contudo, a família extensa se mantém como a base da organização social. Com a dispersão das famílias extensas sobre os vários assentamentos e acampamentos, dispostos na amplitude do território, a mobilidade espacial se constituiu em uma estratégia de reelaboração dos laços sociais, conforme analisado no Capítulo III.

A dinâmica de ocupação do território Mbyá, após ter sido expandido através de movimentos migratórios com o objetivo de reterritorialização, se caracteriza por sua circularidade, uma vez que os espaços escolhidos e que correspondem minimamente às pautas culturais, são constantemente retomados por grupos familiares num sistema de revezamento. Esta característica de ocupação permite ver que não pode ser aplicada aos Mbyá a denominação de nômades.

Como progressivamente a possibilidade concreta de dispor dos espaços culturalmente postulados se inviabiliza, os Mbyá se vêem impelidos a adaptar-se aos espaços possíveis. As consequências do ponto de vista econômico têm sido a intensificação da produção e comercialização do artesanato, em detrimento das atividades agrícolas que tradicionalmente ocupavam uma posição central na economia do grupo. Tal situação tem resultado num esquecimento compulsório dos seus conhecimentos tecnológicos, caracterizando-se no que Boaventura de Souza SANTOS (1995: 14) configura como epistemicídio.

Constatou-se, ainda, que em decorrência da fragmentação e redução espacial, as barreiras geográficas entre as sociedades Mbyá e a envolvente tornaram-se tênues e inexpressivas. A convivência com os brancos, portanto, tornou-se inevitável e, em alguns aspectos, necessária. Este contexto levou os Mbyá a estabelecerem um prudente distanciamento ideológico¹⁵⁰.

A mobilidade contemporânea configura-se a partir de uma conjunção de fatores que a impulsiona e a justifica. A etnodinâmica Mbyá associada ao contato interétnico, ou seja, a interrelação entre estrutura e evento, faz com que os diferentes fatores motivadores da mobilidade estejam continuamente intercruzando-se, imbricando-se e variando entre causas e consequências. Portanto, cada mobilidade será o resultado de uma pluricausalidade¹⁵¹.

Cabe retomar aqui os fatores significativos que motivam os deslocamentos tratados no Capítulo IV. Uma destas motivações constitui-se na busca de espaços ideais ou o círculo da terra boa. O espaço ideal é aquele que proporciona as condições mínimas para que a existência ocorra de acordo com o ideal de vida projetado culturalmente. Como as circunstâncias atuais –

¹⁵⁰ De acordo com análise desenvolvida no Capítulo III.

¹⁵¹ Veja Capítulo IV.

marcadas pela destruição ecológica-ambiental, indisponibilidade ou exiguidade dos espaços – impõem limites e restrições à possibilidade de viver os ideais culturalmente estabelecidos. a intensificação da mobilidade pode ser interpretada como uma justificativa para a busca e aproveitamento dos recursos ofertados sobre novos espaços, bem como uma via de manter-se Mbyá através do caminhar. Portanto, mesmo não havendo mais espaços ideais que permitam uma existência plena e perfeita, através da circularidade é possível maximizar o potencial existente sobre o território e viver de acordo com o “modo de ser tradicional”. Inclusive porque este “modo de ser” é caracterizado por uma dinamicidade que recicla e recria o novo a partir da lógica tradicional.

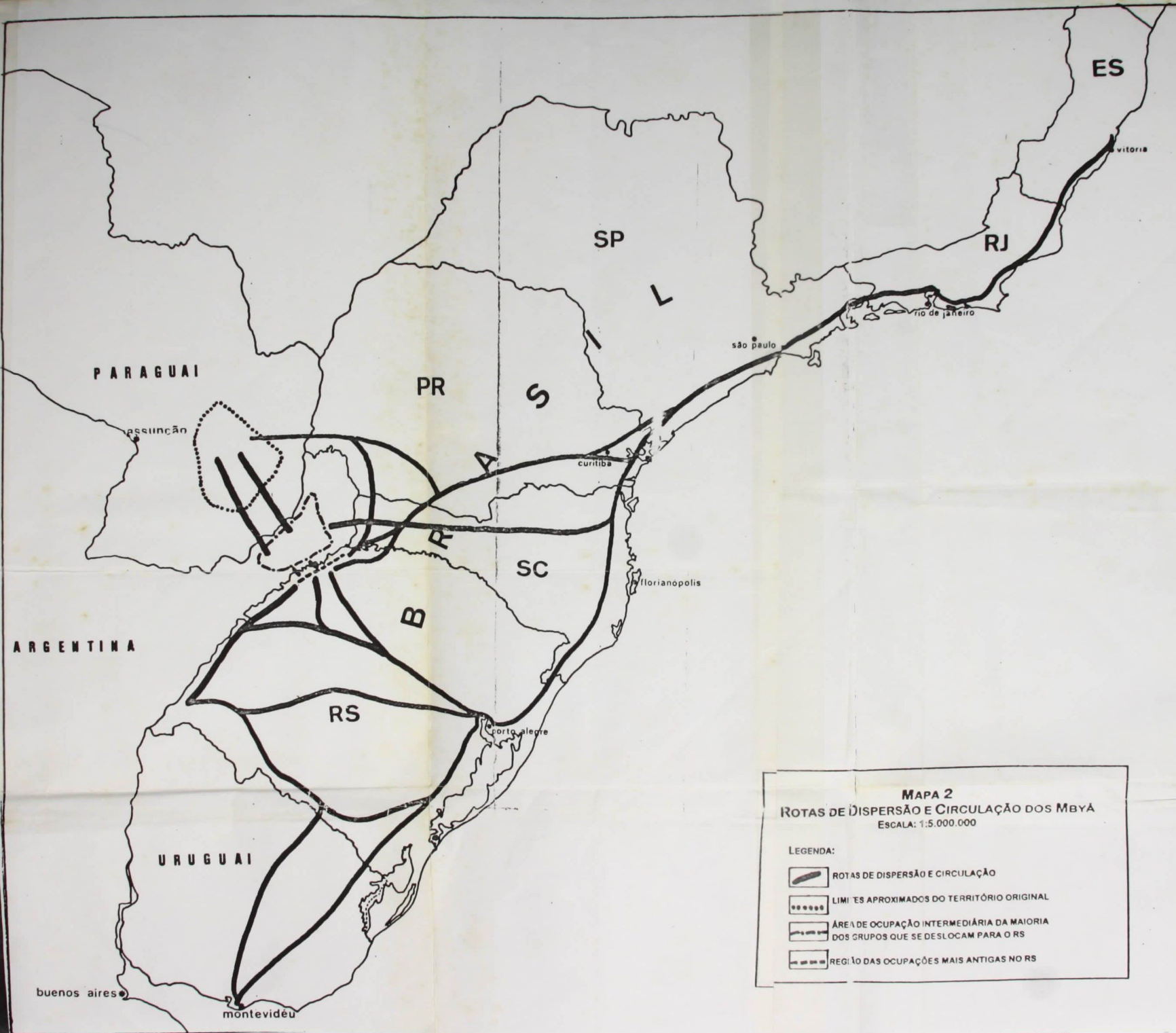
Dentre os aspectos cosmológicos destacou-se a influência do fim do mundo sobre o pensamento e, obviamente, sobre a mobilidade espacial. A análise considerada neste estudo procura desvincular esta idéia da perspectiva fatalista e pessimista, conforme foi interpretada por diversos autores. A manutenção da crença neste evento pode também ser entendida enquanto justificativa de uma ação reparadora, uma ruptura entre dois estágios: velho e novo, perfeito e imperfeito. O mundo em destruição passa a ser uma motivação para a construção de um novo mundo, pois à medida em que determinado lugar se enche de males, faz-se necessário partir em busca de espaços onde a maldade não tenha sido implantada. Vale recordar a extensa relação de males que são identificados como indícios da iminente destruição do mundo, tais como as mortes, as doenças, as agressões provocadas no meio ambiente, as ameaças e violências originadas a partir das relações com a sociedade envolvente, as crises internas da sociedade Mbyá etc. Diante deste contexto, os deslocamentos se fazem necessários para novamente encontrar uma terra sem males. Esta necessidade intensifica-se e mantém-se cada vez mais enfática na medida em que o mal está disseminado por quase toda superfície da terra. Mas ainda assim os espaços isentos de males constituem-se em experiências tão possíveis e concretas, quanto é real e inegável a existência de terras com males.

Nesta perspectiva, através dos deslocamentos percebe-se que os Mbyá repetem constantemente a ação paradigmática dos Deuses, ou seja, a de dar origem a uma nova terra. Abandonar os espaços dominados pelo mal não deixa de ser uma ação destruidora, da mesma forma que transladar-se para um novo local significa dar origem a um novo mundo, pois ele necessita ser fundado, estabelecido e cultivado segundo os princípios da cultura. Ao proceder dessa forma, repetem uma outra ação paradigmática: criam o mundo ao caminhar. Imitam os heróis culturais que ao caminharem sobre a terra nominaram as plantas e os animais. Movimento (dança e caminhar) e palavra (palavra-alma e reza) são os fundamentos do mundo.

Ao caminhar e dizer sua palavra ritualizada, os Mbyá fundam o seu mundo e podem ampliar constantemente seu território. Da mesma forma, a palavra (proferida e ritualizada) e o movimento (caminhar, partir para outro espaço) podem ser tomados como elementos culturais eficazes tanto na afirmação da identidade como de resistência às pressões interétnicas.

Também as relações interétnicas foram identificadas, ao longo deste estudo, como propulsoras dos deslocamentos. Além de manter-se como um ostensivo potencial de ameaça à integridade física (genocídio), o contato interétnico revela uma situação latente de confronto entre dois sistemas culturais diferentes e opostos. No encontro entre esses dois sistemas culturais, a tendência manifestada pela sociedade ocidental sempre foi a de tentar aglutinar e dissolver o sistema Mbyá, incorporando-os à sua estrutura. Dentre as estratégias adotadas pelos Mbyá para escapar às armadilhas assimilacionistas pode-se visualizar a mobilidade. Através deste expediente fazem com que o impacto externo sobre o seu "modo de ser" se dilua, aumentando sua impermeabilidade aos mecanismos de controle. Esta estratégia, aliada à disseminação sobre a amplitude do território de domínio, contribui para que mantenham sua invisibilidade, pois ao não se fixarem deixam a impressão de que estão em diversos lugares e, ao mesmo tempo, em nenhum.

A dinâmica espacial dos Mbyá não pode ser vista apenas como uma característica cultural cristalizada que vem se repetindo ao longo dos tempos. Conforme ficou evidenciado neste estudo, a mobilidade se constitui de uma rede complexa de elementos que se combinam e se reorganizam de acordo com cada contexto. Esta complexidade é a síntese entre estrutura e história. E analisando o presente etnográfico com uma perspectiva histórica é que se ampliam as possibilidades de visualizar o significado dos movimentos.



