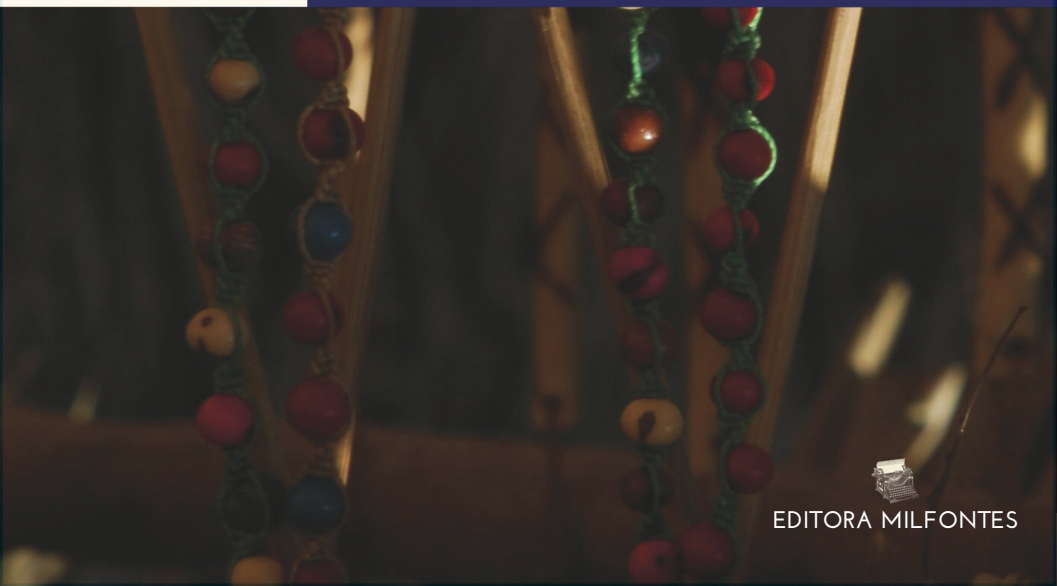




COLEÇÃO  
HISTÓRIA DOS  
POVOS  
INDÍGENAS NO  
ESPÍRITO SANTO  
VOLUME 3

JULIO BENTIVOGLIO (ORG.)

# Os Guarani



EDITORA MILFONTES

**HISTÓRIA DOS  
POVOS INDÍGENAS NO  
ESPÍRITO SANTO**

*Os Guarani*



Copyright © 2019, Julio Bentivoglio (org.).

Copyright © 2019, Editora Milfontes.

Av. Adalberto Simão Nader, 1065- 302, República, Vitória - ES, 29.070-053.

**Compra direta e fale conosco:** <https://editoramilfontes.com.br>

**Distribuição nacional em:** [www.amazon.com.br](http://www.amazon.com.br)

[editor@editoramilfontes.com.br](mailto:editor@editoramilfontes.com.br)

Brasil

### **Editor Chefe**

Bruno César Nascimento

### **Conselho Editorial**

- Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU)
- Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP)
- Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS)
- Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG)
- Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS)
- Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto)
- Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP)
- Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)
- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helena Miranda Mollo (UFOP)
- Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES)
- Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES)
- Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS)
- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Karina Anhezini (UNESP - França)
- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Beatriz Nader (UFES)
- Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)
- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rebeca Gontijo (UFRRJ)
- Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR)
- Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP)
- Prof. Dr. Valdeci Lopes de Araújo (UFOP)
- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires)

**JULIO BENTIVOGLIO**

*(Organizador)*

**HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS  
NO ESPÍRITO SANTO  
*Os GUARANI***

*Volume 3*



**EDITORA MILFONTES**

Vitória, 2019

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

### **Revisão**

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

### **Capa**

Imagem da capa:

Artesanato Guarani Mbya

Autor: *Kalna Mareto Teao*

Bruno César Nascimento - *Aspectos*

### **Projeto Gráfico e Editoração**

Bruno César Nascimento

### **Impressão e Acabamento**

GM Gráfica e Editora

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História dos povos indígenas no Espírito Santo. Volume 3: os Guarani /  
Julio Bentivoglio (organizador).  
Vitória: Editora Milfontes, 2019.  
110 p.: 20 cm.: il.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-94353-80-1

1. História dos índios 2. Espírito Santo 3. Antropologia 4. Guarani  
H673 I. BENTIVOGLIO, Julio Cesar.

CDD 981.0072

## SUMÁRIO

Apresentação deste volume .....	9
Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006) .....	13
<i>Kalna M. Teao</i>	
Mulheres Guarani: breves incursões no mundo ordinário e extraordinário .....	61
<i>Celeste Ciccarone</i>	
As Autoras .....	109







## APRESENTAÇÃO DESTE VOLUME

Este livro é o terceiro volume da coleção *História dos Povos Indígenas no Espírito Santo*. O primeiro foi sobre os índios Puri, o segundo sobre os Tupiniquim, ambos publicados pela editora Milfontes em 2017 e 2019, respectivamente. O atual volume apresenta resultados de pesquisas sistemáticas desenvolvidas por duas das maiores especialistas no estudo dos índios Guarani Mbya no Espírito Santo: as professoras e pesquisadoras Kalna M. Teao e Celeste Ciccarone.

Tendo se graduado, especializado e feito mestrado na Universidade Federal do Espírito Santo sempre tendo como um de seus temas fundamentais de estudos os Guarani Mbya, Kalna Teao seguiu para o Rio de Janeiro, realizando doutorado em História sob orientação da prof. Dra. Maria Regina Celestino, concluído em 2015, cuja tese intitula-se: *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)*. Autora de diversos artigos e capítulos de livros sobre aquele povo indígena, Kalna Teao publicou juntamente com Klítia Loureiro em 2009 a obra *História dos Índios do Espírito Santo*, instigante trabalho sobre os estudos etnográficos capixabas dedicado, em especial, a estudar os índios Guarani e os índios Tupiniquim.

Psicóloga de formação, pela Universidade de Pádova na Itália e mestra e doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Celeste Ciccarone também tem pós-doutorado em Ciências para a Paz pela Universidade de Pisa e nos brinda com um ensaio inédito sobre os índios

Guarani do Espírito Santo. Docente de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo e do Programa de Pós-Graduação em Geografia na mesma instituição, Celeste Ciccarone é atualmente coordenadora do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Tupiniquim e Guarani (Polind/UFES) e pelo projeto de extensão Ação Saberes Indígenas na Escola – Núcleo Ufes. Com enorme experiência em pesquisa sobre xamanismo, gênero e educação indígena, foi uma das responsáveis pelos estudos e regularização de territórios quilombolas no Espírito Santo, analisando dinâmicas e conflitos territoriais durante o Regime Militar brasileiro.

O censo do IBGE de 2010 apontou que o Espírito Santo tinha uma população de 9.160 indígenas e que Aracruz concentrava o maior contingente desses habitantes, possuindo aquele município nove aldeias, quatro de índios Guaranis e cinco de Tupiniquins. Trata-se portanto, de uma cidade que se destaca pela presença indígena em sua história e em seu cotidiano.

Não é ocioso lembrar que os índios Guarani não eram exatamente uma população que estava no atual território do Espírito Santo antes da chegada dos colonizadores portugueses. Isso confere uma excepcionalidade que, por si só, justifica a importância dos estudos desenvolvidos por Kalna Teao e Celeste Ciccarone, para demonstrar a importância que esta etnia teve em sua longa marcha até atingir terras capixabas durante o século XX e empreenderem um longo processo de reconhecimento e regularização de territórios que foram destinados aos povos Tupiniquim e Guarani no município de Aracruz. Nesta obra os leitores conhecerão esta e outras histórias dos Guarani em terras capixabas e também um pouco mais de seus hábitos, práticas culturais, cotidiano e simbologias.

De algum modo podemos localizar na história dos índios no Brasil um sistemático projeto, por parte dos brancos, de desterritorializar os povos indígenas, afugentando-os de seu *habitat* natural, deslocando-os para aldeamentos ou reduções no período colonial e imperial, seja com as reservas instituídas durante a República. Na verdade, esta prática desenvolvida tanto pelos religiosos – no caso os jesuítas –, como pelos administradores foi sempre a mesma: retirar os índios de seu território confinando-os em um local, juntamente com outros povos, às vezes rivais, distante de áreas em que viviam, desestabilizando sua cultura e suas tradições. Política deliberada que tentou forçar a aculturação ou o processo civilizatório, entendido como a submissão do índio à cultura e à política dos brancos. Nas reservas, os índios eram obrigados a conviver com outras etnias, aderindo a novos hábitos que de algum modo modificavam seus costumes, suas memórias e suas práticas culturais. Não raro, naquelas reservas, surtos de doenças e dificuldades de convivência foram responsáveis por uma alta mortalidade indígena ou ainda por constantes fugas e conflitos.

O organizador espera que este volume sobre os Guarani seja uma leitura inspiradora, que nos conclame a pensar sobre o direito à terra e à história dos povos indígenas, destacando sua contribuição para compreendermos melhor a presença, os dramas e o protagonismo indígena no mundo em que vivemos.

Vitória, outubro de 2019.

*Julio Bentivoglio*

organizador da coleção

*História dos Povos Indígenas no Espírito Santo*



# TERRITÓRIO E IDENTIDADE DOS GUARANI MBYA DO ESPÍRITO SANTO (1967-2006)

Kalna M. Teao<sup>1</sup>

## Introdução

Os índios Guarani Mbya do Espírito Santo encontram-se localizados nas aldeias de Boa Esperança, Três Palmeiras e Piraquê-Açu, situadas no município de Aracruz, litoral norte do Estado. A população indígena desse grupo é de 262 pessoas.<sup>2</sup> Os Guarani dividem-se em subgrupos, a saber: Nhandeva, Mbya e Kaiowa.

Esse texto versará sobre a história dos Guarani Mbya do Espírito Santo entrelaçada à história dos índios Tupiniquim e dos índios Krenak e, também, sobre a formação territorial desse grupo étnico que elabora seu território por meio de caminhadas denominadas *oguata porã* (caminho sagrado) e apresenta diversas motivações causadas por fatores internos e externos. As causas internas são: conflitos internos, busca de casamentos, de parentes, de rituais, trocas de sementes, mortes de parentes, sonhos e revelações dos líderes religiosos. As causas externas são motivadas por conflitos territoriais com a sociedade não indígena.<sup>3</sup>

---

1 Doutora em História pela UFF (Universidade Federal Fluminense). Possui Mestrado em Educação pela UFES (Universidade Federal do Espírito Santo), na temática de educação escolar indígena (2007), graduação em História pela UFES (2001) e especialização em História na mesma universidade (2003). Atua como pesquisadora com ênfase em Etnologia, Guarani Mbya, povos indígenas do Brasil e da América Latina. Autora do livro *História dos índios do Espírito Santo* em co-autoria com Klítia Loureiro. Professora de História do IFES.

2 Cf. GOVERNO FEDERAL. Fundação Nacional da Saúde. **Relatório sobre os índios Guarani do Espírito Santo**, Brasília, Imprensa Oficial da União, 2010.

3 Cf. GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya: História e significação**.

Os Guarani Mbya são um povo conhecido pela Etnologia por acreditarem na busca da Terra sem Mal, que consiste em um local apropriado ao *nhandereko*, ao modo de ser guarani. Essa Terra sem Mal seria uma região repleta de abundância de alimentos, com água e diferente da vida terrena cheia de privações materiais. O caminho percorrido até atingir a Terra sem Mal é realizado por meio do *oguata porã*. Um primeiro passo para se atingir a Terra sem Mal é encontrar o *tekoa*, território apropriado para os Guarani Mbya que reúne uma série de condições ambientais, como a terra ser localizada em sentido leste, próxima ao mar e com presença de Mata Atlântica.<sup>4</sup>

A história dos Guarani Mbya só pode ser entendida se analisada em conjunto com a história dos índios Tupiniquim e dos Krenak. A chegada do grupo Mbya ao Estado em 1967 coincide com a luta travada pelos Tupiniquim com a empresa Aracruz Celulose até 2006. A luta pelo território indígena aciona a reelaboração das identidades sociais dos dois grupos étnicos. A passagem dos Guarani Mbya na Fazenda Carmésia, em Minas Gerais, nos períodos de 1973 a 1979, também demonstra a luta dos Mbya e dos Krenak contra os maus tratos sofridos, o exaustivo trabalho, o rígido controle sobre as populações indígenas durante a ditadura militar. O contexto da construção histórica e territorial dos índios do Espírito Santo perpassa pelo período do autoritarismo da ditadura militar, marcado pela realização de grandes projetos industriais em contraposição ao modo de ser dos índios, os quais eram vistos como obstáculos ao progresso e suas identidades étnicas eram invisibilizadas e consideradas como um problema étnico. Por outro lado, esse mesmo período de rígido controle é que

---

Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4 Cf. LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do Oceano**. São Paulo: UNESP, 2007.

vai ser o cenário das disputas territoriais, da construção dos territórios e da afirmação das identidades coletivas dos índios Tupiniquim e dos Guarani Mbya.

Consideramos a trajetória dos Guarani Mbya ao Espírito Santo (1940-1967) a partir de uma perspectiva histórica, na qual os Guarani Mbya, ao realizarem o *oguata porã* (caminhada) não tiveram somente a motivação religiosa como principal causa do deslocamento realizado por diversos estados. Preferimos optar pelo termo deslocamento e não migração, em virtude da necessidade de dimensionar historicamente os Mbya e analisar os processos de luta por territórios e construções de identidades ocorridos em diversas épocas e por grupos específicos. Faz-se necessário compreender os Guarani Mbya em sua dimensão particular, levando em conta as especificidades dos grupos étnicos e não os tratando como um grupo macro com características genéricas e universalizantes.

Estudos sobre os Guarani Mbya tentam explicar as principais causas que os levaram a realizar grandes deslocamentos ao longo do país. Schaden, mesmo que tenha retratado as migrações guarani e, inclusive, a presença Mbya no Espírito Santo em 1934, possui uma ótica baseada no estudo antropológico vigente na época, fundamentado na ideia da aculturação, segundo a qual os índios em contato com a sociedade envolvente perdiam sua cultura. O autor realizou pesquisas em diversas partes do Brasil com os Guarani de São Paulo, Santa Catarina e Mato Grosso do Sul.<sup>5</sup>

Nimuendaju relata a partir de um informante indígena que a Terra Sem Mal poderia se encontrar na superfície da terra e para os pajés a localização da *Yvy Maraey* seria no

---

<sup>5</sup> SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1962, p. 9.

sentido além mar.<sup>6</sup> Para o autor, as migrações dos índios para o litoral da região sudeste foram motivadas por meio de causas religiosas e não por fatores bélicos.<sup>7</sup>

Clastres, em *A sociedade contra o Estado*, analisa os índios Guarani na busca da Terra Sem Mal, *Ywy maraey*, por meio das migrações lideradas pelos xamãs. Para o autor, o mundo terrestre seria um espaço de imperfeição, de dor, de falta de alimentos.<sup>8</sup> O caminhar seria uma forma de manter o corpo em movimento para buscar locais mais apropriados a leste, próximo ao mar. A busca desse lugar sagrado promove o movimento do corpo guarani por meio da dança, da música, dos cânticos e da oração.<sup>9</sup>

Conforme Guimaraens, para os Guarani Mbya a terra é o local da produção divina capaz de abrigar todos os seres, animais, plantas, guarani e não guarani. Desejam um espaço que lhes seja próprio e diferenciado dos *djuruá* (não índios). O espaço territorial deve conter recursos necessários ao seu modo de ser. Os Mbya reconhecem o direito divino de uso e ocupação da terra por outros grupos.<sup>10</sup> Tradicionalmente, esses povos dividem seu território com outros povos. Por exemplo, no sul do país, os Guarani Mbya dividem suas terras com os Kaingang e os Xokleng.

Os Guarani Mbya da Região Sudeste buscam um território com as seguintes condições ambientais: localizado

---

6 Cf. NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva – Guarani**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987.

7 *Ibidem*.

8 Cf. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 5 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

9 *Ibidem*.

10 GUIMARAENS, Dinah (org.). **Museu de arte e origens: mapa das culturas vivas guaranis**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003, p. 32.

em sentido leste, situado próximo ao mar e com presença de Mata Atlântica. Os Guarani Mbya buscam esses lugares próprios ao seu modo de vida e nomeiam as aldeias conforme os elementos míticos para identificar esses espaços. A religião é um fator decisivo de diferenciação étnica que se dilui no cotidiano, nas diferenças de hábitos, na dieta alimentar.<sup>11</sup> O território guarani é formado pela relação entre os aspectos socioambientais, espaciais e de acordo com os princípios éticos que regem o modo de ser guarani. As regras de reciprocidade e de convivência social mantêm a dinâmica de ocupação territorial guarani.<sup>12</sup>

Compartilhamos a visão de Garlet<sup>13</sup> sobre a formação do território guarani a partir de uma perspectiva histórica e da elaboração dos espaços por meio dos processos de perda territorial (desterritorialização) e por meio da formação de novos territórios e ocupação do espaço (reterritorialização). A mobilidade guarani atua como motivadora dessa ordenação dos espaços para os Mbya e caracteriza-se por um movimento de circularidade motivado por aspectos socioculturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas) ou econômicos (exploração sazonal do ambiente, mudanças de aldeia e locais de cultivo). Os principais fatores que motivariam os deslocamentos guarani são a cosmologia, a organização social, a política de alianças entre os grupos, fatores econômico-ambientais e aspectos relacionados às representações sobre morte e doença, as pressões interétnicas e as políticas indigenistas.<sup>14</sup>

---

11 Cf. LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*

12 LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá: EdUEM; São Paulo: EdUSP, 2008.

13 Cf. GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya...** *Op. cit.*

14 *Ibidem*, p. 141.

O deslocamento guarani reflete as questões da dimensão ecológico-cultural (busca de terras apropriadas à caça, à pesca, ao cultivo) e da dimensão social (referente às relações de reciprocidade). O princípio fundamental do modo de ser guarani seria a relação de reciprocidade entre os índios que promovem uma consciência identitária mesmo em espaços diversos e descontínuos. A aldeia seria esse espaço onde se exerceriam o modo de ser e as relações de reciprocidade guarani. O deslocamento guarani seria gerado, na visão de Melià, pela ruptura das condições ecológico-ambientais (ausência de espaços de caça, de pesca e de cultivo) e das regras de reciprocidade (conflitos internos).<sup>15</sup>

---

15 MELIÀ *apud* SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento**: a micro mobilidade de grupos Mbya e Nhandeva (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 26.



## História dos Guarani Mbya

O grupo Guarani Mbya que chegou ao Espírito Santo em 1967, mesmo ano da chegada da empresa Aracruz Celulose, tinha saído do Rio Grande do Sul, em 1940, expulso de suas terras por fazendeiros que exploravam o cultivo de erva-mate. O grupo guarani foi conduzido pela líder xamânica Tatatxi Ywa Reté, ou dona Maria, em português. A trajetória desses índios é narrada por eles próprios como *oguata porã*, isto é, a busca pela Terra sem Mal. A líder Tatatxi é sempre referenciada por seus familiares e pelos membros da comunidade como uma importante líder religiosa que mantinha a coesão social do grupo guarani por meio de seus ensinamentos religiosos, históricos e de como os índios deveriam se portar diante do mundo dos brancos. Para os Guarani Mbya foi por meio de uma série de elementos religiosos, como a presença das tavas (construções de pedras), os sonhos, as revelações de Tatatxi que os conduziram em suas trajetórias ao Espírito Santo.<sup>16</sup> Tatatxi foi responsável por fundar aldeias nos Estados de São Paulo e do Rio de Janeiro.

Mas, para além das questões religiosas, a trajetória histórica dos Guarani Mbya do Espírito Santo tem como marca os conflitos fundiários desde sua saída do Rio Grande do Sul nos anos de 1940 até os caminhos percorridos nos estados do Sul e do Sudeste. A Guerra do Paraguai (1865-1870) promoveu forte impacto nas terras dos Guarani. O Estado paraguaio, durante o regime do Presidente Francia (1814-1840), passou a ter controle sobre as terras, equivalentes a uma área de 98, 5% do território. A legislação fundiária sofreu

---

16 Cf. CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbya guarani. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001; PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa:** mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (guarani). São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

modificações para favorecer o Estado. De acordo com a lei de Terras de 1883, a área mínima para a aquisição individual era de 1.875 ha. Esta medida permitia somente aqueles com poder aquisitivo elevado conseguir o benefício, favorecendo inclusive o estabelecimento do capital estrangeiro, como as indústrias.<sup>17</sup>

As terras indígenas eram vistas como áreas de expansão agrícola para a produção de erva-mate e de laranjas. As populações indígenas viviam deslocando-se por vários pontos dentro do território original. Ao mesmo tempo em que suas terras eram espoliadas, os índios serviam como uma mão de obra barata e semiescrava.<sup>18</sup>

Schaden registrou a presença dos Guarani oriundos do leste paraguaio e do nordeste argentino que teriam atravessado os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegando ao litoral de São Paulo, nas aldeias de Rio Branco e Itariri. O autor constatou a existência de três grupos, um vindo em 1924, outro em 1934 e um terceiro em 1946. Constatou ainda que dois desses grupos haviam estado no Espírito Santo e em Minas Gerais.<sup>19</sup> A presença guarani no Espírito Santo remonta o período Vargas. Em 1937, foi registrada a presença na região de Pancas de “cento e tantos Guaranys, do Rio Grande do Sul, transferidos para ali por ordem superior”.<sup>20</sup> Segundo o servidor Telésforo Martins Fontes, esses Guarani faziam colheitas de arroz no mesmo posto em 1939.<sup>21</sup> Em

---

17 GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya...** *Op. cit.*, p. 38.

18 *Ibidem*, p. 39.