MAPA 2
ROTAS DE DISPERSÃO E CIRCULAÇÃO DOS MbyA
ESCALA: 1:5.000.000

LEGENDA:

-  ROTAS DE DISPERSÃO E CIRCULAÇÃO
-  LIMES APROXIMADOS DO TERRITÓRIO ORIGINAL
-  ÁREA DE OCUPAÇÃO INTERMEDIÁRIA DA MAIORIA DOS GRUPOS QUE SE DESLOCAM PARA O RS
-  REGIÃO DAS OCUPAÇÕES MAIS ANTIGAS NO RS



MAPA 3
OCUPAÇÃO MBY NO BRASIL
(1996)
ESCALA: 1:20.000.000



MAPA 4
DISTRIBUIÇÃO DAS ÁREAS OCUPADAS PELOS MBYÁ NO RS
(NUMERADAS SEGUNDO TABELA DA SITUAÇÃO DAS
ÁREAS INDÍGENAS COM MBYÁ NO RS, PÁG. 97)
ESCALA: 1:3.000.000

MAPA 1 **LIMITES PROVÁVEIS DO TERRITÓRIO ORIGINAL MBYÁ** **(BASEADOS NA DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA)** **ESCALA: 1:2.000.000**

LEGENDA:



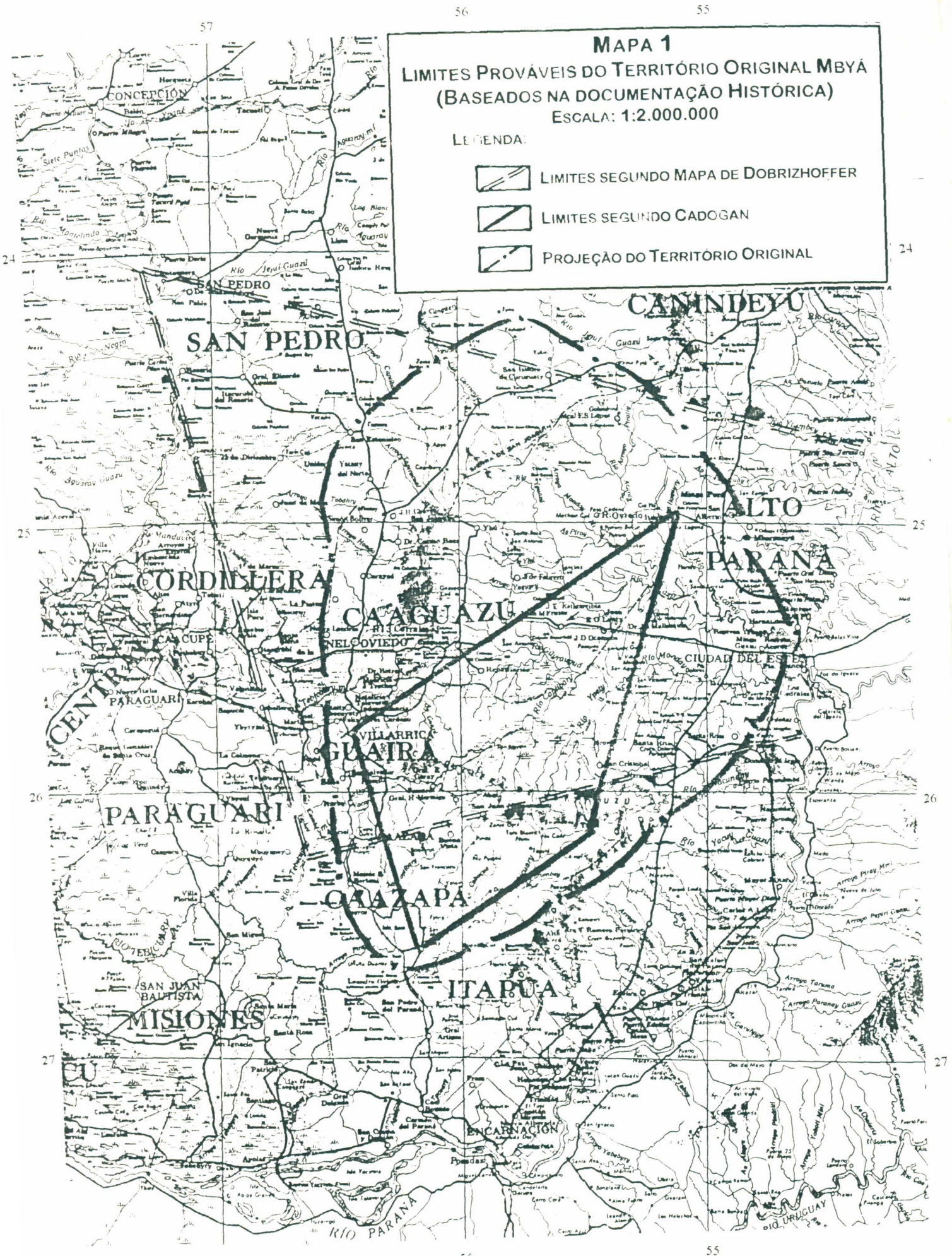
LIMITES SEGUNDO MAPA DE DOBRIZHOFFER



LIMITES SEGUNDO CADOGAN



PROJEÇÃO DO TERRITÓRIO ORIGINAL



BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Rubens T. de. **Relatório sobre a Situação dos Guarani-Mbyá do Rio Grande do Sul: a Questão das Terras**. Relatório Referente à Portaria nº 1852/F de 11. 04. 1985. Brasília: Ministério do Interior/Fundação Nacional do Índio. 1985. 29 p.
- AMBROSETTI, Juan B. Los Indios Caingúá del Alto Paraná (Misiones). **Boletín del Instituto Geográfico Argentino**. Vol. XV. Buenos Aires 1895 a. p. 661-744.
- Los Cementerios Prehistóricos del Alto Paraná (Misiones). **Boletín del Instituto Geográfico Argentino**. Vol. XVI Buenos Aires 1895 b. p. 227-263
- Los Índios Kaingangues de San Pedro (Misiones). Buenos Aires: **Revista del Jardín Zoológico**. Tomo II. 1895c. p.305-387.
- ASSIS, Valéria Soares de. **Da Espacialidade Tupinambá**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS. 1996. 132 p.
- Um Estudo da Casa Mbyá pela Perspectiva Etnoarqueológica. **Anais da VIII Reunião Científica da SAB**. Vol. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS. p. 519-526. 1996.
- BALDUS, Herbert. Ligeiras Notas Sobre Duas Tribus Tupis da Margem Paraguaya do Alto Paraná. **Revista do Museu Paulista**. Vol. 20. São Paulo: USP. p. 749-756. 1936

Breve Notícia Sôbre os Mbyá-Guarani de Guarita. **Revista do Museu Paulista** Vol. VI São Paulo: USP. p. 479-488. 1952.

BAREIRO SAGUIER, Rubén. **Literatura Guaraní del Paraguay**. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1980. 395 p.

BARTOLOMÉ, M. Alberto. La Situación de los Guaraní (Mby'a) de Misiones (Argentina). **Las Culturas Condenadas** (Comp. Augusto Roa Bastos). México: Siglo XXI Editores. p. 86-111. 1978.

BASILE BECKER, Ítala. O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. Pesquisas. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas. 1976. 331 p.

O Kaingáng Histórico e seus Antepassados. **Documentos 02**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas. p. 131-139. 1988.

BERTONI, Moisés S. **La Civilización Guaraní. Parte I: Etnología. Origen, Extensión y Cultura de la Raza Karáí-Guaraní y Protohistoria de los Guaraníes**. Puerto Bertoni: Imprenta y Edición "Ex Sylvis". Paraguay. 1922. 550 p.

BRAND, Antônio. **O Confinamento e seu Impacto Sobre os Pãi/Kaiowá**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS. 1993. 272 p.

CADOGAN, León. El Valor Científico de Nuestros Mitos Autóctonos. **Boletín de Filología**. Vol. VII. n. 49-51. Montevideo. p. 463-468. 1952.

Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización Social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'ayguá o Montes). **Estudios Antropológicos Publicados en Homenaje al Doctor Manuel Gamio**. México. p. 295-303. 1956.

En Torno de la Aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **América Indígena**. Vol. XX. n. 2. México. p. 133-150. 1960.

La Guerra de Doscientos Años de los Montes del Tarumá. **Yvytyrusú, Revista Gauaireña de Cultura**. Año I. n. 2 Villarica. p. 13-17. 1961.

Los Descendientes de Ara-poty-yú. **La Tribuna**. Suplemento Dominical. 25 de Agosto de 1963. Asunción. p. 1-3.

Algunos Datos para la Antropología Social Paraguaya. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Vol. 2. n. 2. Asunción. p. 429-479. 1967.

Chono Kybwyrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guaraní. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Vol. 3. n. 1-2. Asunción. p. 55-158. 1968.

Ywyrá Ñe'ery. **Fluye del Árbol la Palabra. Sugestiones para el Estudio de la Cultura Guaraní**. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción. Asunción. 1971. 132 p.

Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XVI. Asunción: CEADUC/CEPAG. (1946) 1992 a. 321 p.

Diccionario Mbyá-Guarani Castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XVII. Asunción: CEADUC/CEPAG. 1992 b. 211p.

CAPOBIANCO, João Paulo. **Ilha do Cardoso Expõe Crise das Unidades de Conservação Povos Indígenas no Brasil.** São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 779. 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira. 1976. 118.

O Índio e o Mundo dos Brancos. Campinas: UNICAMP. (1964) 1996. 198 p.

O Movimento dos Conceitos na Antropologia. **Revista de Antropologia.** Vol. 36. São Paulo: USP. p. 13-31. 1993.

CHAMORRO, Graciela. **Kurusu Ñe'ëngatu: Palabras que la Historia no Podría Olvidar.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 25. 1995. 235 p.

CHARLEVOIX, Pierre F.X. **Historia del Paraguay escrita en Francés por el P. Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las Anotaciones y Correlaciones del P. Muriel.** Traducida al Castellano por el P. Pablo Hernández. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. Tomo VI. p. 9 - 11; 116 - 130; 151 - 157. (1756) 1916.

CHASE-SARDI, Miguel. La Situación actual de los Indígenas del Paraguay. **Suplemento Antropológico.** Vol.6. N 1-2. Asunción. p. 9-99. 1971.

CHEROBIM, Mauro. **Os Índios Guarani do Litoral do Estado de São Paulo: Análise Antropológica de Uma Situação de Contato.** São Paulo: FFLCH/USP. 1986. 204 p.

CLASTRES, Hélène. **La Tierra Sin Mal.** (Trad.: Viviana Ackerman). Buenos Aires: Ediciones del Sol. 1993. 155 p.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado.** (Trad.: Theo Santiago). Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1986. 152 p.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquiosofrenia.** Vol. 1. Tradução Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34. 1995. 96 p.

DÍAZ MARTÍNEZ, Noemí. La Migration Mbya (Guarani). **Dédalo.** n. 24. São Paulo. p 147-169. 1985.

DOBRIZHOFER, Martin. **Historia de los Abipones I.** Resistência: Universidad Nacional del Nordeste/Facultad de Humanidades. Argentina. p. 151-191. (1765) 1967.

DOOLEY, Robert A. **Vocabulário do Guarani. Vocabulário básico do Guarani Contemporâneo (Dialeto Mbüa do Brasil).** Brasília: Summer Institute of Linguistics. 1982. 322 p.

EBLING, Paula E.R. **Levantamento de Dados Sócio-Econômicos e Culturais de Dois Grupos Guarani que Habitam Fora de Áreas Indígenas Sob Jurisdição da 13ª Delegacia Regional/FUNAI.** (Datil.) Porto Alegre. 1981.

Situação das Terras Indígenas no R.G. Sul. Informe N. 017/13a. Porto Alegre. 1985. 15p. (Datil.)

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões.** (Trad.: Rogério Fernandes). Lisboa: Livros do Brasil. 1956. 235 p.

FOGEL, Ramón. Continuidades y Cambios en el Modo de Ser. El Caso de los Guarani. **Suplemento Antropologico.** Vol. XXVII. n. 1. Asunción: Universidad Católica. p. 29-69. 1992.