19 SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962, p. 13.

20 NEVES, Luís. Relatório especial de setembro de 1937. SEDOC, microfilme 190, fotograma 1035 *apud* GRUPO de Trabalho Técnico. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios**. Portaria nº 0783/94, Vitória, 1994, p. 41.

21 *Ibidem*, p. 42.

1937, o posto indígena de Pancas foi extinto em decorrência do surto de impaludismo na região. Dessa forma, o controle do SPI sobre a região do Espírito Santo passou para a jurisdição do PI Guido Marlière, em Minas Gerais.<sup>22</sup> Em 1943, o Boletim interno do SPI informou sobre a transferência de 19 Guarani, a maioria doente, para o PI Guido Marlière. Após o tratamento médico, o chefe do posto forneceu duas cabeças de gado e equipamentos na esperança de fixá-los na região.<sup>23</sup>

O grupo Mbya deslocou-se de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram num período de aproximadamente seis a sete anos. Essa trajetória inclui a travessia da fronteira da região do rio Uruguai e a passagem pelas cidades de São Luiz Gonzaga e Santa Maria. Durante o deslocamento, os Guarani viviam da agricultura e do cultivo do milho.<sup>24</sup>

O grupo era formado por 61 índios que fugiam dos invasores de suas terras.<sup>25</sup> Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio Grande do Sul, partindo da região de Pipiri Guasu, passando por Porto Xavier e São Miguel. Depois, decidiram ir até Paranaguá de barco e seguiram de trem até Curitiba. Nesse deslocamento, os índios negociavam com as instituições locais, como a prefeitura e a delegacia para pedir alimentos, passagens ou transporte para o grupo.

---

22 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 255.

23 SPI *apud* GRUPO de Trabalho Técnico. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios...** *Op. cit.*, p. 42.

24 Depoimento de Aurora, filha de Tatatxi *apud* CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 238.

25 SILVA, Gutemberg Mota; SABINO, Waldemar. Nostalgia do mar tirará os guaranis de Minas. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1973.

Em São Paulo, os Guarani Mbya percorreram as aldeias de Rio Branco, de Itariri, de Rio Comprido, de Rio Silveira, de Boa Vista, de Bertioga e de Ubatuba. Um conflito fundiário em Rio Comprido, levou esses índios saírem da região porque chegou um alemão da cidade de São Paulo que exigiu que eles deixassem a área, provocando a dispersão do grupo.<sup>26</sup> Os Guarani Mbya em São Paulo viviam em territórios confinados em pequenos espaços. De acordo com Ciccarone, o grupo de Tatatxi mantinha-se separado dos demais índios para evitar conflitos e manter relações de solidariedade. Havia rivalidades com os Guarani Xiripa. Com o falecimento de uma tia paterna, Tatatxi decidiu sair de Rio Comprido, mesmo com a oposição de alguns familiares. A morte de parentes é uma das causas do deslocamento Mbya, além dos sonhos constantes da líder religiosa.

Em 1953, a família de Tatatxi mudou-se para Bertioga, em São Paulo. Nessa região, os Guarani Mbya presenciaram conflitos envolvendo as famílias Nogueira Santos e Mariconde. A família Nogueira pediu que os Mbya permanecessem em suas terras, porém, diante do conflito, os índios foram expulsos. Os Guarani Mbya pediram apoio ao coronel Honório Nogueira dos Santos, da força pública de São Paulo, que os reinstalou no aldeamento.<sup>27</sup> Em Rio Silveira, Tatatxi e seus filhos começaram a articulação em torno da mobilização política junto às autoridades regionais sobre o reconhecimento de suas terras.<sup>28</sup> Em 1957, com a morte do esposo de Tatatxi, os índios saíram de Rio Silveira com mais seis famílias guarani e pararam perto de Ubatuba. Um fazendeiro de nome Baioco os levou para sua fazenda, próxima ao rio Takuari. Em seguida, instalaram-se

---

26 GRUPO de Trabalho Técnico. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios...** *Op. cit.*, fl. 91.

27 SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento...** *Op. cit.*, p. 264.

28 *Ibidem*, p. 276.

em uma área de mata, próxima a Parati, no Rio de Janeiro. Na fazenda, os índios trabalhavam como agricultores.

No Rio de Janeiro, os Guarani Mbya se estabeleceram em Parati. Na região, esses índios tiveram problemas com posseiros e resolveram reagir e foram para a capital exigir que o governo reconhecesse seus direitos sobre a terra e retirasse dali os seus invasores. Diante do aumento do número de colonos na área e ao desmatamento, Tatatxi retomou a caminhada.<sup>29</sup> Passaram pelo Rio de Janeiro, nas regiões de Mambucada, Serra D'Água, Rio Bracuí. Em Barra Mansa, o prefeito estimulou e financiou a ida do grupo para Minas Gerais, para a Fazenda Krenak.<sup>30</sup> Ainda no Rio de Janeiro, os Guarani Mbya viviam da venda de artesanato e trabalhavam nas regiões do entorno. As mulheres indígenas trabalhavam como empregadas domésticas nos municípios de Campos, Macaé e Barra Mansa. Em Campos, Tupã Kwaray trabalhou em uma usina de açúcar chamada Santo Amaro.<sup>31</sup>

Em 1967, cerca de 30 índios guarani chegaram ao Espírito Santo de trem. Primeiramente, o grupo se estabeleceu em Vitória. Os índios moravam de aluguel na periferia da cidade, vendiam o artesanato e relacionavam-se com igrejas evangélicas para conseguir apoio financeiro para sua sobrevivência. Decidiram se deslocar então para a região de Caieiras Velhas, município de Aracruz, onde já habitavam os Tupiniquim.

Na década de 1960, a cafeicultura, principal fonte de renda econômica no Espírito Santo, entrou em colapso. Fazia-se necessário modernizar o Estado e inseri-lo nos moldes

---

29 GRUPO de Trabalho Técnico. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios.** Portaria nº 0783/94. Vitória, 1994, fl. 92.

30 *Ibidem*, fl. 93.

31 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 274.

de crescimento econômico e progresso durante o contexto da ditadura militar. Diante disso, o governador Christiano Dias Lopes (1967-1971) estimulou a criação de organismos e entidades destinados ao planejamento e captação de recursos para investimentos. O governo de Christiano Dias Lopes tinha como intuito promover um projeto de industrialização em equilíbrio com a agricultura. Por meio da Lei n. 2.296, 17 de julho de 1967, Lopes iniciou uma reforma administrativa no Estado. Foram criados e renovados vários órgãos e departamentos do Governo. Destacam-se entre essas reformas: a revitalização do Conselho de Desenvolvimento Econômico, que se incorporou à Secretaria Estadual de Planejamento, criada em 1975; criação da Companhia de Desenvolvimento Econômico do Espírito Santo (CODES); o fortalecimento do Banco de Crédito Agrícola do Espírito Santo, hoje Banestes; a ampliação da capacidade de produção da Espírito Santo Centrais Elétricas (Escelsa).<sup>32</sup> Em 1968, o governo do Estado conseguiu o incentivo de recursos federais para incluir o Espírito Santo entre as regiões de expansão econômica, junto à Amazônia e ao Nordeste, para desenvolver as áreas de rodovias federais, energia elétrica, infraestrutura de portos, sistema de comunicações. Essa política tinha como claro objetivo a inserção do estado na comunicação com o setor produtivo nacional.<sup>33</sup> Iniciavam-se no Estado os Grandes Projetos de Investimentos (GPIs) que visavam a construção de fábricas destinadas à produção de matéria-prima destinada à exportação. Nesse sentido, a empresa Economia e Engenharia Industrial (ECOTEC), que atuava no estado desde a década

---

32 LOUREIRO, Klítia. **O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo**: os índios Tupiniquim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006, p. 44.

33 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 290.

de 1950, conciliou seus interesses de produção de celulose destinada à exportação aos interesses do estado militar de industrialização. As terras escolhidas para a implantação da indústria no município de Aracruz eram próximas ao mar e à capital-Vitória.<sup>34</sup> Além disso, eram consideradas terras desabitadas e improdutivas. Na verdade, eram territórios indígenas.



Figura 2: Artesanato Guarani Mbya.

Em 1967, os Guarani Mbya chegaram ao Espírito Santo e esses índios escolheram a região de Caieiras Velhas, município de Aracruz, área habitada pelos índios Tupiniquim. Os Mbya optaram por essa região devido à existência de condições ambientais favoráveis ao *nhandereko*, modo de ser, como a presença de Mata Atlântica, localizado em sentido leste e próximo ao mar. Keretxu Mirim, uma das líderes religiosas do grupo guarani fala sobre a trajetória dos índios e a escolha do território de Caieiras Velhas:

---

34 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 290.



1980. Viveu nas aldeias de Ruínas de Santa Maria (Argentina), aldeia Capim Verde (Rio Grande do Sul), Aldeias Rio Branco, Rio Silveira, Rio Comprido, Boa Vista (São Paulo), Aldeia Parati Mirim (Rio de Janeiro), Fazenda Guarani (Minas Gerais) e morou na aldeia de Boa Esperança (Espírito Santo).

Podemos inferir também desse depoimento que os Guarani Mbya percorreram espaços já trilhados pelos seus antepassados, pois nos anos de 1930, já havia Mbya no Posto Indígena Pancas. Além disso, a referência a *tava*, construções de pedra que teriam sido construídas pelos índios endossa o local da escolha. Tupã Kwaray era neto de Tatatxi Ywa Reté. Foi cacique e atualmente é chefe religioso da aldeia guarani de Boa Esperança. Nesse sentido, o relato de Tupã Kwaray converge com o de Keretxu em relação aos mesmos elementos.

Onde Deus mostrava no sonho para ela, aí a gente tinha que ir, tinha que seguir a vontade de Deus. Não era pela vontade dela, não era vontade da gente. Deus no sonho mostrar para ela: Você pode seguir, passar duas cidades, aí tem um lugarzinho para você passar dois, três dias ou um mês. Deus falava assim para ela. E ela ia seguir, é isso que a gente vai seguindo. Em Caieiras Velhas tinha uma casa de pedra, é do antigo e há séculos que ele fez a casa de pedra. Santa Cruz também tinha e por isso minha avó vinha lá do Rio Grande do Sul, vinha conhecendo e vinha descobrindo onde o Guarani morava.<sup>36</sup>

Tupã Kwaray, filho de Keretxu, nasceu na aldeia de Rio Silveira, estado de São Paulo, e tem 61 anos de idade. Durante as décadas de 1980 e de 1990 foi cacique da aldeia de Boa Esperança, no Espírito Santo. Em Parati Mirim, no Rio de Janeiro, estudou até o 5º ano, junto aos demais índios num projeto de alfabetização e escolarização promovido por um suíço. Participou de duas grandes organizações indígenas

---

<sup>36</sup> Depoimento de Tupã Kwaray *apud* CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 295.

específicas guarani, a *Nhemboaty Guasu* e a *Aty Guasu*. Atualmente, Tupã Kwaray desempenha a função religiosa entre os Guarani Mbya e é considerado um dos mais velhos detentores da história do grupo Mbya. Viveu nas aldeias de Itatinga, Boracéia, Rio Silveira, Rio Comprido, Rio Branco, Boa Vista (São Paulo), Parati Mirim (Rio de Janeiro), Fazenda Guarani (Minas Gerais) e atualmente vive na aldeia de Boa Esperança (Espírito Santo).<sup>37</sup>



Figura 4: Moradia Guarani Mbya em Aracruz.

Em 1967, com a chegada da empresa Aracruz Celulose e a ação dos posseiros nas terras indígenas de Caieiras Velhas, o grupo guarani resolveu se dividir em três partes. Em 1973, uma parte resolveu permanecer em Aracruz, outra migrou para Vitória e o terceiro grupo caminhou em direção à Guarapari, município turístico do Espírito Santo.

A cidade de Guarapari significou a oportunidade de comércio do artesanato por ser uma região turística.

---

<sup>37</sup> CICCARONE, Celeste (org.). **Memória viva Guarani**: revelações sobre a terra. Comunidade Tekoa Porã. Vitória: EdUFES, 1996.

Entretanto, o local revelou o cotidiano de fome, doenças, desamparo e controle do governo estadual sobre os deslocamentos indígenas. Os funcionários do Centro de Ajustamento Social, da Secretaria Estadual do Trabalho e Promoção Social (SETRAPS), vigiavam os Guarani Mbya, conforme registrado no relatório enviado à FUNAI em junho de 1973. No mesmo relatório, havia a afirmação de que faltavam recursos financeiros para os índios e que eles perambulavam em busca de abrigo. No mesmo ano, o prefeito de Guarapari, Hugo Borges prometeu terra aos índios em troca de que se apresentassem como atração turística para o município. Segundo o *Jornal do Brasil*, tal ação pode ser

considerada espantosa e exótica pela assistente social Vilma Gonçalves, da Secretaria de Trabalho do Estado, encarregada da assistência aos guaranis. O fato foi logo denunciado à FUNAI, que enviou a Guarapari o Sr. José de Aguiar, chefe do gabinete do presidente do órgão General Bandeira de Melo.<sup>38</sup>

Após as denúncias de exploração dos Guarani Mbya em Guarapari, o chefe da ajudância Minas – Bahia da FUNAI, Itatuitim Ruas,<sup>39</sup> esteve no Espírito Santo em 1973 e providenciou para que os índios fossem levados para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, em Minas Gerais.

---

38 GUARANIS chegam a terra prometida. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1973.

39 Itatuitim Ruas era um índio juruna do Alto Xingu. Sua mãe faleceu no parto e ele foi criado pelo professor Boaventura Bueno da Cunha. Formou-se em Escola Técnica Agrícola. Trabalhou na inauguração da Belém- Brasília, conduziu bois ao pantanal de Mato Grosso. Candidatou-se a vereador pelo extinto PTB, sendo reeleito e chegou à presidência da Câmara municipal de Tombos. Na época, Itatuitim era encarregado por 4 mil índios na FUNAI e já foi diretor do serviço social da Usiminas. Cf. **ÍNDIO cobra terra prometida em Comboios. A Tribuna**, Vitória, 1978; **O ÍNDIO chegou ao poder: o supercânie da FUNAI pagará sua promessa? Realidade**, Vitória, ano VIII, n. 93, 1973.

A retirada dos Guarani Mbya do Espírito Santo representou uma solução muito oportuna para os seguintes problemas: primeiro, a má notícia de exploração dos índios em Guarapari, fato esse que repercutiu nacionalmente, prejudicando as imagens da FUNAI e dos governos municipais e Estadual; segundo, a retirada dos Mbya representava a ação do órgão indigenista, durante o período militar, de controle dos índios considerados desajustados, ou seja, que se enquadravam em casos de vadiagem, de alcoolismo, de andanças, fugas, rebeldias. No caso dos Guarani, foram quase trinta anos de deslocamentos ao longo dos litorais sul e sudeste do país, ocasionados por conflitos fundiários e por pressões interétnicas que os motivaram a dispersar-se em vários estados. A retirada dos Mbya para a Fazenda Guarani representou também o conflito entre o modo de ser guarani e a concepção ocidental de que esses índios deveriam estar em aldeamentos ou reformatórios destinados ao trabalho agrícola e à integração nacional. Finalmente, os deslocamentos guarani no Espírito Santo nos municípios de Vitória, Aracruz e Guarapari refletiam problemas da ausência de políticas públicas para os índios no Estado, porque os índios existentes, no caso, os Tupiniquim foram reconhecidos em 1975, ou ainda eram considerados como remanescentes e caboclos. A chegada dos Mbya ao Estado revelou a existência de índios e, por sua vez, a necessidade de reconhecimento oficial de território indígena, pois ambos, Tupiniquim e Guarani desejavam terras para viver.

A solução para o “problema guarani” seria levá-los para a Fazenda Guarani, em Carmésia, em Minas Gerais onde se encontravam os índios no período militar. Foram levadas 7 famílias guarani, totalizando um grupo de 34 pessoas durante os anos de 1973-1979. A Fazenda Guarani recebia os índios considerados “desajustados” do período militar. Lá os índios

recebiam castigos, sua vida era totalmente controlada. Na verdade este reformatório agrícola nada mais era do que um presídio que chegou a abrigar 60 a 80 índios, dos povos das seguintes etnias: Krenak, Karajá, Terena, Guarani, Kampa, Mawé, Bororo, Xerente, Kadiwéu, Kaingang, Baenã, Kayapó, Kanela, Pankararu, Guarani e Tupiniquim. Os índios “desajustados” eram acusados por crimes de roubos, de homicídios, de embriaguez, de vadiagem e por até falarem seu idioma e por deslocarem-se de um local para outro, conforme a lógica indígena.<sup>40</sup>

### **A transferência dos Guarani Mbya para Carmésia**

A Fazenda Guarani era uma espécie de reformatório indígena do período da ditadura militar que buscava inserir os índios considerados “desajustados” dentro da lógica do trabalho e da integração nacional. Índios de diversas etnias, como Guarani Mbya, Tupiniquim, Krenak, Karajá, dentre outros, foram agrupados no mesmo espaço, sem levar em conta suas características histórico-culturais e eram considerados um problema no período militar. Dessa história podemos constatar que os índios eram considerados um entrave ao projeto de desenvolvimento econômico do Espírito Santo e do período da ditadura, pois seus modos de vida contrastavam com o modelo que queria se estabelecer no Brasil, de um Estado atrelado ao capital internacional, produtor e exportador de matéria prima, marcado por um período de forte censura e repressão, que inclusive cerceava as culturas indígenas de se expressarem e controlavam fortemente os movimentos de deslocamentos dos povos indígenas. Além disso, a história

---

40 PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In.: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 422.

do povo Guarani Mbya é entrelaçada aos demais povos, como os Tupiniquim e os Krenak. Desses entrelaçamentos de encontros, se estabelecem relações de amizade, apoio mútuo, alianças políticas pelas conquistas territoriais e de direitos coletivos.

A história da transferência dos Guarani Mbya para a Fazenda Guarani traz à tona duas questões: a ação indigenista em relação aos povos indígenas e o problema fundiário no país. Primeiro, é importante compreender a trajetória do grupo indígena e sua chegada ao Estado. À medida que esses índios iam ocupando territórios, também se tornavam visibilizados e constituíam-se como um problema, pois estavam no cerne de conflitos fundiários com a empresa Aracruz Celulose (1967-2006) e eram considerados índios “desajustados” em plena ditadura militar (1964-1985).

Podemos observar nesse processo, o contexto da ditadura militar que agia controlando os passos e as trajetórias indígenas. A política indigenista do período atuava de forma cerceadora e controladora dos povos indígenas e em consonância com os interesses do capital privado, ao considerar os índios como obstáculos ao progresso devido às ações dos grandes projetos de desenvolvimento industrial no Espírito Santo.

No início do século XX, o SPI transformou o sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e a região do rio Doce, em Minas Gerais, em uma área de atuação do órgão indigenista devido à construção de estradas de ferro Vitória-Minas e Bahia-Minas. Desse modo, foram criados vários postos de atração: um para atender as necessidades de viabilização dos trabalhos dos operários, na região do rio Jequitinhonha; outro, no rio Pepinque, para atender os índios Jirpok; outro no rio Pancas, para atender os índios Miñajirum, no Espírito Santo;

outro no rio Pancas, para atender os Gutrak; e o do rio Eme, para atender os Krenak, em Minas Gerais.<sup>41</sup>

Com a redução populacional indígena acarretada pelas doenças e mortes, o SPI atuou no sentido de extinguir estes postos indígenas. Restou apenas o posto do rio Eme, destinado aos Krenak, para onde foram transferidos os demais índios dos aldeamentos. Este posto do rio Eme passou a denominar-se Posto Indígena Guido Marliére.

Devido aos conflitos entre o órgão indigenista e os índios Botocudos, houve cisão desse grupo, como aconteceu com os Gutére e os Guttrak. A dissidência dos Guttrak originou o povo Krenak, que se refugiou nas áreas de mata do Rio Doce, em Minas Gerais. Mesmo em Resplendor, Minas Gerais, os Krenak recusaram-se a estabelecer contato, refugiando-se na aldeia de Quijeme Brek.<sup>42</sup>

O Estado de Minas Gerais, determinou a demarcação de 2 mil ha de terras para os grupos Krenak e Poxijá, por meio de demarcação iniciada em 1918. Posteriormente, em 1920, a Assembleia Legislativa deste Estado ampliou a área indígena para 4 mil ha. Iniciou-se uma segunda demarcação em 1927, após o massacre da aldeia de Kuparak devido aos colonos de Bueno Brandão, que ocupavam a região dos Krenak. Com o massacre indígena, os sobreviventes retornaram para a aldeia do rio Eme, sob a proteção do SPI. Em virtude do massacre ocorrido foi que a Assembleia Legislativa decidiu ampliar o território para os 4 mil ha.<sup>43</sup>

As áreas indígenas dos Krenak eram constantemente disputadas pelo SPI, pelo governo do estado de Minas Gerais

---

41 PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica... *Op. cit.*, p. 420.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*, p. 421.

e por colonos. Acusações entre o governo estadual e o órgão indigenista não cessavam de ocorrer. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) acusava o governo do estado de expulsar os funcionários do posto indígena, de invadir as terras, de arrolar os bens daquela instituição, de ameaçar os índios e de não respeitar a administração local. Por outro lado, o estado acusava o inspetor do posto indígena de retirar a madeira da área de forma ilegal, beneficiando-se disso e desviando recursos. Em 1955, a descoberta de uma mina de mica na área da reserva indígena só fez intensificar ainda mais os conflitos dos arrendatários e dos índios.<sup>44</sup>

A criação do Horto Florestal do rio Doce, administrado pela Polícia Florestal de Minas Gerais, afetou diretamente os índios Krenak, pois o SPI e a Polícia Florestal realizaram um acordo para transferir os índios para a área maxakali no norte do estado. Os índios Krenak resistiram à transferência e alguns conseguiram refugiar-se nas proximidades do rio Doce.<sup>45</sup>

Nas áreas dos Maxakali, havia conflitos entre os dois grupos étnicos, por meio de rivalidades históricas. Havia falta de assistência do SPI, fome, frio e mortes. Em 1959, os Krenak decidiram retornar para Governador Valadares, passando a conviver com a administração da Polícia Federal, que também não lhes fornecia assistência alguma. Em 1966, o SPI retomou essa área e a infraestrutura estava em péssimas condições em mau estado de conservação. No mesmo ano, foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN) e os Krenak foram transferidos para o Reformatório Agrícola Indígena, situado na área Krenak. Para essa área eram levados índios considerados desajustados; os índios recebiam castigos, sua vida era totalmente controlada. Na verdade este reformatório agrícola nada mais era do

---

44 PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica... *Op. cit.*, p. 421.

45 *Ibidem*, p. 421.

que um presídio que chegou a abrigar 60 a 80 índios, dos povos das seguintes etnias: Karajá, Terena, Guarani, Kampa, Mawé, Bororo, Xerente, Kadiwéu, Kaingang, Baenã, Kayapó, Kanela, Pankararu, etc. As acusações de crimes eram roubos, homicídios, embriaguez e vadiagem.<sup>46</sup>

Entre 1969 e 1970, as pressões dos arrendatários recrudesciam e a FUNAI ganhou uma nova ação de reintegração de posse em 21 de março de 1971. Entretanto, ocorreu uma nova negociação entre a FUNAI e o governo de Minas Gerais, expressa no ofício nº 452/Pres/ FUNAI de 1º de fevereiro de 1971, que transferia os Krenak para a Fazenda Guarani, região doada pelo estado. Para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, foram levados os índios da área Krenak e alguns Pataxó de Porto Seguro, da Bahia.<sup>47</sup>

Diante deste contexto, os Guarani Mbya e uma família tupiniquim também foram levados do Espírito Santo para a Fazenda Guarani e lá permaneceram de 1973 a 1979, sendo o grupo formado por 7 famílias, totalizando 34 pessoas.<sup>48</sup> A notícia da transferência dos Guarani para Minas Gerais repercutiu na imprensa local e nacional como um fator positivo, pois os Mbya encontrariam um local adequado, que tanto desejavam para realizar o seu plantio, produzir o seu artesanato e praticar a sua religião na crença da Terra sem Mal, conforme podemos verificar na notícia abaixo:

o mundo da fantasia da religião dos guaranis, que lhes prometia uma terra sem males, para além do mar por isso os levou a andar durante anos, terminou na semana passada quando a FUNAI os transportou para a Fazenda Guarani, a 208 quilômetros de Belo Horizonte. Lá os 32 índios errantes viverão em 120 alqueires de terra, sem

---

46 PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica... *Op. cit.*, p. 422.

47 *Ibidem.*

48 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 309.

conhecer as perturbações da civilização, numa extensão que é deles, grande bastante para torná-los felizes, capazes de cultivar a lavoura e manter suas tradições tribais.<sup>49</sup>

Podemos observar na matéria do *Jornal do Brasil*, o contraste e a visão acerca do *modus vivendi* guarani que associa a religião indígena a uma crença, a uma “fantasia”. A crença na Terra sem Mal é que leva os Guarani a se tornarem “errantes”. A solução para o problema guarani de serem povos migratórios consistia em levá-los para a Fazenda Guarani. Predomina a visão da sociedade e do governo da época de que os índios deviam ter um espaço próprio para eles, de preferência segregados da sociedade nacional e a visão de que os índios seriam integrados à economia nacional por meio da agricultura. Toda a matéria do jornal tem como principal propósito mostrar que a solução para o problema guarani consistia em ter uma área na Fazenda Guarani e que lá havia uma promessa de terra com matas, cachoeira e área para plantio.

Todavia, a realidade na Fazenda Guarani era totalmente diferente do que a imprensa noticiava. Os índios Mbya queixavam-se do frio intenso na região, das más condições de vida, das terras precárias para o cultivo, da falta de rio para pesca e de recursos materiais para a produção de artesanato, conforme podemos observar no depoimento de João Carvalho, índio guarani:

diziam que era terra do índio mesmo, lá não tinha perigo. Lá tem lugar para vocês plantarem, tem muita terra para vocês plantarem. Lá não tinha nada nem para plantar e foram duas famílias Tupiniquim e quatro famílias Krenak [...] Lá era mais frio, tinha mais morro, não tinha a vista longe, parecia estar num buraco.<sup>50</sup>

---

49 Cf. GUARANIS chegam a terra prometida... *Op. cit.*

50 Depoimento de João Carvalho *apud* CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 308.

No período militar, havia total controle sobre os deslocamentos dos Guarani Mbya, sendo esses deslocamentos percebidos com preocupação pelos militares e considerados como conduta de vadiagem. Em 1974, Argemiro da Silva e Joana da Silva recebiam um documento para transitar da Fazenda Guarani em direção a Vitória.<sup>51</sup> Todo o trajeto dos Guarani era documentado pela FUNAI, como observamos abaixo:

com este, apresento-vos os índios Benites Joaquim da Silva, Almerinda Joaquim Pinto, Milton Joaquim Pinto, Dilos Joaquim Pinto, Maria de Lurdes Joaquim Pinto, Claudia Joaquim Pinto, Ednéia Joaquim Pinto, Ilvanete Joaquim Pinto, Regina Joaquim Pinto, Joana da Silva Guarany. Que nesta data, em cumprimento de vossas determinações, segue para essa ajudância Minas Bahia, para posteriormente seguirem, de retorno, para o Estado do Espírito Santo, de onde vieram.<sup>52</sup>

Os Mbya resistiam e negociavam conforme podiam diante das duras condições vividas na Fazenda Guarani. Os Guarani Mbya passaram a sair da região mediante autorizações controladas com o objetivo de comercializar o seu artesanato nas cidades vizinhas. Depois, alguns Mbya conseguiram fugir e fazer denúncias sobre a situação vivida em Minas Gerais. Outros uniam-se aos Krenak para resistir às violências sofridas, como os castigos e os maus tratos, conforme podemos observar no depoimento da índia Krenak, Dejamira de Souza:

lá só é bom para empregado da FUNAI, para quem vive de artesanato não é bom, não dá para plantar, não dá bastante, só um pouco [...] meu pai morreu de desgosto, ele queria morrer no Krenak. Capitão Pinheiro (da polícia militar mineira) trazia bastante presos de todo o país, lá era cadeia. Nos levaram enganados para a Fazenda Guarani, falaram que lá tinha muito peixe,

---

51 MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. **Ofício nº 084/74**. 14 jun. 1974.

52 *Idem*. **Ofício nº 77/74**. 25 mai. 1974.

muita caça, que o lugar era bom, aquele rolo todo. Meu sogro foi algemado, aquele velho, eles o pegaram. Capitão Pinheiro bebia cachaça, eles diziam que iam conversar, chegavam bem assim perto para prender, prendiam os índios na prisão e davam pau neles.<sup>53</sup>

O capitão dos índios Mbya João Guarani, fugiu para Belo Horizonte, onde comercializava artesanato e foi encontrado por jornalistas que receberam suas denúncias sobre a situação dos Mbya em Minas Gerais e sobre a violência sofrida devido à ação de um fazendeiro da região:

Seu Marco atirou em mim. Corri e nenhum tiro acertou e por isso fiquei com medo do fazendeiro. Fui, então, ao Posto Policial de Carmésia dar queixa, mas o fazendeiro já havia registrado sua queixa. O chefe do posto, cabo Miranda, não estava lá. Depois, em vez de levar o incidente para a FUNAI, foi junto com o fazendeiro me procurar na Fazenda Guarani. Os dois invadiram a fazenda e me perseguiram quase um quilometro. Na perseguição, eu perdi o equilíbrio e caí de uma ponte de 10 metros de altura.<sup>54</sup>

O índio João Carvalho quebrou a perna e ficou internado três meses no hospital de Ferros. Ele recebeu alta e não pôde trabalhar mais na agricultura, quando decidiu viajar com sua esposa e cinco filhos para denunciar o que aconteceu em Belo Horizonte na expectativa da FUNAI solucionar o caso.<sup>55</sup>

Os Guarani Mbya resistiam o quanto podiam e, para isso, uniram-se aos Krenak. Começaram a cobrar os recursos do transporte para a venda de artesanato. Juntos denunciavam a situação da Fazenda Guarani. Os Mbya expressavam seu

---

53 Depoimento de Dejamira de Souza *apud* VALLE, Lilia. **Relatórios do CTI em Aracruz**. São Paulo: Centro de Trabalho indigenista, 1979-1984, mimeo.

54 Cf. ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1972.

55 *Ibidem*.

desejo de retornar ao Espírito Santo, como podemos observar no relatório abaixo:

no primeiro contato com os índios guaranis, com especialidade os seus líderes, houve uma recusa maciça de todos no que tange à vinda para uma reserva da FUNAI. Alegaram os mesmos o desejo de permanecer definitivamente no litoral espírito-santense [...]. No segundo contato, levei para eles alimentação e medicamentos [...], esclarecendo-os que em hipótese alguma haveria condições para a FUNAI assisti-los na região capixaba.<sup>56</sup>

As intensas chuvas de 1979 destruíram casas e os escombros deixaram uma ideia de abandono da Fazenda Guarani. As terras possuíam baixa fertilidade e havia pouca plantação. Os Krenak sentiam-se impossibilitados de viver somente da agricultura, necessitando fabricar artesanato também. A alimentação dos índios era de má qualidade o que ocasionou doenças como anemia, subnutrição, avitaminose.<sup>57</sup>

Devido às fugas constantes e às pressões, os Krenak retornaram para a sua área de origem em 1980, com o apoio do Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os Krenak estabeleceram-se numa área de 68, 25 ha que foram abandonados pelo Patronato São Vicente de Paula após uma enchente do rio Doce em 1978. O retorno ao território de origem dos Krenak lhes permitiu que outros índios do mesmo grupo étnico pudessem reunir-se na mesma área, como os Krenak que viviam em Vanuíre, São Paulo.<sup>58</sup>

---

56 Cf. MINISTÉRIO DO INTERIOR. **Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de ago. 1973.** Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago. 1973.

57 *Ibidem*, p. 43.

58 PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica... *Op. cit.*, p. 422.

Enquanto isso, Itatuitim Ruas tentou viabilizar a transferência do grupo guarani para o litoral da Bahia junto aos Pataxós. Os Guarani Mbya foram duramente vigiados, somente era-lhes permitido sair para apresentações culturais no Dia do Índio. O grupo Mbya buscava seu próprio sustento, deslocando-se em dois grupos. Joana e seu padrasto Argemiro organizavam-se para retornar à Caieiras Velhas e João Carvalho atuava denunciando as condições de vida na Fazenda Guarani.<sup>59</sup> Após várias tentativas de fuga, os Mbya conseguiram retornar ao Espírito Santo, para a região de Caieiras Velhas, região com a qual haviam se identificado. João Carvalho dá seu depoimento sobre a Fazenda Guarani e fala da preferência por uma localidade próxima ao mar:

nós fomos e ficamos dois, três anos trabalhando. Como eu sempre digo, nós, Guarani, gostamos mais de morar, de viver, sentir mais feliz nossa vida à beira-mar. Eu acho que isso é uma grande satisfação que nós sempre temos no meio dos Guarani. É por isso que nós não nos acostumamos com a Fazenda Guarani. Alguém reclamava que não tinha costume de lá, minha mãe falava que não se acostumava, porque a beira-mar ficou longe de nós. Então nós temos que voltar de novo para Caieiras Velhas.<sup>60</sup>

O presidente da FUNAI na época, General Ismarth de Oliveira, visitou a Fazenda Guarani em virtude das denúncias sobre o abandono e a precariedade do reformatório. Segundo jornal da época, o presidente da FUNAI confirmou a situação precária dos Guarani e dos Krenak, bem como a violência pela qual sofreram.<sup>61</sup> A solução da FUNAI para o problema indígena no Espírito Santo foi definir uma reserva que abrangesse os

---

59 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 312.

60 Depoimento de João Carvalho *apud* CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 309.

61 PRESIDENTE da FUNAI confirma violências contra nossos índios. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1978.

dois povos, tanto os Tupiniquim como os Guarani.<sup>62</sup>

Os Guarani Mbya retornaram ao Espírito Santo e lutaram junto aos Tupiniquim pelo direito ao território indígena contra a empresa Aracruz Celulose (1967-2006). O período no qual os índios Guarani estiveram em Minas Gerais foi marcado por um rígido controle do seu modo de ser. Eram controlados durante seus deslocamentos para o comércio de artesanato, de visitas a parentes, de idas ao forró. Dentro de Carmésia, o modo de vida guarani contrastava e conflitava-se com o povo Krenak, em relação à ocupação das terras, da divisão dos recursos advindos da produção agrícola. Entretanto, esses índios foram resistentes à ditadura militar no tocante as alianças políticas para denunciar as situações de abandono, de precariedade das condições de trabalho e do tratamento que recebiam na região. Trata-se de um capítulo da história indígena que revela não somente a trajetória dos povos indígenas locais, bem como, traz à tona, um período da história do Brasil que necessita ser amplamente estudado para desvelar as políticas indigenistas da época da ditadura militar e verificar como os interesses econômicos do capitalismo internacional se refletiam nas ações dos governos locais e nas políticas indigenistas.

### **A luta pela terra**

A chegada dos Guarani Mbya ao Espírito Santo em 1967 foi o mesmo período do início da disputa territorial entre Tupiniquim e a empresa Aracruz Celulose, atual Fibria. A aliança entre os dois povos indígenas em torno da luta pela terra indígena permitiu benefícios e conquistas individuais e coletivas. No nível individual, os índios que anteriormente eram invisibilizados pela sociedade e exerciam profissões

---

62 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 316.

subalternas como operários, garis, empregadas domésticas, pedreiros, colonos, jardineiros passaram a ser protagonistas de suas próprias histórias. Ao lutarem pela terra, sob a categoria de índios, puderam garantir moradias para si próprios e para os seus familiares. Além disso, a conquista territorial propiciou o retorno de muitas famílias que antes viviam dispersas para antigas áreas indígenas, anteriormente não eram reconhecidas. Em segundo lugar, no nível coletivo, os espaços de aldeias demarcadas, a exemplo dos aldeamentos coloniais, garantiriam a esses povos com a afirmação da identidade étnica de índios, os direitos coletivos sobre as terras, sobre a saúde e à educação.

Os Tupiniquim e os Guarani Mbya reivindicam para si o acesso aos direitos coletivos sobre a terra, a saúde, a educação e a cultura. Esses grupos étnicos percebem-se dentro da categoria política de índios e, dessa forma, conseguem acessar os direitos coletivos e lutam ao mesmo tempo pelo cumprimento dos direitos indígenas e pelo respeito como povos tradicionais formadores da cultura e do povo brasileiro. Historicamente, os Tupiniquim viveram aldeados no litoral do Espírito Santo, no município de Aracruz e rearticularam suas identidades indígenas nas aldeias, tendo permanecido até o século XIX, quando lutavam pelo direito à sua cidadania, reivindicando aos administradores do Império o direito às terras, ao trabalho e à justiça. Os índios acionavam sua identidade diferenciada na medida em que necessitavam enfrentar situações do tempo presente de discriminação, de subordinação e de espoliação dos seus antigos territórios tradicionais. Para Weber, os grupos étnicos se constroem nas lutas políticas e criam costumes e culturas. A comunidade étnica possui um sentimento de identidade compartilhado que se constrói por meio da ação política.<sup>63</sup>

---

63 WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In.: WEBER, Max.



Figura 5: Cobertura de palha na aldeia Mbya.

Cunha compreende o grupo étnico como forma de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros. Os grupos étnicos se diferem de outros por entenderem a si mesmos e serem percebidos ao longo da história como contínuos, por possuírem a mesma ascendência independente da separação geográfica. Para Cunha, a identidade étnica de um grupo indígena é exclusivamente função da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente. Os grupos étnicos possuem mecanismos de adoção ou exclusão dos indivíduos, que depende da aceitação do grupo e supõe disposição em seguir seus valores e traços culturais.<sup>64</sup>

Os Guarani Mbya e os Tupiniquim se uniram contra a empresa Aracruz Celulose e os posseiros que invadiam

---

**Economia e sociedade.** Brasília: EdUnB, 1994, p. 270.

64 CUNHA, Manuela C. da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In.: CUNHA, Manuela C. da. **Antropologia do Brasil:** mito, história e etnicidade. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 113-119.

as terras dos Tupiniquim. Tal conflito levou a FUNAI o reconhecimento da presença indígena no Espírito Santo em 1975 e anteriormente negada e invisibilizada. Os próprios índios dividem a história da luta pela terra da seguinte forma:

A *primeira fase* (1967-1983) que corresponde respectivamente ao ano da chegada dos Guarani Mbya ao Estado e da instalação da empresa Aracruz Celulose até a homologação das terras em 1983. Essa primeira fase compreendeu o período da ditadura militar (1964-1985), sendo as ações indigenistas pautadas pelo autoritarismo, pela repressão e ditadas pelos interesses econômicos relacionados aos projetos de desenvolvimento industrial, visando inserir o Brasil como produtor primário dentro de um cenário capitalista internacional. A Portaria nº 609/79 reconhecia 6.500 ha de terras indígenas, a serem demarcadas. Em 1983, foram homologados 4.490 ha, ou seja, houve uma perda de 2.010 ha de terras.<sup>65</sup>

A *segunda fase* (1993-1998) se inicia quando os índios revisaram a possibilidade de aumentar suas terras, estendendo-se essa fase ao ano em que fizeram o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) acordo estabelecido entre os índios e a empresa. Esse contexto foi orientado pelas políticas neoliberais e pela grande influência do movimento ambientalista e dos eventos como a ECO-92. Os Guarani Mbya e os Tupiniquim encaminharam uma proposta de ampliação das terras indígenas, com o objetivo de unificar os territórios de Caieiras Velhas e Pau Brasil, ampliar a região de Comboios e recuperar a perda das áreas previstas pela Portaria nº 609/1979 da FUNAI. Os índios reivindicavam 13.579 ha. Em 1994, após uma audiência pública

---

65 A área pleiteada pelos índios em 1979 era de: Caieiras Velhas 2.700 hectares; Pau Brasil 1.500 hectares e Comboios 2.300 hectares. Foram homologados em 1983: Caieiras Velhas 1.519 hectares, Pau Brasil 426 hectares e Comboios, 4.490 hectares.

em Brasília, a FUNAI instituiu o Grupo Técnico para realizar a identificação da área reivindicada. O GT reafirmou a ampliação de 13.579 hectares na Portaria nº 783/1994.<sup>66</sup> Essa área somada a já existente corresponderia a um espaço físico de 18.070 ha. A ampliação foi aprovada pelo Despacho do Presidente da FUNAI nº 41, de 27 de dezembro de 1996, e o relatório do GT foi publicado no DOU (Diário Oficial da União), em janeiro de 1997. O Ministro da Justiça Íris Rezende, no dia 6 de março de 1998, homologou uma área de somente 2.571 hectares, ou seja, 18,9% da área a ser demarcada.