La Apropiación y el Manejo de los Recursos Naturales en el Conocimiento Tradicional. **El Desarrollo Sostenible y el Conocimiento Tardicional.** Compilado por Ramón Fogel. Asunción: CERI y Fundación Moises Bertoni para la Conservación de la Naturaleza. p.17-55. 1993.

GALLOIS, Dominique T. A casa Waiãpi. **Habitações Indígenas.** (Org. Sylvia Caiuby Novaes) São Paulo: Liraria Nobel. p. 147-168. 1983.

Migração, Guerra e Comércio: Os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH/USP. 1986. 348 p.

Mairi Revisitada: A Integração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII/FAPESP/USP. 1994. 91 p.

GARLET, Ivori J. **Relatório Sobre Atividades Desenvolvidas por Integrantes do Projeto Mbyá-Guarani no Grupo de Trabalho.** Porto Alegre. 1994. 15 p.

Análise do Mito "O Arco e o Cesto". Porto Alegre: PUCRS. 1995. 18 p.(Digitado).

GONÇALVES, C. Tôrres. Relatório Sobre os Indígenas do Rio Grande do Sul. **Relatório da Secretaria dos Negócios e Obras Públicas do Estado.** Porto Alegre. p. 147-157. 1910

Protecção Fraternal aos Indígenas do Rio Grande do Sul. **Relatório da Secretaria dos Negócios e Obras Públicas do Estado.** Porto Alegre. p. 153-156. 1911.

Protecção Fraternal aos Indígenas do Rio Grande do Sul. **Relatório da Secretaria dos Negócios e Obras Públicas do Estado.** Porto Alegre. p. 151-152. 1912.

Protecção Fraternal aos Indígenas do Rio Grande do Sul. **Relatório da Secretaria dos Negócios e Obras Públicas do Estado.** Porto Alegre. p.182-185. 1914.

Protecção Fraternal aos Indígenas. **Relatório da Secretaria dos Negócios e Obras Públicas do Estado.** Porto Alegre, p. 384-386. 1917.

GONÇALVES, M. Antonio. **O Significado do Nome; Cosmologia e Nomenclatura Entre os Pirahã.** Rio de Janeiro: Sette Letras. 1993. 170 p.

- GRIVÁ, É. Edelmi. Síntesis del Censo Indígena Nacional Realizado en La República Argentina. **América Indígena**. Vol XXX. N.3. p. 656-672. 1970.
- JACQUES, João Cezimbra. **Assuntos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: ERUS. 1979. 237p.
- LADEIRA, Maria Ines. **"O Caminhar Sob a Luz"—O Território Mbyá à Beira do Oceano**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP. 1992. 200 p.
- LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: Índios do Brasil Atual**. São Paulo: FFLCH/USP. 1986. 303 p.
- LAYTANO, Dante de. Populações Indígenas. Estudo Histórico de suas Condições Atuais no Rio Grande do Sul. I Parte. Porto Alegre: **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do RGS**. N.5. p. 149-209. 1955.
- LERROI-GOURHAN, André. Os Símbolos da Sociedade. **O Gesto e a Palavra: Memória e Ritmos**. (Trad. Emanuel Godinho). Lisboa: Edições 70. p. 121-173. (1966) 1987.
- LIMA, A. C.Souza. **Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes. 1995. 335 p.
- LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis:UFSC. 1996. 154 p.
- LITTLE, Paul E. Espaço, Memória e Migração. Por Uma Teoria de Reterritorialização. **Textos de História: Revista de Pós-Graduação em História da UNB**. Vol.2. n.4. Brasília. p 5-25. 1994.
- MACHON, Jorge F. **La Reduccion de Guayanas del Alto Parana San Francisco de Paula**. Argentina. Edicion del Autor. 1996. 140p.
- MAS, José. José Mas y su Relación del Hallazgo de los Indios del Pueblo de San Joaquín y la Fundación de él en el Año de de 1746 y su Translación al Sitio Donde se Halla en el Año de 1753. Consta Igulamente el Hallazgo de los Indios del Pueblo de San Estanislao en el Año 1751. In: José A. PERASSO, **El Paraguai del Siglo XVIII en Tres Mamorias**. Asunción: CEHILA. p. 43-45. 1986.
- MELIÀ, Bartomeu. **Una Nación, Dos Culturas**. Asunción: CEPAG. 1988. 131 p.
- A Experiência Religiosa Guarani. **O Rosto Índio de Deus**. Tomo I. Série VII. São Paulo: Editora Vozes. p. 293-357. 1989a.
- La Tierra-Sin-Mal de Los Guarani: Economía y Profecía. **América Indígena**, vol XLIX. n. 3. México.p.491-507. 1989b.
- El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol 5. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 1993. 301 p.

- MELIÀ, B. SAUL, M. V.A. e MURARO, V.F. **O Guaraní: Uma Bibliografia Etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES/FISA. 1987. 341 p.
- MERELES, H. Centurion. **El Cambio Socio-Cultural Entre los Mbyá-Guaraní. Estudio de Dos Colectividades**. Asunción: Universidad Nacional de Asunción. Tesis de Maestría en Desarrollo. 1996. 100 p.
- MOITINHO, Adrián. **Implantación de Una Família Nuclear en el Uruguay**. Período 1988. (manuscrito).
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual Feita Pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad.: Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro. (1639) 1985. 263 p.
- MÜLLER, Franz SVD. **Etnografía de los Guaraní del Alto Parana**. Argentina: Impreso pela Societatis Verbi Divini. 1989. 132 p.
- MÜLLER, Regina P. Os Asuriní do Xingu: História e Arte. Campinas: Editora da UNICAMP. 1993. 349 p.
- NECKER, Louis. Apendice IV: Fundación de La Reducción de Itape. **Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las Primeras Reducciones del Paraguay 1580 - 1800**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, V. 7. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. p. 237-240. 1990.
- NIMUENDAJU, Curt. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapokuva-Guaraní**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP. 1987. 156 p.
- Apontamentos Sobre os Guaraní. (Trad. e Notas de Egon Schaden). **Revista do Museu Paulista**. Vol. VIII. São Paulo: USP. p. 9-57. 1954.
- Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Fundação Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE. (1944) 1981.
- NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó (Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guaraní e sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí- RS)**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS. 1993. 495 p.
- OLASCO, Mónica. **Sistema de Creencias e Identidad Etnico Religiosa: Ñande Reko**. (manuscrito)
- OLIVERO, Juana. La Presencia Mbyá en Uruguay. Boletín **IWGIA (International Work Group for Indiginous Affairs)**. N. 3 julio/agosto/septiembre. Copenhague. p. 39-40. 1992.
- PAZ, Jorge Luis Carol e RATIER, Hugo Enrique. Informe de la Delegación de Argentina. **Antropología y Indigenismo**. Costa Rica: CEDAL. 1974. p 65-88.

- RAMIREZ, Hugo. O Tupiguarani e o Processo Luso de Aculturação. **O Índio no Rio Grande do Sul; Aspectos Arqueológicos, Históricos, Etnográficos e Étnicos**. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Biênio da Colonização do e Imigração, Comissão Executiva de Homenagem ao Índio. p. 139-150. 1975.
- RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970.
- ROA BASTOS, Augusto. **Las Culturas Condenadas**. (Copilación y Introducción por Roa Bastos). México: Siglo XXI Editores. 1978. 352 p.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Achiamé. 1983. 296 p.
- SAHLINS, Marshall. **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro. Zahar Editores S.A. 1983. 178p.
- Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda. 1990. 218 p.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. **O Homem Índio Sobrevivente do Sul; Antropologia Visual**. Florianópolis: UFSC. 1978. 117 p.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entrevista com Professor Boaventura de Sousa. Coord. Jurandir Malerba. **Cadernos de Metodologia e Técnica de Pesquisa**. n. 6. Maringá: UEM. p. 9-34. 1995.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU/USP. 1974. 190 p.
- Caracteres Específicos da Cultura Mbüa-Guarani. **Revista de Antropologia**. Vol. 11. n. 1 e 2. p. 83-94. 1963a.
- Desenhos de Índios Kayová-Guarani. **Revista de Antropologia**. Vol. 11. n. 1 e 2. p. 79-82. 1963b.
- Convenção Sobre a Grafia dos Nomes Tribais. **Leituras de Etnologia Brasileira**. (org. Egon Schaden). São Paulo: Companhia Editora Nacional. p. 1-2. 1976.
- El Mesianismo en América del Sur. **Movimientos Religiosos Derivados de la Aculturación**. Madrid: Siglo XXI. p. 80-151. 1982.
- SCHALLENBERGER, E. e HARTMANN, H. R. **Nova Terra, Novos Rumos: A Experiência de Colonização e Povoamento no Grande Santa Rosa**. Santa Rosa: Barcellos Livreiro e Editor. 1981. 188 p.
- SEEGER, A. e VIVEIROS de CASTRO. Terras e Territórios Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro. N. 12. p. 101-109. 1979.
- SIMONIAN, Ligia T.L. Discriminação, Demarcação e Expropriação de Terras Guarani Xiripá: Ações do governo estadual e/ou com o seu respaldo. **PETI/ANAÍ-RS: Expropriação e Luta: As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul**. p.122-168. 1990-93.

A Reocupação das Terras Indígenas no RS. **Povos Indígenas no Brasil 1991/1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 781-782. 1996.

- SOARES, André L. Ramos. **Organização Sócio-Política Guarani: Aportes Para a Investigação Arqueológica**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS. 1996. 212 p.
- SOUZA, José O. Catafesto de. **Autoctonia (Re)velada: Etnografias de Invisibilidade e Alteridades Indígenas no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul)**. (Monografia inédita). Porto Alegre. 1996. 53p.
- STRELNIKOV, I. D. **Les Kaa-îwuá du Paraguay**. Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti (Roma 1926). Vol. II. Roma. p.333-366.1928.
- SUSNIK, Branislava. **Dispersión Tupi-Guaraní Prehistórica**. Ensayo Analítico. Asunción: Museu Etnográfico Andres Barbero. 1975. 171 p.
- Los Aborígenes del Paraguay. II. Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca Colonial**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero. 1979-80. 355 p.
- El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay**. Tomo I. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales. 1982. 195 p.
- El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay**. Tomo II. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales. 1983. 190 p.
- TECHO, Nicolás del. Relacion Sobre la Gente Caaigua que se Empezo a Convertir. **Tres Ecuentros con Amerérica**. Traducción, edición y notas por Arturo Nagy y Francisco Pérez-Maricevich. Asunción: Editorial Centenario. p 9-21.(1651) 1967.
- VELLARD, Jehan. **Une Civilisation du Miel. Les Indiens Guayakis du Paraguay**. Préface de Paul Rivet. Paris, Librairie Gallimard. p. 153-178. 1939
- VENZON, Rodrigo. Migração e Territoriedade Mbyá no Rio Grande do Sul. **PETI/ANAÍ - RS: Expropriação e Luta: As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul**. p. 169-172. 1990-93a.
- Os Guarani Missioneiros: Incorporação e Sobrevivência. **PETI/ANAÍ - RS: Expropriação e Luta: As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul**. p. 118-121. 1990-93b.
- VIETTA, Katya. **Mbyá: Guarani de Verdade**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS. 1992. 198 p.
- VOGT, Federico. Informe Sobre una Misión Entre los Indios del Paraguay Oriental. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Vol. I. n. 2. Asunción. p. 287-298. 1966.
- WITT, Francisco D. A. **Relatório de Estágio com os Índios Mbyá-Guarani no R.G.do Sul**. Porto Alegre. 13a. Delegacia Regional/FUNAI. 1985.