A *terceira fase* (2005-2006) iniciou-se em assembleia realizada pelos índios em 2005 e terminou em 2006, com a homologação das terras indígenas no governo Lula (2003-2010). Nesse contexto, o governo Lula caracterizou-se pela política de demarcação de terras e pela inclusão social dos índios em programas de combate à fome, de distribuição de renda, de políticas públicas afirmativas na educação e na cultura. Esse período foi marcado pelas históricas demarcações de Raposa Terra do Sol e do território Tupiniquim do Espírito Santo. Em 19 de fevereiro de 2005, cerca de 300 índios de todas as aldeias Tupiniquim e guarani reuniram-se na aldeia de Comboios e decidiram em assembleia retomar a luta pela terra e romper o acordo com a empresa Aracruz Celulose. A luta pela retomada das terras, nessa terceira fase, é explicada pelas lideranças guarani a partir de vários argumentos, como o não cumprimento das promessas do acordo pela empresa Aracruz Celulose, o aumento da população indígena nas aldeias e a falta de condições para auto sustentabilidade e a insuficiência das terras para a agricultura. Os índios fizeram uma nota pública esclarecendo os motivos de sua luta:

---

<sup>66</sup> Portaria nº 783, de 30 de agosto de 1994, institui o GT que sugeriu a unificação das TIs Caieiras Velhas (2.804 ha) e Pau Brasil (1.498 ha) totalizando 14.270 hectares (mais 9.970 ha), e a ampliação da TI Comboios de 2.759 para 3.800 hectares (mais 1.041 ha).

antigamente [...] vivíamos bem, caçando, pescando e plantando roças de feijão, milho e de mandioca. Não dependíamos de ninguém, vivíamos da nossa terra e tínhamos nossa liberdade. Com a chegada da Aracruz Celulose, perdemos nossas terras, nossas matas e nossos rios. Aos poucos, fomos empobrecidos e ficamos “prisioneiros” do projeto da Aracruz. Em 1979, começamos a travar uma luta para retomar nossas terras, sempre com a certeza do nosso direito. Em 1997, a FUNAI identificou 18.071 ha com terras tradicionalmente ocupadas por nós, Tupiniquim e Guarani. Até o momento conseguimos recuperar apenas uma pequena parte do nosso território. Cerca de 11.000 ha continuam nas mãos da Aracruz Celulose, por força de um Acordo ilegal que permite à empresa explorar e degradar a nossa terra, terra que é a nossa mãe e sobre ela construímos nossa dignidade e identidade. Mas afirmamos, com muita clareza, que tudo que a Aracruz tem repassado para as nossas comunidades é por causa da nossa luta e do nosso direito. Também afirmamos que nossa luta não acabou e nunca acabará, ela continuará por toda nossa existência. Hoje, depois de muitos debates nas nossas comunidades, chegamos à conclusão que o Acordo com a Aracruz não conseguiu resolver nossos problemas, ao contrário, tem nos causado ainda mais dificuldades, gerando dependência econômica, divisão entre as aldeias e enfraquecendo nossa cultura.<sup>67</sup>

Ao longo desse período, os Tupiniquim e os Guarani Mbya uniram-se e tentaram utilizar estratégias de luta que passavam por vias legais e quando não atingiam seus objetivos esperados adotavam diversas táticas para que fosse visibilizado o problema de suas terras. Dentre as ações legais estavam: petições e documentos enviados aos órgãos competentes pelos assuntos de demarcação de terras indígenas, como a FUNAI, o MPF; a divulgação de cartas e de documentos sobre a necessidade da demarcação de terras indígenas, assembleias, manifestações, a articulação dos índios com órgãos de

---

67 CARTA aberta à população. Índios Tupiniquim e Guarani *apud* COIMBRA, Ubervalter. **Índios capixabas**. [s. l.]: [s. n.], 2005.

apoio, tais como a Federação dos órgãos para a assistência social (FASE), o Conselho indígena Missionário (CIMI), a Pastoral da Igreja Católica, a UFES e demais apoiadores como o Movimento dos Sem Terra (MST), o Movimento dos pequenos agricultores (MPA), os quilombolas, os estudantes, os universitários e os pesquisadores. Devido à morosidade nos trâmites legais para a demarcação de seus territórios, os índios utilizavam outras estratégias como a autodemarcação, o fechamento de rodovias, a ocupação da fábrica Aracruz Celulose.

Ao longo desse processo fundiário os índios enfrentaram em suas terras problemas de meio ambiente ocasionados pela presença de grandes empreendimentos econômicos que assolaram suas regiões, como a ação das empresas Estação de Tratamento de Esgoto, pertencente ao Serviço Autônomo de Águas e Esgotos (SAAE), rodovia ES-010, Thotham Mineradora, gasoduto Lagoa Parada-Vitória da Petrobrás, Aracruz Celulose e atualmente a Samarco e Jurong.

O conflito fundiário, o reconhecimento pela FUNAI e a própria mobilização indígena pelos direitos indígenas é que vão possibilitar aos Tupiniquim construir sua identidade étnica diferenciada da sociedade envolvente. Constrói-se a identidade étnica e ao mesmo tempo o orgulho de ser indígena. Os Tupiniquim afirmam a identidade a partir critérios de identificação e auto atribuição do grupo étnico, compartilhando sua origem em comum e seu sentimento de comunhão étnica.<sup>68</sup> Esses índios, ao longo da história colonial e contemporânea, sempre compartilharam entre si um forte sentimento de comunhão étnica e o passado em comum.

---

68 Cf. BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In.*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. 2 ed. São Paulo: EdUNESP, 1998; WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas... Op. cit.*

Hill considera que os povos indígenas constroem suas identidades sociais se apropriando do passado, redescobrimdo e remodelando as narrativas orais, os textos escritos, os artefatos materiais. A etnogênese permite conhecer a elaboração de novos espaços políticos e de interpretação que permitem aos grupos indígenas construir suas identidades sociais persistentes ao mesmo tempo que modelam seu futuro no contexto de globalização dos estados-nação da América Latina.<sup>69</sup>



Figura 6: Artesanato Guarani Mbya.

O território indígena é reconhecidamente pertencente ao povo Tupiniquim. Os Tupiniquim são uma maioria e além do território controlam as principais relações de redistribuição existentes nos acordos econômicos diante dos grandes empreendimentos. Os Guarani Mbya são uma minoria étnica na região. Ficam à margem das distribuições dos recursos

<sup>69</sup> HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *Ilha*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 61, 2013.

materiais, naturais e dos TACs resultantes de acordos econômicos com as empresas. Os Tupiniquim permitem a presença dos Guarani Mbya em seus territórios porque juntos travaram lutas contra a empresa Aracruz Celulose e contra outros empreendimentos econômicos que os assolava. Trata-se de uma relação de reciprocidade entre os dois povos: “juntos na história, juntos na luta e juntos na terra”. Embora ocupem o território tupiniquim, é desejo dos Guarani Mbya que seja demarcada a área que habitam atualmente como território guarani, de forma a garantir legalmente sua ocupação. Os dois povos apresentam perspectivas de territórios bastante distintas.



Figura 7: Adereços Guarani Mbya.

## Territórios indígenas no Espírito Santo

Para Oliveira,<sup>70</sup> a *territorialização* é um processo de reorganização sociocultural que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a construção de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Para os Tupiniquim, o ecossistema manguezal é essencial para a sua dieta alimentar baseada nos mariscos (caranguejo, guaiamum, siris) e para a matéria-prima destinada ao artesanato (taboa). O mangue e a Mata Atlântica são os ecossistemas dos Tupiniquim e dos Guarani. Ao mencionarem esses dois biomas, os índios estão reconstruindo suas concepções de território vinculadas à natureza e ao controle dos recursos ambientais. Esses índios reelaboram o passado e a história delimitando o tempo antes e depois da empresa Aracruz Celulose e da sua ação de destruição ambiental nos ecossistemas essenciais para a sobrevivência dos índios do Espírito Santo. Relembrar como era o mangue e a mata faz parte do processo de construção da identidade étnica dos dois povos, pois os índios estão afirmando-se enquanto grupo étnico ao compartilharem o sentimento de comunhão étnica diante de transformações sociais do tempo presente.<sup>71</sup> Os índios, ao lembrarem e contarem seu passado, permitem-nos uma maior compreensão sobre os processos de transformação social e ambiental pelos quais passaram. Os modos de vida, as formas de trabalho, as relações com o meio

---

70 OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In.: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p. 22.

71 WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas... *Op. cit.*

ambiente- a organização do espaço a partir dos rios, das matas, dos antigos aldeamentos- representam as sociedades indígenas tupiniquim. Conforme podemos observar no depoimento abaixo, de Dona Zumira, índia de Caieiras Velhas:

não estou falando que eles, para sobreviver, era tudo do mangue? Sabe quem tinha roça? Era o pessoal dos Barbosa que morava aí para o lado dos Amarelo. Eles que fornecia farinha ara o pessoal aqui. Eles é que lutava com roça. Na lavoura deles, cana, mandioca. Só eles. E agora na área aqui ninguém tinha roça não. Sobrevivia do mangue. Fazia esteira, tirava taboa para fazer esteira, como eu mesmo fiz muita esteira. Vendia para fora e ainda fazia crédito.<sup>72</sup>

Tanto os Tupiniquim como os Guarani Mbya reconhecem as alterações e transformações ambientais de seus territórios. Os mais velhos e as lideranças políticas costumam delimitar as ações da empresa no tempo de “antes e depois da chegada da empresa”. Em 1979, quando os Mbya retornaram da Fazenda Guarani para o Espírito Santo, ressentiram-se da destruição da Mata Atlântica, causada pela empresa Aracruz Celulose, conforme depoimento do índio guarani Kwaray Mimbi:

quando voltamos da Fazenda Guarani já estavam começando a derrubar a madeira, a mata com o trator. Nós ficamos lutando e tinha uns oito tratores, maiores do que esse aí, que puxavam corrente para derrubar mata. Numa noite derrubavam uma enorme roça! Estragou todo o bicho que existe no mato.<sup>73</sup>

Os Guarani Mbya mostravam-se preocupados com a conservação da região de mata, pois sabiam que sua área de cultivo era insuficiente, mas tinham consciência de que não

---

<sup>72</sup> Depoimento de Zumira, índia Tupiniquim da aldeia de Caieiras Velhas, 1998 *apud* SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento...** *Op. cit.*, p. 119.

<sup>73</sup> Kwaray Mimbi *apud* CICCARONE, Celeste (org.). **Memória viva Guarani...** *Op. cit.*, p. 51.

deviam desmatar para a prática da agricultura, pois, caso o fizessem, estariam destruindo não só as condições materiais de sobrevivência para futuras gerações, como também elementos essenciais da religião guarani, como os espíritos dos animais e das plantas. Uma liderança política e religiosa guarani Tupã Kwaray, faz as seguintes considerações:

antigamente os índios viviam bem, viviam plantando, caçavam nas matas e faziam mundéu e outras armadilhas; traziam anta, quati, tatu, veado e todo tipo de caça da mata. No passado as águas eram limpas, para o índio pegar peixe ele cercava o rio e colocava cipó timbó e tudo era mais alegre. Agora as matas são diferentes, depois que o branco destruiu as matas, a terra não é mais a mesma; até para plantar a terra não está boa, até as águas estão poluídas e os peixes sumiram, não é mais como antigamente.<sup>74</sup>

Os Guarani Mbya do Espírito Santo possuem uma relação de circularidade e reciprocidade com o meio ambiente. Os Guarani Mbya consideram que a Terra sem Mal para ser alcançada precisa, primeiramente, encontrar uma área para o cultivo. Depois, a conquista do lugar mítico só ocorrerá mediante o seguimento das normas da vida em sociedade e suas relações com a natureza, isto é, uma vida sem brigas, de respeito aos outros e à natureza, sabendo o horário e a época ideal para caçar, etc.

Os Guarani Mbya do Espírito Santo ocupam um território do povo Tupiniquim. Entretanto, esse território dos Mbya faz parte de um território maior que compreende vários Estados nacionais do Brasil, do Paraguai, do Uruguai e da Argentina. Para Ladeira, o território guarani é amplo, descontínuo e compartilhado por diversas sociedades e conservado por meio do intercâmbio, da manutenção e da

---

<sup>74</sup> Entrevista de Tupã Kwaray, realizada por Kalna Mareto Teao em janeiro de 2012.

formação de aldeias em locais estratégicos. A ocupação ocorre por meio das dinâmicas sociais e políticas e dos movimentos migratórios. As áreas guaranis são pequenas e possuem porções de terras com matas para seu uso exclusivo e as atividades de manejo, bem como os intercâmbios de espécies naturais e culturais extrapolam os limites dessas áreas e acontecem nas aldeias dentro do território guarani.<sup>75</sup>

A exemplo de Garlet, compreendemos que o termo migração não é apropriado para definir os deslocamentos guarani e dar conta de todas as causas explicativas para esse fato. Garlet considera que casos de visitas, de exploração do meio ambiente, de mortes, entre outros, possibilitam uma variabilidade de causas de deslocamentos e por isso o autor prefere o termo mobilidade, que engloba diversas formas de deslocamentos, inclusive a migração.<sup>76</sup> Para o autor, o território guarani deve ser analisado sob o contexto histórico de contato interétnico e na perspectiva de um processo de desterritorialização e reterritorialização. A desterritorialização consistiu na perda do território original enquanto unidade geográfica contínua. A solução para os Mbya consiste na luta pela ampliação por meio da reterritorialização entendida como realocação no espaço, pois, ao relacionar-se com o espaço, os Guarani estão estabelecendo sua presença e incorporando novas áreas ao seu território.<sup>77</sup>

O que procuramos defender é que os Guarani Mbya do Espírito Santo afirmam sua identidade étnica por meio da realização dos deslocamentos, pois mover-se faz parte da lógica constitutiva do povo guarani e essa também resulta do processo de luta pela terra indígena no Espírito Santo, pois

---

75 LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano**. São Paulo: UNESP, 2007, p. 108.

76 GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya...** *Op. cit.*, p. 16.

77 *Ibidem*, p. 18.

a identidade étnica é acionada pelo grupo étnico diante de uma demanda política do presente pela obtenção da terra coletiva. Para Ladeira, a mobilidade entre os indivíduos guarani das diversas aldeias em virtude das relações de rituais, de parentesco, implica em relações políticas e afetivas. Dessa forma, a mobilidade permite a apreensão do espaço físico e do espaço social e é base dos intercâmbios das sementes, das plantas, das matérias-primas, dos rituais, dos mutirões, etc.<sup>78</sup>

Para nós, o deslocamento guarani do grupo do Espírito Santo foi causado essencialmente pelos conflitos fundiários existentes no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Ao mesmo tempo em que esses Guarani realizavam o *oguata porã*, fundavam aldeias, visitavam parentes, trocavam sementes, realizavam rituais, promoviam casamentos e alianças políticas. Dessa forma, o deslocamento promove encontros e intercâmbios nos quais é compartilhado o sentimento de pertencimento ao grupo étnico guarani Mbya, reelaborando assim a identidade étnica. Para Melià, a terra para os Guarani é concebida como *tekoha*, é um espaço sócio-político. O *tekoha* significa e reproduz relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani.<sup>79</sup> O território guarani é físico porque reúne condições ambientais e míticas, tais como: *Yy py* (terra na água, ilha), *Para py* (ilhas no mar), *Yva pau* (espaço entre o céu e a terra, na direção de Nhanderu), *Ara py* (é o dia, espaço onde fica a claridade), *tekoa* (local onde os guarani vivem, espaço da aldeia), *Yvy katu* (terras boas para plantar, limpas, sem pedras), *Yvy porã* (terra boa para formar o tekoa), *Tata ypy* (o lugar onde os guarani acendem os fogos), *amba* (local onde os guarani se reúnem no meio das matas), *kaguy* (mata),

---

78 LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*, p. 103-104.

79 MELIÀ, Bartolomeu. A Terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

*kaguy ete* (mata verdadeira, autêntica), *kaguy poru ey* (mata intocada e intocável e que não pode ser usada).<sup>80</sup> O território guarani é imaginado porque os deslocamentos desenham as relações existentes entre as aldeias, as relações de trocas, de visitas de parentes, de casamentos, de sementes, de rituais, de alianças políticas. Nessas relações sociais estabelecidas entre os Guarani Mbya das aldeias é que eles reforçam o sentimento de pertencimento ao povo guarani e afirmam sua identidade étnica.<sup>81</sup>

Os índios Tupiniquim e Guarani Mbya possuem uma trajetória histórica em comum devido à luta pela terra e pelos demais direitos coletivos de seus povos, como a saúde e educação. Vivem juntos na história, na luta e na terra. Os Guarani Mbya desejam o reconhecimento de suas próprias áreas e ficam às margens dos recursos financeiros e ambientais. Os Tupiniquim são a maioria étnica e controlam a distribuição dos recursos naturais e dos recursos destinados às famílias resultantes dos acordos econômicos com os grandes empreendimentos econômicos. As alianças são construídas em torno da luta pelos direitos dos dois povos indígenas. A atuação política dos dois grupos étnicos em momentos de conflitos com não índios têm resultado em ganhos coletivos para ambos os lados. Tanto Tupiniquim quanto Guarani Mbya, mesmo vivendo no mesmo território, têm concepções ambientais e de modos de vida bastante distintos, que procuram manter preservados em áreas próprias para cada grupo étnico.

---

80 Cf. LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*, p. 115-117. Desenvolve em sua tese analisando os Guarani do litoral Sul e Sudeste do Brasil e analisa o território guarani a partir de uma perspectiva socioambiental, na qual trabalha os etnoconhecimentos indígenas relacionados ao meio ambiente, às relações de reciprocidade e aos mitos guarani.

81 Cf. WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas...* *Op. cit.*

## Considerações finais

Os Guarani Mbya realizaram uma longa trajetória durante o *oguaa porã*, partindo do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo entre 1940 e 1967, impulsionados pelos sonhos e pelas revelações da líder religiosa Tatatxi Ywa Reté, que conduzia o grupo familiar Mbya durante os deslocamentos. Esses deslocamentos foram realizados pela crença religiosa na Terra sem Mal e foram motivados por meio de conflitos fundiários. No Rio Grande do Sul, esses índios foram expulsos de seus territórios por meio dos conflitos fundiários com fazendeiros exploradores de erva-mate. Nos estados das regiões Sul e Sudeste, tiveram conflitos com fazendeiros, conflitos internos e com a sociedade envolvente. Ao chegarem ao Espírito Santo, os Guarani Mbya uniram-se aos Tupiniquim para conseguir o território indígena e lutar pelos direitos coletivos das comunidades étnicas contra a empresa Aracruz Celulose.

Um aspecto fundamental da identidade guarani é a realização dos deslocamentos, os quais são motivados por visitas de parentes, casamentos, rituais, trocas de sementes, assembleias indígenas. Nesses deslocamentos são formadas as aldeias guarani, propiciando o compartilhamento da identidade indígena Mbya. Também por meio dos deslocamentos, os índios reelaboram seu passado, utilizando elementos da tradição, da cultura, dos mitos, da religiosidade, e constroem suas histórias e suas identidades coletivas.

Os deslocamentos contribuem para a formação do território guarani. Esses índios, historicamente, viveram ao longo do litoral Sul e Sudeste do Brasil e foram expropriados de seus territórios por meio de invasões, conflitos fundiários, empreendimentos econômicos e imobiliários. Os deslocamentos agem numa perspectiva de reconstrução de

territórios possíveis com presença de elementos ecológicos e ambientais.

### **Referências:**

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 5 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COIMBRA, Ubervalter. **Índios capixabas**. [s. l.]: [s. n.], 2005.

GOVERNO FEDERAL. Fundação Nacional da Saúde. **Relatório sobre os índios Guarani do Espírito Santo**, Brasília, Imprensa Oficial da União, 2010.

GRUPO de Trabalho Técnico. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios**. Portaria nº 0783/94. v. 1, Vitória, 1994, (mimeo).

GUARANIS chegam a terra prometida. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1973.

ÍNDIO cobra terra prometida em Comboios. **A Tribuna**, Vitória, 1978.

ÍNDIO vem de Carmésia fazer denúncia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1972.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. **Ajudância Minas-Bahia, de 04 a 13 de ago. 1973**. Correspondência do delegado regional para DGO, sobre relatório do Prof. José de Aguiar, secretário estadual do Trabalho e Promoção Social do Estado do Espírito Santo, 13 ago. 1973.

O ÍNDIO chegou ao poder: o super-cacique da FUNAI pagará sua promessa? **Realidade**, Vitória, ano VIII, n. 93, 1973.

VALLE, Lilia. **Relatórios do CTI em Aracruz**. São Paulo: Centro de Trabalho indigenista, 1979-1984.

SILVA, Gutemberg Mota; SABINO, Waldemar. Nostalgia do mar tirará os guaranis de Minas. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1973.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In.*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. 2 ed. São Paulo: EdUNESP, 1998.

CICCARONE, Celeste (org.). **Memória viva Guarani**: revelações sobre a terra. Comunidade Tekoa Porã. Vitória: EdUFES, 1996.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya guarani. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 5 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CUNHA, Manuela C. da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. *In.*: CUNHA, Manuela C. da. **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya**: História e significação. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GUIMARAENS, Dinah (org.). **Museu de arte e origens**: mapa das culturas vivas guaranis. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. **Ilha**, Florianópolis, v. 15, n. 1, 2013.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. Maringá: EdUEM; São Paulo: EdUSP, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya à beira do Oceano. São Paulo: UNESP, 2007.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. **Terras guarani no litoral**: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. Ka'a güy oreramói küery ojou rive vaekue ÿ. São Paulo: CTI, 2004.

LOUREIRO, Klítia. **O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo**: os índios Tupiniquim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

MELIÀ, Bartolomeu. A Terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva – Guarani**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In.*: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. *In.*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

PRESIDENTE da FUNAI confirma violências contra nossos índios. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 1978.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1962.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EdUSP, 1974.

SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento: a micro mobilidade de grupos Mbya e Nhandeva (Guarani) na Tríplice Fronteira**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. *In.*: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: EdUnB, 1994.

# MULHERES GUARANI: BREVES INCURSÕES NO MUNDO ORDINÁRIO E EXTRAORDINÁRIO

Celeste Ciccarone<sup>1</sup>

## Premissa

A produção deste texto se inscreve no intervalo de tempo entre minha tese de doutorado defendida em 2001 intitulada *Migração, xamanismo e mulheres Guarani (Mbya)*<sup>2</sup>

---

1 Graduada em Psicologia - Università degli Studi di Padova - Itália (1976), Mestre (1993) e Doutora (2001) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Pós-doutora em Ciências para a Paz pela Universidade de Pisa - Itália (2006). Docente de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo e do Programa de Mestrado em Geografia da mesma universidade.

2 Ainda que na atualidade seja reconhecida uma multiplicidade de coletivos guarani, tornou-se clássica a classificação proposta por Schaden identificando, a partir de critérios linguísticos, culturais e parâmetros espaciais, três principais grupos no Brasil: Kaiowa, Nhandeva e Mbya, sendo estes últimos que se afirmam como Guarani. Os Nhandeva ocupam tradicionalmente terras na Bolívia, Argentina e separadamente e conjuntamente com os Kaiowa na região oriental do Paraguai e na região sul do Mato Grosso do Sul, onde suas terras são alvos históricos de processos de desapropriação e desmatamento para criação de latifúndios. No começo do século XX Nhandeva provenientes do Paraguai se deslocavam em processo migratórios para interior e litoral sul e sudeste do Brasil, tendo ocorrido no final do século XX novos ciclos de movimentação para áreas no litoral sudeste ocupadas separadamente e conjuntamente com os Mbya, com o agravar-se dos conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. Os Mbya ocupam tradicionalmente terras no nordeste da Argentina e do Uruguai, na região oriental do Paraguai e no interior e sobretudo no litoral do sul e sudeste do Brasil. Passaram a predominar numericamente na costa atlântica e a expandir seu território com migrações desencadeadas desde o início do século XX e que prosseguem resistindo ao confinamento colonial e neocolonial. Ainda há registro de famílias Mbya que vivem em Jacundá (PA) e em Xambioá (TO). Diferentemente dos Guarani do Sul e Sudeste no Brasil que se utilizam amplamente do etnonimo, a maioria dos Guarani que vivem no Espírito Santo se auto denomina Nhandeva, rejeitando o termo Mbya, ao mesmo tempo em que se diferencia do grupo Nhandeva proveniente do Mato Grosso que ocupa a mesma área. Considerando esta controvérsia, o etnonimo em questão será utilizado neste texto entre parêntese. Cf. SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EdUSP, 1974; GARLET, Ivori.

e o crescimento significativo de importantes trabalhos etnográficos produzindo outros e novos olhares e articulações temáticas<sup>3</sup> num contexto de progressiva visibilidade e mobilização das mulheres guarani com protagonismo de lideranças e de autoria nos espaços da academia.<sup>4</sup>

No período do meu doutorado era ainda hegemônica uma visão desencarnada, descolada da vida social e cotidiana dos Guarani, marca da influência da perspectiva jesuítica e de um olhar masculino dominante que operavam ainda segundo categorias opostas e hierarquizadas (sagrado/profano, vida extraordinária/vida ordinária, mente/corpo, espírito/matéria). Ainda que reconhecidas como obsoletas, estas categorias podem continuar de forma implícita a veicular investigações que acabam proporcionando uma visão fragmentada da organização social indígena, ocultando relações interétnicas e interações cotidianas. As mulheres guarani aparecem frequentemente nestes textos de forma genérica, como pano de fundo em relação ao protagonismo masculino. Sua reduzida visibilidade quando relegada ao domínio do sagrado<sup>5</sup>

---

**Mobilidade Mbya:** História e significação. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3 Neste texto não serão abordados nem debatidos os trabalhos etnográficos posteriores à tese, considerando necessário produzir um texto específico sobre o estado da arte dos estudos realizados junto às mulheres guarani.

4 O protagonismo das mulheres guarani tem ganhado visibilidade, entre outros, em sua atuação de liderança, na Comissão guarani Yvy Rupa, promovendo encontros de mulheres desde 2004, participando em 2019 da Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília. No campo acadêmico, a intelectual guarani Sandra Benites com a qual mantenho uma interlocução de longa data, vem se aprofundando nos estudos e reflexões sobre a mulher guarani, cursando atualmente o Doutorado em Antropologia Social no PPGAS/UFRJ.

5 CADOGAN, L. e MELIÀ, B. propõem um estudo da mulher guarani, por meio de uma seqüência de imagens-símbolos que articulam os referenciais míticos com as funções sociais femininas, mas descoladas da interlocução direta com os mulheres que sentem, vivem e pensam. Cf. CADOGAN, L.; MELIÀ, B. *Che Retambipe (Dados para el estudio de la función de la mujer en*

se as enaltece também as enclausura, delegando sua atuação a um plano secundário.

Durante o doutorado foi ao encontro e a escuta destas mulheres que permaneciam corpos e vozes ainda desarticuladas na literatura etnológica, mergulhando na vida cotidiana onde se articulavam os domínios extraordinário e ordinário, artificialmente separados. A vida cotidiana sobressaía para entendimento da socialidade, de interações como campo de forças e processos de construção de sentido e linguagens, território da circulação dos afetos, palavras e valores: redes intensas e tensas de relações que raramente afloravam quando procuradas nos textos da tradição etnológica. A “naturalidade” com que os Guarani circulam entre mundos discretos (do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira e das relações de contato ao tempo da dança- canto-reza) num único dia ou em poucas horas mostravam diversificadas atitudes intencionais para com a vida. Operar entre múltiplas dimensões da vida social e dentro delas não quer dizer que uma é mais real do que a outra. A relação entre ordinário e extraordinário se dá na conexão entre os nos de compreensão e apreensão, nas maneiras pelas quais um determinado coletivo organiza as experiências.

Sem pretensão de atualizar a imensa literatura etnológica, a produção deste texto visa somente retomar algumas incursões etnográficas realizadas na época do doutorado que me levaram a redescobrir o lugar das mulheres nas narrativas cosmológicas, historias de vida e experiências da vida cotidiana em encontros com a literatura e os/as indígenas, num percurso de idas e voltas entre e nas aldeias ao longo do extenso território-mundo guarani.<sup>6</sup>

---

*la organización social de los Guarani*). In.: CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. v. XVI. Asunción: CEADUC-CEPAG/ Fundacion Leon Cadogan, 1992.

6 O trabalho de campo foi desenvolvido ao longo de dois anos, de 1998 até

## O encontro com as mulheres guarani: primeiros apontamentos

Liderando um movimento de inovação na tradição, caracterizado por uma projeção externa de lideranças femininas, incrementando a retomada/ recriação do território-mundo *Yvy rupa*, e atuando politicamente na garantia das terras, um grupo familiar guarani em processo migratório conduzido pela xamã *Tatatxi Ywa Rete* conhecida entre os brancos como Dona Maria, alcançava o Espírito Santo em meados da década de 1960, fundando a aldeia Boa Esperança, *o tekoa porá*,<sup>7</sup> no litoral norte do estado, no final da década de 1970.<sup>8</sup>

Para o povo guarani, os feitos e ditos de *Tatatxi* ao longo da caminhada migratória investiam a líder xamânica das expectativas do cumprimento de seu destino como heroína divinizada, como um ser encantado que seguia os marcos dos antepassados e as trilhas dos sonhos em busca de lugares

---

2000, seguindo a trajetória da caminhada, no sentido inverso, do ponto final da aldeia Boa Esperança até aldeamentos no Rio Grande do Sul (não foi possível prosseguir até o Paraguai de onde teria tido início a caminhada de *Tatatxi*), com várias idas e voltas para o *tekoa* no Espírito Santo para onde levava as notícias e as falas gravadas dos parentes distantes.

7 *Tekoa* (*teko'a*, *tekoa*) é palavra composta de *teko* (modo de ser) e do sufixo verbal *-a*, que pode ser traduzida como *o lugar em que o modo de ser, estar, o sistema, a lei, a cultura... têm condições de se desenvolver e/ou acontecer. Tekoa pora* como lugar bom (*porá*) para viver e se desenvolver como guarani. A aldeia guarani, o *Tekoa*, compreende de forma interligada a mata, a casa de reza, os espaços das habitações, os plantios familiares e coletivos. Cf. GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya...** *Op. cit.*, p. 156.

8 Após a chegada ao litoral norte do Espírito Santo durante o regime militar seguiu-se o deslocamento forçado do grupo migratório junto a famílias do povo Tupiniquim e um longo período de reclusão para viabilizar na região a destruição das matas e implementação da agroindústria multinacional de produção de celulose. Cf. CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbya guarani. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

eleitos onde estariam reunidas as condições para criação de aldeamento e a prática do *ñande reko*<sup>9</sup> com seu saber-poder voltado para proteção do povo, a regulação da vida coletiva e como referência para a produção e devir da pessoa.

Pouco tempo após meu encontro com *Tatatxi*, já em idade avançada e com a visão bastante reduzida, a xamã começava a adoecer vindo a falecer seis meses depois. Neste breve período não tive a oportunidade de observá-la dirigindo rituais noturnos nem sessões de cura, como era usualmente retratada a ação xamânica nos trabalhos etnológicos e aos quais participei em outras ocasiões e viajando para outras aldeias. Era em sua condição extraordinária na vida cotidiana que *Tatatxi* revelava a eficácia dos gestos de poder- saber. O estilo gestual, a mímica facial, os movimentos, seu corpo leve, ágil, franzino remetiam a um código cultural expressivo, dando vida a um arquivo mítico da corporeidade

a memória de uma coletividade não reside somente em seus mitos, ou em suas lendas, ou em seus arquivos escritos, ela está também inscrita no efêmero de seus gestos, nas fibras das técnicas do corpo que desenvolvem seus homens e mulheres.<sup>10</sup>

Apesar de serem pessoas eleitas, os/as xamãs guarani não são destituídos/as de sua condição humana, ao longo de sua existência terrena. Como xamã, *Tatatxi* representava o modelo feminino exemplar do modo de ser guarani, dando visibilidade à mulher como sujeito de um dizer-fazer que rearticulava dimensões extraordinárias e ordinárias da vida coletiva separadas pelo olhar de uma etnografia masculina.

---

9 *Ñande reko* termo que se refere ao modo próprio de ser/viver guarani conforme suas normas.

10 LE BRETON, D. *apud* MACHADO, P. T. F. **Gestos de cura e seu simbolismo**. Dissertação (Mestrado em Ciência Social). Programa de Pós-Graduação em Ciência Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994, p. 154.

No *tekoa* Boa Esperança, encontrava mulheres, muita delas chefes de família, acompanhando diariamente *Tatatxi* no relatos dos sonhos, nas danças-rezas-cantos, nos aconselhamentos, nas brincadeiras, gerindo atividades tradicionalmente masculinas, como o trabalho de captação de recursos e a preparação do terreno para o plantio. Tinham exercido papéis de liderança política e ganhando visibilidade nas relações com os brancos, *juruá*. O peso da participação e orientação femininas nas decisões políticas fortalecia o trabalho dos homens. No cotidiano da aldeia, de pano de fundo as mulheres progressivamente ocupavam a cena desafiando as investidas de ocultamento etnológico.

Se, como modelo exemplar de pessoa, *Tatatxi* fazia do xamanismo um poder-saber agenciado por uma mulher, podemos tentar seguir as narrativas indígenas sobre a migração guiada pela líder xamânica que, após o silêncio que seguiu à morte humana de *Tatatxi*, afloravam nos encontros em Boa Esperança e nas aldeias para as quais me levavam os relatos heroicos da caminhada.

### **Nas caminhadas**

*“A gente está aqui na terra não para ficar quieto, mas para se movimentar, fazer o que Eles que nos enviaram gostariam que a gente fizesse”*

Mario Brisuela<sup>11</sup>

O *oguada*, a caminhada como experiência fundamental da mobilidade guarani denomina os deslocamentos e processos migratórios de grupos familiares e simboliza a trajetória da existência coletiva e individual. Atualiza a mito-

---

11 *Perumi* xamã guarani, terra indígena nas fronteiras das localidades de Aguapé, Varzinha e Barra do Ouro - município de Osório, RS.

praxe<sup>12</sup> do percurso paradigmático, no anseio da reconciliação com uma existência não precível, num devir outro da finitude e imperfeição da condição humana, sendo o movimento inerente à construção e duração da pessoa.

As migrações guarani constituem um tema central na literatura etnológica. A interpretação clássica pautada na complexa cosmologia indígena como o núcleo da resistência étnica<sup>13</sup> alinhada com a exegese linguística<sup>14</sup>, contribuiu, ao mesmo tempo, para descolar a cosmologia das práticas sociais.<sup>15</sup>

Sobre a notória categoria *terra sem males* cuja busca foi considerada o motor exclusivo das migrações<sup>16</sup>, o estudo polissêmico de seus significados (*yvy* = terra e *marae'y*= que não acaba, não estraga) ganhou força na década de 1980.<sup>17</sup> A luta para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas contribuiu para uma compreensão multifatorial das migrações: situações históricas de conflito e confisco de

---

12 Cf. SALHINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

13 Cf. NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva – Guarani**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987; SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani...** *Op. cit.*

14 A língua guarani tem sido e ainda constitui item privilegiado de estudos desde o século XVII (Pe. Ruiz de Montoya ([1639 e 1640], 1876) em seu gênero cotidiano e sobretudo em ritual *ayvu pora* (as belas palavras) que se utiliza de metáforas e demais recursos de inspiração poética. Cf. CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira**. v. XVI. Asunción: CEADUC-CEPAG/Fundacion Leon Cadogan, 1992; MELIÀ, B. **Elogio de la lengua guarani**. *Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay*. Asunción: CEPAG, 1995; CLASTRES, P. **A Fala Sagrada**. Mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papirus, 1994.

15 Cf. CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*

16 Cf. CLASTRES, H. **Terra sem mal**. O profetismo Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

17 Cf. MELIÀ, B. *La Tierra Sin Mal de los Guarani: economia y profecía. América Indígena*, v. XLIX, n. 3, México, 1989.

terras, dinâmicas sociais e redes de parentesco, assim como concepções, conhecimentos territoriais e critérios para a eleição dos espaços ocupados<sup>18</sup> passaram a compor as perspectivas sobre migrações guarani como uma das modalidades de suas movimentações territoriais.

A procura e ocupação de novos espaços teriam ocorrido a partir da perda do território original contínuo, identificado como o centro da terra, o *Yvy Mbyte*, localizado no Paraguai Oriental

vários círculos concêntricos estariam dispostos a partir deste centro, onde acidentes geográficos seriam identificados como seus limites [...] o *Para Guachu*, o Mar, como o maior e o mais desafiador de todos os limites.<sup>19</sup>

As mobilizações que se desenvolvem pelo corredor da Mata Atlântica e à beira-mar no último círculo do território-mundo, concebido como uma ilha redonda, seguem na busca de lugares eleitos onde os Guarani reconhecem os marcos da ocupação pretérita dos antepassados, requisitos ecológicos e estratégicos indispensáveis para a criação dos aldeamentos e a manutenção de seu modo de vida cujos valores e normas de conduta são sustentadas pelo arsenal mítico e a organização sociopolítica baseada nos grupos familiares.

Os espaços ocupados passam a ser incorporados na configuração de território-mundo, resultando numa prática de realocação e revezamento de grupos familiares e de alimentação das redes de reciprocidade que não se encerram nas aldeias, mas ocorrem entre os aldeamentos definindo o sentido de ocupação espacial.<sup>20</sup> A categoria indígena de

---

18 LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-MBYA:** significado, constituição e uso. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

19 GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya...** *Op. cit.*, p. 17.

20 Cf. LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-MBYA...** *Op. cit.*

território se substancializa no trânsito de pessoas e famílias, nas redes de parentesco; nos fluxos de saberes, fazeres e objetos (sementes, objetos rituais, peças artesanais, plantas medicinais, entre outros), nas reuniões políticas e nos rituais. Através de suas movimentações os Guarani enfrentam a grande dispersão dos aldeamentos e a alarmante redução das áreas de mata *ka'aguy* severamente ameaçadas e subtraídas aos coletivos indígenas por parte dos mais diferentes projetos de desenvolvimento.

Nas narrativas míticas é no centro da terra *Yvy mbyte*, território originário *Mba e Vera*, situado no Paraguai Oriental de onde tem origem os grupos migratórios, que surge a progenitora feminina do povo guarani, *Ñande Jary*, num ato de auto-criação, assim como o pai primeiro do povo guarani, *Ñande Ru Tenonde*, que cria a si mesmo no meio das trevas no tempo/espaço originário. A personagem feminina ancestral emerge do espaço subterrâneo da “*água genuína... olho da terra*”,<sup>21</sup> na base das palmeiras que sustentam o mundo terreno *Yvy Pyau* criado após a destruição da primeira terra *Yvy Tenonde* pelo dilúvio. Na cosmologia guarani será do Pai primeiro *Ñande Ru Tenonde* pelos movimentos de auto-evolução, desdobramento e expansão *ogüero-jera*, junto com a Mãe primeira *Nande Cy Tenonde*, que terão origem os pais e mães das palavras –almas *Jeguakáva e Jachukáva* seres não percíveis que povoam a primeira terra que remetem aos pares feminino e masculino.

Na narrativa da criação do mundo terreno *Yvy Pyau* é a mulher grávida que inaugura a caminhada *oguata*. Por descuido em sua conduta, ela se tornará responsável pelo desvio do percurso retilíneo retomado com seu corpo resplandecente por seu filho Sol *Kwaray* que, junto ao irmão

21 BACHELARD, G. *A água e os sonhos*: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 33.

Lua *Jacy*, caminhando nomeia os elementos para em seguida retornar à morada do pai *Ñande Ru Tenonde*.

Nas versões/ traduções clássicas das narrativas míticas<sup>22</sup> as referências às figuras femininas são marginais frente à ênfase nas personagens masculinas, da mesma forma que o discurso cosmológico aparece descolado da análise da vida social e do mundo terreno. São xamãs identificados como figuras masculinas que guiam os processos de pequenos grupos familiares migratórios, exceto a referência a algumas personagens femininas como *Takua Vera Chy Ete* que teria alcançado a plenitude com seu filho reencarnado.

Nas narrativas guarani, a xamã *Tatatxi* é associada à pluralidade das figuras femininas da cosmologia indígena: à avó mítica do povo guarani, à mulher humana que inaugura a caminhada, se reconciliando após a morte humana, com a condição de heroína divinizada e como *Ñande Chy Tenonde*, a Mãe primeira, progenitora dos humanos, filhos caçulas dos pais e mães das palavras –almas.

A ancestral do povo indígena e a mulher grávida que inaugura a caminhada estão vinculadas à terra, na sustentação e produção do mundo terreno. Numa imagem de planos sobrepostos, a segunda terra, *Yvy Pyau* é povoada pelos humanos, cópias imperfeitas dos seres primeiros que povoam a primeira terra, *Yvy Tenonde*. Nas narrativas míticas sobre *Yvy Pyau*, a metáfora da corporeidade configura a terra representada como um “*corpo coberto de pele e pêlos revestidos de adornos*” e a partir deste simbolismo que B. Melià irá tratar como atipicidade da cultura guarani a imagem da terra, como “*seio da fertilidade e peitos de abundância*”.<sup>23</sup>

22 Cf. CADOGAN, L. *Ywyrá Ñe'ery*. *Fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura Guaraní*. Asunción: CEADUC, 1988; CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta... Op. cit.*

23 MELIÀ, Bartolomeu. A Terra sem mal dos Guarani: economia e

A relação entre a terra e a mulher atravessa fatos e feitos da xamã *Tatatxi* e das mulheres guarani. Através dos plantios são renovadas as normas sociais e as regras alimentares. O ciclo da existência terrena liga-se à relação com a terra. No processo migratório, o fio condutor das narrativas indígenas sobre a fundação dos *tekoa* é representado no ato de plantar protagonizado por *Tatatxi*. O encontro com o lugar eleito se celebra anunciando a fertilidade da terra para garantir a existência e alegria dos Guarani. Fundar a aldeia e nomeá-la remete ao rito feminino de dar vida, nutrindo a terra e a sociedade. Aurora *Keretchu miri*, a filha mais velha de *Tatatxi* enfatiza a importância da filiação feminina com o evento:

*quando chegamos aqui (Boa Esperança) minha mãe plantou mudas de árvores de fruta (indicando uma grande jaqueira no pátio central da aldeia) e eu plantei um pé de algodão que trazia comigo na viagem.*<sup>24</sup>

A memória dos gestos da líder xamânica, introduzindo variedades de árvores frutíferas e de plantas medicinais, impregnava de sentido a íntima relação entre xamanismo, agricultura e alimentação. A mulher “*veste os espaços*”, dizem os Guarani na metáfora da linguagem sagrada, para se referir à renovação dos plantios; confecciona os adornos sagrados com as sementes que cultiva, e adorna a terra com flores, no tempo do amadurecimento dos frutos, e na concepção das crianças, nas quais encarnam-se as palavras–almas.

Atividades agrícolas femininas são referenciadas nos estudos arqueológicos sobre o aproveitamento de variedades de sementes e cultivos de plantas alimentícias<sup>25</sup>, num sistema de

---

profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 327, 1990.

24 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 30.

25 Cf. NOELLI, F. **Sem Tekohá não há Tekó**. Em busca de um modelo Etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí - RS. Dissertação (Mestrado em História

“policultura”<sup>26</sup> que se refere tanto à distribuição de diferentes plantios simultâneos ao longo do ano (feijão, mandioca, milho, tabaco, abóbora, batata, batata-doce, amendoim), de forma a garantir o alimento e o reaproveitamento do solo, quanto a plantios consorciados numa mesma área plantando sementes nativas de espécies diferentes e favorecendo a recuperação dos terrenos.

Estas atividades garantem a construção e manutenção do *tekoa*, como condições de reprodução dos sujeitos e dos coletivos e estimulam a circulação entre aldeamentos na busca e troca de sementes, experimentando combinações de plantio, introduzindo novas espécies e processando a transformação dos frutos da colheita em alimento. O cultivo do milho, por um lado, e o xamanismo, de outro, constituem a produção material e simbólica do coletivo e da pessoa. Um *tekoa* se configura como o resultado da combinação das relações entre palavras, pessoas-nomes divinos e entre a sociedade e os deuses, uma vez que, conforme Ladeira,<sup>27</sup> a orientação e a manifestação dos pais e mães das palavras-almas podem ser influenciadas, entre outros fatores, pela situação familiar da criança e pelas condições daquela aldeia. Nessa combinatória é central o papel da nomeação exercido pela liderança xamânica na individuação e articulação entre os sujeitos para a orientação, o equilíbrio e o fortalecimento do coletivo.