XIMENEZ, Bartolomé. Mision de los Tobatines. **Tres Encuentros con América**. Traducción, edición y notas por Arturo Nagy e Francisco Pérez-Maricevich. Asunción: Editorial del Centenario. p. 23-67. (1710) 1967.

ANEXOS

Anexo I:

Texto 01: Canto-Discurso de Perumi

Texto 02: Discurso de Perumi

Texto 03: Depoimento de Roque Timóteo

Texto 04: Mito Narrado por Kandino

Anexo II:

Mapa 01: Território Original Segundo Fontes Etnohistóricas

Mapa 02: Rotas de Dispersão e Circulação

Mapa 03: Ocupação Mbyá no Brasil

Mapa 04: Distribuição das Áreas Ocupadas no RS

TEXTO 01

AUTOR: Mário Brissuela (Perumi)

DATA: Fevereiro de 1996

LOCAL: Teko'a Ka'aguy Pa'ü (Varzinha)

MBA'ÉREPA OGUATA ÑANDERU RA'YKUEÍRY?

I

01. Ñ.¹: Ñamombe'u ra'ema ñandereko ypykue i karaikueíry.
02. O.²: Añetë!
03. Ñ.: Ñamombe'u juruakuéry.
04. Juruakuéry añetë
05. Ñandereko oikuaa pa'ü pa'ü i
06. Omoañete ri va'erã
07. Ja'ea i rupi ñamoma'endu'a va'erã tu

II

01. Marâramipa vy nda'u.
02. Ñanderamôikuéry. Ñandejarayikueíry
03. Opa rupi rive i ikuái anguã rami
04. Ndajapytáiri. ndojogueropytáiri merami?
05. A'erami anguã rami a'e raka'e
06. Ñandereko ojekuaa rire i vy a'ema añete
07. Ñanema'endu'a i va'erã ko
08. Kova'e rai ko aipo rami
09. Amboyapy mba'epupy reikuase ypy
10. O.: Añetêngua ko!

III

01. Ñ.: Ñandereko. Ñandereko ypykue i
02. Mba'epu rupi rive i ñanema'endu'a i
03. Anguã rami rive i
04. Ne a'e ramo añete
05. Ñadeayvu yvu i
06. O.: Añetë

IV

01. Ñ.: Ijyvy rupa va'e voi raka'e
02. Yvy Tenonde ñonoäre voi
03. Ñanderu Tenondeikuéry
04. Ñandechy Tenondeikuéry
05. Yvy'e añete...(inaudível).....
06. Eña'ãke chevýpe orevýpe
07. Orevýpe yvy rupa ñonoarekuéry peña'ã
08. Oregui jevýma penderekorã i peikuaa va'erã

¹ Ñanderu falando.

² Ouvintes.

TEXTO 01 (tradução)

POR QUE CAMINHAM OS FILHOS DE ÑANDERU?

I

Ñ.: Senhores, discorramos sobre nosso modo de ser primordial.
O.: De acordo!
Ñ.: Aos brancos, pois, explicaremos
Nosso modo de ser
Para que, conhecendo-o.
Ao menos alguns atribuam crédito
Ao que dizemos ser a nossa memória futura.

II

Ñ.: Por que será que
Nossos Avôs, Nossas Avós
Simplesmente espalharam-se em todos os lugares
E, desde então, não paramos e não podemos nos deter?
Assim foi disposto para que, procedendo dessa forma,
O nosso autêntico modo de ser se revele.
E para que sempre nos recordemos disto
E da mesma forma que escutei (dos antepassados) deves
ouvi-lo.
Começarei acompanhado pelo rimo do **mbaraka**.
O.: Efetivamente, assim está certo!

III

Ñ.: É nosso costume, faz parte do nosso modo de ser
antigo
Recordarmos ao som do **mbaraka**.
E por ser assim
Também o faremos, portanto.
Em nossa língua
O: Com efeito, é assim mesmo!

IV

Ñ.: Aqueles a quem foi destinada a morada terrenal
Pelos Criadores da Primeira Terra
Foram Nossos Primeiros Pais,
Nossas Primeiras Mães
Com certeza na terra ...
.....
"Esforça-te por mim, por nós
Esforçai-vos a nós que criamos a morada terrenal
Por nosso intermédio sabereis as normas de vossa
conduta futura
Procedei de acordo com nossas leis", disseram-nos (os
Ñanderu).

09. Oremba'e ro'e va'e perojeapo reima raka'e
10. Rire yma raka'e Ñanderukueiry.
- Ñandechykueiry
11. Achojáva orejekuaa
12. Achoja ombojekuaáma Ñanderu yvy ñonoárepe.
13. Yvy rupa ñonoareikuéry
14. Aporandúma vy:
15. Mamo mamo tata rupa rai a'eve i?
16. Mamo mamo i pa'ũ porãve i?
17. Ojatapyi aguã a'e javi i oporandúma vy
18. Yvy rupa ñonoareikuéry
19. Néi! A'e ramo Ñanderu.
20. Ñanderu i omoechakáma tata rupa rai.
21. Oguerova ve i eravy anguã.
22. Marupi nda'u?
23. Mamo oguerova ve i nda'u?
24. Ma'ety rai!
25. Embi'upi rai!
26. Noñemboatái va'erã i
27. Ndoatái kyríngueipy omongaru i anguã
28. A'e javi javi i.

V

1. Ka'aguy javére ra'anga'eýma
2. Jaiko i ñande Mbyakueiry
3. Jaiko anguã va'eýma ka'aguy rupa jave!
4. Ka'aguy. ka'aguy rupa jave re'a teima
5. Ñañevanga anguã re'a teima
6. Ka'aguy rupa jave katu
7. Jaiko i jaiko vy va'erã va'ekue i
8. Vy a'ci mavy ñe'ëkuéry
9. Ñanderu voi añete
10. A'eveve a'i omombe'u raka'e
11. Ñanemboayvu i mavy
12. Ñande mopy'ã i mavy
13. A'e va'e ka'aguy rupa oĩ porã i mavy
14. A'e va'e ka'aguy pa'ũ pa'ũ va'erã ko rejatapyi
15. Pejetapyi peñembo'e kova i peñembo opy i
16. Peña'ã jevy orevýpe e'íma Ñanderu
17. A'e rami Mbyakueiry
18. Ñaneretarãkueiry oña'ã jevy
19. Oña'ã re mavy raka'e
20. Amombe'u jevy
21. Néi a'éramo perovaveiju penderataipy rupa
22. E'íma añete
23. Oguerovavei jevy peteĩ ára. mokõi ára

E depois do tempo primordial Nossos Primeiros Pais.
Nossas Primeiras Mães
Recolheram-se à casa ritual para se descobrirem.
Pois é na casa ritual que se revela **Ñanderu**, o Criador da terra.
No interior (do opy) prosseguimos perguntando
Aos que criaram o leito terrenal:
Onde há condições ideais para o assento dos fogos?
Onde ainda há espaços dotados de plenitude?
Todos nos perguntamos sobre os locais destinados a receber nossos **tapyi**
Aos que criaram o leito terrenal.
Pois bem! Em resposta a isto, **Ñanderu**.
– Somente **Ñanderu** –, poderá indicar-nos o local adequado ao assento dos fogos.
Fazendo com que nos translademos.
Onde poderá ser?
Para onde será que nos fará mudar?
Pois apenas queremos plantar!
Apenas prover nosso alimento!
E assim, sem carências.
Alimentarmos todas as crianças.

V

Da vastidão das selvas já não resta senão sua imagem (lembrança)!
Por isso nós, Mbyá, andamos:
Não era carente de sentido a nossa existência sobre toda a extensão das selvas!
A selva, em toda sua extensão.
Destinava-se ao aperfeiçoamento da nossa existência:
A esta finalidade nos serviam as selvas:
Para que pudéssemos viver dessa forma (plena/perfeita).
Para que proferíssemos belas palavras
Ñanderu, efetivamente.
Infundiu-nas no princípio dos tempos.
Tendo-nos provido de palavra.
Tendo feito com que nos erguêssemos
E sendo formoso o leito das selvas.
Foram elas destinadas a receber nossos **tapyi**.
“Construí os assentos dos vossos fogos e dedicai-vos aos exercícios espirituais:
Na casa ritual esforçai-vos continuamente em nossa memória”, assim fala **Ñanderu**.
Então os Mbyá.
Nossos compatriotas, novamente se empenham.
E havendo então se esforçado.
Outra vez (**Ñanderu**) revelará:
“Bem! Sendo assim, mudem o assento dos vossos fogos.”
Se assim, de fato. Ele nos fala
Novamente nos mudaremos e nos estabeleceremos por mais um ou dois anos.

VI

01. A'égui katu guetarã i petei oecha vai
02. Oguerojac'õ. oguerochapukái
03. Ñanderupe jevýma.
04. Ñanderu jevy
05. A'égui imbarae py'a guachu oguereko.
06. "Petei ára peve ejapychaka
07. Rerovávei jevy angua nderata rupa". e'i a'e rami
08. A'e rami vy ri ma Mbyakueiry yma ramo
09. Ndopytakuaái a'ekue ojee gui rei ranga'ey.
10. A'ekuéra Mbyakueiry ojeupe oi porã va'e
11. Ängy añoi'eyma oguerojapo.

VII

01. Ñanderukuérygui ave ave
02. A'e rami ndopytái yma ramo.
03. A rire. añete. ängy peve
04. A'e va'ere ajapychaka i
05. Po va'e i rejapychaka i va'ekuéry
06. Ñanderu rakykue ja'aja va'erã'ey.
07. Avei katu
08. Ko Brasil yvy jarovy ma jaiko vy.
09. "Ñei! ängy katu ejeakykue apa jevy
10. Nderakykue katy
11. Argentina yvy're jevy nderata rupa". e'i ramo.
12. E'i ramo: "jajevy"
13. A'evýma jaa Paraguáire ñanema'endu'a i eravy
14. Tupã Retã jaupity peve.

VIII

01. A'éramigua a'e javi javi juruakueiry:
02. Mba'ere Mbyakueiry ndopytakuaái?
03. Mba'ere Mbyakueiry petei endýpy ndopytái?
04. E'i angua va'e'ey ñanderekorã va'ekue i
05. Ramo riveima a'e rami
06. Ñandereko jaiko vy.
07. A'égui añete!
08. Ka'aguy rupa. ka'aguy'pe ja'u i va'erã.
09. Ñemboata'ey're. ndoatái a'e javi javi.
10. Jajechareko ña'ã my
11. Ängy katuvéma
12. Ndajaikuaái vei véma ka'aguy rupa
13. Mamo jaa vy nga'u javy'a?
14. Mamo jatapyi nga'u raa?
15. Ja'u i va'erã ndoatái?
16. Ndache'ey i ndaiko'aíri ate'y i
17. Juruakueirype tajepoyu!
18. Juruakuéry rivéma oñomongeta
19. Yvy rupa oñemomba'e pa
20. Oñemoakate'yma yvy rupa

VI

Também por ocasião da morte de alguém
 Elevamos nossos clamores. entoando altos hinos
 Outra vez a **Ñanderu**.
 Então, novamente, **Ñanderu**
 Infunde-nos fortaleza espiritual e faz com que sejamos
 valorosos.
 "Dedica-te com fervor durante um ano", assim Ele fala.
 "Antes de mudares outra vez o assento dos fogos."
 Em virtude disso, desde os primórdios.
 E não sem razão, que os Mbyá não se detêm.
 Para eles (os Mbyá) isto está perfeito
 Pois não é de agora que procedem desta forma.