A relação entre alimentos e palavras-almas se celebra na cerimônia do *Ñemongarai*, com os frutos da colheita do alimento sagrado, o milho *avati ete* e as crianças que

---

Ibero-Americana). Programa de Pós-Graduação em História Ibero-Americana da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

26 SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani...** *Op. cit.*, p. 38.

27 LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do Oceano.** São Paulo: UNESP, 2007, p.131.

recebem dos pais e mães divinos, por intermediação do/a xamã, seu nome, a palavra-alma *nhe'e* que ira orientar, mas não determinar, a caminhada *oguata* do sujeito no mundo terreno. O milho é transformado, por mulheres jovens, após ser cozido, em *kagwiyj*, bebida utilizada ao longo do ritual de nomeação pelo coletivo e o/a xamã se fortalecer e estar apto/a, juntamente com o uso do tabaco, para alcançar a comunicação com as divindades e receber as palavras–almas atribuindo os nomes às crianças.

No *Ñemongarai* se celebra a fertilidade das colheitas e do coletivo. Os pães de milho preparados pelas mulheres representam os filhos, assim como o *kagwiyj* sugere o simbolismo do líquido amniótico no ventre materno (a “*calabaça*” como recipiente). Ao longo do *Ñemongarai* a mulher segura a canoa ritual onde são colocados os pães de milho que ela fabrica e a criança que gerou, ansiosa para que o/a xamã revele sua alma divina. A cerimonia anual ritualiza a nutrição do coletivo e do/a xamã para que, num circuito de retroalimentação, este forneça o nutriente divino aos humanos.

O domínio do sagrado que enaltece também enclausura, levando a um tratamento etnológico da atividade agrícola guarani que delega a ação da mulher a um plano secundário e desvinculado de sua função sagrada identificada com a procriação, consolidando a perspectiva dicotômica sagrado/profano e a visão fragmentada da organização social indígena. Não é de se estranhar que a atuação social da mulher indígena seja considerada, como afirma M. Strathern,<sup>28</sup> em termos de uma sociabilidade diminuída que torna refrataria ou invisível sua presença na tradição da literatura etnológica. Serão “menos sociais” essas atividades femininas que regulam o ciclo do

---

28 STRATHERN, M. **The Gender of the gift**. Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 89.

calendário econômico-religioso indígena e a reprodução dos sujeitos e do coletivo?

A respeito dos Arawete, povo tupi cujo ciclo de vida econômica é regulado, como no caso dos Guarani, pela agricultura do milho, Viveiros de Castro afirma “no contexto da vida aldeã, a mulher predomina sobre o homem, na medida em que a aldeia é função do milho, e o milho é ‘coisa das mulheres’”.<sup>29</sup>

Dirigida ao seu povo, a fala de exortação de *Tatatxi* era um discurso xamânico ao feminino. É às mulheres que cabia a tarefa de cuidar do plantio e da colheita, da escolha e preparação dos alimentos. Eram elas que produziam aquilo que se celebrava na festa: os humanos e seu alimento, as crianças e o milho, para a reprodução do coletivo. Eram elas que queriam ter certeza de que o/a xamã não errasse a atribuição do nome para seus filhos, assim como cuidavam da observação das normas nos preparativos do alimento sagrado.

Sob os cuidados das mulheres guarani de saber-poder, *cunha karai*, a manutenção dos cuidados com o cultivo do milho, garante a salvaguardada de importantes atribuições femininas na produção e reprodução material e simbólica do coletivo. Nestas tarefas as *cunha karai* entre as quais *Tatatxi* se sobressaia na condição de heroína divinizada, eram auxiliadas para outras mulheres sobretudo de seu grupo doméstico. Aurora, Catarina – líder de um grupo doméstico que passou a morar na *tekoa* em Boa Esperança –, assim como Angelina e seus familiares orientavam as filhas, noras e netas no respeito das normas e no cuidado com o plantio, a colheita, como também na escolha do alimento e preparo da comida

---

29 VIVEIROS DE CASTRO, E. V. de. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 272.

para produção e fortalecimento dos sujeitos na caminhada terrena. Apesar dos limites impostos pelo solo deteriorado pelos agrotóxicos utilizados nos plantios de eucaliptos que cerceavam o *tekoa* Boa Esperança e levavam a progressiva dependência da comida dos brancos, as mulheres mais velhas eram incansáveis ao fornecer conselhos e orientar as mais jovens. O ato do consumir o alimento, afirma é equivalente, nas sociedades da economia do dom, ao ato de conhecer. Consumir é um processo ativo de reconhecimento e monitoramento das relações de produção.

Uma produção só é ‘produzida’ socialmente, quando consumida, o conhecimento só é ‘conhecido’ através do conhecimento adquirido (consumido) por outros.<sup>30</sup>

Ao contrário de uma economia de consumo, o alimento, revestido do valor da dádiva divina, é veículo da renovação da memória, da fabricação da sociedade, da pessoa e de seu corpo. O *ethos* guarani da busca da leveza do corpo era garantido pelos intensos exercícios rituais e por uma dieta alimentar que visava o fortalecimento do temperamento ligado à alma divina. Os alimentos verdadeiros, criações do mundo terreno destinadas aos Guarani, permitem a manutenção da interação entre os mundos, cercada de cuidados e prescrições alimentares sobretudo nas fases críticas da vida social (nascimento, parto, iniciação, doenças, morte).

A importância que *Tatatxi* atribuía à alimentação estava ligada aos infortúnios, dos quais ela cuidava, condicionados à ingestão de alimento e modos de produzi-lo e consumi-lo que expressavam uma desordem na relação entre humanos e não humanos e o crescimento da alma animal responsável pelos desvios do bom modo de viver na caminhada do sujeito. A preocupação com a alimentação tradicional é tema constante

---

30 STRATHERN, M. *The Gender of the gift...* Op. cit., p. 288.

dos discursos xamânicos, como na fala do líder Núncio Benites, *Karai* (aldeia *Uru Japukai*, município de Cantagalo, RS):

hoje a gente depende da comida do branco, hoje raramente a gente consegue a comida tradicional, como *avati ete*, *avati kui* (farinha de milho) *rora-i* (milho refogado) *mbai-py* (polenta de milho) então por isso hoje várias doenças atacam as nossas crianças por não ter estas comidas (*tembi u*) abençoadas por Deus.<sup>31</sup>

As falas de *Tatatxi* eram incisivas a respeito da importância da observação das regras alimentares e da escolha dos alimentos para os Guarani viver na terra e dos quais são responsáveis sua manutenção frente à destruição perpetrada pelos brancos. Os alimentos consumidos pelos brancos fazem parte de seu mundo e a eles foram destinados. Os gestos rituais do consumo do alimento davam suporte aos significados veiculados nos relatos de *Tatatxi* que estimulava nos ouvintes a emoção da evocação do evento: a chegada do caçador com a sua presa, a preparação e o sabor dos alimentos verdadeiros, as criações do mundo terreno destinadas aos Guarani e já escassas na aldeia Boa Esperança cercada de eucaliptos.

A imagem diurna e cotidiana da *Tatatxi* também emerge como especialista na arte da cura com as plantas verdadeiras (*por poa noa*), cujos conhecimentos tinha repassado aos familiares, e traduzia-se nas movimentações na aldeia visitando nas casas. As trajetórias diárias reforçavam a interdependência entre a xamã e a coletividade, entre o movimento centrífugo de circulação de *Tatatxi* no mapeamento e gestão do infortúnio e a direção centrípeta dos sujeitos para o centro, a casa de reza *opy*, solicitando para a xamã auxílios para enfrentar as situações de crise. *Tatatxi* ficava apreensiva com o destino dos sujeitos e dos coletivos diante do enfraquecimento das

---

31 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 30.

lideranças espirituais como modelo de conduta, cujos desvios afetavam a legitimidade das normas sociais e o equilíbrio da coletividade e revelam os perigos e vulnerabilidade do caminho da existência no mundo terreno. A morte humana de *Tatatxi* por sua condição eleita abalava e ao mesmo tempo incitava a reflexão sobre a desordem que se fortalecia e ganhava sentido na escuta das falas xamânicas e das vozes femininas.

### **A vida extraordinária e ordinária de mulheres Guarani**

Estudos clássicos da etnologia guarani ao privilegiar de forma quase que exclusiva a cosmologia e o processo ritual invisibilizaram outras dimensões do xamanismo. J.P. Chaumeil<sup>32</sup> na crítica a uma leitura em termos de “religião do chamado”, propõe definir o xamanismo como um sistema atrelado ao contexto específico e sujeito a transformações e pressões sociais. M. Taussig coloca em foco a dimensão ofensiva do xamanismo que tende a quebrar o domínio da continuidade histórica que impõe significados exteriores ao universo nativo.<sup>33</sup> Para fins deste artigo cabe, sobretudo, ressaltar como várias análises do xamanismo e da concepção de pessoa guarani na tradição etnológica arriscam criar um hiato entre os discursos como textos e a textura da vida social.<sup>34</sup> Desde as crônicas jesuíticas o xamã guarani é identificado com

---

32 Cf. CHAUMEIL, J. P. **Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord – Est Péruvien**. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1983.

33 Cf. TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

34 Turner se insurge contra aquilo que ele define como a “*desidratação da vida social*”, tendo como alvo as leituras gnosiológicas dos sistemas culturais, as quais fornecem uma imagem homogênea da sociedade estudada, reificando as condutas humanas e inviabilizando o acesso à forma processual de produção da vida social. Ver TURNER, Victor. **Dal Rito al Teatro**. Bologna: Il Mulino, 1986, p. 166.

a figura paterna, o xamanismo pensado a partir de um discurso centrado na eleição exclusiva de lideranças masculinas e na dimensão extraordinária dos coletivos indígenas desconhecendo e/ou subordinando o universo feminino, no qual emerge a subjetividade e a vida cotidiana.

Um xamanismo narrado como história de vida permite que experiências extraordinárias paradigmáticas que configuram as narrativas sobre os heróis divinizados, sejam interpeladas pelos limites e curvaturas da condição humana. Assim, na medida em que os relatos empreendem os caminhos das interseções e bifurcações, os retículos das experiências da vida terrena, nas histórias dos lugares irrompem as vozes e memórias de vida de mulheres guarani (Mbya). Provavelmente esse é o privilégio que me foi concedido, o de escutar narrações sobre a vida de uma personagem extraordinária, *Tatatxi* que penetrava na profundidade da condição humana. Ao final, são os/as mesmos/as xamãs os narradores mestres de seu ofício, que têm o dom de abranger uma vida inteira.

Para meus/minhas interlocutores/as guarani o xamanismo feminino é complementar ao masculino, e configura-se como um processo de aprendizado e aperfeiçoamento das dimensões do ver, ouvir e sentir. O *ver* é o dom, a vocação, a revelação divina, que implica o processo ativo de conquista da visão verdadeira que conecta os mundos terrenos e extraterrenos por meio dos sonhos, repertório imagético e experiências subjetivas das quais provêm saber e poder. O *ouvir* mostra a importância da sonoridade do mundo guarani, os dons dos cantos e das belas palavras, inspiradas pelos deuses e que *vêm do coração*. O *sentir*, o ser-estar no mundo, as emoções sublimes, o amor recíproco, cósmico. *Ver, ouvir e sentir* como tríade articuladora da ação xamânica, orienta o modelo de pessoa guarani e a interpretação de sua experiência no mundo. A *cunha karai Rosa, Para Poty*,

(*tekoa* Boa Vista *Jaexa Pora*, município de Ubatuba, São Paulo me falava sobretudo dos sonhos como um quebra-cabeça simbólico sempre à espera de ser decifrado por aqueles que possuíam, como os/as xamãs, o conhecimento de seus significados.

A eleição xamânica é associada a uma descontinuidade, uma “abertura” ao outro mundo que não foge à vontade humana. O “chamado” remete a uma intenção divina que, entretanto, é um projeto incompleto, uma *disposição*, segundo o xamã Mário Brissuela, *Perumi*, uma “atitude para”, pois é responsabilidade do sujeitos seguir a vocação, aperfeiçoar seus poderes no caminho indicado pelas divindades. O/a xamã, nessa primeira aceção de “chamado”, remete à produção do sujeito, como palavra-alma que não surge pronta mas vem se desenvolvendo ao longo do *oguata*, a caminhada do indivíduo. O chamado, diz *Perumi*, consiste em “receber o Dom da sabedoria” e, diferentemente da memória da experiência de vida, que sente o tempo *arandu*, esse Dom sente os deuses, *arandu pora*, para orientar o sentido da vida presente e futura. “São eles que sabem”, dizem os Guarani referindo-se aos/as xamãs. Expressão da emergência da dádiva divina, a memória da clarividência é sensibilidade da inteligência mítica, musicalidade cósmica, olho do coração. *Tatatxi Yva Rete* havia sido enviada a esta terra pelas divindades primeiras para guiar e fortalecer seu povo, recriar e decifrar o caminho do mundo. Os poderes de adivinhação que emergem na construção da figura xamânica emergem como íntima relação nos trânsitos entre os mundos dos deuses, mortos, seres da terra.

*Tatatxi* praticava e vivia seu sonho, que era o sonho do seu povo. À *cunha karai tenonde*, a primeira, a mais forte entre as mulheres xamãs, era atribuído o poder profético dos sonhos, pela ligação direta com as divindades. Nos relatos indígenas sobre *Tatatxi*, os autores também narravam sobre a terra

sonhada. A viagem migratória era narrada como um caminho guiado pelos sonhos. A experiência dos sonhos emerge como evento comunicativo que mostra de forma paradigmática como a procura da relação com o outro (aquele com o qual o sujeito partilha a autoria do sonho) é constitutiva da existência do sujeito e do coletivo. Os relatos dos sonhos, conforme Borges, evidenciam a perspectiva dos Guarani sobre a autoria como categoria cosmológica que se divide entre o outro, do qual o sujeito é porta-voz, e o sujeitos que a transmite aos outros.<sup>35</sup> Em termos de atividade vital, o sonho é emergência de um encontro sempre inédito com fragmentos míticos que veiculam sua interpretação, uma busca da memória do futuro, para orientar a praxi. A narrativa do sonho constitui uma experiência fundamental da existência do sujeito e da vida coletiva, me instigando a frequência com a qual os/as Guarani recorriam a ela, introduzindo-a no campo da comunicação cotidiana; a nitidez com que se lembravam, após muito tempo, dos pormenores dos sonhos que se mantinham vivos e atuais como as narrativas míticas recriadas e vivenciadas nos rituais noturnos. Narrar os sonhos permitia, a partir das situações do presente, procurar nas lembranças oníricas a bússola para guiar a vida cotidiana e orientar-se para o futuro. Recorrer com frequência ao sonho ativava a interação sempre desejada entre mundo ordinário e extraordinário e entre passado e futuro a partir das emoções do presente. Como afirma W. Kracke a respeito dos Parintintin para os quais o sonho tem, como para os Guarani, a mesma realidade da vida da vigília, o sonho é uma forma de pensamento paradoxal que permite “sonhar estando acordados”.<sup>36</sup>

---

35 Cf. BORGES, L. C. **Fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbya.** Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

36 KRACKE, W. *Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process.* In.: TEDLOCK,

O canto dirigido aos deuses e a escuta das belas palavras, o *ouvir*, compõe a trama lírica dos afetos, o *sentir*, a intensidade da dramaturgia do anseio pela duração da vida. O canto é uma das expressões principais do xamanismo, ainda que não é exclusivo dele. *Tatatxi* era viajante dos sonhos e dos cantos, através dos quais recebia inspirações e profecias para seu povo, mediando a relação entre homens e deuses. A viagem migratória era narrada como um caminho guiado pelos sonhos e nas pistas dos cantos, conforme narrava Aurora. “Todo mundo ia na frente de minha mãe e ia cantando. Cantava todo mundo”.<sup>37</sup> Os cantos, transmitidos de geração em geração, mostravam que caminhar e cantar traçavam o percurso da viagem migratória, do projeto da sociedade e do caminho dos sujeitos.

Bem cedo, de manhã, ao redor do fogo, na casa de reza *opy*, centro da aldeia, onde a anciã e debilitada xamã se mantinha recolhida, as autoridades da aldeia conversavam sobre atitudes e decisões a serem tomadas seguindo as interpretações dos sonhos e os conselhos de *Tatatxti*. Depois que saíam para iniciar sua jornada, ela levantava-se de um grande e velho sofá, com um gesto que lhe era peculiar: com o braço direito levantado, olhava para leste e entoava em voz alta seu canto abençoando a jornada e pedindo a proteção das divindades para seu povo. O canto solitário da xamã ressoava na aldeia como um longo grito modulado na musicalidade da altura de sua voz. A força do canto diurno de *Tatatxi* interrompia o ritmo das atividades cotidianas e o som de sua voz espalhava-se, capturando os ouvidos daqueles que de noite permaneciam desatentos aos chamados dos ensinamentos ministrados no *opy*, desencadeando momentos de reflexividade do grupo. De noite nos rituais de danças e cantos *porai*, os homens e as mulheres acompanhavam

---

Barbara (org.). **Dreaming**. *Anthropological and psychological Interpretations*. Nova York: University of Cambridge Press, 1987, p. 34.

37 KRACKE, W. *Myths in dreams, thought in images...* Op. cit., p. 35.

os hinos sagrados e os cantos de *Tatatxi*, modalidade sonora privilegiada através da qual a xamã buscava forças para enfrentar as desordens que atingiam os sujeitos e a coletividade, e que funcionavam como guias de palavras cantadas para fortalecer as almas divinas dos sujeitos. “Seus hinos, cantos e preces repetem até à monotonia esse pedido dirigido aos deuses: façam-nos semelhantes a vós, ajudem-nos a ficarmos eretos”.<sup>38</sup>

Ao cair da noite, da casa de Catarina saíam os coros mais altos dos cantos das mulheres. “Onde tem mais mulheres é mais bonito!” apreciava *Pintim*, neta de *Tatatxi*. “Cantam alto, bem alto”, acrescentava Aurora sendo a fruição da elevação da entoação da voz feminina, um valor-força do canto das mulheres. Momentos de rememoração de cantos coletivos reuniam durante o dia principalmente mulheres e crianças, com o acompanhamento instrumental de Aurora, com o chocalho, e seus filhos Jonas, com o violão, e Marilza com o bastão de ritmo. Entre as mulheres do grupo doméstico de *Tatatxi*, Aurora e as filhas Marilza e Joana, eram as que mais ouvia entoar cantos. Os cantos se sucediam um após o outro, e para cada lembrança musical uma grande alegria tomava conta do grupo. Os cantos eram fontes e registros orais de conhecimentos, normas, valores, aspirações, um patrimônio coletivo ordenava na música a vida social. Sem o canto diminuía a força espiritual *mbarete* para o crescimento individual e coletivo. Os mundos extraordinário e ordinário estavam ligados numa relação musical. Preocupadas com a invasão de cantos dos brancos na aldeia, Aurora lamentava que as mães não cantavam mais para seus filhos e a filha Marilza, eximia cantora, acrescentava “A criança canta agora, mas sabe mais cantar no branco, é isso. Eu estou ensinando a meu neto a cantar no índio, só no índio, no índio eu sei tudo”.<sup>39</sup>

---

38 CLASTRES, P. *A Fala Sagrada...* Op. cit., p. 114.

39 CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade...* Op. cit., p. 126.

*Ouvir* remete à escuta e à voz, ao sentido que permeia o homem como o ser da palavra e do canto e de sua relação com o mundo como musicalidade. “A concepção do ser humano e concepção do canto xamânico identificam-se”, afirma B. Melià, sendo a concepção, conforme o autor, a palavra sonhada, enviada pelos pais e mães da palavra-alma “que toma assento no seio da mãe (*oñembo apyká*), como a palavra que desce sobre o xamã”.<sup>40</sup>

Vinculada ao ritual de nomeação do *Ñemongarai*, a palavra-alma como o canto xamanico, é de proveniência divina. O *nhe'e*, a palavra –alma é a pessoa: o sujeitos não se chama, ele é seu nome que vem de fora, da divindade, e estabelece o vínculo entre os humanos e os deuses. Dizer equivale a ser e a existência do sujeito é o fazer-se de sua palavra, a pessoa como ser da palavra e o canto, como palavra cantada. As belas palavras xamânicas dos cantos dirigidos aos deuses e por eles inspirados assim representam uma “linguagem sem relações. [...] Nela quem fala é também quem escuta”.<sup>41</sup>

A palavra pertence ao sujeito do enunciado, ele é sua palavra. A linguagem fundamenta a eleição divina da humanidade, e a ordem da sociedade se nutre do *mborayu*, o amor solidário, que Pierre Clastres define como “o que está destinado a reunir”.<sup>42</sup> Nos rituais no *opy*, na medida em que aumentava a intensidade dos cantos-rezas, os movimentos dos corpos de homens e mulheres ganhavam velocidade e leveza; a elevação dos corpos unidos parecia expressar o anseio coletivo de reunir a terra ao céu. A expressão corporal veiculava a experiência subjetiva e a circulação dos sentidos dos hinos sagrados. O xamã Timóteo, *Vera Popygua* (aldeia Barragem,

---

40 MELIÀ, B. A experiência religiosa guarani. In.: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989, p. 310.

41 CLASTRES, P. **Terra sem mal...** *Op. cit.*, p. 114-115.

42 *Idem*. **A sociedade contra o Estado...** *Op. cit.*, p. 29.

município de Parelheiros-SP) se referia ao esquema básico da dança ritual como a representação da roda do *Kwaray*, o Sol criador do mundo terreno.

Durante o dia não ouvia homens cantando. Como *Tatatxi*, as mulheres falavam pouco e cantavam muito, se incumbiam de continuar reproduzindo e articulando o mundo social. “A música é feminina, coordenativa, não-subordinante, não-autoritária”.<sup>43</sup>

### **Dos corpos: nome, apelido, riso**

Ao abordar a perspectiva clássica da complexa concepção da pessoa guarani (Mbya) tem destaque a alma de natureza divina ligada ao canto, à palavra, ao sopro, ao vegetal e à moderação dos sentimentos, enquanto a alma terrestre está ligada ao corpo, aos apetites, aos excessos, à carne e aos temperamentos individuais

A predominante visão dualista e a ênfase quase exclusiva nos homens-deuses constroem o olhar na oposição entre a alma divina e a alma animal, entre a sacralidade da palavra e o corpo como locus da desordem. A condição humana como percurso em devir da relação/tensão entre divino e animal perpassa a experiência da corporeidade. Neste registro, como feixe de afecções, emerge a apreensão sensível das diferentes subjetividades como textura da vida coletiva, a mulher e o/a xamã em suas regulações das formas de sociabilidade, do bom modo de ser-estar no mundo que remete à palavra e à linguagem do corpo.

A caminhada do sujeito no mundo terreno ocorreria seguindo as disposições dos nomes-almas<sup>44</sup> e na alerta para

---

43 WISNIK, J. M. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 32.

44 Conforme L. Cadogan o termo *amba* designa a morada dos pais e mães

os perigos do domínio da alma animal, em planos distintos e coexistentes, como combinações que dramatizam a produção e duração da pessoa guarani como ser-estar “entre” a palavra-alma, *nhe'e*, que habita o corpo, cujo local simbólico é o ombro da pessoa, e o *achygua*, a alma telúrica, imperfeita, marca da animalidade, situada de modo não diretamente perceptível na nuca do ser humano.<sup>45</sup>

---

da palavra alma, *ne e ru ete e ne'e chy ete*, as regiões de proveniência dos principais nomes-alma que correspondem as disposições dos sujeitos. Ver CADOGAN, L. *Los índios Jeguaká Tenondé (Mbyá) del Guairá. América Indígena*, v. 8, n. 2, p. 134, 1948. Na onomástica apresentada por Ladeira estão quase ausentes nomes-almas femininas provenientes das regiões de *Karai e Jakaira*, sendo numerosas são as almas femininas e masculinas provenientes da região de *Kwaray*: as primeiras se destacam como acompanhantes, na reza, no artesanato, na cozinha e no trabalho da roça, enquanto as almas masculinas se dedicam ao artesanato de madeira e como guia de orientação do caminho do grupo. Da região de *Tupã* vêm as almas fisicamente mais fortes, guardiões-guardiãs do mundo. As almas masculinas têm reza forte e trabalham na roça e na construção de casas. As almas femininas zelam pela aldeia, dedicando-se aos ensinamentos e ao canto. Estas almas que estão em perpetuo movimento, são conselheiras, dirigentes de rezas orientadoras do caminho, como guardiãs, mas menos eficientes no trabalho da roça. As disposições indicam tanto preferências quanto inaptidões individuais, sugerindo uma tendência à especialização de funções que fortalece tanto o sentido da individualidade quanto sua contribuição na construção do projeto coletivo da sociedade. Ver: LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*, p. 123-131. Percebe-se a representação de um campo de forças espirituais que impele para que as relações entre os sujeitos sejam veiculadas por processos de mutuo apoio e ajuda para compensar as diferenças das respectivas contribuições à organização da vida social. Marcadas pela mobilidade, as almas masculinas podem movimentar-se em várias direções enquanto às femininas, prossegue a autora, é indicado um caminho reto, orientado pelo mito da criação da segunda terra, fundamental no percurso migratório. Todas são figuras de movimento cujas direções caracterizam as diferenças potenciais entre o homem (entre aldeamentos) e a mulher (na aldeia e durante a migração). “A ‘escolha do lugar’ para organização do tekoa, princípio dos movimentos migratórios, é movida por um sentido de definição e fixação peculiar às mulheres, na medida em que pressupõe a produtividade. Produtividade esta que advém principalmente das roças de milho e do nascimento das crianças”. LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*, p. 136.

45 Provavelmente a concepção da pessoa fundamentava-se antes da intervenção missionária da tradição judaico-cristã e cartesiana, numa pluralidade de “almas” do sujeito, característica comum dos povos Tupi.

Para os Guarani, um povo que se faz na palavra e na ação, a mobilidade é constitutiva do coletivo e do sujeito. É ao nível das narrativas míticas que instituem o mundo terreno que se codificam imagens dos movimentos, se sacralizam as disposições dos corpos e das palavras-almas, se originam e se desenvolvem os anseios e as afeições. A ênfase etnológica no pensamento reflexivo guarani, na aguda consciência da dramaticidade de sua condição na/da terra e do anseio de sua superação, nutre de sentido sua presença ativa no mundo terreno como *devir*, do caminhar em direção ao vir a ser outro, superar a condição da coexistência divina e animal. Viver a condição humana é ser sujeito de uma busca constante da adequação do que é colocado e vivenciado como tensão para ação: a relação entre a palavra e o corpo, as falas e as condutas, a língua e os atos. Nessa busca, diferentes meios de expressão são acionados, privilegiando o que institui a pessoa guarani como o ser da palavra, sem, contudo, aniquilar a manifestação das outras linguagens na expressão dos significados de sua experiência no mundo.

Na dimensão ordinária da vida cotidiana, o sujeito é chamado mais frequentemente por seu apelido. Ele não se chama por seu nome, pois ele é este nome. O apelido era a forma privilegiada de individuação dos sujeitos e dos outros nas minhas andanças nos *tekoa*. Argumentar que haveria certa resistência a revelar ao branco o nome-alma divina da pessoa, salvo algumas exceções, não se revelou em minha experiência de campo. Parece, no entanto, insuficiente o argumento de que o apelido é escolhido por acaso, conforme Cadogan e Nimuendaju.<sup>46</sup>

---

46 Cf. CADOGAN, L. *Como interpretan los Chiripá (avá Guarani) la danza ritual*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 7, 1959; NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva – Guarani*. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987.

Havia entre o sujeito e o animal, ao qual o apelido se refere, uma relação de “afinidade” que não era marcada pelos sentidos do excesso ou do desvio, como afirma-se a respeito da alma telúrica, mas como outra onomástica que remetia à corporeidade e à gramática cotidiana. O patronímico animal parecia enfatizar as semelhanças de atitudes que passavam a aproximar o homem e o animal, dos quais eram excluídos os animais míticos e os seres primitivos. O apelido era escolhido entre animais pertencente aos espaços da vida cotidiana e os sujeitos tinham conhecimento de quem tinha escolhido seu apelido. Alguns apelidos remetiam a características exteriores (cor da pele e altura, por exemplo), mas na maioria das vezes, salvo exceções, os critérios utilizados pareciam atribuir às mulheres nomes de pássaros e aos homens os de animais terrestres.<sup>47</sup>

Nos cantos, os Guarani afirmam que os humanos deveriam imitar o comportamento dos pássaros cujos movimentos são reproduzidos em várias danças *jeroky*, sendo identificados com mensageiros divinos, elo da ligação dos humanos com os deuses graças ao canto e ao movimento que remete ao voo do transe xamânico. Pode-se sugerir que os análogos animais se estabelecem de maneira privilegiada no domínio da masculinidade, o que significa para os Guarani, que as atitudes da alma animal são mais propensas a se manifestar nos homens e, por isso, mais toleradas em relação às desordens femininas. A este respeito o xamã Núncio Benites assim se pronunciava

as mulheres, elas são mais fortes quando passam as provas, a mulher se segura mais nas coisas, tem mais possibilidade de conseguir a eternidade porque Deus tem mais carinho por elas, porque ele começou a gerar a mulher. Para nós, os homens, é mais difícil porque

---

47 Exemplos de apelidos femininos *jeruxi* (pomba), *pica-pau* e masculinos *ka i* (macaco), *karumbe* (tartaruga), *jui* (sapo).

nos homens a parte animal é mais forte. Deus gerou a mulher para ficar ao lado dos homens, as mulheres têm mais energia por ser mais segura nas coisas, se segurar mais. As mulheres têm mais dedicação ao ensinamento de Deus, estão mais perto do ensinamento de Deus.<sup>48</sup>

A *cunha karai* Virginia, *Pará*, (aldeia Barragem, município de Parelheiros, SP) mostra na mesma direção diferenças na condição humana feminina e masculina:

ele (o marido) não conseguiu ser forte bastante para enfrentar o desafio e foi embora com uma outra mulher. Então eu fui forte, apesar de passar grande dificuldade e também eles (as divindades) que deram força para mim e hoje estou bem, seguindo o meu caminho. Hoje eu tenho esse Dom, então jamais eu recusarei a minha ajuda, onde meus parentes precisarem eu usarei o cachimbo para curar.<sup>49</sup>

Relações de equivalência entre humanos e não humanos manifestam na escolha e na manutenção dos apelidos, nos desenhos geométricos do artesanato, nas performances culturais das danças, e nos infortúnios que atingem os humanos ao serem dominados pela alma animal (*jepota*). Eduardo Viveiros de Castro retoma a noção de animismo como

continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de ‘disposições humanas e características sociais ao mundo natural’, a equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm entre si.<sup>50</sup>

O que diferencia e possibilita a apreensão da alteridade, na concepção ameríndia, entre homens e animais é a

---

48 LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz...** *Op. cit.*, p. 137.

49 *Ibidem*, p. 138.

50 VIVEIROS DE CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 127, 1996.

especificidade dos corpos, entendidos como “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus”<sup>51</sup>, e que ocupam um nível intermediário entre a subjetividade das almas e a materialidade orgânica. Se o nome, a alma divina, se encarna no sujeitos e se manifesta na palavra, será o pronome que se expressa no corpo.

As normas de condutas expressas nas atitudes do/a xamã e da mulher, configuravam - se como um código de orientação dos corpos. O xamanismo raramente é analisado como arte oral e teatral. Características e qualidades pessoais de cada xamã faz com que ele/ela seja reconhecido/a pelo seu estilo e manifestação de poderes. Domina a arte de animar a vida coletiva em sua dramaticidade e alegria, nos tempos espaços rituais e ordinários. A expressividade se revela como uma manifestação da intensidade da dramaturgia da vida. Durante o dia havia momentos de longos silêncios na casa de reza, nos quais *Tatatxi*, sentada no velho e grande sofá, ao redor do qual brincava um animado sagui, parecia estar distante, com uma expressão no rosto que misturava encanto e tristeza. O corpo permanecia imóvel por um tempo que eu vivia como infinitamente longo, quando de repente, com uma agilidade extraordinária, levantava-se e dirigia-se para a porta da *opy*. As mulheres acorriam para ajudar a velha e quase cega avó *ce jary*, que andava firme e segura. Ela voltava a sorrir. As mães revezavam-se para que ela segurasse as mãos juntas das crianças, abençoando-as. *Tatatxi* passava do gesto de uma bênção à cura através do sopro de fumo sagrado do cachimbo nas pessoas ao seu redor, sem exceção. Nos momentos das despedidas, *Tatatxi* voltava a se levantar ágil, e com seus gestos e palavras inspiradas, cantava sempre com o braço levantado, abençoando as caminhadas. Não havia fronteiras na proteção que *Tatatxi*

---

51 VIVEIROS DE CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio... *Op. cit.*, p. 128.

oferecia com sua cotidiana e profunda apreensão para a humanidade na terra. Havia nos seus gestos, da alimentação à cura, das orações e invocações aos deuses às expressões de afeto, a inscrição corporal de um estilo de conduta que remetia ao seu papel xamânico e à autoridade da tradição.

A tradição etnológica tem tendencialmente marginalizado ou restringido às práticas rituais a descrição e compreensão das modalidades guarani de servir-se de seu corpo. Longe de reivindicar a construção de uma tipologia das condutas guarani, trata-se de chamar a atenção, retornando a Marcel Mauss para a seguinte questão: onde se encontra a dimensão do *homem total, vivo* na literatura etnológica guarani?<sup>52</sup>

A memória dos gestos representa um saber implícito, um conhecimento oblíquo: através desses canais de significação, os coletivos completam-se, estabelecem um universo comum percebido como regular, envolvendo a expressão e o que é expresso. O implícito, como afirma M. Douglas é o “fundamento necessário da interação social”.<sup>53</sup> Uma *tendência natural* a expressar determinadas situações, por meio de um estilo corporal adequado a elas, faz do corpo um veículo de comunicação do sistema do qual faz parte e um *feedback* da interação.<sup>54</sup> Para dar vida ao coletivo é preciso *re-oralizar* a palavra, contextualizando-a: um sistema de convenções culturais dita a intensidade da situação, manifesta um código que conota e controla níveis de significação das relações sociais que existem como linguagens culturais.<sup>55</sup>

---

52 MAUSS, M. As técnicas corporais. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo, v. 2, p. 217, 1974.

53 DOUGLAS, M. **Implicit Meaning**. London: Routledge, 1984, p. 3-8.

54 *Idem*. **Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología**. Madrid: Alianza Editorial, 1978, p. 85.

55 LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo

A imagem que a coletivo constrói de si mesmo, como corpo social, condiciona o modo pelo qual os sujeitos percebem seu corpo.<sup>56</sup> Este, como meio de expressão, será sujeito a limitações impostas pelo sistema social. Quanto maior é a pressão social, maior será a tendência a descorporificar as formas de expressão, regra que M. Douglas define como “norma de pureza”.<sup>57</sup>

O povo guarani exige dos sujeitos o controle do corpo, território privilegiado de expressão da desordem e que as representações mítico-religiosas apresentam como o invólucro da palavra-alma, e lugar das imperfeições da vida terrena, fonte de dor e sofrimento, *ete reko achy*. Os perigos do domínio da alma animal exigem da conduta exemplar xamânica um elevado grau de consciência da corporeidade e seus efeitos, submetendo o corpo a restrições alimentares e intensa atividade ritual, para que, dominando a gravidade, possa se comunicar com as divindades e pedir proteção. Se o/a xamã representa o modelo das normas de conduta e controle do corpo, por outro lado o

corpo feminino, cuja faculdade reprodutora confere à mulher a fundamental responsabilidade social, exige dela plena consciência de sua função e de seu corpo, além dos cuidados especiais durante a gestação.<sup>58</sup>

Cabe à mulher “ficar no lugar e guardar o seu próprio corpo”.<sup>59</sup> A condição xamânica e feminina, na sociedade guarani, requerem um alto grau de controle do corpo, pois é nos corpos do xamã e da mulher que, respectivamente, como referenciais e suportes para a consciência do sujeito

---

Brasileiro, 1975, p. 102.

56 DOUGLAS, M. *Símbolos Naturales...* *Op. cit.*, p. 86.

57 *Ibidem.*

58 LADEIRA, M. I. *O caminhar sob a luz...* *Op. cit.*, p. 137.

59 DOUGLAS, M. *Implicit Meaning...* *Op. cit.*, p. 37.

de regulação da corporeidade, representa-se e reproduz-se o coletivo.

Se as relações sociais parecem se desenvolver entre espíritos desprovidos de corpo, é nos modos de agir dos sujeitos, numa matriz socialmente transmitida e aprendida como mito-praxi que se expressam, como vimos, as maneiras pelas quais os sujeitos manifestam as disposições dos espíritos que neles se encarnam: qualidades, temperamentos, preferências e atitudes interpessoais. Atitudes corporais tornam-se apreensíveis como veículos de expressão e de comunicação constituindo a gramática da vida cotidiana.

A sociedade guarani pode ser considerada “austera” ao nível de expressão corporal, mas o corpo não está ausente. O espaço ritual não é o único campo de emergência da expressão da corporeidade; no espaço onírico “é o corpo que sonha”<sup>60</sup>; na vida cotidiana os gestos e as condutas revelam as disposições das almas e as relações com os não humanos. A expressão dos sentimentos e fortalecimento que o/a xamã, incorpora, na conduta exemplar, *nhe e mbarete katu ete*, como imagem do corpo social que se salvaguarda, se reproduz e regula nos corpos das mulheres. O corpo *ete*, como lugar de manifestação do movimento, liga pela analogia o universo mítico ao plano da vida cotidiana. É a partir do próprio corpo que se concebe o mundo. Esse saber implícito constrói o diálogo interno do grupo, fundamentando o convívio social. Ao nível da interação social emergem outras linguagens, relações entre a língua e as expressões do corpo, entre o explícito e o implícito.

---

60 CATAFESTO, J. O. de Souza diz: “o que é afinal o corpo índio no Brasil Meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo” *In.*: LEAL, Ondina (org.). **Corpo e significado**: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: EdUFRGS, 1995, p. 453-466.

Seduzidos pela profundidade e poética das belas palavras guarani, tornamos nosso o anseio dos/das oradores(as) indígenas pela correspondência ou equivalência entre palavras e ações, o que nos leva a privilegiar, ao nível etnográfico, as primeiras e seus autores, em detrimento das expressões das interações sociais e de outras vozes, polifonias da condição humana.

*Tatatxi* divertia-se e brincava com as mulheres que circulavam ao redor dela. A alegria, *vy a*, que desenhava e iluminava a expressão do seu rosto, era a emoção e o tom do convívio social e a expressão de uma condição interior. Da alegria ao riso, *-jojai*, dos homens e das mulheres, cenas do cotidiano da aldeia, e evento esperado, mas sempre repentino, e por isso, imprevisível. Imagem familiar, mas muitas vezes implícita e desarticulada nos nossos relatos etnográficos. O não-lugar etnográfico do riso das mulheres remete à nossa dificuldade de dotá-lo de significação? Como não conseguimos ver o que se impõe como presença e expressão de uma corporeidade sonora?

Não havia como me furtar aos risos das mulheres que caçoavam das minhas maneiras desajeitadas de pronunciar palavras na língua nativa, quando outros sentidos emergiam das acentuações erradas, das tentativas atrapalhadas de ensaiar condutas cotidianas que queriam que aprendesse rapidamente. Nas minhas invasões inoportunas de sua intimidade, riam do embaraço de minhas perguntas e da vergonha para se expor ao outro em situações que fugiam às condutas estabelecidas para as relações com os brancos. Desarmavam com o riso e a ironia a desordem da alteridade que eu introduzia na vida cotidiana. Quando me tornei cúmplice do riso, observei de outro ponto de vista as ocasiões-pretexos da hilaridade, que envolviam homens e mulheres, crianças, anciãos, expressando o lado jocoso da sociabilidade, relações estas que Radcliffe-

Brown já interpretava como expressão do relaxamento das regras e libertação dos constrangimentos e das imposições das condutas da vida social, implicando na permissão de “faltar com o respeito”.<sup>61</sup> Pierre Clastres diante do agudo senso do ridículo na vida cotidiana dos Chulupi, remete à análise da narrativa mítica que produz a inversão da realidade, “*liberando a obsessão secreta de rir daquilo que se teme e se respeita*”.<sup>62</sup> Num caminho similar, A. Seeger observa como os velhos Suyá jogam com ambiguidades e tabus, tornando engraçados temas importantes e conflituosos da vida social.<sup>63</sup>

Na presença de outros brancos observava movimentos de mulheres, sempre em grupo, na retaguarda. Enquanto os líderes desempenhavam seu papel junto aos visitantes com retóricas de comprovada eficácia na obtenção de ajuda, as mulheres estabeleciam uma rede de entendimento comum, exclusivo e excludente, manifesto nas expressões dos corpos retraídos e dos olhares atentos. As reticências e os deboches das palavras derrubavam no ridículo, em comentários engraçados, os modos de agir dos protagonistas em cena. Reuniões em que se discutiam assuntos importantes para a comunidade, não deixavam de mostrar seu lado cômico, quando afetadas pelo riso das mulheres. Uma gama de condutas cotidianas não escapava à ironia das mulheres: para crianças que aprendiam a caminhar, moças e rapazes que ensaiavam suas performances sedutoras, e adultos bêbados tentando segurar suas bicicletas, as mulheres reservavam comentários que ressaltavam o ridículo dos comportamentos observados. A vida cotidiana parecia

---

61 RADCLIFFE-BROWN, A. R. *On joking relationships*. In.: **Structure and function in primitive society**. Nova York: Free Press, 1952.

62 CLASTRES, P. De que riem os índios? In.: **A Sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 102.

63 SEEGER, A. **Os índios e nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

um gênero de comédia, em que cada personagem ensaiava sua forma de comicidade e que, excluindo *Tatatxi*, não escapavam ao filtro crítico do riso feminino. Estabelecia-se um curto-circuito entre os risos e os personagens expostos ao ridículo. A erupção do riso interrompia o fluxo das atividades nas quais os sujeitos estavam envolvidos. Atentas observadoras, as mulheres acompanhavam, de uma distância estratégica, os movimentos das pessoas ao seu redor. Garantiam para si uma aparente invisibilidade diante dos protagonistas da cena, surpreendidos pelas expressões do riso que criavam um jogo de espelhos sonoros deformadores, como se na risada se refletissem e desmanchassem, ao mesmo tempo, os exageros. A ironia tinha o poder de diluir, desmanchar a ameaça da desordem, enfatizando o excesso.

Mauss atribui ao riso uma função social, como espaço socialmente consentido e culturalmente definido, de transgressão à ordem estabelecida.<sup>64</sup> O riso, ligado à desordem consentida, constitui-se como outra norma. Se o riso é um regulador social, ao nível de expressão corporal, para M. Douglas representa mimicamente a estrutura verbal e social reduzindo as dissonâncias entre canais de comunicação. Claude Levi-Strauss trata o riso em termos de uma reserva de atividade simbólica necessária à apreensão do mundo, liberada em direção ao corpo.<sup>65</sup> E. Goffman e G. Bateson dão ênfase, no contexto da experiência humana, ao riso que, ao lado do sonho e do jogo, remete a um campo metacomunicativo, a um conjunto de instruções-convenções culturais a respeito da vida coletiva.<sup>66</sup>

---

64 MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. *In.*: MAUSS, M. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.