VII

Por ser este o modo de proceder de Nossos Pais.
 Que desde os primórdios não se fixaram.
 Sigo até agora, com efeito, escutando
 Aquilo que eles escutaram
 Para não esqueçamos os costumes de Nossos Pais.
 Já atingimos, também, as terras do Brasil
 Então Ele poderá dizer:
 "Bem! Agora podes retornar.
 Volte outra vez às terras da Argentina
 E construa lá o assento dos teus fogos."
 Se assim Ele falar, vamos retornar.
 Iremos novamente até o Paraguai.
 Até alcançarmos a Morada de **Tupã**.

VIII

Diante disso, todos os brancos se perguntam:
 "Por que os Mbyá não param?"
 Por que os Mbyá não se detêm em um (único) lugar?"
 Falam isso sem razão.
 Pois o fazemos por nossa conduta futura.
 Por querermos viver nossa cultura.
 Então é verdade!
 Da mata extraíamos o nosso alimento.
 Nada nos faltava; ela nos oferecia tudo (o que
 necessitávamos).
 Esforçamo-nos intensamente em nossas reflexões
 Mas agora já nem conhecemos mais a mata.
 Onde, pois, poderemos estar plenamente alegres?
 Para onde levar nossas aldeias?
 Onde não nos faltará o alimento?
 Não queremos nos tornar preguiçosos
 E temidos pelos brancos.
 E sem razão eles nos repreendem.
 Comentam que são donos do leite terrenal
 E pela sua posse se fazem tacaños.

IX

01. A'e va'ère jepe aéma. añete che ra'ykueiry
02. Ñamombe'u i va'erã ema:
03. Marârami ete vy nga'u raa
04. A'ekuérâmi i ñandereko jevy va'erã?
05. Vy'eý jepe ka'aguy rupa
06. A'e veve ai jajou i
07. Oñe'ẽ iño riña'ã
08. Ñanemboachy ño riña'ã
09. Juruakueiry ja'ea rive i ñadekuái
10. A'e vare añete
11. A'e raminguái a'e javi javi
12. Juruakuéry. juruaruvichakuéry
13. Yvy tenondeve voi araka'e
14. Mbyakueirype omboekovia iño va'ekue
15. Nopenái va'ekue Mbyakueiry rire juruakuéry tove taikuái.

X

01. Ka'aguy rupa jajo'uma vy
02. Ñomoatyro i jake i anguã.
03. Y akã yvyre jaiko
04. Piky ra'y i ja'u vai rupi jaiko.
05. Juruakuéry ñanderecha rei vy jepe
06. Mba'ère ioko rami Mbyakuéry?
07. A rire jepe añete.
08. Ängy ma'e ñanderecha ramo mba
09. A'ekuéry rei merami yvy
10. Yvy imba'e!
11. A'ekuéry oñono va'ekue merami yvy oñemoakate'y

XI

01. A'e vare añete. ñandevýpe nda'evéi!
02. Ñanderekorã va'ekue i
03. Jaiporu anguã rami ra'anga ve'yma.
04. Ñanderekorã va'ekue i
05. Jaiporu joja va'erã rami ra'anga ve'yma
06. A'e vare Ñanderukueirype ijyvy rupa va'ekueirype
07. Nda'evéi merami jeapi i
08. Ajembopy che i rindaje
09. Ñañembo opy i mba'e ja'e ñendu vy'eý i
10. Mba'e ja'e ñendu va'erã rami'eý i
11. Ñandereko va'e'eý
12. Jajepoyu juruakueirygui
13. Jaipoyu uka yvy rupa
14. A'e ramima juruakuéry
15. A'e rami juruakuéry ka'aguy rupa oñemoakate'y
16. Oñemoakate'y rive
17. Ka'aguy rupa ioko yvyra ikua i va'e
18. Ñanderu rembikuaa ojekuaa opu'ãva
19. A'e ramingua i ojeupe i
20. A'ekuéra rive ty ra'e oñoty va'ekuéra rami
21. Ojokuaise i vy oñemoakate'y ñandevy Mbyakueirype

IX

Meus filhos, ainda que, efetivamente, assim seja.
 Pensemos nisto:
 Como, de fato, conduzir
 O nosso modo de ser da mesma forma que antigamente?
 Ainda que não exista mais a selva
 Descobriremos como superar o mal
 Afrontando-o somente com a palavra:
 Com ela afrontaremos as imperfeições.
 Aos brancos tínhamos como semelhantes
 E nesta condição todos, sem exceção.
 Os brancos e as autoridades dos brancos.
 Estávamos sobre a Primeira Terra.
 Mas muitos Mbyá foram enganados no passado
 E é bom que se saiba que os brancos menosprezaram os
 Mbyá.

X

Uma vez encontrando a mata
 Recomporemos nossas aldeias.
 Viveremos às margens dos arroios.
 Andaremos pescando e comendo peixinhos.
 Porém, se os brancos nos verem (se perguntarão):
 "Por que os Mbyá assim vivem?"
 Dessa forma eles procedem
 E agora eles já nos controlam completamente.
 Até parece que a terra é propriedade deles!
 Até parece que foram eles que criaram-na:
 Eles tornaram-se mesquinhos pela terra.

XI

Por conseguinte, pois, para nós isso não é justo!
 O que foi disposto como nossas futuras normas
 Cumprimos para não andarmos sem conduta.
 O que foi disposto como nossas futuras normas
 Uniformemente devemos cumprir para não procedermos
 sem normas.
 Por isso, sobre o leito terrenal dos **Ñanderu**
 Não falo mais do mal aparente (não me detenho nas
 injustiças).
 Faço para mim uma casa ritual.
 Façamos uma casa ritual para dedicar-nos às orações:
 E ainda que não saibamos mais escutar
 E embora o nosso modo de ser já não seja como era
 – Porque agora temos receio dos brancos –
 Zelemos pelo leito terrenal.
 Entretanto os brancos.
 Entretanto os brancos já mesquinham o leito terrenal.
 Simplesmente o mesquinham.
 O leito das selvas possui árvores
 A sabedoria de **Ñanderu** criou-os (os Mbyá)
 Para que o mantenham em equilíbrio.
 Mas resultou que os brancos cultivaram a terra carentes
 de sentido (destruíram-na)

E agora querem mesquinhá-la dos Mbyá.

XII

01. A'e ramingua rupi. añete
02. Opacte rupi
03. Paraguái. Argentina yvýre
04. Ängýgui. añete. Ñanderukuérype
05. Opora i ñendu va'e ndojekuaavéima
06. Juruakuéry rivéma añete
07. A'ekuéra oiko apo
08. Ojeupe oĩ porã i rami rive rive i oiko apo Pa'ĩ
09. A'e vare nday añete
10. Yvy rupa oguereko kuaáma ramo

XIII

01. Juruakuérype:
02. Juruakuéry rity ra'e va'erã vy ranga'eý
03. Ombopy'a guachu va'erã vy'eý ranga'eý
04. Tove i katu Mbyakuéry ka'aguýre
05. Ka'aguýre taikuaái
06. Toñembo opy i Ñanderukuérype toñendu i okuapy
07. Nde ikuaái juruakuéry
08. A'epy a'éma añete
09. Karaikuéry ápy
10. A'e rami angua'a'e jepéma
11. Ñanderu Tupã Ra'y voi a'e rami angua'a voi ra'e.

XIV

01. Ñanderu Tupã
02. Yvýpema vy yvypokuérype
03. Ojechaukãma yvypo. juruakueryrãpe.
04. Jurua ypykuérype jechaukãma
05. Opu'ã a'ei raka'e Ñanderu Tupã Ra'yre
06. Oãnga a'ei raka'e Ñanderu Ra'yre
07. Ndaja'ei a'e raka'e juruapykuéry voi
08. A'e vare rima jarovy javy
09. Ijvy rupa apy apýre
10. Juruakuéry ñaderayvu va'erã rami ranga'eý
11. A'e rami tya'e Ñanderu Tupã Ra'yre
12. Oayvu va'e oĩ avi a'e raka'e juruakuéry
13. A'e rami guare guare i
14. Ojeapi voi ñandererovy ovy va'ére a'éma añete
15. Ängy peve poteri oĩ akate'y va'e
16. Oĩ akate'y va'e guive
17. A'e va'ëgui

XII

Com efeito, por todos os lugares.
Nas terras do Paraguai e da Argentina.
Tudo já está acabado.
Porque, de fato, enquanto os **Ñanderu**
Já não se revelam mais àqueles de quem ouvem belos
hinos.
Os brancos simplesmente
Andam fazendo o que lhes convém:
E carentes de sentido procedem também seus **Pa'ĩ**
(sacerdotes).
Entretanto, mesmo sabendo que assim seja.
Mantêm (os **Ñanderu**) o leite terrenal.

XIII

Para os brancos:
Aos brancos resulta que possam viver sem conduta
Não têm necessidade de que se esforcem (que alcancem
grandeza de coração, valor).
Deixem, portanto, as selvas para os Mbyá
Pois eles as necessitam para se aperfeiçoarem.
Para que possam construir suas casas rituais e aí
escutarem aos **Ñanderu**;
Para que continuem ouvindo suas palavras.
Tu que conheces, de fato, os brancos deste lugar.
Aos brancos daqui.
Diga-lhes a todos que, pelo visto, deveriam imitar o
Filho de **Ñanderu Tupã**.

XIV

Quando andou neste mundo.
Ñanderu Tupã
Revelou-se aos brancos.
Aos primeiros brancos se mostrou.
Mas eles suspenderam o Filho de **Ñanderu Tupã**³
Embora sua intenção fosse de que o imitassem
Os primeiros brancos não o toleraram.
Enquanto que nós, não obstante, talvez permaneçamos
íntegros
Até o fim desta terra.
Os brancos não nos amam
E da mesma forma procederam em relação ao Filho de
Ñanderu Tupã:
Alguns poucos, por certo, nos amam
Talvez – por isso – alcancemos novamente o tempo de
antes (o tempo da harmonia e da plenitude):
Todavia, nos dias atuais há todo tipo de mesquinhasarias,
tornando tudo difícil.

³ Alusão à crucificação de Cristo.

01. Ñanderu Tupã Ra'y
02. Jai i rupi
03. Jai py'e'y tapy i guy i rupi rive i
04. Ochy popy rive i ojekuaa
05. Ojekuaama jurua. jurua ypykueiry
06. Opa rupi rive i Tupã Ra'y riveima oñemi oikovy
07. A'e rami py añete mava'e va'e nda'u opu'ã raka'e
08. A'e va'e apy jarovy javy
09. Eteve ramo jepeve va'erã ko
10. A'e va'ere añete
11. Ñgy gui ñanderekorã va'ekue i
12. Ñanderekorã va'ekue i jarojekuaa a'y peve poteri
13. A'e vare riveima ko aipo rami aroñendu peteĩ enda i
14. Peteĩ teĩ rivete ramo jepe a'eve va'erã

O Filho de Ñanderu Tupã

Pela desgraça.

Pela constante desgraça.

Revelou-se quando ainda na mão (colo) de sua mãe:

Aos brancos revelou-se. aos primeiros brancos.

Mas Filhos de **Tupã** (Mbyá) andam se escondendo por toda a parte:

Por que será que se levantou (o branco) contra eles naquele tempo?

Sem dúvida. isto ocorreu desta forma

Para ser uma prova (desafio) ao nosso modo de ser futuro.

O que será o nosso modo de ser futuro temos ainda que descobrir!

E o local em que me encontro me permite (inspira) a proferir somente estas poucas palavras.

TEXTO 02

AUTOR: Mário Brissuela (Perumi)
 DATA: Fevereiro de 1996
 LOCAL: Teko'a Ka'aguy Pa'ü (Varzinha).

MBA'ÉRE NDOJOGUEROPYTÁIRI?

1

Ñ: Aipo rami i añete amombe'uita!

O: Añete!

Ñ: A riréma añete yvýre ko oñonóma araka'e Ñanderu Tenondegua. Mokõi voi ñandekuái: jurua ha Mbyakuéry. Ñandekuái vy jepe añete ñandevýpe a'éma yvy rupa oñonóma va'ekue ñande ta'ykuérype a'éma ñandekuéry opa rupi moñoño oñoño. A'éma *omarkáma* araka'e jurua ayvuipy ãmy i ma imondóvy *omarka*. Yvy *omarkáma* araka'e. Petei endaipy chema'endu'ata a'e vare Yvy *omarka* vy ma mba'e mba'e nda'u ñanerembiaporu rai oeja raka'e Ñanderu. Ñande Mbyakueirype, ae juruakueirype guarã *omarka* i joja oikuaa i vei. A'e ramima añete nda'evéi a'éma yvy jaiporu ra'éma mokõi. Juruágui ñande i a'éma ñandevýpe, ñande... ñande vy rei a'éma yvy oñonóma jepe jurua ypy i oikoi ia'e avei. Ñanderu rupi ia'e oiko. A'evy añete. Ñanderu Pa'i. ñandevýpe guarã ojapo Pa'i marãmo. Ñanderu rami iñaranduse i oikovy raka'e jurua ypy a'e va'e. A'e rami Ñanderu arandu oeko pityse i vy Ñanderu rembiapo roma'ë oiko vy. A'e rami Ñanderu ojapo i ta ra'aga ramo iyykeipe meme osë raka'e. a'éma jurua rembiaporã.

2

A'e rami máva añete. a'e rami rei vy jepe yvy rupa ko Yvy Tenonde. kova'e Yvy Tenonde *omarkáma* raka'e. Néi! Péicha *omarka* raka'e. kova'éma yvy itui: ko Tupã Retãre. ko Karai Retãre. *Omarkáma* ko. Néi! A'epy e'i: ava'épyma amoíma jurua: ava'épyma ñande ypy i. ñanderetarãkuéry. Péicha oí! Ava'épyma oí *mesa* iny overa va'e *mesa*. Kova'e katy ndaipói. kova'e katy ka'aguy meme. kova'e ñu'ü meme. A'epy Ñanderu omombe'uita: "jurua peaipo", e'i. "pedéma kova'éma peiporu: ko ñu'uma penemba'e. Kova'e ka'aguy meme. ko che ra'ykuérype guarã. A'e rami e'i ta'y: anike pepu'ã joe. E'i raka'e jurua ypykuéry. juruakuérype yma oordena iárami. juruakuérype oordenáma: aipói anike pepu'ã joe yvýre: ka'aguy Mbyápe guarã. chera'ykueirype guarã. Ha pende. pende juruápe ko ñu'ü. A'epy oima un *liño paraíso* péicha. *paraíso* oiny juruakuérype petei *liño oveña*. jurua oñoty va'erã. Ha ope'aja juruakuéry *semillarãma*. ka'aguyrãma pe'a oí *piño* ko ojapo ramo raka'e. Kova'e ka'aguype katu.

TEXTO 02 (tradução)

POR QUE NÃO PARAMOS?

1

Ñ: Escutem, pois contarei a verdade!

O: É verdade!

Ñ: Efetivamente. **Ñanderu Tenondegua** criou esta terra. Juntos viviam, então, os brancos e os Mbyá. Como estávamos juntos, para nós e para nossos filhos foi destinada toda a terra criada. Mas logo que o branco se ergueu (foi criado), exigiu que a terra fosse dividida. A terra ficou desde então dividida. Sempre me recordarei deste fato. Quando a terra foi dividida, o quê será que **Ñanderu** deixou como nossos instrumentos (recursos/meios de vida)? E para o conhecimento de todos, dos Mbyá e dos brancos, tudo foi equanimente repartido. Pois, efetivamente, já não foi mais possível ambos ocuparem a mesma terra. Entre nós já não existe nada em comum: enquanto nós vivíamos de forma simples sobre a terra criada, o primeiro branco quis se tornar igual a **Ñanderu**. Em virtude disso, o Sacerdote (dos brancos) quis imitar a **Ñanderu Pa'i**. De acordo com o exposto, o primeiro branco já quis se tornar sábio como **Ñanderu**. De tal forma vive que quer tornar-se tão sábio quanto **Ñanderu**, mas Ele fica observando a sua conduta. Por isso, somente devido à conduta do branco que a obra de **Ñanderu** não foi perfeita.

2

Sendo assim, pois, quem efetivamente procedeu de forma correta sobre a Primeira Terra, quando esta foi dividida? Bem! Quando colocou limites sobre a terra, esta ficou assim dividida: aqui será o País de **Tupã**, enquanto que ali será o País de **Karai**. Assim a dividiu. Bem! Então disse: "deste lado colocarei o branco: naquele nossos antepassados, nossos parentes." Dessa forma ficou estabelecido! Ai há uma mesa resplandecente. De um lado não há nada: somente mata; no outro existiam os campos. Então **Ñanderu** explicou: "escutem brancos", disse, "isto é vossa propriedade: este campo vos pertence. Enquanto que aqui, onde há somente mata, é para os meus filhos". E acrescentou a ambos: "não briguem". Naquele tempo falou e ordenou aos antepassados dos brancos: "escutem, não briguem pela terra: as matas pertencem aos Mbyá, os meus filhos. E a vocês, brancos, pertencem os campos". No referido local

ka'aguýpe katu ndaipói mba'eve, ka'aguýma oĩ ituí. Néi! A'épyma je ndaipóiri. A'épyma oĩ vaka, kavaju, uru, pato, pavi, oĩmba apy, omoĩmbáma ñu'ũgui: kova'e jurua mba'erã. Ava'épy ka'aguýpe katu inambu guachu, jaku, mborevi, kochi, guachu, opáichagua vicho. A'eramivy guyra i kyri kyri ka'aguýre vovo ete ko oendu. Jurua oendu. A'eramivy je jurua petei ára *openso* opu'ã oo vy mboka reve ojere oike ka'aguýre ojuka jaku. A'e rami jepe araka'e, a'épy jaimondáma Mbyágui, imonda voi, jurua ypy voi imonda voi raka'e. Upégui oike ka'aguýpe imonda hymbáre. A'e rami kurima angy peve angy ie'ã my ijaimondáma ka'aguýre ave. A'e Mbya katu ni ndoikéi va'erã ñu'ũ ogueru vaka *ajeno*, ndoói ni ndoguerui uru *ajeno*, ni mba'eve noimondái. Mbya noimondái. Jurua katu imonda i va'e a'e eterei. A'e ramima ka'aguy ángy naimondái yvy jepe ha'ekuéry ja'e porãse ramo, ha'ekuéry *ovende* neñemymba ñande ka'aguy *vixo* ijara ete meme.

3

A'égui apy, apýguima teko'a ojejpóma vy: oĩ opy, ka'aguy javere opy oĩ teko'a, avatity, kokue tuicha oĩ. A'e juruakueiry ndogurekói a'e araka'e mba'eve. Juruakueiry ndogurekói *facilidad* iárami oñoty angua: ka'aguy ndogurekói. A'e rami oo raka'e jurua oike petei Mbyakuéry hápe ojerure raka'e ka'aguy i apýre. A'e rami ko Mbya i marã rami Mbya ri vy *ipolitiko* va'erã'e rei vy va'ekue ome'ẽ i oma'ety i. Yvy oñonoare yvy ojapo katu anike peme'ẽ ka'aguy i a'e raka'e Ñanderu ijyvy rupa. "Anike juruápe peme'ẽ pende yvy'e", e'i a'e raka'e. "Napeme'ẽséi va'eri ha'ekuéry oipe'átéma rivétéma katu ore roikuaárã mba'épa rojapóta juruáre", e'i araka'e. A riréma juruakuéry ángygui péicha ñandereko apo ndoikuaái mba'épa ága, ágave oiko ramo ko yvy. Yvy'e a'e va'ema omonbe'u i moiny angua. Ángy katu pema'érepa ndajapytakuái jaikovi? A'ema ñanderkorã va'ekue i yvy opa peve ñandekuái. A'e va'e ndaikatui mavave juruakuéry rei vy mba'ére pende ndapepytakuái? Nde'irã: ñanderekorã va'ekue i. E'eima va'e.

havia uma fileira de árvores *Paraíso*¹ e uma fileira de árvores *oveña*²; somente além das quais os brancos podiam plantar. Tais árvores, juntamente com o *pinus*³, são cultivadas pelos brancos e constituem suas matas. Enquanto que na mata não existe nada, apenas existe mata. Bem! Neste referido lugar não há nada. No outro há vaca, cavalo, galinha, pato, peru; no campo há abundância, pois tudo nele foi colocado. Isto é propriedade dos brancos. Enquanto que na mata há nambu, jacu, anta, porco-do-mato, veado, todo o tipo de animais. Em virtude disso, na mata ouve-se o ruído de muitos pássaros. E o branco ouviu isto. Sendo assim, conta-se que um dia, depois de ponderar, o branco levantou-se e, empunhando sua arma, foi contornando a mata e entrou nela para caçar jacu. Portanto, o antepassado dos brancos desrespeitou o primeiro acordo, e roubou aos Mbyá. Desde então invadem a mata apropriando-se de seus animais. E dessa forma prosseguem até hoje, roubando inclusive a mata. Enquanto que o Mbyá nunca entrou no campo para apropriar-se de vacas alheias, ou sequer de uma galinha alheia, portanto nada roubou. O Mbyá não rouba. Enquanto que o branco sempre foi muito ladrão. Assim, agora até as terras roubam. Para falar a verdade, eles até vendem os nossos animais das selvas como se fossem seus legítimos donos.

3

Então, num determinado lugar, construímos um *teko'a*: há *opy* – por toda extensão da mata onde existe *teko'a* há *opy* –, milhares e grandes roças. Os brancos, naquele tempo, não possuíam nada. Eles enfrentavam grandes dificuldades para plantar, pois não possuíam a mata. Assim que num determinado dia foram até uma aldeia Mbyá implorar por uma ponta de mata. Como os Mbyá não sabiam que se tratava de um político (embusteiro/enganador) deu-lhe terra para plantar. Porém, quando Ñanderu, o Criador, fez a terra, solicitou que não a entregassem a eles. "Não dêem vossa terra aos brancos", havia dito. "Não queríamos entregá-la, mas eles simplesmente a usurparam de nós, pois nós já sabíamos como agiria o branco", disseram (os Mbyá). Agora os brancos não conhecem (respeitam) nosso modo de ser atual, nem o que sucede à terra. Disto estou falando porque assim procederam desde

¹ Paraíso: árvore exótica popularmente conhecida no RS como Cinamomo (*Melia azedarach*). Pelas informações de Perumi esta variedade é cultivada extensivamente na Argentina e Paraguai com fins comerciais.

² Oveña: árvore exótica de rápido crescimento e de cultivo altamente difundido nas regiões de colonização. No Sul do Brasil é popularmente conhecida como Uva-do-Japão.

³ *Pinus elliottii*.

Ñande ndajaekái *riqueza*. jae'a rami: ñande ndajaekái ñanderiko angua. Enda i ndajaekái ñavende va'erã jeka'ey py'erã jaiko. Juruakuéry a'e rami'ey: oo mombyry mbyry umi *cosa valor* oeka: ko *patrón* ojo'u opa rupi Paraguáire. Argentina. a'e rami oeka ama'ekuéry. a'e ramingua poe'i ma'ekuéry. Ñandéma rami. a'e ramingua reka'eyma ñande ndajapytáiri. Ñande jaeka petei teko'agui. oi ave oiny mba'e rei rei. *vicho*. je'a raminguai. pira. guyra kyri. a'e ramingua yva. ja'u i va'erã. hetaveai. takuatyai. jakopi ñande kokue. A'e rami angua jaeka omoangueko. ou Paraguáigui. Argentinape. Brasilpe. Ängy katu jevýju. oóju Paraguai ryke. *porque* apy ndojo'uirema vy: oóju Paraguai py oi porã rire amo teko'a. oóju a'épy. *O sea*: Argentinapy iporãve ramo ka'aguy oíve ramo. oóju Argentina ko Brasilpy ndaipói mba'eve.

Che a'e árami apy Brasilpy nadaipóima yvy javy'a angua: yvyaty yvateve meme oñeme'ẽ i ñandevýpe. Árami árupi ñandekueiry ja'e árami ñamba'apo va'erã'ey. Ndaipói pira iporã. árami ndajavy'ái. Pira ýrupi jakakuaa va'ekue ñadekuái: che akakuaa pira ýrupi. Ka'aguyre akakuaa pa'ũ ma'ety tuicha. Amarika i aikovy va'ekue. Ängy katu anyvéima apuã i mba'eve ndajo'ui. A'e vare nda'u änga. mamó jaipota ápy teko'a porãve ai ome'ẽ iño ri nda'u juruakuéry ja'ea rami ñande yvy i. ñainy vy ma gui rã mi jake i ñainy kóropi kova'e teko'ápy.

A'e gui ange i jayvu ague rami Ñanderukuéry ñande rerova i ramo java ve i. Añakumpri niko. ñarombaraete ramo Ñanderukueiry. Ñanderukuéry ijvy rupakuéry oayvu ñarombaraete ramo katu ko Para Guachu itui akupépy jepe ñanemoma'endu'a. Mba'ere voi Mbyakuéry oose a'épy? Nde'irã: Ñanderu mba'e i ramo jaa. Ängy katu nda'etavéima jaa va'erã ñaiteri teri ñane ma'endu'a vy Ñanderukuéry. Mba'éicha nda'u jacha iño ko Para Guachu? Mba'éicha oacha raka'e

o começo da terra. Agora, no entanto, qual o motivo do nosso viver sem nos determos? Desde o princípio foi disposto dessa forma, para que assim fosse nosso modo de ser até o fim e os confins do mundo. Por isso nenhum branco pode questionar-nos e impedir-nos de caminhar. E ainda: assim foi disposto para ser nosso modo de ser. E assim tem se repetido.

Nós não buscamos riqueza, assim dizemos: nós não nos empenhamos para sermos ricos. Não estamos procurando terras para vender. Os brancos não são assim: vão muito longe em busca de coisas de valor, em qualquer parte, no Paraguai e na Argentina, procuram tornar-se patrões. Nós não somos assim: não buscamos isto (riqueza) e por isso não podemos parar. Repetimos que procuramos por **teko'a**, que ofereçam recursos como animais silvestres, peixe, pássaros, frutas para comermos; que tenham taquarais onde possamos roçar nossas chácaras. E por procedermos dessa forma nós fazemos molestos, viemos do Paraguai para a Argentina e para o Brasil. E se agora, outra vez, regressamos até os limites do Paraguai, é porque aqui já não encontramos mais nada: e se lá é melhor para construir **teko'a**, voltamos para lá. Ou seja: se na Argentina houver matas boas e aqui no Brasil não existir nada, iremos para lá.

Penso que aqui no Brasil já não existem mais terras nas quais possamos estar alegres, pois nos deram somente morros. De forma que não podemos trabalhar. Não há peixe, por isso não podemos estar satisfeitos. Nós crescemos junto ao rio, onde me habituei a pescar. Cresci na mata, fazendo grandes clareiras para os cultivos. Habituei-me a caçar. Mas agora já não é assim: levanto-me e não encontro nada. Portanto, as terras que precisamos para nossos **teko'a** devem ter melhores condições: mas será que os brancos no-las darão? Aqui onde estamos, dizemos, o **teko'a** serve-nos apenas para dormirmos (ficarmos de passagem).

Ainda hoje Nossos Pais (Deuses) nos falam dos lugares em que devemos nos transladar. Se conseguirmos ser-lhes fiéis, nós adquiriremos fortaleza (espiritual). Se lembrarmos das palavras dos Criadores do leito terrenal, os Nossos Pais, conseguiremos adquirir fortaleza ao longo desta costa do Mar. Por que será que os Mbyá querem ir para lá (costa)? Tu dirás que vamos por causa de Ñanderu (em obediência às determinações

Kechuitakuéry Ñanderu Mi? Ja'e va'e ñaño a'e ramingua i rupi ñandereroayüre. Ja'eóre jeecha vaire; ñaneretarāikuéry. jaja'eo. A'e ramingua rupi mba'e e'i iño rivaguã. Ñandejaryikueiry. Ñaneramoiikueirype jae'a rami jaiko anguã. A'e va'éma jaipota ñandereko'a renda rai. Ñande katuvéma ñaikotevẽ. jaipota va'erã ramo a'éma ka'aguy itui. Ñanderu voi oikuaa raka'e ñandereko'a rendarã.

7

Ângy gui katu jakyje juruakuérygui. A'e va'erã nda'evéi! Mba'ére ñanderekorã va'ekue i jaiporuvéi? A'e rami ka'aguygui opa ovy. Jaiporuse i ju. jajapose i ju riatei ñama'etyse i. ña'ñembo opy se i. Néike! Chondaroikuéry! Kuñakaraikuéry! Ñanea'ã i jaea anguã rami ra'anga'eý juruakuérype. Ña'ñembo'ekuaa porã anguã rami ra'anga'eý ijayvu okuapy.

8

A'e vare nda'evéi. Argentina yvýpy jurua ruvicha chemboayvu ramo porã mi *aresolve* i aroayvu va'ekue: "ka'aguy ore mba'e. ka'aguy Mbya mba'e. Mba'ére peipe'a. mba'ére ojepe'a raka'e? Ka'aguy mante Ñanderu Tenondegua voi oeja rima orevýpe. pendéma pemandái ka'aguyre." A'e rami ramo jurua ruvicha. "añete. pende rima ka'aguy ja". e'i va'ekue jurua ruvicha. *Gobierno Argentino* ome'ẽ va'ekue *derecho*. Rire jepe oike jurua Pa'ikuéry katu. Ombotavy Pa'i. "Néi! Ore rojoguáta yvy. e'i. rojoguáta lugar pendevýpe; rojogua vy romoíta óga porã. ore rami ma pekéta". A'e rami Mbyakueiry oguerovia aramingua rupi che ayvu reko mi ojejoko va'ekue Argentinapy. a'e rami che acha ko Brasilpy. Ângy peve poteri ko Brasilpy araminguare. a'e rami ko rejapóta ñamoíta ko *eskuéla*. jajapóta ko ramingua nde'i teri juruakuéry chevýpe. Koropi ñanderepetáve i. ome'ëve *derecho*. ñanemotrankilove i poteri.

Ñanderu). E agora, todavia, já não somos muitos os que seguimos nos recordando de Nossos Pais. Como será possível cruzarmos este Grande Mar? De que forma atravessaram-no os **Kechuíta**, os **Ñanderu Mi** (**Ñanderu Mirĩ**)? Somente entre nós falamos sobre isto, e esperamos merecer que Ele nos fale. Clamamos para que nos veja; por nossos parentes imploramos. Por tais razões Ele haverá de se revelar. Clamamos a Nossas Avós, a Nossos Avós para que nos digam como devemos proceder. Para esta finalidade necessitamos lugares para nossos **teko'a**. Necessitamos de matas mais extensas: **Ñanderu**, com certeza, sabe onde há lugar para nossos futuros **teko'a**.

7

De agora em diante tememos os brancos. Mas desse jeito não convém! Por que já não utilizamos mais a nossa cultura? Isto está acontecendo porque a mata também está se extinguindo. Queremos reutilizá-la (a cultura); queremos refazê-la e sempre queremos plantar e construir **opy**. Pois bem: **Chondáro!** Senhoras! Esforcêmo-nos intensamente para que, assim, não imitemos os brancos. Para que saibamos proferir bem as palavras e, ao procedermos dessa forma, não sigamos os seus conselhos.

8

Portanto, isto não é possível. Quando estava na Argentina, entrevistei-me com o Governador e decidi dizer-lhe: "a mata nos pertence, a mata pertence aos Mbyá. Por que vocês no-la tiraram? Por quê? Somente a mata **Ñanderu Tenondegua** nos deixou e vocês não têm direito sobre a mata." Diante disso, o governador falou: "é verdade, vocês são os donos da mata." E o Governador da Argentina nos deu o direito (reconheceu nosso direito). Porém, em seguida chegaram os Sacerdotes dos brancos: os Sacerdotes são enganadores! Disseram-nos: "Bem! Nós compraremos terra, compraremos um lugar para vocês; construiremos casas de verdade e vocês irão dormir como nós." Por terem acreditado nestas promessas, os Mbyá da Argentina cortaram a sua tradição e, por isso, eu passei aqui para o Brasil. Até agora, todavia, aqui no Brasil isto não tem sucedido: "não construiremos escolas e não faremos daquele jeito", têm me garantido os brancos. Portanto, aqui nos respeitam mais, nos dão mais direitos; nos deixam mais tranquilos.

A'e va'ere añete. mba'éichagua i rupi ko ndajapytái. mba'éichagua i rupipa ñandereko'a ja'ëja. ñandereko'a ñañorombaraete i kuaái. A'e va'éma araminguarã i va'ekue i a'ei vy ma aramingua i oenduse okuapy. Ängy katu ndeéma romombe'uita ndeayvu rovary i juruakuéry oikuáa i angua rami.

Se isto é verdade, por que não paramos, por que abandonamos nossos lugares e não nos estabelecemos definitivamente? É porque é desse jeito mesmo, eu digo para que todos escutem. E, agora, tu debes repetir estas palavras para que os brancos as compreendam.

TEXTO 03

AUTOR: Roque Timóteo

DATA: 17/03/96

LOCAL: Aguapé

“Então agora quem fala é Roque. Roque, vamos dizer, porque estou usando a língua do branco. Mas na minha língua, na língua da minha religião, eu sou **Vera**. Assim entre todos meus parentes sou conhecido e sou chamado.

“Vou contar um pouco do nosso sistema de antes, de antigamente, de quando vivia nosso vovô, nossa vovó. Nós Guarani, Mbyá-Guarani, desde antes, no princípio do mundo, morava no Paraguai. Agora já estamos esparramados por toda a parte. Na Argentina, no Brasil; eu mesmo já morei quatro anos no Uruguai. Em todos os países já morei; como dizem vocês, os brancos, são quatro ou não sei quantos países diferentes, mas para mim, para nós Mbyá, é uma terra só. Vocês é que falam diferente, têm leis diferentes e cada país tem bandeira diferente, porque dividiram a terra e criaram países diferentes com não sei quanta raça de gente. Para nós, Mbyá-Guarani, não é assim: nosso Deus fez uma terra só. Nossa língua é uma só, nosso sistema só existe um, nossa lei é só uma. Nós não temos fronteira.

“Eu posso falar um pouco do nosso sistema. Já sou um homem de idade. Agora já completei 59 anos. Vamos dizer assim: o meu corpo, a minha carne, tem 59 anos, mas o meu sistema, quem vai saber a idade? O meu sistema, o nosso sistema, já tem mais de quinhentos anos; antes do branco chegar aqui nestas terras, o nosso sistema já existia. Por isso eu posso falar, porque eu sei, porque meu pai falou para mim, e antes o pai dele já passou a palavra do pai dele para ele. É assim com o Mbyá. E como pode, então, o branco dizer como tem que ser o nosso sistema, que o Mbyá está errado? O branco é como criança: nesta terra aqui ele chegou ontem. Alguém já viu o passarinho trocar o sistema dele? Para mim, cada tipo de passarinho que vive no mundo, segue o seu sistema. Eu nunca vi o beija-flor trocar a sua comida; o alimento dele sempre buscou na flor, nunca vi ele interessado em comer carne podre. Por isso, cada um tem o direito de viver de acordo com o seu sistema. Todo mundo tem que ser respeitado.

“No princípio, então, meu vovô, minha vovó, estão vivendo lá no centro, no Paraguai. Então, agora quer saber por que eles não ficaram lá? Por que já de antes não ficam, não param em alguma parte, em algum lugar? Por que não agüentaram trinta, quarenta anos num lugar; por que é que não param?

“Não param aí porque primeiro, no princípio mesmo, nosso avô, nossa vovó é assim mesmo. Já caminhavam mesmo. Caminhavam porque queriam encontrar um outro lugar para mudar o **teko’a**. Aí, quando encontravam o mato bom, a terra boa, outra vez a terra fresca, aí já trocavam o lugar. Já construía a casa, a roça, e já levantavam de novo outro **teko’a**. Assim seguiam. Quando têm vontade de trocar o lugar, aí já iam mais para frente dentro do mato, onde tem mais recursos para viver. Estão vivendo alegres aí, tranquilos...

“Mas, depois já vem se aproximando o colono, o branco. Vem cortando o mato, fazendo a roça, criando o campo para a vaca, para o cavalo... Esse é o sistema do branco! Então, esse jeito assusta nosso vovô, nossa vovó. O branco vem vindo e vai apertando os Mbyá. Aí já falta o lugar para plantar, já não tem mais para caçar, já não encontra mais mel... Tudo o que o Mbyá precisa para viver já vai minguando. Então, nossos parentes têm obrigação de buscar outro lugar. Como não querem perder sua vida, o seu sistema, entram mais para dentro no mato, longe do branco. Mas, agora, neste lugar, já não encontram terra boa para plantar, não tem bichinho para caçar... Ali o branco não incomoda, mas igual têm que pensar em outro lugar. Outra vez têm que mudar o lugar! Trocam para lá, no meio do mato, onde já fazem roça, fazem **opy**... Agora estão tranquilos de novo aí, não falta nada, tem caça, tem coqueiro, tem mel...

“Mas de novo o colono acaba chegando ali, apertando os Mbyá. Então nossos parentes, outra vez, procuram um novo lugar, onde tem reserva de natureza mais grande. Ali começam outra vez, levantando **opy**, para seguir de acordo com o nosso sistema. Mas também já não podem ficar tranquilos: muitos já ficaram doente, muitos já morreram naquele lugar. Então o lugar ficou triste, as pessoas agora já ficaram muito tristes; não podem continuar morando ali. Precisam outra vez mudar, achar outra terra, outro mato... Achar lugar tranquilo outra vez.

“Agora, por fim, já descobriram que não tem mais mato, não tem mais terra sem dono. O branco diz que é o dono do mato, da terra... Agora o Mbyá tem que implorar um lugar emprestado para morar, pedir licença para caçar um bichinho, para poder alimentar as crianças! Agora temos que importunar o branco para alcançar nosso alimento. Antes não era assim, só para **Ñanderu** que o Mbyá pedia licença para ocupar o mato, para caçar: dono do mundo que eu sei, só mesmo **Ñanderu**.

“Desse jeito o Mbyá vai trocando, trocando... sempre procurando um lugar melhor, tranquilo. Mas também é por pouco tempo, aí já tem que andar pra lá, pra cá... Não tem mais como parar por causa que, o lugar bom, acho que não existe mais. Existe, todavia, mas agora,

como já disse, tem o dono. Quem foi que disse que o branco é o dono da terra? Antes não era assim: tudo livre! Onde quer, onde gostou do lugar, o Mbyá podia entrar e ocupar, fazer roça... Faz sem precisar pedir para ninguém. E agora: por que é que estou pedindo agora? Porque agora já ficou assim: o Mbyá tem que ter licença para ocupar um cantinho de terra. Se algum dono empresta, então podemos ocupar por um ano, dois anos... Assim! Depois, outra vez, somos obrigados a buscar outro lugar.

“E agora essa aqui é para ser nossa área¹, assim diz o branco, a FUNAI. Dizem que vai sair a demarcação da terra, vão entregar esta área para os Mbyá... Será que posso acreditar nessa palavra agora? E se de fato vão demarcar a terra, será que é para segurar o Mbyá sempre aqui? Isso eu não gostaria, não posso me comprometer com isso! De que jeito que o Mbyá pode ficar dez, vinte, trinta anos num lugar só? Para mim isto não vai acontecer... Não, isso não é o nosso sistema. A FUNAI disse: esse lugar, essa área aqui é para o Mbyá, para ficar por muito tempo. Será que o Mbyá vai fazer isso? O Mbyá não pode se comprometer com nada! Porque de antes não é esse o sistema.

“Estou morando aqui há quase dois anos; já experimentei plantar, mas até agora não colhi nada; por isso vou tentar mais uma vez plantar o milho do Mbyá. Se não levantar a planta, eu vou escolher outro lugar. Por que não vou escolher? Lugar quem tem que escolher só nós mesmos: nós é que temos que pensar, não é o branco que vai pensar por nós. Agora só andamos pela mão do branco; aqui nós chegamos pela mão do branco, “porque aqui tem terra, tem mato para o Mbyá”, assim falaram. Certo! Tem terra, tem mato, mas o que adianta isso para nós? A terra não serve para plantar, o mato é pobre, não tem caça, não tem fruta, não tem nada. Aqui tem muito cerro; até para fazer a casa é difícil encontrar um lugar bom. Como é que um velhinho, ou uma velhinha podem viver aqui? Nem visitar os parentes conseguem, porque em toda a parte só tem morro.

“Por isso, agora eu é que vou pensar e escolher outro lugar. Vou estudar muito e escutar o plano de **Ñanderu**, para saber onde ele vai mostrar um lugar melhor. Ainda não sei se é para o lado da Argentina, do Paraguai ou aqui pelo Brasil mesmo. Nossa terra não é um lugar só. Eu posso passar para qualquer lado, ninguém pode atacar o Mbyá. Única cerca que eu conheço, que botou **Ñanderu** para nós, é só o mar; esse sim vai atacar, mas se algum Mbyá aguentar seguir o sistema até o fim, sem perder aquela palavra antiga, vai conseguir cruzar até mesmo esse mar, do mesmo jeito que o **Kechuíta**.

¹Está se referindo à Área em que está residindo, em relação à qual a FUNAI afirma que estará tomando providências de garanti-la aos Mbyá.

“Por isso é que eu digo: se o Mbyá quer seguir bem certinho, até o fim, não vai mesmo parar em lugar nenhum. Hoje não dá para parar num só lugar. Hoje, agora, cada vez mais temos que apertar o passo e seguir caminhando. Porque assim já viveram nossos parentes desde o começo do mundo. Se vai parar por aí, se vai aceitar muito compromisso com o branco, aí, eu penso, que vai terminar mesmo o Mbyá. Ai sim vai trancar nosso caminho...”

AUTOR: Kandino Oliveira

DATA: Agosto de 1990

LOCAL: Barra do Ouro

MITO DOS CAMINHANTES¹

Os moradores de um **tapyi**, localizado no interior das selvas do Paraguai, decidiram por conta própria deixar o lugar em que se encontravam e partir em busca de um outro. Saíram sem objetivo e rumo definidos; resolveram caminhar por caminhar (**oo oguata rei**). A mudança se processava sem uma ordem divina expressa: ninguém havia se preocupado em saber quais eram os planos que **Ñanderu Tenonde** tinha em relação àquele grupo de Mbyá. Ninguém rezou para saber por que caminho seguir. As pessoas tomaram um rumo e, despreocupadamente, foram andando.

Naquele tempo o mundo era quase todo coberto por matas. O caminho em que os Mbyá estavam percorrendo, de repente se abre em muitos. Somente um deles é o caminho verdadeiro, o caminho que vai alcançar o pátio da casa de **Ñanderu**. Mas os peregrinos, não querendo se esforçar para descobrir qual dos caminhos deveriam tomar, decidem-se pelo que lhes pareceu o mais oportuno, o mais limpo, o mais bonito e o mais fácil de ser percorrido.

Quando o grupo partiu, ficaram para trás dois irmãos, ainda pequenos, que haviam ido até um **tapyi** próximo visitar parentes. Chegando à casa de seus pais e não os encontrando, decidiram buscá-los. Procuram e descobrem os rastros e o caminho que haviam tomado. Durante três dias eles caminharam, parando à noite para descansar nos acampamentos onde seus parentes haviam pernoitado, todos à beira de riachos.

Na noite do segundo para o terceiro dia, os dois irmãos sonham. Quando acordam, o Irmão Maior relata o seu sonho. O Irmão Menor, surpreso, confessa que seu sonho coincidia com o do irmão. E o sonho de ambos dizia que, naquele dia, quando o Sol estivesse no meio do seu caminho, isto é no zênite, eles iriam encontrar os seus parentes. Animados, levantam-se e prosseguem o caminho, sempre seguindo o rastro de seus pais.

¹ O texto foi transcrito com minhas palavras, mas mantém-se fiel à lógica e estrutura da narração de Kandino.

No momento em que o sol chega ao centro do céu, os irmãos chegam às margens de um arroio. Ali havia um grosso tronco de árvore caído. Os dois se aproximam e, sobre o tronco, descobrem somente os órgãos genitais decepados dos seus parentes. Não descobrem nada sobre o destino de seus corpos e dos ossos. Diante do ocorrido, os irmãos resolvem retornar sobre o mesmo caminho.

Durante a terceira noite, ambos voltam a sonhar. Quando acordam, um conta ao outro o seu sonho. E o sonho de ambos coincide novamente. Dizia o sonho que naquele dia eles não deveriam caminhar. Não dando importância ao sonho, o Irmão Menor levanta-se e retoma a marcha. Inconformado, o Irmão Maior segue-o.

Quando o Sol encontra-se exatamente sobre suas cabeças, o Irmão Menor avista um macaquinho (**ka'i**) sobre uma árvore. Toma seu arco e dispara uma flecha, porém não logrou acertar o alvo e a flecha ficou presa entre os galhos da árvore. Ele sobe para apanhá-la. Enquanto isso, o Irmão Maior aguarda-o no caminho. No momento em que o Irmão Menor está descendo da árvore é atingido por uma flecha disparada por um **Avarei** (Guajaki) e cai morto. O **Avarei** retira a ponta da flecha e, utilizando-se de sua haste oca de taquara, que é introduzida exatamente no local do ferimento, suga o sangue do irmão menor. A seguir come também sua carne, deixando somente os ossos. Surpreendido pelo Irmão Maior, o **Avarei** é morto.

O Irmão Maior lembra-se então de **Ñanderu Tenonde**. Pega os ossos do irmão e se põe a cantar e a dançar. Durante três dias ele fica assim, só rezando, cantando e dançando, não pensando em outra coisa. No terceiro dia **Ñanderu** escuta o seu canto e vem ajudá-lo. O Sol está outra vez no Centro do Céu. Ele mesmo, o Sol, manda um **apyka** e leva os dois irmãos até a sua morada.