65 LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. *In.*: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 215-237.

66 GOFFMAN, E. **Frame analysis**. *An essay on the organization of experience*. Londres: Penguin Books, 1974; BATESON, G. *A theory of play*

Esse saber implícito se expressa na oralidade, nos gestos, na corporeidade, “o riso nos faz ver o mundo com outros olhos”.<sup>67</sup> Recuperando a dimensão da apreensão estética e ética da experiência, através dos jogos comunicativos das expressões corporais e verbais, as mulheres se utilizavam de múltiplas linguagens para desencadear no cotidiano momentos de reflexão. Como corpo coletivo, o grupo de mulheres parecia ser incumbido da responsabilidade do riso que diverte e adverte. Se, nas expressões verbais, zombavam dos excessos e das dissonâncias dos atos, na posição espacial de retaguarda e na linguagem do corpo, os colocavam em exposição. Incumbidas de controlarem e cuidarem de seu corpo, este se tornava alvo de atenções constantes e um meio privilegiado de expressão e comunicação, de maneira que a consciência das desordens sobressaía no seu olhar atento e regulador dos corpos. Mostrar o lado cômico da interação humana permitia aos sujeitos envolvidos através do instrumento poderoso do riso, refletirem-se no espelho de uma desregulação anunciada, regenerando a ordem coletiva.

As formas de construção da pessoa passam pelo discurso explícito e implícito, pela fala e pelo corpo, como matrizes de expressão simbólica a afirmar a ambivalência do coletivo a respeito mulher, fonte de criação, sociabilidade e desordem. Georges Balandier trata esta ambivalência nas sociedades ditas tradicionais em termos de poder da vida e da morte. Poder da fecundidade, da reprodução que origina a descendência, e poder da impureza contagiosa do sangue menstrual, da promessa de vida nova e do risco da doença.<sup>68</sup> No rito de

---

*and phantasy [1955]. In.: Steps to an ecology of mind.* Nova York: Ballantine Books, 1972.

67 ALBERTI, V. **O riso e o risível:** na história do pensamento. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

68 BALANDIER, G. **A desordem:** Elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 107-108.

passagem à condição adulta, é na fase liminar que o repertório social sobre a poluição e purificação é colocado em ação. A puberdade feminina entre os Guarani (Mbya), diferente da masculina, estava sujeita a um longo ritual de iniciação. As meninas permaneciam reclusas em casa durante o período de tempo da primeira menstruação; eram submetidas a um controle rígido de condutas, a regimes alimentares, proibições de ser olhadas e olhar, de ver e ter contato com coisas gêmeas<sup>69</sup> e com o solo, pois a moça nesta fase estaria mais exposta a ataques de espíritos malignos da terra.<sup>70</sup> Se a menina tinha que se proteger das ameaças, a sociedade adotava medidas para se salvar do perigo representado pela mulher menstruada. No relato da anciã *ce jary*, Cecília (Aldeia Barragem, município de Parelheiros, SP), durante o período de reclusão a moça podia ter contato somente com outras mulheres de seu grupo doméstico, que cumpriam a função de barreira protetiva, salvaguardando do perigo a menina e o coletivo. Devido ao seu caráter cíclico, a impureza do sangue reitera-se ao longo da existência da mulher e os tabus ligados ao medo do contágio, como evitar fazer comida e ter relações sexuais, exigiam ser periodicamente renovados como medidas cautelares contra a desordem. O sangue menstrual remete ao poder da sujeira corporal, horror do sagrado, e ao simbolismo do corpo. O corpo da mulher, na analogia com o corpo social, manifesta a coexistência da desordem dentro da ordem.

Os Guarani estabelecem uma relação direta entre o bom modo de vida e o funcionamento do corpo feminino e entre a morte e a mulher na narrativa mítica do percurso fundador da criação do mundo terreno onde conforme M. Bartolomé

---

69 CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira... *Op. cit.*, p. 205.

70 SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani...** *Op. cit.*, p. 89.

se encontraria a explicação da origem da morte, ocorrida após o desvio da mulher grávida que, como figura terrena, revela a finitude da existência humana na terra.<sup>71</sup> Essa figura feminina, precedida pela Mãe primeira, *Ñande Chy Tenonde*, e pela ancestral do povo guarani, *Nande Jary* recebe uma atenção secundária diante de uma leitura hegemônica feita em nome do Pai. A figura feminina que protagoniza a caminhada, desvenda sua ambivalência: o desejo da duração da vida coexiste com a finitude da existência terrena do coletivo e do sujeito, alimentada pelos excessos e desobediências às leis divinas.<sup>72</sup> No elogio do poder da palavra, a importância das relações sexuais é secundária, sendo, numa inflexão missionária vinculada à procriação. Soa familiar a visão cristã normativa e disciplinada da sexualidade, atribuída aos Guarani, que contrasta com o registro lingüístico levantado por G. Chamorro<sup>73</sup> a respeito das expressões do erotismo indígena que desvendam a comunicação das afeições, afetos e sentidos da sexualidade e do corpo-nome, *ete* mergulhando na dimensão do cotidiano.<sup>74</sup>

Se Dona Cecília lamentava que no *tekoa* não estava sendo mais praticado o rito de iniciação das moças, em Boa Esperança ocorria o contrário, investindo no ritual da puberdade feminina que parecia refletir a importância e a preocupação do coletivo com a condição da mulher, sendo

---

71 BARTOLOMÉ, M. A. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños)*. *Shamanismo y religion entre los ava-katu-ete del Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

72 Narrativas míticas sobre a desobediência da mulher à lei paterna se encontram em NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva - Guarani...** *Op. cit.*; CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta...** *Op. cit.*, onde, como punição para desobediência, ocorre a transformação das mulheres em abelhas.

73 Cf. CHAMORRO, G. *Expresiones del erotismo y de la sexualidad Guaraní*. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. XXXI, n. 1-2, 1996.

74 *Ibidem*.

sua conduta vigiada por um coletivo preocupado com o poder dos desejos femininos. Através dos conselhos, as mulheres mais velhas cobravam às jovens a adequação de sua conduta ao bom modo de viver guarani evitando sua exposição ao mundo dos brancos. *Tatatxi* se incumbia, desde os tempos da caminhada, da tarefa de levar as moças para outras aldeias a fim de selar casamentos que alimentavam as alianças nas redes de parentesco. Apelando para a união de seu povo, *Tatatxi* lembrava a responsabilidade de sua eleição para o fortalecimento do caminho a seguir e a continuidade do mundo frente as ameaças de seu desmoronamento. “Nossos filhos e nossas filhas legítimas, reunidos no mundo, deverão ficar juntos”, e dirigindo-se às mulheres

*Ñande ru* falou assim: Minhas filhas foram enviadas ao mundo para que elas se lembrem do lugar de onde vieram, se lembrem de nossos ensinamentos... *Nande ru* falou assim: Do branco não se deve aumentar. Pois de nós mesmos é que temos que aumentar, assim *Ñande ru* deixou.<sup>75</sup>

*Tatatxi Ñande Chy Tenonde* como passou a ser nomeada entre os Guarani, renovava com sua conduta exemplar, os ensinamentos do modo de ser de seu povo, exortando o coletivo de Boa Esperança a prosseguir unidos na busca de lugares eleitos, com matas, águas limpas, terra fértil, para os cultivos, produzindo os alimentos sagrados, aumentando e se fortalecendo na alegria e no amor solidário *mboraju*, recriando o mundo terreno e iluminando com os sonhos e cantos o dever dos filhos e filhas caçulas das divindades às quais ela se juntara pouco tempo depois. Para o povo guarani, a mãe-esposavó humana e divina, personificação de um poder feminino do pensamento e do afeto, se encanta. Nas palavras da filha Aurora *Keretchu Miri* “Ela será sempre viva, ela não morre” e

---

75 Cf. CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta... Op. cit.*, p. 234.

do neto Toninho *Werá Kwaray* “Ela não morre e não quer que morra seu povo”.

O xamã Núncio Benites atribui às mulheres maior resistência diante dos desafios da existência terrena e do percurso xamânico, como efeitos de sua dedicação aos ensinamentos divinos, por terem sido geradas como ser primeiro na terra e por serem geradoras das vidas. Apesar de sua invisibilidade etnográfica, são elas que cantam de dia e de noite, aconselham os esposos, plantam e colhem o alimento, produzem, nutrem e reproduzem a sociedade. São mais próximas dos deuses, como falam os/as xamãs e como indicam seus próprios apelidos, os pássaros, dos quais também cuidam. Para Núncio Benites caberia aos herdeiros dos ensinamentos de *Tatatxi* a responsabilidade de guardá-los e praticá-los. Aurora, filha mais velha de *Tatatxi*, seguiria no caminho trilhado pela mãe, tornando a memória da experiência e da sabedoria aprendidas, prática de vida e a referência para a família. Encerrando as narrativas da migração, era Aurora que contava ter recebido em sonho uma mensagem da mãe, destinando-a a cuidar do grupo familiar e a seguir na caminhada. Chorando e entoando um canto, lembrou:

três dias depois que ela faleceu, o espírito dela, veio falar: ‘Eu já estou lá em cima, estou vendo todos vocês de lá mesmo. Então vocês têm que trabalhar e dar conselho para todo mundo, dar conselho para toda a família, pra que não fique desanimada nessa área, têm que ser todos animados, até criancinha. Ensina, ensina às criancinhas que é só para não fazer erro, não fazer nada de coisa errada. Eu falei para ela: ‘Bom, eu vou animar porque só eu mesmo vou animada nessa área, tanto que todo mundo está me ajudando, até eu tenho amiga, um monte de amigas, elas também estão nos ajudando, estão me ajudando. Ela falando, eu não penso nada de triste.’<sup>76</sup>

---

76 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 295.

Boa Esperança configurava-se como uma sociedade xamânica sem xamã. Os Guarani (Mbya) na articulação de discursos e ações buscavam trazer o passado para o presente e alimentar a expectativa – reiterada nas rezas noturnas – de que num futuro iminente entre as novas gerações os pais e mães das palavras – almas, escolhessem um futuro *karai* ou uma futura *cunha karai*.

### Retorno

O xamã Timóteo, *Vera Popygua*, (aldeia Barragem, Parelheiros-SP) assim descreve a atuação das *cunha karai*:

antes tinha bastante mulher, *cunha karai* que a gente fala. Elas tinham força, bastante força, como *cunha karai*; não tinha, não tinha machismo, essas coisas também não existiam dentro de uma aldeia. Se ele não tiver fé, por exemplo, *cunha karai* está ali, está percebendo, eles (os homens xamã) tinha conselho das mulheres que são somente *cunha karai*, eles sentavam, conversavam, quer dizer, não tinha divisão nenhuma.<sup>77</sup>

Além de questionar a prerrogativa masculina do xamanismo<sup>78</sup>, os relatos guarani colocam o xamanismo feminino numa condição de anterioridade e autoridade, invertendo a tese de que o xamanismo feminino seria um fenômeno atípico. Segundo o xamã *Perumi*, é em termos de relação de poder que se diferencia o xamanismo feminino do masculino, enfatizando as mudanças ocorridas da seguinte forma: “Antes as *cunha karai* tinham mais poder que os *karai*.”

---

77 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 296.

78 Prerrogativa esta defendida na literatura etnológica por vários autores, entre eles, como NIMUENDAJU, C. I. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani...** *Op. cit.*; MÉTRAUX, A. **Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.** Mayene: Éditions Gallimard, 1967; PERRIN, M. **Le Chamanisme.** Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

O *karai* obedecia à *cunha karai*. Depois tudo isso acabou e agora ela pede para o *karai* qual é seu caminho”.<sup>79</sup> É como repertório de saberes e práticas acionado para enfrentar a desordem que o xamanismo é confrontado e solicitado pelo coletivo no espaço-tempo do sofrimento. O enfraquecimento do xamanismo feminino, nos relatos de *Perumi*, interpelava condições de existência e as expectativas para o povo guarani: “Então como estará a situação da terra? Como falarão os donos da terra? Quem sabe eles revelarão a alguém!”<sup>80</sup>

O reconhecimento do poder xamânico de *Tatatxi* pode ter contribuído para a emergência das *cunha karai*, como Santa, *Para Poty Jera*, (filha de Rosa, da aldeia de Boa Vista, Ubatuba, SP) “Estudei desde pequena na casa de reza e eu fico muito alegre de viver assim, me sinto forte”; como Virgínia, *Para*

meu avô e minha avó deram conselho para que eu rezasse, participasse das cerimônias da casa de reza e também para usar o cachimbo. Eu segui o conselho e depois disso eu adquiri o poder de cura e a sabedoria.<sup>81</sup>

A biografia de *Tatatxi* que viajava nas pistas dos sonhos e dos cantos, unificava no extraordinário o que estava disperso e disseminado no mundo terreno, como modelo de pessoa, no exercício e manutenção de um sistema de conhecimentos, valores e afetos. Os relatos guarani que se seguiram a sua morte humana, atendiam à exigência mais ampla de preservar eventos e personagens. Compreender a história de pessoas significativas implica aprender como visões de mundo emergem da intenção de formular e comunicar soluções a novas situações, particularmente em contextos de experiências

---

79 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 296.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

dramáticas<sup>82</sup> como as que vinham se configurando no *tekoa* de Boa Esperança, com a morte humana de *Tatatxi*.

Ao colocar em foco um processo migratório paradigmático do povo Guarani guiado por uma mulher xama, realizava um percurso retrospectivo que teve início com a morte da líder desencadeando a produção de narrativas indígenas sobre a migração e a história de vida da xamã. Através da relação entre xamanismo e mulheres a migração ganhava sentido como um processo de reconquista do mundo terreno para o fortalecimento da sociedade e dos sujeitos no caminho de seu devir. Na interdependência entre xamanismo e mulheres, as grandes mobilizações de grupos familiares guarani como processos não redutíveis a uma única e exclusiva motivação, ao invés de negarem o social, contemplam seu fortalecimento.

Uma concepção monotemática e monolítica é o que mais parece alheia ao modo de pensar Guarani sobre a existência terrena, como mostram as figuras míticas do movimento em termos de desdobramentos. Na narrativa da fundação do mundo terreno, a caminhada começa com uma mulher destinada a seguir um caminho reto nas pistas do pai do filho que traz no ventre. Se ela morre, pelo desvio do seu caminho, do seu filho nasce outro, o irmão lua; apesar de os protagonistas da caminhada serem ambos masculinos, à medida que fundam o mundo, a lua ganha cada vez mais os contornos da vida ao feminino. Ainda no mito de fundação da segunda terra, paradigma da migração, é um ciclo que inicia e termina com o personagem da mulher: no início da migração, como a ancestral mítica do povo guarani que surge

---

82 BASSO, H. B. *La Biografía de los Kalapalo como História*. In.: *Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso*. Amsterdam: **Ponencias del Simposio del 46**. Congresso Internacional de Americanistas, 1988, p. 19.

no mundo original e na conclusão da caminhada, quando, como narra Aurora, *Kwaray*, o Sol, cumprida sua obra se dirigindo à morada do pai *Ñande Ru Tenonde* e da mãe *Ñande Cy Tenonde* pede ao irmão que o acompanhe, recebendo a seguinte resposta: “Eu só vou se todas as mulheres vierem junto comigo”.<sup>83</sup>

A grande tarefa de um povo que sustenta a vida eterna, como os Guarani, “é manter os invisíveis ligados, os deuses sorridentes e satisfeitos, convidando-os a ficar, agradecendo-os, não esquecendo que eles podem ir embora”.<sup>84</sup>

De retorno destas incursões etnográficas, sem pretensões paradigmáticas, lanço a suspeita de que a peculiaridade do xamanismo feminino guarani possa consistir nessa combinatória entre a verticalidade que sustenta o sagrado como saber-poder conferido aos xamãs e a horizontalidade da regulação dos infortúnios que mergulha nas texturas e fissuras da sociabilidade da vida terrena e nas grandes passagens da vida da pessoa.

### Referências:

ALBERTI, V. **O riso e o risível: na história do pensamento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARTOLOMÉ, M. A. **Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños)**. *Shamanismo y religion entre los ava-katu-ete del Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

BASSO, H. B. *La Biografía de los Kalapalo como História*. In.: *Las Culturas Nativas Latinoamericanas a traves de su discurso*. Amsterdam:

---

83 CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade...** *Op. cit.*, p. 123.

84 *Ibidem*, p. 124.

**Ponencias del Simposio del 46.** Congresso Internacional de Americanistas, 1988.

BORGES, L. C. **Fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbya.** Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira.** v. XVI. Asunción: CEADUC-CEPAG/Fundacion Leon Cadogan, 1992.

CADOGAN, L. *Como interpretan los Chiripá (avá Guarani) la danza ritual.* **Revista de Antropología**, São Paulo, v. 7, 1959.

CADOGAN, L.; MELIÀ, B. *Che Retambipe (Dados para el estudio de la función de la mujer en la organización social de los Guarani).* In.: CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira.** v. 16. Asunción: CEADUC-CEPAG/Fundacion Leon Cadogan, 1992.

CADOGAN, L. *Los índios Jeguaká Tenondé (Mbyá) del Guairá.* **América Indígena**, v. 8, n. 2, 1948.

CADOGAN, L. **Ywyra Ñe'ery.** *Fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura Guarani.* Asunción: CEADUC, 1988.

CHAMORRO, G. *Expresiones del erotismo y de la sexualidad Guarani.* **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. XXXI, n. 1-2, p. 221-251, 1996.

CHAUMEIL, J. P. **Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord – Est Péruvien.** Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1983.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbya guarani. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, H. **Terra sem mal.** O profetismo Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A Fala Sagrada.** Mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papyrus, 1994.

GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya**: História e significação. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GOFFMAN, E. **Frame analysis**. *An essay on the organization of experience*. Londres: Penguin Books, 1974.

BATESON, G. *A theory of play and phantasy [1955]*. In.: **Steps to an ecology of mind**. Nova York: Ballantine Books, 1972.

KRACKE, W. *Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process*. In.: TEDLOCK, Barbara (org.). **Dreaming**. *Anthropological and psychological Interpretations*. Nova York: University of Cambridge Press, 1987.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya à beira do Oceano. São Paulo: UNESP, 2007.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-MBYA**: significado, constituição e uso. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

LEAL, Ondina (org.). **Corpo e significado**: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: EdUFRGS, 1995.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In.: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975

MACHADO, P. T. F. **Gestos de cura e seu simbolismo**. Dissertação (Mestrado em Ciência Social). Programa de Pós-Graduação em Ciência Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

MELIÀ, B. A experiência religiosa guarani. In.: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, B. **Elogio de la lengua guarani**. Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay. Asunción: CEPAG, 1995.

MELIÀ, B. *La Tierra Sin Mal de los Guarani: economia y profecia*. **América Indígena**, v. XLIX, n. 3, México, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu. A Terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MÉTRAUX, A. **Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud**. Mayene: Éditions Gallimard, 1967.

PERRIN, M. **Le Chamanisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva – Guarani**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987.

NOELLI, F. **Sem Tekohá não há Tekó**. Em busca de um modelo Etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí - RS. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana). Programa de Pós-Graduação em História Ibero-Americana da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *On joking relationships*. In.: **Structure and function in primitive society**. Nova York: Free Press, 1952.

SALHINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EdUSP, 1974.

STRATHERN, M. **The Gender of the gift**. Los Angeles: University of California Press, 1990.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TURNER, Victor. **Dal Rito al Teatro**. Bologna: Il Mulino, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. V. de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.



## AS AUTORAS

**Celeste Ciccarone:** Graduada em Psicologia - *Università degli Studi di Padova* - Itália (1976), Mestra (1993) e Doutora (2001) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Pós-doutora em Ciências para a Paz pela Universidade de Pisa -Itália (2006). Docente de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo e do Programa de Mestrado em Geografia da mesma universidade.

**Kalna Mareto Teao:** Doutora em História pela UFF (Universidade Federal Fluminense). Possui Mestrado em Educação pela UFES (Universidade Federal do Espírito Santo), na temática de educação escolar indígena (2007), graduação em História pela UFES (2001) e especialização em História na mesma universidade (2003). Atua como pesquisadora com ênfase em Etnologia, Guarani Mbya, povos indígenas do Brasil e da América Latina. Autora do livro História dos índios do Espírito Santo em co-autoria com Klítia Loureiro. Professora de História do IFES.

Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas Minion Pro.

Sua capa foi impressa em papel Supremo 250g/m<sup>2</sup> e seu miolo em papel pólen soft 80g/m<sup>2</sup> medindo 14 x 20 cm, com uma tiragem de 150 exemplares.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



**EDITORA MILFONTES**

As migrações guarani constituem um tema central na literatura etnológica. A interpretação clássica pautada na complexa cosmologia indígena como o núcleo da resistência étnica alinhada com a exegese linguística contribuiu, ao mesmo tempo, para descolar a cosmologia das práticas sociais. [...] A categoria indígena de território se substancializa no trânsito de pessoas e famílias, nas redes de parentesco; nos fluxos de saberes, fazeres e objetos (sementes, objetos rituais, peças artesanais, plantas medicinais, entre outros), nas reuniões políticas e nos rituais. Através de suas movimentações, os Guarani enfrentaram a grande dispersão dos aldeamentos e a alarmante redução das áreas de mata, ameaçadas e subtraídas aos coletivos indígenas por parte dos mais diferentes projetos de desenvolvimento.

*Celeste Ciccarone*

Realização:



Laboratório de  
Teoria e História  
da Historiografia

Apoio:

