

**unesp**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara - SP**

FÁBIO DO ESPÍRITO SANTO MARTINS

***TEKOÁ MIRIM:***  
*Terra Indígena Mbyá Guarani*



ARARAQUARA – S.P.  
2015

FÁBIO DO ESPÍRITO SANTO MARTINS

***TEKOÁ MIRIM:*** Terra Indígena *Mbyá* Guarani

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.**

**Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli.**

**Bolsa: CNPq.**

ARARAQUARA – S.P.  
2015

FOLHA DE APROVAÇÃO: MESTRADO

FÁBIO DO ESPÍRITO SANTO MARTINS

## ***TEKOÁ MIRIM:*** TERRA INDÍGENA MBYÁ GUARANI

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.**

**Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli.**

**Bolsa: CNPq.**

Data da defesa: 23 / 03/ 2015

### **MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador: Prof. Dr. Paulo J. B. Santilli.**  
UNESP/ FCL - CAr.

---

**Membro Titular: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Renata Medeiros Paoliello.**  
UNESP/ FCL - CAr.

---

**Membro Titular: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Inês Ladeira.**  
CTI – Centro de Trabalho Indigenista

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
**UNESP – Campus de Araraquara**

## RESUMO

Pretende-se neste trabalho, dar visibilidade às motivações sociocosmológicas, culturais, portanto, que justificam a dinâmica de deslocamento e ocupação espacial de um grupo *Mbyá* Guarani, além de problematizar os processos etnohistóricos que justificam a autenticidade quanto à ocupação que concretizaram do território em questão, ou seja, da Terra Indígena *Tekoá Mirim*. Desta maneira, as reflexões contidas nesta dissertação irão se referir, às análises executadas sobre o fato de que os *Mbyá* Guarani ao estabelecerem a *Tekoá Mirim*, o fizeram em execução plena de consonância com a sua mitologia/cosmologia e com a sua práxis cotidiana, que de maneira dialógica, derivada das relações estabelecidas com a sociedade envolvente. Também se verificará a atuação das instâncias do Estado diante desta situação, podendo ser constatado, que a legislação que a norteia, padece de uma profunda e ininteligível contradição, em relação ao que diz respeito à garantia dos direitos dos povos indígenas no Brasil, sobretudo, quando definem as questões relacionadas às TIs, e a posse das mesmas pelos respectivos povos que milenarmente as utilizam. Nesse sentido, portanto, pode ser revelado que no decorrer dos séculos, as relações de contato pouco mudaram, fruto da recusa em se admitir que povos com outras visões de mundo, de espaço e de tempo e com outros costumes e tradições possam coexistir em espaços compreendidos e classificados de maneiras diferentes em relação àquelas padronizadas pela sociedade envolvente.

**Palavras-chave:** Etnologia. Povos Indígenas. Mbyá Guarani. Terra Indígena. Meio Ambiente.

## ABSTRACT

It is intended in this work, give visibility to the socio-cosmological, cultural motivations, thus justifying the dynamics of displacement and spatial occupation of a *Mbyá* Guarani group, in addition to questioning the ethnohistóricos processes that justify the authenticity as the occupation realized that the territory in question is the Indigenous Land *Tekoá Mirim*. In this way, the reflections contained in this paper will refer, the analyzes performed on the fact that the *Mbyá* Guarani to establish the *Tekoá Mirim*, did so in full implementation of line with its mythology / cosmology and its everyday practice, which dialogically derived of relations with the surrounding society. Also check the performance of state institutions to this situation, which can be found, that the legislation that guides suffers from a deep and incomprehensible contradiction, as to what concerns the guarantee of the rights of indigenous peoples in Brazil, above all, when defining the issues related to IT, and the possession thereof by the respective people who use the millennia. In this sense, therefore, it can be revealed that over the centuries, the contact relationships have changed little, the result in refusal to admit that people with other worldviews, space and time and other customs and traditions can coexist in space understood and classified in different ways compared to those standardized by the surrounding society.

**Keywords:** Ethnology. Indigenous Peoples. *Mbyá* Guarani. Indigenous Land. Environment.

## SUMÁRIO

<b>1 Introdução.</b>	<b>09</b>
1.1 Interesse pelo tema.	13
1.2 Chegada à <i>Tekoá Mirim</i> : “Trabalho” que dera início aos trabalhos...	17
1.3 Sinopse dos capítulos.	25
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>29</b>
I.1 Algumas considerações preliminares.	30
I.1.1 Cosmologia, mito e filosofia <i>Mbyá</i> Guarani.	31
I.1.2 A fala <i>Mbyá</i> , cosmologia concretizada na palavra.	32
I.1.3 Espacialidade e território <i>Mbyá</i> .	34
I.2 Motivações da mobilidade <i>Mbyá</i> para a constituição da <i>Tekoá Mirim</i> .	35
I.2.1 Os sonhos: a síntese cosmológica de impulso para o deslocamento <i>Mbyá</i> para a constituição da <i>Tekoá Mirim</i> .	38
I.2.2 A práxis e o pragmatismo político cotidiano dos <i>Mbyá</i> : outros impulsos a motivar o deslocamento para a constituição da <i>Tekoá Mirim</i> .	43
I.3 O deslocamento entre a <i>Tekoá</i> de Pariquera-açú e a <i>Tekoá Mirim</i> . A mobilidade <i>Mbyá</i> propriamente dita.	49
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>55</b>
II.1 A perspectiva ambiental dos <i>Mbyá</i> e a óptica dos <i>Juruá</i> sobre o meio ambiente.	56
II.2 Contextos da concretização da <i>Tekoá Mirim</i> .	57
II.3 Os usos do “ambiente” na <i>Tekoá Mirim</i> .	61
II.3.1 Ambiente e território na <i>Tekoá Mirim</i> .	65
II.3.2 Ambiente e terapêutica <i>Mbyá</i> na <i>Tekoá Mirim</i> .	73
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>81</b>
III.1 Algumas incoerências e contradições entre as legislações ambiental e indigenista.	82
III.2 Alguns processos de construção para novas possibilidades na <i>Tekoá Mirim</i> .	89
Considerações Finais.	107

<b>Referências Bibliográficas.</b>	<b>112</b>
<b>Anexos</b>	<b>125</b>
<b>Anexo A- Genealogia de parentesco da família extensa do Xeramo'i Karai Mirim.</b>	<b>126</b>
<b>Anexo B - Genealogia de parentesco da família extensa da D. Vitalina (Kerexú Mirim).</b>	<b>127</b>

## **INTRODUÇÃO.**



## **1 Introdução.**

Quanto à causa indígena no Brasil contemporâneo, as temáticas concernentes à espacialidade e à noção de território vêm sendo alguns dos principais pontos de discussão entre os especialistas nas áreas antropológicas, jurídicas e afins. O direito fundiário tem remetido à discussão de uma série de conceitos e perspectivas antropológicas e jurídicas a fim de contemplar a especificidade das situações das sociedades indígenas, tanto num plano mais amplo (abordando os povos indígenas como um todo na categoria de índios), quanto de forma mais específica (quando se trata de cada sociedade indígena). Assim, a concentração em torno destas questões está diretamente ligada ao acentuado interesse das populações Guarani para estabelecer seu direito territorial, especialmente a partir da Constituição Federal de 1988 (CF 1988), em particular, em seu Título VIII, Cap. VIII, Art. 231 e Art. 232, quando a questão passou a ter uma projeção nacional relevante.

Portanto, direcionando o foco desse tema para os *Mbyá* Guarani, observa-se a necessidade de uma análise que tenha por base um esclarecimento tanto sobre aspectos teóricos que envolvem o conceito de território, quanto à história de contato dessas populações com a sociedade envolvente. Enfocar esses elementos é imprescindível, pois que seus problemas relacionados à economia, saúde, organização social e demografia estão imbricados e subsumidos na questão fundiária. Desta forma, pretende-se analisar neste trabalho, a partir de bases que compreendem as relações dos *Mbyá* Guarani que vivem em sua *Tekoá Mirim* com o espaço, tal quais as suas concepções nativas, e de que forma as relações com a sociedade envolvente forjaram mudanças históricas que moldaram a configuração atual, mas, sobretudo, como esses aspectos convergem para uma compreensão da questão fundiária que os afeta.

Neste sentido, é preciso distinguir inicialmente, o conceito de território segundo a perspectiva da sociedade envolvente e a noção de espacialidade presente entre os Guarani. A noção de território é algo relativamente recente na História e está imbricado na formação dos Estados Nacionais, que se estabelece em bases espaciais com fronteiras geopolíticas precisas. Portanto, na análise sobre o confronto de perspectivas sociais distintas a respeito do espaço, é preciso sempre lembrar que o território é um atributo do Estado Nação. Oliveira Filho (1998, p. 19) aponta para vários estudos que indicam como diversos povos indígenas estudados possuem uma organização social que não necessita de uma vinculação ou base em um espaço territorial fixo. Cabendo ainda, incluir aqui a noção de territorialização, proposta por este autor, como um importante aspecto para se pensar a participação ativa das diferentes comunidades Guarani na reivindicação de demarcação de suas terras. Destarte, de acordo com o autor em

referência, é a presença do agente colonizador que instaura uma nova relação da sociedade com o território, produzindo uma série de transformações socioculturais. Assim, o Estado Nação impõe que se estabeleçam bases fixas também para as sociedades indígenas, e é nessas condições históricas que se visualiza a territorialização: “(...) a qual, define-se como um processo de reorganização social, (...) processo este que estabelece uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 20-21).

Todavia, em antagonismo com relação a tais constatações historiográficas, é possível observar-se que os Guarani, assim como muitas das sociedades indígenas conhecidas, tradicionalmente estabeleceram-se em relação à espacialidade ocupada, sem uma preocupação em se fixar em uma área determinada e levantar limites precisos. Entretanto, o processo histórico de constante contato com a sociedade envolvente impôs mudanças nesses aspectos, que influenciaram, inequivocamente, os seus perfis socioculturais. Então, recorrendo à historiografia sobre os grupos Guarani é possível, portanto, afirmar que os mesmos não mantiveram, ou o fizeram de uma forma bastante restrita, quanto ao seu relacionamento com as principais instituições estatais brasileiras caracterizadas por interrelacionarem-se com os povos indígenas. Entendendo-se aí, submetê-los às políticas integracionistas.

Por um longo tempo, os Mbyá se valeram da estratégia da invisibilidade para estarem próximos da nossa sociedade e, assim, não sofrerem demasiadas intervenções da mesma em seu modo de vida. Como estratégia de invisibilidade compreende-se terem, por muito tempo, ocupado áreas caracterizadas como terras públicas, ocultando suas casas cerimoniais, protegendo suas crianças e mulheres do olhar do branco, vestindo-se como pessoas da sociedade englobante e se relacionando com elas como se fossem um grupo marginal qualquer ou índios sem identidade - ou aculturados, como ainda são identificados pelo senso comum. Progressivamente, e especialmente a partir de 1988, essa estratégia mudou. Os Mbyá perceberam que, ao se fazerem visíveis e acessíveis, obteriam mais vantagem nas relações interétnicas, especialmente nas questões relativas ao acesso a espaços geográficos adequados a suas pautas culturais. (ASSIS & GARLET, 2004, p. 40).

Assim, percebe-se em relação às situações de contato, que foi a partir da metade do século XX que os Guarani sentiram o impacto mais duro do processo de relação com a sociedade envolvente. Apesar de que, nas épocas precedentes, os espaços geográficos tradicionalmente ocupados tenham sido sistematicamente atacados e esbulhados, e eles próprios vítimas de guerras, escravização e epidemias, é a partir da segunda metade do século XX que o processo de invasão dos espaços por eles ocupados ocorre de forma mais contundente. O que torna necessário destacar, que, se até esta data eles ainda podiam dispor de espaços que lhes permitiam manter um distanciamento dos colonizadores, vê-se que isto agora passa a ser cada vez menos provável.

Desta maneira, neste trabalho é proposto evidenciar, o processo de luta pela demarcação da Terra Indígena (TI) *Tekoá Mirim*, circunscrita pelo município de Praia Grande, litoral do estado de São Paulo. Localizada no interior da Unidade de Conservação (UC) do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), sob a delimitação administrativa da Área de Proteção Permanente (APP) Curucutu. Assim, de maneira efetiva, os *Mbyá* Guarani, que se caracterizam como a sua população, ocupam a região desde novembro de 2010. Fato, que fez com que as instâncias do Poder Executivo municipal de Praia Grande, passassem a considerá-los e a tratá-los como invasores, e mais, situação que corroborou para que os órgãos ambientais estaduais, sobretudo, a Fundação Florestal (FF), extensão da Secretaria Estadual de Meio Ambiente de São Paulo (SEMA – SP), e responsável administrativo do PESM, assumissem a postura de considerar a permanência dos *Mbyá* Guarani habitantes da *Tekoá Mirim*, contrária ao “*corpus*” legal que legisla sobre a ocupação humana nas UC ambientais. E, portanto, iniciasse uma articulação político-administrativa para impossibilitar a permanência indígena em seu próprio território. Permanência esta, que remonta a uma posse que secularmente, quiça, milenarmente, está assegurada pela concretização sócio-espacial na realidade de seu modo de vida próprio, culturalmente peculiar, ou seja, de seu *Nhanderekó*; completamente ignorados e desprezados pelas representatividades do Estado brasileiro. Diante de tal contexto, pretende-se neste trabalho, dar visibilidade às motivações sociocosmológicas, culturais, portanto, que justificam a dinâmica de deslocamento e ocupação espacial dos *Mbyá* Guarani, além de problematizar os processos etnohistóricos que justificam a autenticidade quanto a sua ocupação do território em questão. Opondo-se, portanto, à ingenuidade de:

uma interpretação precipitada, errônea e de caráter essencialista que se fixa na justificativa da mobilidade espacial única e exclusivamente imbricada à busca da Terra Sem Males como uma característica inerente à cultura, mas desvinculada das condições históricas vigentes. Assim, verifica-se que os Guarani não só se encontram em permanente relação com a sociedade englobante, como também estão atentos aos processos de mudança que ocorrem nela e que os afetam diretamente, agindo ativamente em relação a ela (ASSIS & GARRET, 2004, p. 40).

Assim, a atual presença/permanência do povo indígena *Mbyá Guarani* no litoral do estado de São Paulo, enfatiza novas percepções que incidem sobre as formas estabelecidas das relações entre eles e os “*Juruá*”, ou seja, os não-índios. Situação esta, que em escala diminuta, mas não com menor significação, caracteriza e

evidencia de modo peculiar, a dinâmica que generalizada, torna concreta parte da complexidade dialógica existente entre os povos indígenas e a sociedade envolvente. Desta forma, é colocada a problemática a respeito da qual se concretiza a impossibilidade de que se tenham compatibilizado interesses e perspectivas de claro antagonismo sobre a ocupação da Serra do Mar por ambas as sociedades. Mesmo que na maioria das vezes em que se reflete a esse propósito, seja desprezado o contexto de que os Guarani, ao longo do tempo vivem naquelas matas, em simbiose com as mesmas, estabelecendo uma intrínseca relação de interdependência cultural e econômica. Pois, ocultos e em discrição, vivenciam plena integração junto à natureza, há um tempo incalculável. Ou seja, as normas da conduta humana (Guarani) são ditadas por uma filosofia religiosa que permeia as relações entre pessoas e os atos cotidianos, sendo que essa impregnação de aspectos filosóficos e religiosos interligados no dia a dia é que permite que tanto a crítica da situação vivenciada, como as profecias, sejam atualizadas e ajustadas a partir deste paradigma.

Contudo na contemporaneidade, segundo Ladeira (1989): “não mais ocultos sob as vestes da floresta, inevitavelmente eles aparecem diante de nós vestidos sobre a nudez cada vez mais escancarada da quase ex - Mata Atlântica”.

Deste modo, os *Mbyá* enfrentam a dura realidade criada pela propriedade privada da terra, que impede a sua tradicional circulação. O ambiente sofre drástica alteração pelo desmatamento crescente, pela crescente especulação imobiliária, pela acelerada urbanização e por mega projetos desenvolvimentistas. Eles foram espremidos pela sociedade envolvente nas últimas florestas que ainda existem no litoral paulista, sendo obrigados a se afastar cada vez mais do eixo fluvial de sua antiga vida. Entretanto, o *Mbyá Rekó* (o modo próprio de estar) mantém-se existindo, apesar das intensas lutas de fronteira que culminaram na divisão do território Guarani entre os países do atual cone sul-americano. Pois, assim como indicou Wagner (2010): “A tendência da cultura é manter-se a si própria, reiventando-se”.

Portanto, refletir sobre o fato de que na contemporaneidade o desaparecimento físico e por sua vez, étnico-cultural das populações indígenas brasileiras, trata-se por constatar uma situação muito mais próxima à ficção do que da realidade. Pois, diferentemente das previsões expressas pelas análises das ciências sociais pretéritas, a aculturação não se concluiu em absoluto. “Se tais sociedades não se desintegram totalmente, é porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados” (HALL, 2004, p.17). Haja vista, sua incontestável e crescente presença física e cultural, na realidade contemporânea brasileira. Entretanto, esta presença se caracteriza pela inerente e direta

participação nos conflitos e contradições existentes nas assimétricas relações com sociedade envolvente.

Assim, os *Mbyá* sabem de seus direitos constitucionais, e lutam para concretizá-los. Querem o respeito oficial por sua cultura, e querem a garantia de políticas compensatórias que revertam a opressão social, que favoreçam o surgimento de melhores condições de produção e reprodução do seu “modo de estar” (*Nhanderekó*). Pois, a terra, aliada a recuperação e a preservação da memória e da cultura, aparece como elemento fundamental para a explicitação da identidade étnica e cultural e para a permanência das comunidades indígenas no tempo. Por isso, a luta pela preservação da identidade étnico-cultural vincula-se inevitavelmente, portanto, à questão da terra e ao alcance de uma autonomia política que permita a quebra dos vínculos de dependência e a tomada de decisões sobre seu próprio destino. Perpassa, ainda, pela recuperação da memória, mas também pela incorporação das novas histórias e dos novos significados. Caracteriza-se, na síntese dos vários elementos que compõem os universos contraditórios e conflitantes do mundo *Mbyá* e do mundo capitalista circundante, síntese esta buscada pela valorização da diferença: o “eu” percebendo-se diferente do “outro”, e se afirmando como tal.

Desta maneira, as reflexões contidas nesta dissertação irão se referir, às análises executadas sobre o fato de que os *Mbyá* Guarani ao estabelecerem a *Tekoá Mirim*, o fizeram em execução plena de concretização e consonância de sua mitologia/cosmologia com a sua práxis dialógica derivada das relações estabelecidas com a sociedade envolvente. Também se verificará a atuação das instâncias do Estado diante desta situação, podendo ser constatado, que a legislação que as norteiam, padecem de uma profunda e ininteligível esquizofrenia, em relação ao que diz respeito à garantia dos direitos dos povos indígenas no Brasil, sobretudo, quando definem as questões relacionadas às TIs, e a posse das mesmas pelos respectivos povos que milenarmente as utilizam. Nesse sentido, podendo ser revelado que no decorrer dos séculos, as relações de contato pouco mudaram, frutos da recusa em se admitir que povos com outras visões de mundo, de espaço e de tempo e com outros costumes e tradições possam coexistir em espaços compreendidos e classificados de maneiras diferentes em relação àquelas padronizadas pela sociedade envolvente.

### **1.1 O interesse pelo tema.**

Pode-se afirmar que o interesse pela temática estudada, pesquisada e desenvolvida nesta dissertação, assim como o fato de que tal processo se caracteriza como posicionamento político

e compromisso assumido junto aos povos indígenas de modo geral, e aos *Mbyá* Guarani da *Tekoá Mirim* de maneira específica, começa a se concretizar muito antecipadamente, ao contexto de concretização desta pesquisa propriamente dita. Assim, se caracterizam como benéficos responsáveis por este processo, os meus primários contatos com a etnologia, ainda no remoto início da graduação, que simultaneamente derivava e se aprofundava de modo consistente devido a minha adesão como membro e participante ativo do CEIMAM, o Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menedez, na UNESP – FCL/Ar, a possibilidade de interação com os seus demais membros, professores e colegas, além da participação em suas atividades e eventos. Mas, principalmente, em decorrência da incomensurável sabedoria e humanidade presentes na orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sílvia M. S. de Carvalho, que ao longo de toda a extensão da graduação, amparou-me com o privilégio de poder constituir-me como seu orientando.

Então, a jornada de consolidação da minha inserção e a ampliação dos conhecimentos etnológicos a respeito dos povos indígenas no Brasil, a diversidade dos problemas enfrentados por eles, e, sobretudo, ao contexto que tangencia o espectro de relacionamentos que os envolve de modo consciente e proativo com as esferas institucionais do Estado brasileiro na contemporaneidade, passaram a se concretizar e se articularem de maneira a me possibilitar a sua correta apreensão ainda na graduação, quando inicio os contatos com o Prof. Dr. Paulo J. B. Santilli. Contato este, que mediante a imensa profundidade do seu conhecimento sobre a questão, não maior apenas que a sua generosidade, iniciasse uma profícua aproximação entre nós, que culminaria também no privilégio de que eu pudesse vir a contar com a sua orientação para a realização desta pesquisa de mestrado.

Portanto, à medida que minha imersão em relação às condições de vida contemporâneas dos povos indígenas no Brasil se ampliava e se aprofundava, principalmente em relação às problemáticas vivenciadas e enfrentadas pelos mesmos, se tornava concreta, como consequência, a verificação de que o conhecimento e o entendimento que a maior parte da sociedade envolvente possui a seu respeito, ainda hoje, é além de bastante preconceituosa, é ignorante e prontamente afeita a essencializá-los. Contudo, o mais surpreendente, ou melhor, decepcionante, é que tais categorias de entendimento a respeito dos povos indígenas, isto é, a ignorância e a forte tendência à essencializar a sua existência contemporânea, encontram-se abundantemente distribuídos nos meios acadêmicos, mesmo nos centros de estudos de ciências humanas e sociais, e, até, nos meios etnológicos. Sendo que tal patologia acadêmica e política não se concretizam de maneira aleatória e nem ingênua, e os órgãos institucionais ao pactuarem com esta perspectiva, estimulam que ela se amplie para além dos aspectos contidos na categoria da etnicidade, e se expanda a outras, mas, de maneira específica à territorialidade. Pois, de modo

soberbo, aquela perspectiva patológica atribuí à “indianidade” àqueles grupos que vivem em apenas algumas áreas do país, já que segundo aqueles mesmos critérios, elas seriam os únicos territórios que ainda conteriam os povos indígenas “verdadeiros”. O que faria dos demais povos habitantes de outras territorialidades não eleitos; “não índios”. Por isso, minha atenção passa a se dirigir àquelas populações, que o senso comum, pretensa e incorretamente, atribui-lhes a negação de sua etnicidade peculiar, ou seja, a sua “indianidade”. E de modo complementar, àquelas áreas territoriais que de modo ignóbil recebem a caracterização de serem territórios que se caracterizam pela nulidade, quanto ao fato de abrigarem povos indígenas.

Assim, passo a ocupar-me com o aprofundamento do estudo a respeito dos Guarani, de maneira específica do sub grupo *Mbyá*. Neste caso, me refiro aos grupos *Mbyá* Guarani que vivem no litoral do estado de São Paulo, sobretudo, na Serra do Mar, último remanescente nativo da Mata Atlântica no estado. E da peculiaridade cultural que este povo articulou por quase toda a história de contato com os *Juruá*, os não índios, isto é, a opção pelo não contato, e quando possível, pelo isolamento. Situação esta, plenamente consciente, ao que se refere a sua decisão e ao processo de colocá-la em prática ao longo da história. Sendo, desta forma, que o processo anteriormente apresentado, manteve-se preferencialmente reproduzindo-se por escolha dos *Mbyá*, até o período de transição entre o final da década de 1970 e meados da década de 1980. No entanto, a referida contextualização, viria a estimular e acentuar o imaginário coletivo, expresso pelo senso comum, setores da academia e órgãos institucionais dos governos municipais, estadual e federal, que o litoral paulista, naquilo a que se refere a ser povoado por povos indígenas, era algo historicamente superado. Ou porque, todos haviam sido dizimados pelos processos que caracterizaram a colonização e a ocupação do litoral, ou então, porque os poucos sobreviventes haviam sido totalmente integrados à sociedade envolvente, deixando, portanto, de serem índios. Especulação esta, ficcional, sobretudo, ao se analisar etnograficamente a região em evidência.

Desta forma, a oposição efetiva às especulações já mencionadas passa a se concretizar a partir da primeira metade da década de 1980, caracterizando assim, o contexto de emergência étnica Guarani, que articulada por eles de modo totalmente consciente enquanto ação agenciadora de mitigação política em suas relações com a sociedade envolvente, objetiva melhores condições de vida e liberdade de manifestação étnico-cultural própria. Situação corretamente compreendida, quando analisada à luz das dinâmicas e processos que caracterizaram o momento histórico em questão. Assim, o adensamento populacional do litoral paulista, a sua crescente e acelerada urbanização, a voraz especulação imobiliária, tanto quanto o aumento da privatização da terra e as limitações para a ocupação humana de áreas

ambientalmente protegidas e dirigidas à conservação, que seguiam modelos anacrônicos e “importados”, impelem drasticamente à necessidade de mobilização e agência política das populações indígenas que tradicional e milenarmente já ocupavam àqueles territórios. Então, somada a esta processualidade histórica se caracterizava e interpenetrava-a, o contexto da realização da Assembleia Nacional Constituinte, que culminaria na promulgação da Constituição Federal do Brasil de 1988, que de modo inédito historicamente falando, contou com a participação ativa e efetiva de múltiplos movimentos sociais, dentre eles, e com elevado destaque quanto a sua atuação, o movimento indígena. Que de maneira proativa e eficiente viera a contribuir para a concretização, no texto constitucional, de artigos específicos que passariam a garantir a existência de direitos também específicos, aos povos indígenas. E dentre eles, quiçá o de maior relevância, o direito que assegura a posse plena de suas terras. Portanto, é naquele contexto, em que se interpenetram ambas as realidades apresentadas acima, e que a mobilização *Mbyá* Guarani ganha substância àquilo que se refere à luta pela concretização dos seus direitos constitucionais, principalmente aqueles dirigidos às suas terras.

Assim, a partir da proposição de investigação minuciosa da realidade contemporânea concretizada nos contatos entre a sociedade envolvente e os povos indígenas que na atualidade habitam as áreas litorâneas de São Paulo se concretiza esta proposta de realização de pesquisa, a ser desenvolvido e elaborado ao longo do curso de mestrado. Neste sentido, dirijo-me a campo, ao encontro dos *Mbyá* Guarani do litoral sul de São Paulo para o início desta pesquisa.

Contexto este, que reservaria ao pesquisador uma complexa, porém, instigante realidade pronta a ser apreendida e interpretada à luz da antropologia, e, especificamente, da etnologia. Ou seja, contrariamente as conclusões das ciências sociais pretéritas, todo o complexo Serra do Mar, no litoral paulista, é intensa e densamente povoado pelo povo indígena *Mbyá* Guarani, por tratar-se de seu território ancestral. E mais, o núcleo populacional *Mbyá*, caracterizado como o centro receptor e irradiador desta pesquisa, se caracterizava no início da mesma, como uma realidade social, política e cosmológica enfim, bastante peculiar. Dessa maneira, a *Tekoá Mirim* acabara de ser constituída fisicamente, isto é, a aldeia recentemente, ao início da pesquisa, havia se fixado em decorrência de motivações a serem detalhadamente investigadas ao longo deste trabalho, assim, mantinha-se reproduzindo o eixo cosmológico dos *Mbyá*, a saber, a mobilidade (*Oguatá*) derivada de suas causas cosmológicas e pragmáticas, ou seja, políticas. Realidade esta, que ainda passou a impor sobre a *Tekoá Mirim* a alcunha de núcleo invasor da área em que se estabelecera, isto é, o PESH, área ambientalmente determinada pela legislação pertinente como uma Unidade de Conservação, e, portanto, de proteção integral com relação à presença humana. O que para as instâncias representativas do Estado, seja em relação ao Poder



Executivo municipal e estadual, mediante a ação de suas esferas responsáveis pelas questões ambientais, os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* tornaram-se invasores em sua própria terra. O que passou a evidenciar uma celeuma entre as legislações dirigidas a proteção indígena e ambiental, ocasionando um contexto conflituoso instalado sobre os *Mbyá* que apenas pretendem viver como tal.

Assim, o campo oferecia a problemática de estudo ao pesquisador. Apresentava-se a necessidade de realização de uma etnografia que captasse aquele momento específico de concretização da cosmologia e da realidade pragmática da cultura *Mbyá*, principalmente ao que tangenciava o relacionamento da população da *Tekoá Mirim* com as demais aldeias Guarani naquelas proximidades, o que equivale pensar nas *Tekoá Itaóca* e *Aguapeú* de Mongaguá e *Tekoá Rio Branco* de Itanhaém, e, mesmo a *Tekoá Tenondé Porã* de São Paulo. Além é claro, das relações estabelecidas com a sociedade envolvente em suas várias instâncias de representatividade.

## **1.2 Chegada à *Tekoá Mirim*. “Trabalho” que dera início aos trabalhos...**

De forma conjunta ao processo de aprofundamento dos estudos a respeito da mui vasta literatura etnológica sobre os Guarani, ocorre concomitantemente, a necessidade de que se efetuassem também a aproximação do pesquisador junto a outros realizadores de trabalhos acadêmicos, assim como, demais intervenções de características mais pragmáticas realizadas conjuntamente aos Guarani do litoral paulista. Processo este, que viria contribuir para o acúmulo de densidade e solidez a esta pesquisa, pois a aproximaria de fato, da realidade contemporânea vivenciada e experienciada pelos grupos *Mbyá*, que constituem a população indígena litorânea do sul de São Paulo.

Portanto, neste sentido ocorrera a minha aproximação com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), importante núcleo de produção de pesquisas e trabalhos técnicos efetuados junto às populações Guarani do litoral paulista, sobretudo, devendo ser evidenciada a sua ação para os processos de identificação, na região litorânea de São Paulo, das TIs Guarani. Assim, imerso neste contexto, ocorre o meu primeiro contato com a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Inês Ladeira, pesquisadora de amplo conhecimento e longa experiência de trabalho com as populações indígenas em questão. Neste sentido, as valiosas e precisas contribuições da Prof<sup>a</sup>. Maria Inês, ultrapassaram e muito as meras indicações bibliográficas e correções quanto à forma e conteúdo desta pesquisa. Já que por seu intermédio, foi-me possível o estabelecimento dos primeiros

contatos com os *Mbyá*, indígenas que viriam a se constituir como parceiros no desafiante processo de elaboração desta pesquisa.

Desta forma, viria a estreitar o contato, mediante as primeiras conversas, com aquele que se constituiria como o primeiro informante local a contribuir com este trabalho, ou seja, Luiz *Karaí Jacupe*, liderança *Mbyá* Guarani que à época do nosso primeiro encontro possuía 38 anos de idade e contava com uma relativa liderança junto a várias aldeias do litoral sul paulista. Esta condição conquistada por Luiz *Karaí* devia-se principalmente pela sua longa militância e atuação junto ao contexto de elaboração da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), já que por mais de catorze anos, vinha compondo os quadros indígenas que participavam diretamente da aplicação dos procedimentos e da prestação dos serviços de saúde junto às aldeias Guarani do litoral sul paulista, assim como, aquelas presentes no Vale do Ribeira. Possuía grande inserção na sociedade envolvente, pois se deslocava constantemente para fora das aldeias em que habitava, participava de muitos congressos e encontros que mantinham a temática indígena em seu centro de discussões. Já havia sido Agente de Saúde indígena (ASI), representante indígena do conselho dos polos de atenção à saúde indígena, conselheiro indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) nº 17 - Litoral Sul; e, em meados de 2013, no momento em que nos conhecemos, terminava o seu mandato como presidente do Conselho Indígena de Saúde do DSEI - Litoral Sul.

Inicialmente, nos encontraríamos para que através da sua intermediação, eu pudesse ter efetuada a minha inserção de fato, no contexto da vida cotidiana Guarani, atingindo e iniciando a minha estada em suas aldeias e, paralelamente, começando o trabalho de campo que através da realização etnográfica viria a concretizar a elaboração desta pesquisa. E, como indicavam os planejamentos anteriores, esta inserção se realizaria nas aldeias do Vale do Ribeira, provavelmente, na aldeia de Sete Barras, onde o cacique é tio de Luiz *Karaí*.

No entanto, no último contato realizado entre nós, na semana imediatamente anterior a minha viagem para o encontro com o informante em questão, por sua indicação, nosso encontro fora transferido para o município de Praia Grande, onde ele e sua família passavam a viver em uma nova *Tekoá* que recentemente ali se estabelecera. Tratava-se da *Tekoá Mirim*, onde sua esposa era componente de uma das famílias extensas que a integravam desde o seu estabelecimento inicial.

Destarte, após o primeiro encontro pessoal com Luiz *Karaí*, já em Praia Grande, realizada as apresentações, mas, sobretudo, àquelas relativas ao balizamento das minhas intenções e pretensões contidas em minha ida até os seus parentes *Mbyá*, onde o “*constructo*” de uma argumentação sincera e que produzisse um elo minimamente confiável entre nós fora

imprescindível. Então, depois de um deslocamento que dista aproximadamente 10 km do limite urbano do município, já no interior do território que compõe o PESM, atingimos a região que compreende a *Tekoá Mirim*. Iniciava-se assim, o contato direto com os *Mbyá* Guarani do litoral paulista, como também o trabalho de campo que passaria a circunscrever a etnografia que definiria a realização desta pesquisa.

Portanto, o primeiro contato com os habitantes da *Tekoá Mirim* propriamente ditos, deu-se mediante o encontro com o jovem cacique *Karai Ñee're* (Edmilson), de aproximadamente 30 anos. Sendo que nossa primeira conversa também se caracterizou, além é claro das apresentações formais entre nós, pela apresentação da proposta de trabalho que me levava até eles, assim como, da solicitação do seu consentimento para que pudesse permanecer entre eles e alojado em sua *Tekoá* pelo tempo necessário ao desenvolvimento do trabalho de campo para a conclusão da pesquisa.

Então, com aqueles primeiros acordos resolvidos, positivamente para o desenvolvimento do trabalho de campo, diga-se de passagem, a minha primeira noite na *Tekoá Mirim* foi transposta, sob o abrigo do cacique Edmilson, ou seja, alojado em sua casa, junto a sua família. Pois, no dia seguinte, seria apresentado ao *Xeramo'i Karai Mirim* (Maurício), isto é, ao líder espiritual daquele grupo indígena, que até então, desconhecia tratar-se do pai do cacique *Karai Ñee're*. Assim, ao amanhecer após ser convidado para participar da primeira refeição do dia junto à família do cacique, seria levado até a *Opy'i* (casa de reza) para conhecer o *Xeramo'i*. Sendo, portanto, esta refeição composta por *Xipá*, alimento bastante comum entre os *Mbyá*, feito a partir de uma massa de farinha de trigo, que manualmente modelada adquire a forma circular de aproximadamente um centímetro de espessura e não mais do que 15 centímetros de diâmetro, sendo então, posteriormente, várias delas fritas em óleo quente. Desta maneira são ingeridas, e acompanhadas por chimarrão.

Desta maneira, após a refeição matinal, conduzido e acompanhado pelo cacique *Karai Ñee're*, deixamos para trás o pátio da aldeia e iniciamos a subida da serra em direção à casa do *Xeramo'i Karai Mirim*. Ao conhecê-lo, percebo que há muito ele já sabia da minha estada entre eles, mas, é também muito clara a grande cordialidade com que sou recebido. O *Xeramo'i* que tinha naquele momento 80 anos nascera na Argentina, vivera em Santa Catarina e lá iniciara o seu processo de *Oguatá*, ao atingir o litoral Atlântico, passa a se deslocar sistematicamente até se fixar na *Tekoá* de Pariquera-açú no litoral sul de São Paulo. De onde, portanto, passaria a conduzir o deslocamento do grupo *Mbyá* formado principalmente por sua parentela, para a constituição da *Tekoá Mirim*. Processo este que será analisado em detalhes no primeiro capítulo deste trabalho.

Assim, após as apresentações formais realizadas pelo cacique, imediatamente tem início a iniciativa bastante prestativa do *Xeramo'i Karai Mirim* em relatar-me a história de sua vida, como indiquei acima, mesmo que em nosso primeiro encontro. Portanto, de maneira a complementar as formalidades, tomei a iniciativa de passar à apresentação das motivações que haviam me conduzido até eles, assim como, das propostas de realização desta pesquisa. E então, de forma surpreendente e de maneira diferente em relação às demais lideranças que encontrara até aquele momento, disse-me que ainda não havia a necessidade de relatar-lhe aquelas motivações. Haja vista, que tal processo seria realizado em um trabalho (uma sessão xamânica) que se aproximava e em que ambos estaríamos presentes, e mais, que minhas reais motivações, assim, como também as minhas intenções lhe seriam verdadeiramente reveladas por inspiração, dada por *Nhanderú* (Nosso Pai), esta a principal divindade entre o Guarani.

Sendo assim então, nossa conversa que fluía prazerosamente, contava com o auxílio do seu filho, o cacique *Karai Ñee're*, que articulava as nossas limitações ao que se referia ao idioma falado por cada um de nós e dirigido ao outro. Já que havia algumas limitações em relação ao entendimento do português por parte do *Xeramo'i*, enquanto da minha parte havia limitação total quanto ao entendimento do Guarani *Mbyá*. O diálogo fluía ininterruptamente, com o detalhe observado e apreendido por mim, de que a participação que o *Xeramo'i* concretizava naquelas nossas conversas, as direcionava no sentido de que a perceptível curiosidade que ele manifestava sobre o quanto de conhecimento acumulado eu possuía a respeito da sua cultura, fosse sanada. Ou seja, sob o critério da análise etnográfica, esta prática já iniciara a articulação entre a exposição das motivações da minha estada ali e das minhas intenções com a realização da proposta de trabalho que eu levava até eles. Desta maneira, já se iniciara a referida “inspiração” que anteriormente, fora mencionada pelo *Xeramo'i*.

Destarte, ao conversarmos nos aprofundávamos em questões que tangenciavam a complexidade cosmológica *Mbyá* Guarani. O *Xeramo'i Karai Mirim* apresentava sucessivos contextos mitológicos, falava a respeito da ação de *Nhanderú* na criação do mundo, isto é, da “primeira terra” (*Yvy Tenondé*), assim como das motivações e consequências da sua destruição mediante uma grande inundação, sendo que a principal e posterior àquela tragédia seria a recriação do mundo atual (*Yvy Pyaú*). Local que a humanidade atual (*Mbyá*) deveria superar as provações de uma existência efêmera e que contém muitas dificuldades (*Tekó axy*), a partir da concretização do seu *Nhanderekó*, ou seja, do seu “modo próprio de existir”. O que, por sua vez, possibilitaria a eles atingir a almejada condição do *Agudjê*, a plenitude espiritual que criaria as possibilidades de se atingir *Yvy Mara ey* (“Terra sem Males”), a quimera cosmológica *Mbyá* Guarani. Assim, em decorrência de perguntas mútuas que eram realizadas por parte de um para

o outro, percorríamos grande parte do complexo mítico e cosmológico dos *Mbyá*. Contudo, as minhas breves perguntas, eram longa e filosoficamente articuladas nas respostas do *Xeramo'i*, processo este que passava a tornar evidente algo que em breve se revelaria completa e esplendidamente a minha percepção a respeito da comunicação *Mbyá*, a saber, a complexa e bela oratória que caracteriza e constitui a fala desta população indígena.

Seguiu-se então a explanação sobre a mitologia que reunia diferentes versões a respeito dos gêmeos *Kwarái* (Sol) e *Jacy* (Lua), correspondentes aos arquétipos dos “heróis civilizadores” no contexto do conjunto dos mitos *Mbyá*. Com a curiosa peculiaridade que neste mosaico mitológico, *Jacy*, um dos gêmeos, e visualizado na realidade contemporânea daquela população, concretizado na Lua, assume a representação masculina, em relação ao modo como é mantido e reproduzido quanto a sua significação mítica. Depois, ainda respondendo minhas perguntas, falou-me sobre a “alma-palavra” (*Nhê'e*), isto é, explanou de maneira superficial o ritual do *Nimongarái*, contextualizando tanto o processo de batismo do *Awati*, isto é, do milho, assim como suas implicações socioecológicas, que serão aprofundadas no segundo capítulo deste trabalho; como também o processo do batismo das crianças, que com aproximadamente um ano de idade receberiam através deste ritual, não apenas o seu nome Guarani, mediante a intermediação xamânica do *Xeramo'i*, mas, principalmente, a sua “alma”. Que para uma maior correção do entendimento a respeito, este deve ser apreendido a partir da concepção de “potencialidade vital”. Que, por sua vez, originalmente, estaria localizada sob os domínios das divindades *Mbyá*, inferiores a *Nhanderú*. Ou seja, os “donos dos nomes”, a saber, *Kwarái Etê*, *Karái Etê*, *Werá Etê* e *Tupã Etê*, donos dos nomes masculinos; além de *Ará Tietê*, *Pará Tietê*, *Yvy Tietê* e *Kerexu Tietê*, donos dos nomes femininos. Que na perspectiva *Mbyá*, independentemente da bipolaridade que se refere à propriedade dos nomes, estas divindades transferem-se para a espacialidade física e propiciam a sua interpretação, à equivalência possível com o que determinaríamos serem os quatro pontos cardeais. Portanto, seria a mediação xamânica efetuada pelo *Xeramo'i* junto a estas divindades, que em decorrência da inspiração daquele, propiciada por *Nhanderú*, que haveria a articulação para a condução da “alma-palavra” até seu “receptor, que seria então batizado ao recebê-la”. Assim, diante da oportunidade de participar ativamente de um diálogo em que a interlocução era praticada por um experiente *Xeramo'i*, e o objeto comum das reflexões era a importante prática ritual do *Nimongarái*, à medida que eu percebia a enorme predisposição e boa vontade de falar manifestada pelo *Xeramo'i*, perguntei-lhe a respeito dos *Mbora'i*, ou os seus “cantos sagrados”.

Surpreendentemente, a feição, o gestual, o tom e a entonação da voz do meu interlocutor se modificaram. E, após uma breve pausa reflexiva; ainda calmo, e, portando uma enorme dose

do senso de humor e inteligência peculiares aos *Mbyá*, o *Xeramo'i Karai Mirim* constrói a sua argumentação:

*“Mbora'i não é da pessoa. Não é de quem tem ele. E porque não é a pessoa que faz ele, o que a gente não faz não é nosso. Nhanderú é que mostra ele, mostra no sonho e dá ele pra pessoa. Então, não falo dele não; só falo ele, na Opy'i. No lugar certo, na hora certa...”*

Argumentos estes, que caracterizam através das palavras do *Xeramo'i* a perspectiva dos *Mbyá* diante do olhar *Juruá* sobre a sua existência; sobre os questionamentos realizados por mim em um contexto de pesquisa. E mais ainda, além de demonstrar em suas entrelinhas o como os *Mbyá* estão conscientes a respeito do modo como percebem o interesse sobre a sua cultura, a fala acima registrada, quando analisada, sugere também a lúcida inteligência de articular uma possível “negociação” de interesses. O do pesquisador e o do pesquisado, o da pesquisa e o do grupo pesquisado. Uma “negociação” sutil, que evidencia um sofisticado tato de articulação, e porque não compreendê-la como um indício elementar, de articulação política.

Portanto, acrescida às considerações realizadas acima, o contexto de conversas junto ao *Xeramo'i Karai Mirim* a respeito dos *mbora'i*, tornou bem claro, que está mantida ainda que ressignificada a concepção *Mbyá* que sustentou a afirmação realizada por Clastres (1990, p. 15), a respeito dos “cantos sagrados” Guarani: “Se os índios consentem muito facilmente em contar a um branco seus mitos, eles recusam, em contrapartida, da maneira mais firme, como tivemos experiência pessoal, deixar entreouvir o menor fragmento do que chamam de Belas Palavras (...)”.

Sabe-se que quase todos os guarani conhecem e sabem contar os mitos da tribo. Mas só uma minoria de homens sabe falar com os deuses e receber suas mensagens: os sábios são os senhores exclusivos das Belas Palavras, detentores respeitados do *arandu porã*, o belo saber. Uma potência, a ponto de como observamos, uma embriaguez verbal tomar conta do orador, de quem se pode dizer então que, literalmente, não é ele que fala mas, através dele, os deuses (CLASTRES, 1990, p. 15-16).

Desta forma, um grande silêncio sucedeu a conversa descrita anteriormente, e diante de seu complexo conteúdo e extensão, considerando-se tratar de uma primeira conversa junto à liderança espiritual e religiosa do grupo que participava ativamente do processo de elaboração desta pesquisa, compreendo o “*timing*” daquele diálogo. Podendo perceber então, que após praticamente toda a manhã de coleta de informações úteis a este trabalho, e que foram generosamente compartilhadas pelo *Xeramo'i Karai Mirim*, era o momento de pausa. Instante

de encerramento daquela conversa. Assim, depois dos agradecimentos e despedidas, retornaria ao pátio da aldeia.

Contudo, quando eu partia, o *Xeramo'i*, de modo sorridente pergunta se eu gostaria de retornar a sua casa ao anoitecer, para que fosse até a *Opy'i*, acompanhar os trabalhos a serem realizados àquela noite. E claro, prontamente, estava aceito o convite e combinado o retorno àquela noite. Assim, ao anoitecer me dirigi à casa do *Xeramo'i Karai Mirim*, no caminho me acompanhavam até lá, além do cacique *Karai Ñee're*, a sua esposa *Pará Yvy* (Venância), que como ele possuía 30 anos, e também *Pará Mirim* (Ellem), um bebê de aproximadamente um ano, era a filha mais nova do casal, já que são pais de quatro filhos. Depois de subirmos o trecho de serra que conduziu-nos, a partir da casa do cacique, até o nosso destino, fui convidado a conhecer a *Opy'i*, isto é, a “casa de reza”. Assim, durante o período em que lá eu permaneci ao longo da sessão dos trabalhos xamânicos daquela noite, foi possível então, acompanhar as rezas do *Xeramo'i*, ou seja, os seus *Mbora'i*. Que depois, foi-me dito, que se dirigiam a mim, à minha chegada e permanência na *Tekoá Mirim*, no sentido de que *Nhanderú* interferisse sobre as minhas intenções, as elevando de maneira que fosse possível se tornarem ações colaborativas junto a todos os *Mbyá*.

Desta maneira, o início daquela cerimônia, se caracterizou pelas ações do *Xeramo'i Karai Mirim* que sentado em um pequeno banco no centro da casa de reza fumava o seu *Petynguá* (cachimbo), se dirigindo em seguida, depois de levantar-se, em direção a uma das paredes que definiam o comprimento da *Opy'i*, justamente aquela que sustentava a complexa “cosmologia sonora” *Mbyá*, a saber, seus instrumentos musicais sagrados, que se encontravam dispostos lado a lado. Tratava-se, do *Mbaraká* (o violão com cinco cordas e afinação peculiar), do *Mbaraká Mirim* (“chocalho” confeccionado a partir de uma pequena cabaça), do *Rave'i* (violino/rabeca com afinação peculiar), do *Mimby* (espécie de pequenas flautas doce, construídas, algumas delas a partir de pedaços de taquara e outras de ossos), do *Angua'pu* (tambor), do *Takuapu* (pedaços de bambu de diâmetro aproximado a 15 cm e comprimento próximo a 1 m), do *Popyguá* (duas pequenas taquaras de aproximadamente 30 cm de comprimento e diâmetro próximo a 2 cm, cada uma, ligadas por um curto cordão). Assim, no seu deslocamento entre o banco que estava sentado e a maior aproximação possível dos instrumentos rituais dispostos ao longo de uma das paredes da *Opy'i*, o *Xeramo'i Karai Mirim*, entoava seus cantos sagrados, os *Mbora'i*, que solicitavam a permissão e o apoio, de fato, para o início dos trabalhos. Em seguida, passou a assoprar a fumaça do *Petynguá* (*Atyt'i*) sobre eles. Pois, segundo a cosmogênese *Mbyá*, a importância desta fumaça reside no contexto de que ela reproduz, ou seja, “(...) a bruma (*taxa xina*) de onde derivam as névoas (*Yet'i*) que se formam

pelo calor do sol (*Kwaray*) sobre as florestas (...)" (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.32). E assim, a composição sagrada da *Atyt'i* (a fumaça do *Petynguá*) é compreendida pelos *Mbyá* como um elemento capaz de transferir-lhes de modo sinérgico e parcial, a composição divina da criação.

Continuando a cerimônia, o *Xeramo'i* toma para si o *Mbaraká* e ao começar a tocá-lo, inicia uma melodia que seria longamente mantida e repetida, podendo facilmente ser caracterizada como um mantra, que prenunciou uma série de rezas, que se iniciavam como trechos de falas que eram "recitadas", mas, à medida que se intensificava a melodia do violão, elas passaram a assumir a característica de uma "canção". A melodia da "canção" passou a ser acompanhada por uma sonoridade percussiva que era derivada do *Takuapu*, tocado pela esposa do *Xeramo'i*; *Pará Pyty* (Marta), uma senhora de 73 anos, que também é junto ao grupo *Mbyá* que vive na *Tekoá Mirim*, uma das *Xejaryi* (parteiras) que vivem naquela aldeia. Quanto à sonoridade percussiva, resultante do *Takuapu* tocado pela senhora *Pará Pyty*, se caracterizava por um ritmo bem marcado e de curtos intervalos entre uma batida e outra daquele instrumento sobre o solo sagrado do interior da casa de reza. Desta maneira, canção e música, isto é, os *Mbora'i* do *Xeramo'i* se estenderam por um período de aproximadamente 10 minutos.

As belas palavras [*Ne' ë porã*] são as palavras sagradas e verdadeiras que só os profetas sabem proferir; são a linguagem comum a homem e deuses; palavras que os profetas dizem aos deuses ou , o que dá no mesmo, que os deuses dirigem a quem sabe ouvi-los, *Ayvu porã*, e que traduzem noções abstratas (saber-poder, criador; completude; força espiritual e outros) nunca são usados na linguagem corrente e não possuem equivalentes nesta; seu sentido e uso são exclusivamente religiosos (CLASTRES, 1978, p.88).

Em seguida, gradativamente, a intensidade sonora foi diminuindo até que cessou o canto e a música, e o *Mbaraka* foi recolocado em sua posição original pelo *Xeramo'i*.

Momentos depois, o *Petynguá* é reaceso, e o *Xeramo'i* fumando-o intensamente, dirige a fumaça novamente aos instrumentos, para logo após, fazer com que ela se espalhe sobre o seu rosto, que em sincronia a movimentos de sua mão, parece trazê-la sobre a sua própria cabeça.

Então, seguindo e interrompendo uma longa pausa sonora e de movimentação, o cacique *Karai Ñee're* assumiu o protagonismo da palavra, assim, como se agradecesse e reafirmasse o compromisso à sua liderança política enquanto representante junto aos *Mbyá*, e destes em relação à sua aliança com *Nhanderú*. Logo após, *Karai Ñee're* é que passa a fumar o *Petynguá*, repetindo as ações do *Xeramo'i*, quanto a exalar a fumaça sobre o próprio rosto para depois com a mão, espalhá-la por cima da cabeça e pelos braços. Ações estas, com claras intenções de que em conjunto com a fumaça, fosse-lhe transmitida parcimônia e sabedoria, assim como, força para o justo e correto encaminhamento da sua complexa tarefa de liderança, junto a seus



parentes, e a seu povo. Fumando o *Petynguá* se dirigiu aos instrumentos musicais, e ao apanhar o *Popyguá*, tocando-o se deslocou até as quatro extremidades da *Opy'i*, e balbuciando algumas frases rituais, espalha a fumaça por cada uma delas, por sobre cada um dos presentes, para em seguida retornar o *Popyguá* ao seu local sagrado, agradecer a *Nhanderú* e encerrar aquele trabalho.

Assim, como ação finalizadora de fato, daquele trabalho, em uma roda de conversa, ainda na casa de reza, em que compartilhávamos o *Ka'a* (chimarrão); eu, o *Xeramo'i Karai Mirim*, a sua esposa *Pará Pyty* e o filho do casal, o cacique *Karai Ñee're*, ali me foi comunicado então, que aquele ritual xamânico, ou seja, aquele trabalho conduzido pelo *Xeramo'i* fora dirigido a mim, e á uma pertinente lucidez e compromisso que deveriam indicar o balizamento futuro para a elaboração da pesquisa que propunha concretizar junto aos meus correalizadores deste trabalho, ou seja, os próprios *Mbyá* que viviam na *Tekoá Mirim*. Portanto, foi derivado da conclusão e conseqüentemente, mediante a aprovação daquele trabalho, isto é, do processo ritual levado a cabo, não aleatoriamente conduzido pelo *Xeramo'i* e pelo cacique, respectivamente as lideranças espiritual e política da aldeia, que os trabalhos da pesquisa junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim* vieram a se iniciar.

### **1.3 Sinopse dos capítulos.**

Inicialmente, o primeiro capítulo: “Impulsos da mobilidade” , é caracterizado pela análise da etnografia a respeito das motivações prévias que definiram o contexto de mobilidade, isto é, do deslocamento espacial que o grupo *Mbyá* pesquisado realizou até a fixação territorial de ocupação da área específica onde definiram se estabelecer em sua “nova” *Tekoá*, ou seja, a *Tekoá Mirim*. A investigação antropológica realizada “*in lócus*”, pôde apreender a multiplicidade semântica, que, nas entrelinhas, permeando as falas e as ações dos indivíduos e do grupo em questão, assim como em seu comportamento, no conjunto das relações sociais, políticas, e, sobretudo, rituais, que concretizavam a sua realidade, a clara e objetiva motivação cosmológica. Ou seja, cosmologia e mitos Guaraní, ressignificados e concretizados como impulsos conscientes da dinâmica sociocosmológica que configura a percepção a respeito da espacialidade peculiar deste povo.

Contudo, não apenas os quesitos mítico-cosmológicos se caracterizaram como os únicos elementos que impulsionaram as ressignificações e recriações das subjetividades *Mbyá* no seu cotidiano concreto. Ao contrário, de modo a complementar-lhes, e, portanto, possibilitar o pleno entendimento a respeito das suas significações; também as análises sobre o contexto pragmático

contido em sua práxis político-econômica evidenciaram o quanto as articulações internas de um mesmo grupo, aproximando indivíduos que constituem uma mesma parentela, ao mesmo tempo em que a afastam de outras, se concretizam como notáveis impulsos a estimular a recriação simbólica e sociopolítica da característica e peculiar mobilidade espacial *Mbyá*. Por isso, a categoria cosmo-mitológica dos *Mbyá*, a saber, a *Oguatá Porã* (Bela Caminhada) que se caracteriza como meio para a concretização do contexto processual que reuniu as principais motivações para a realização do deslocamento, e, portanto, da mobilidade socioespacial do grupo estudado, e que efetivou conseqüentemente, a constituição da sua *Tekoá Mirim*, apesar de realizado mediante o seu balizamento cosmológico; de modo complementar, uma série de elementos derivados do pragmatismo presente no contexto político-econômico peculiar à cultura *Mbyá*, se constituíram conjuntamente como corresponsáveis por sua realização.

Quanto ao segundo capítulo, “A perspectiva ambiental dos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*”, ele propõe evidenciar a discussão a respeito do contexto cotidiano, influenciado pela cosmologia e pela práxis deste grupo indígena, em específico sobre as questões que definem as suas relações com o ambiente que ocupam. Pois, posterior à fixação desta população na área que viria a constituir-se como a sua *Tekoá Mirim*, se concretizou uma grande quantidade de problemas que esta comunidade viria a estar submetida pela ação de vários órgãos do Estado, que em suma, articulavam no sentido de fazer prevalecer, segundo a sua óptica, a impossibilidade de permanência dos *Mbyá* no território da *Tekoá Mirim*, sob a alegação de tratar-se este território, de uma área ambientalmente protegida, e, portanto, de impossível ocupação humana em suas delimitações.

Neste sentido, buscou-se a partir da apresentação e análises de registros etnográficos coletados em campo, de que os usos concretizados sobre o ambiente ocupado pelos *Mbyá* realizam-se a partir de diretrizes cosmológicas e socioculturais, que têm como prioridade o manejo conscientemente sustentável do seu território. Manejo este, que produz as condições concretas e subjetivas para a produção e reprodução das condições ecológicas e culturais, portanto, necessárias à manutenção de sua identidade peculiar, e, por conseguinte, da perpetuação de sua existência física, enquanto unidade étnica distinta, condição esta, que lhes é de grande apreço. Desta forma, evidenciou também, a inconsistência dos argumentos utilizados pelos órgãos estatais, que pretendiam utilizá-los para justificar as afirmações circunscritas a ideia de que a permanência indígena em área ambientalmente protegida, imediatamente, seria um sinônimo de danos ecológicos e ambientais.

Finalmente, o terceiro capítulo, “A construção de novas possibilidades para a *Tekoá Mirim*”, se ocupa em sua parte inicial, justamente, em efetuar o desenvolvimento da discussão

iniciada no capítulo anterior, ou seja, a partir de uma análise comparativa entre a legislação ambiental brasileira e a legislação que propõe a acessibilidade aos povos indígenas aos seus direitos já constitucionalmente reconhecidos, torna evidente as contradições entre ambas. Sobretudo, quando historicamente, se efetua a análise sobre a gênese de cada uma delas, e verifica-se que enquanto a legislação indigenista contemporânea brasileira deriva principalmente da participação direta, e de uma atuação combativa dos povos indígenas, no sentido de fazer prevalecer as suas demandas a serem contempladas por este conjunto de leis, a legislação que normatiza e define a concretização e usos das áreas ambientalmente protegidas no país, derivam de realidades exógenas a conformação social brasileira. O que de fato, enfraquece, e praticamente torna nulos os argumentos do Estado, que pretendem justificar a impossibilidade da permanência legal dos *Mbyá* na sua *Tekoá Mirim*, mesmo sendo este, seu território ancestral.

Já, quanto a segunda e última parte deste capítulo, é realizada a apresentação minuciosa dos registros etnográficos, coletados ao longo do trabalho de campo na *Tekoá Mirim* junto aos *Mbyá* que a habitam, assim como de suas conseqüentes interpretações, que demonstra de maneira completa, todo o complexo processo de construção de uma nova *Opy'i* (casa de rezas) a partir do trabalho coletivo desta comunidade. Assim, da mesma maneira que a construção desta casa de rezas significa a construção de um contexto de fortalecimento da percepção a respeito das determinações cosmológicas e socioculturais peculiares dos *Mbyá*, que os fortalecem para o enfrentamento das múltiplas dificuldades que a sociedade envolvente lhes impõe; textualmente, neste trabalho, ela assume também a prerrogativa de concretizar-se enquanto um processo alusivo, a contribuir para a correta apreensão de algumas outras construções que são realizadas pelos *Mbyá* na realidade contemporânea brasileira em que se encontram inseridos, em submissão a um indesejável e assimétrico contexto de contato com a sociedade envolvente. Construções estas, que colocam em evidência a agência ativa que os *Mbyá* assumem frente às referidas dificuldades.

## **CAPÍTULO I. IMPULSOS DA MOBILIDADE.**

## I.1 Algumas considerações preliminares.

Os Guarani se caracterizam como um dos povos originários da América e, hoje, um dos grupos indígenas mais numerosos do território brasileiro, somando aproximadamente 58 mil indivíduos segundo o Censo Indígena FUNAI/FUNASA – 2008. Este povo, em território nacional, segundo Schaden (1974, p.2) está assim distribuído: “(...) no Brasil meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandeva (aos quais pertencem os Apapokuva, que se tornaram famosos pelo trabalho de Curt Nimuendajú), os M'byá e os Kaiowá”.

A palavra Guarani designa, também, um idioma da família linguística *Tupi-Guarani*, que por sua vez, está circunscrita ao tronco linguístico *Tupi*, cujas línguas são faladas por grupos étnicos que vivem no litoral atlântico e nas bacias dos rios Amazonas, baixo e médio Tocantins, baixo São Francisco, Paraguai e afluentes. O Guarani é falado na região do rio da Prata, demais rios e lagoas do litoral do sul do Brasil e nos países do cone sul, com variantes étnico-linguísticas como dos *Kaiowá*, *Pay Teviterã*, *Apapokuva*, *Avá-Guarani*, *Xiripá*, *Ñandeva* e dos *Mbyá*. Cada um desses grupos se constitui numa parcialidade do amplo horizonte étnico-cultural Guarani. Sendo que em território nacional, o *Mbyá* é o mais meridional destes idiomas.

A arqueologia reconstituiu muitas informações do passado remoto dos grupos Guarani, distribuídos numa vasta região, cujos limites eram materializados pelos rios da Prata, Paraguai, Paraná e Uruguai. Expandindo-se posteriormente, ao litoral Atlântico ao sul de São Paulo, incluindo Paraná e Santa Catarina. Hoje, os Guarani também chegaram ao Rio de Janeiro e Espírito Santo. Sendo então, que no território atualmente delimitado como Brasil, “(...) eles chegaram há quase dois mil anos atrás, ocuparam extensa área por intermédio do constante trânsito de indivíduos e famílias entre aldeias e acampamentos. Sendo que esse trânsito era e ainda é impulsionado por motivos espirituais e motivos prosaicos” (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.11). Já, na contemporaneidade, os *Mbyá Guarani* vivem em comunidades pequenas, organizadas em acampamentos familiares ou em aldeias mais permanentes.

A grande mobilidade de indivíduos e famílias entre as comunidades, que tem um sentido ritual, é, também, uma forma de sobrevivência, já que não é mais possível reproduzir integralmente as estratégias tradicionais na obtenção de alimentos, devido à escassez resultante da degradação do meio ambiente e da pequena dimensão das áreas disponíveis para a coleta, a caça e a pesca (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.12).

No Brasil, a população *Mbyá* está estimada em aproximadamente 8 mil pessoas, segundo o Censo Indígena FUNAI/FUNASA – 2008. Existem dezenas de comunidades *Mbyá* Guarani no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina, no Paraná, em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo. Na Argentina, são cerca de quatro mil, vivendo na Província de Misiones.

No Paraguai, são cerca de cinco mil. E estão também presentes, no Uruguai, nas proximidades de Montevideú.

### **I.1.1 Cosmologia, mito e filosofia *Mbyá* Guarani.**

A cosmologia *Mbyá Guarani* estabelece a criação do cosmos a partir da auto geração do corpo etéreo de *Nhanderu* (Nosso Pai), desta forma:

As criações de *Nhanderu*, envolvendo as espécies vegetais e animais são encontrados e podem ser cultivadas em todo o espaço geográfico compreendido pelo sistema de relações que definem o território Guarani Mbya. Isso pode significar ainda que esses seres, originados em *Nhanderu retã* e que povoam o mundo terreno (*yvy vai*), apesar das poucas matas que restaram, são o testemunho vivo das andanças de *Nhanderu*, dos “avós antigos” e foram deixados de herança para eles, para que possam exercer o seu “modo de ser”, *Mbya reco*. Essa é a prova mais autêntica, para os *Mbya* do que chamamos de seus “direitos sobre a terra” (LADEIRA, 1999, p.8).

Sendo então, este o momento mítico figurado pelo crescimento vegetal, simbolicamente, uma reverência à existência do sol. Nessa cosmogênese, dois pássaros se destacam: *maino* (o colibri), que alimentou o desdobramento criativo de *Nhanderu*, e *urukure'a* (a coruja) que se manteve guardiã e emissária do mundo original.

No desdobramento de *Nhamandu*, surgem a chama (o calor *tataendery* e a luz *tataretjaká*) e a bruma (*taxa xina*) que dela deriva, como as névoas que se formam pelo calor do sol (*kuaray*) sobre as florestas ao final de cada inverno, reproduzida na fumaça do tabaco (*pety*), expelida pelo cachimbo (*petyngúá*) dos atuais M'byá. Antevendo a doença como condição da existência terrena, *Nhamandu* criou a Palavra (*ayvu*) e o canto sagrado (*porái*) como condição de humanidade, como meio de nortear o pensamento coletivo M'byá em direção ao Saber divino e de recordar que eles próprios são divinos. A Palavra toma acento no corpo de cada M'byá (...) (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.32).

A mitologia *Mbyá* traduz um profundo conhecimento sobre a existência humana e demonstra um saber requintado sobre os elementos da paisagem, os ciclos astronômicos, climáticos e meteorológicos típicos do ambiente em que vivem. O sul é a direção predominante dos ventos frios de inverno (o Mínuano); o norte, a direção dos ventos quentes de verão e para onde se desloca à órbita do sol numa parte do ano. A bruma e seu frescor são vividos como índice de um novo ciclo de vida, experimentados pelos *Mbyá* no ambiente da floresta, logo que cada primavera desponta. O leste reverencia a aurora e o nascimento de cada novo dia. O oeste representa o equilíbrio trazido pelas chuvas de verão, das águas que aplacam o calor, tranquilizam os ânimos e irrigam a terra. O seu complexo mitológico reverencia todos os processos de percepção, materiais ou não, efetuados de maneira dialógica com o mundo imediatamente captado, tanto quanto, em relação às reflexões concretizadas sobre ele. Portanto, tais contextos são “pensados enquanto reflexos das forças criativas do cosmos, tendo uma

participação importante na composição do sentido integral, cosmológico e existencial ao Saber Mbyá” (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.22).

Nhande rekorã ijpy, o modo se ser antigo Guaraní-Mbyá, retrata-se como um conjunto dos conhecimentos que vêm sendo transmitidos oralmente pelas populações indígenas desta etnia em seus locais de alojamento designados de Tekoá (literalmente o local dos costumes). Compreende-se um conjunto de mitos que dão sentido à existência e às experiências humanas. Ordenam-se seus valores educativos como representantes que conduzem as aprendizagens culturais (CARVALHO & GODOY, 2011 b, p.107).

### **I.1.2 A fala *Mbyá*, cosmologia concretizada na palavra.**

Segundo Meliá (1989): “Para o guarani a palavra é tudo”. Tais afirmações sintetizam que “A característica que especifica a psicologia, a sociologia e a teologia guarani é a experiência peculiar da palavra” (MELIÁ, 1989, p.306). Não meramente o ato fonético, fisiológico, enfim, orgânico de comunicação executado por esta população. Mas, segundo sua cosmologia própria, a palavra como fundamento humano, experiência que se perpetua socialmente, e que, culturalmente os relaciona de maneira direta às suas divindades. Como demonstrou Leon Cadogan (1959): “*Ayvu Rapyta*”.

Advém a Palavra, *ayvu* (...) a linguagem humana. Os homens definem-se como tais somente na relação que, através da mediação da Palavra, mantém com os deuses. *Ayvu* é a substância ao mesmo tempo do divino e do humano. Os homens só podem, por conseguinte, existir segundo a sua própria substância, conformando-se insistentemente à relação original que os liga aos deuses (CLASTRES, 1990, p.27).

Esta percepção, de elevada importância, atribuída à palavra enquanto ente fundamental da concretização sociocultural *Mbyá*, que se relaciona incessantemente a sua concepção sobre o sagrado e o contato com suas divindades, deriva de seu ‘*corpus*’ mitológico, permanentemente recriado.

A memória das tradições do grupo é, assim, sempre resgatada, pois ela não está atrelada exclusivamente à transmissão oral das tradições, por meio das gerações, ou à prática formal dos rituais. Ela é posta em prática, secularmente segundo os princípios dos mitos que fundamentam o pensamento e a ação dos Mbyá. Não se pretende dizer que as transformações e os vários processos vividos pelos Mbyá em decorrência do contato secular não sejam captados nas narrativas míticas. Permanece, entretanto a estrutura dos mitos à qual são incorporados os elementos novos que foram acrescidos ao repertório cultural do grupo. Simplificadamente dizendo, é possível aos Mbyá incorporarem ou se apropriarem de elementos da sociedade envolvente sem que isto signifique que estejam passando por um processo de perda de identidade étnica (LADEIRA, 2007, p 77).

Assim, mitologicamente para os *Mbyá*, a ação criadora de “*Nhanderú*” (Nosso Pai), o cosmos, terá concretizado como processo mantenedor de equilíbrio, o existir da humanidade (*Mbyá Guaraní*), “zeladora” da realidade divina. A manutenção da equidade do cosmos se concretiza mediante a existência dos *Mbyá*, ou seja, o agir divino da criação, *Ayvu Rapyta*, a “Palavra” fundamental, se faz concreta no *Nhanderekó*. Como afirmou Clastres

(1978, p.88): “*Ne’ ë* (= palavra, voz, eloquência) significa também “alma”: ao mesmo tempo o que anima e o que, no homem, é divino e imorredouro”.

Outro contexto cultural dos *Mbyá*, que contém em seu íntimo a expressão da cosmologia deste povo, e, portanto, mantém e atribui também importância à palavra, refere-se ao complexo político-espiritual/religioso, cosmológico enfim, da população *Mbyá*.

As belas palavras [*Ne’ ë porä*] são as palavras sagradas e verdadeiras que só os profetas sabem proferir; são a linguagem comum a homem e deuses; palavras que os profetas dizem aos deuses ou , o que dá no mesmo, que os deuses dirigem a quem sabe ouvi-los, *Ayvu porä*, e que traduzem noções abstratas (saber-poder, criador; completude; força espiritual e outros) nunca são usados na linguagem corrente e não possuem equivalentes nesta; seu sentido e uso são exclusivamente religiosos (CLASTRES, 1978, p.88).

E com relação direta a relevância e densidade cultural que a “palavra” assume entre os *Mbyá*, torna-se então possível, compreendê-la como elemento parcial responsável pelo entendimento acerca da concepção e aplicação do poder enquanto aspecto cultural peculiar, que define a manutenção/reprodução/recriação da realidade política desta sociedade. Ou seja, segundo a análise de Clastres (1995), “(...) a natureza essencial do poder político (...) a instituição política entre os índios (...)”.

Um chefe não é para eles um homem que domina os outros, um homem que dá ordens e a quem se obedece (...) os Guarani, votados à mesma filosofia política “selvagem”, separam radicalmente o poder e a violência: para provar que é digno de ser chefe (...) ele não exerce sua autoridade por meio da coerção, mas, que, ao contrário, a desdobra no que é mais oposto à violência, no elemento do discurso, na palavra (CLASTRES, 1995, p.67).

Além disso, a concepção da alma humana, tal como a apreendem os Guarani, expressa segundo a sua cosmologia, o núcleo inicial da pessoa, ou seja, a “alma-palavra”. “(...) o mais importante de toda essa psicologia teológica está na convicção de que a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida e o modo como se faz é seu dizer-se; a história da alma Guarani é a história de sua palavra, palavras que formam o hino de sua vida” (MELIÁ, 1989, p.311).

Portanto, se opta aqui prioritariamente, pela perspectiva própria dos *Mbyá*, que mediante suas narrativas, apresentam e também justificam o registro histórico de seu estabelecimento e reivindicação de seus direitos originais e constitucionais, quanto aos problemas enfrentados para a legitimação de sua *Tekoá Mirim*. Assim, “Somado ao enfoque teórico (...), passa-se a adotar como fonte de confiança outros gêneros de discursos históricos, tais como os mitos e outras narrativas das tradições orais” (MONTEIRO, 1995, p.227). Já que, “Os povos sem escrita não são menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa e,



a não ser por racismo, não há por que julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas” (CLASTRES, 1978 a, p.16).

### **I.1.3 Espacialidade e território Mbyá.**

Entre os *Mbyá*, a coesão das várias dimensões da existência é expressa pela ideia de *tekó* (modo de estar, vida). Pois, “Rodolf Kusch já demonstrou que a filosofia ameríndia é fundamentada na perspectiva do “estar”, e não na metafísica ocidental do “ser”” (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.19).

Portanto, deve-se atentar para os processos que caracterizam materialmente a integridade do *Mbyá tekó*, percebendo que se dá pelo constante deslocamento de pessoas e famílias. Traduzindo-se desta maneira então, um importante princípio cosmo-ecológico *Mbyá Guarani*, que tem seu fundamento na ideia de lugar. Melià afirma que: “La ecología guaraní no es solo naturaleza ni se define por su valor exclusivamente productivo, (...) El *tekoha*, com toda su materialidad terrenal, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos” (MELIÀ apud LADEIRA, 1999, p.5). Ficando deste modo, implícito aí, a noção não apenas da aldeia, mas junto a ela os espaços existentes e percorridos entre elas, o *tekóa*, o lugar da vida onde se assenta o seu próprio modo de estar. “A ideia de *tekóa* é básica ao desdobramento de todas as demais manifestações culturais e transcende os limites formais estabelecidos no zoneamento do mapa político (...)” (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.32). Assim:

o espaço é ordenado enquanto construção cultural, pois os deuses criaram as matas (*kaaguy régua*), os cursos d'água (*yuka*), os animais os vegetais e as plantas de cultivo, como dádivas ao sustento da vida M'byá. Do ambiente mais amplo, são extraídos os recursos necessários à construção física do “lugar” propício ao modo de estar, provocando alterações evidentes na organização espacial: as casas de moradia (*oó*) e as casas de rezas (*Opy*), os pátios (*oká*), as roças (*kokué*), e os caminhos (*tape*). A constituição da paisagem também inclui elementos menos evidentes, dispersos em meio às matas e junto aos rios, os locais onde se concentram plantas nativas (frutíferas, medicinais e fornecedoras de matérias-primas)” (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.33).

E ainda, como aponta Ladeira (1999), a respeito da percepção contemporânea *Mbyá* acerca de sua territorialidade nativa:

Penso que os Guarani Mbya mantém precisa e vividamente a configuração de um “território tradicional” através de suas inúmeras aldeias distribuídas em seu interior e em seu “contorno”. Isto significa que, para eles, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica na redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar espaços, etc. O seu domínio, por sua vez, se afirma no fato de que, definitivamente, para os *Mbya* suas relações de reciprocidade e de economia não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos. Elas ocorrem no âmbito do “mundo” onde se configura este seu “território”. Assim, o domínio de um amplo território acontece através das dinâmicas sociais, “econômicas” e políticas e dos movimentos migratórios realizados ainda hoje por famílias do subgrupo *Mbya*. Entretanto, por não ter sido possível a manutenção de um território contínuo - constituindo-se

numa sociedade repartida em “ilhas” onde formam suas aldeias - sua qualidade de vida ficou comprometida, sobretudo devido à degeneração e extinção de recursos naturais provocados pelos modos de ocupação e de desenvolvimento das sociedades envolvidas. (LADEIRA, 1999, p.7).

## **I.2 Motivações da mobilidade<sup>1</sup> *Mbyá* para a constituição da *Tekoá Mirim*.**

A severa realidade vivenciada pelos *Mbyá Guarani* moradores da Terra Indígena *Tekoá Mirim* foi diretamente e em “*locus*” narrada para o autor por eles próprios, como processo constituinte da etnografia que caracterizou parcialmente o trabalho de campo decorrente desta pesquisa de mestrado junto àquela população. Já, que “(...) nada poderia substituir a observação direta (...), pois é frequentemente sob a inocência de um gesto semi-esboçado, de uma palavra subitamente dita, que se dissimula à singularidade fugitiva do sentido (...)” (CLASTRES, 1995, p.11). Assim, tal perspectiva passa a ser aqui apresentada e problematizada em relação àquilo que se refere às dificuldades enfrentadas por esta população indígena desde o seu deslocamento da localidade que anteriormente habitavam, a saber, a aldeia localizada em Pariquera-açu, área também localizada no litoral sul do estado de São Paulo, para poder estabelecer-se, e se manter, de acordo com o seu modo tradicional de existência cultural determinada por sua cosmologia, e que se concretiza em sua ocupação e utilização do espaço social, isto é, seu *Nhanderekó*. Que “com um claro sentimento de singularidade falam dele, (...) como a expressão mais cabal da sua identidade e de sua diferença”. (MELIÁ, 1989: 293). Afinal, como insiste Meliá (1989): “Durante os últimos 1500 anos, os Guarani se mostraram fiéis à sua ecologia tradicional, pelo trabalho ativo que supõe a recriação e a busca das condições ambientais mais adequadas para o desenvolvimento de seu modo de ser”. Destarte, para os *Mbyá* Guarani: “O complexo Mata Atlântica, Serra do Mar e o próprio mar representam o ideal de vida como transição. A Mata Atlântica, em termos de ecologia e de economia, possui ainda os resquícios das primeiras criações (*Nhanderu mymba*)”. (LADEIRA, 2007, p.153).

Pois bem, as narrativas que foram colhidas juntamente aos *Mbyá* Guarani da *Tekoá Mirim*, e que se constituíram como nexos das reflexões e problemáticas a serem aqui apresentadas e desenvolvidas derivaram em sua maioria das conversas com o *Xeramo’i Karai Mirim* (Maurício) e com o cacique *Karai Ñee’re* (Edmilson), respectivamente representante espiritual e representante político daquela *Tekoá*, além de serem pai e filho. Entretanto, uma

---

<sup>1</sup> O termo mobilidade foi proposto por Garlet numa tentativa de ampliar a abordagem dos deslocamentos *Mbyá* Guarani em suas variadas formas, o que inclui, além das migrações propriamente ditas, a visitação entre parentes, a exploração sazonal de recursos ambientais, ou seja, uma diversidade de motivos implicados nos movimentos populacionais do grupo (GARLET, apud PISSOLATO, 2007, p.97).

série de outras conversas com os demais integrantes daquele grupo populacional compõem o material coletado para a concretização deste trabalho.

Assim, a aldeia *Tekoá Mirim* e o grupo *Mbyá* em questão, protagonistas dessas considerações, se instalaram em novembro de 2010 em área circunscrita pelo município de Praia Grande, litoral do estado de São Paulo, especificamente, a concretização da aldeia se efetivou no interior do Parque Estadual da Serra do Mar. Devendo, portanto, tais processos de deslocamento e fixação espaciais deste grupo populacional, além dos demais que serão apresentados e problematizados ao longo do desenvolvimento destas análises, e que são caracterizados antropologicamente como bastante complexos, serem vistos e compreendidos a partir da perspectiva de concepção mitológico-religiosa e político-social, enfim cosmológica, peculiar aos grupos e indivíduos que as criam, as recriam e as experienciam, ou seja, os *Mbyá* Guarani e sua maneira de organizar a apropriação e utilização da espacialidade física e geográfica. Entretanto, em absoluto, desconectá-los de uma outra composição do espaço, imaterial e “sobrenatural”, complexamente organizado e diversamente habitado, que interagem dialogicamente, sendo consequências e produzindo causas de interferências reais e concretas na vida humana (*Mbyá*). Afastando-se então, uma percepção equivocada e essencialista, e mesmo preconceituosa, a respeito da sua ocupação/permanência espacial e territorial.

Portanto, o deslocamento espacial, tão caro aos *Mbyá*, como história e como projeto, constitui um traço característico dos Guarani. Concretiza-se, mediante a vivência cultural da sua estrutura mitológica. “Como estrutura do modo de pensar do guarani, dá forma ao dinamismo econômico e a vivência religiosa que lhes são tão próprios (...) é a síntese histórica e prática de uma economia vivida profeticamente e de uma profecia realista, com os pés no chão.” (MELIÁ, 1989, p.294). Assim, este autor manifesta a percepção sobre a espacialidade, como sendo na contemporaneidade, o elemento seminal do *Tekó* (modo de ser) Guarani, e, que ela seria concretizada como movimentação da busca por lugares, tanto geográfica quanto espiritualmente pré-concebidos. Se concretizando, portanto, esta busca, de maneira simultânea, pela busca de “novos” solos (para que sejam sanadas as demandas socioeconômicas) e pelo manifestar-se de inspirações divinas.

Entretanto, a prática etnográfica desenvolvida ao longo do desenvolvimento desta pesquisa junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, possibilitou a apreensão de uma perspectiva complementar a percepção sobre a mobilidade Guarani compreendida exclusivamente como derivada de uma concepção mítico-religiosa predeterminada, em que prevaleceria o entendimento de que:

“há um “sistema” englobando uma ética religiosa, uma forma econômica, um código de solidariedade, enfim, uma orientação para estar-no-mundo deixada pelos antepassados. Estando o *teko dado*, é como se os Guaranis buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentam. Particularmente, os grupos guaranis buscariam modos de atualizá-lo a despeito das inúmeras adversidades históricas (...)” (PISSOLATO, 2007, p.108).

Portanto, de maneira complementar, a perspectiva indicada anteriormente, sobre o entendimento a respeito das motivações da mobilidade e dos deslocamentos característicos entre os *Mbyá*; se pretende evidenciar também, em decorrência da etnografia realizada junto à *Tekoá Mirim*, as motivações de ordem pragmática inseridas, de modo a permearem e distribuírem-se, no plano do cotidiano daquela realidade, e, que foi analisada durante o desenvolvimento deste trabalho. Assim, na experiência contemporânea dos *Mbyá*, em que o problema da terra se caracteriza de forma premente, há a consequência imediata, que tal processo histórico age de modo a transformar as concepções e usos do espaço entre essa população. Nesse sentido, “Almeida & Mura (2004) propõem que a noção nativa de “*tekoha*” seja compreendida como elaboração indígena produzida nos contextos de relacionamento intercultural, (...) e não como categoria já determinada que se conservaria a despeito das alterações das suas condições de existência” (PISSOLATO, 2007, p.116). Segundo estes autores então, deve-se entender “o *tekoha* como resultado e não como determinante” das formas de concepção e organização da espacialidade. Além de se considerar também, neste trabalho, como uma importante variável constituinte da realidade pragmática do cotidiano *Mbyá* aqui etnografado, a contribuir para uma mais correta apreensão e entendimento do complexo conjunto das motivações da mobilidade espacial antecessora à constituição da *Tekoá Mirim*, ou seja, as peculiares dinâmicas políticas internas àquele grupo *Mbyá*. Como também, os aspectos importantes da estrutura do parentesco, isto é, o modo como se entrelaçam as relações entre as famílias extensas ou parentelas; a emergência de novas lideranças que passam a se tornar o novo centro gravitacional onde passa a orbitar e a se concentrar grande parte das demandas de um grande número de membros do grupo, assim como, a progressiva incompatibilidade de que na mesma composição espacial haja a prática compartilhada, quanto à atuação de mais que uma liderança espiritual e religiosa.

Desta maneira, a análise a respeito das motivações geradoras do processo de mobilidade *Mbyá*, por sua vez, causadora do deslocamento que viria a constituir a *Tekoá Mirim*, será aqui tratada, de modo a considerar o contexto de complementariedade que assumem as suas variações cosmológicas e míticas, assim como, aquelas que caracterizam as instabilidades políticas peculiares definidoras do pragmatismo cotidiano, concretizadas no convívio do grupo

indígena em questão, e que cujos registros, mediante a coleta de informações, e da prática etnográfica, configurar-se-ão em detalhes com as discussões a serem apresentadas a seguir.

### **I.2.1 Os sonhos: a síntese cosmológica de impulso para o deslocamento *Mbyá* na constituição da *Tekoá Mirim*.**

De maneira específica, as reflexões que irão ser apresentadas nesta análise se referem ao fato de que os *Mbyá* ao se estabelecerem para a concretização da *Tekoá Mirim*, o executaram em plena manifestação de concretude da sua cosmologia, mesmo esta sendo ressignificada. Ressignificação, claro, derivada dos dinâmicos processos que caracterizaram a historicidade peculiar desta situação. Pois, a história da fundação da *Tekoá Mirim* foi narrada, como consequência de um contexto em que a mobilização de um grupo de parentes, isto é, uma família extensa ou parentela, passou a ocupar determinado lugar após um sonho que o teria indicado à liderança espiritual e religiosa do grupo. Neste caso, ao *Xeramo'i Karaí Mirim* (Maurício), que se caracterizou como o principal narrador a colaborar com a maior parte do processo de registro etnográfico realizado nesta seção. Assim, vê-se mantida na práxis cotidiana dos *Mbyá*, a reminiscência cosmo-mitológica que compreende as “Terras sonhadas (por xamãs), *tekoa porã*, que devem possibilitar a vida social e ritual dos indivíduos em sua plenitude, lugares onde se tornaria possível a vida harmoniosa, que compreende as relações sociais e o respeito ao sistema antigo” (PISSOLATO, 2007, p.115). Já, que ao longo das coletas e registros referentes à historicidade da *Tekoá Mirim*, junto ao *Xeramo'i*, sempre prevaleceu na sua narrativa, o amparo na concepção cosmo-mitológica de que as principais e reais motivações do deslocamento de sua parentela, para o início do núcleo que se constituiria de fato, como a “nova” aldeia, devia-se as suas inspirações divinas que lhe haviam sido entregues em seus sonhos por *Nhanderú*.

Portanto, o percurso de deslocamento que fundaria a aldeia *Tekoá Mirim*, se iniciou como concretização de uma jornada pautada pela cosmologia *Mbyá*, a partir da aldeia em que o protagonista deste contexto mítico migratório, isto é, o *Xeramo'i Karaí Mirim*, vivia com seus demais parentes, ou seja, em Pariquera-açú, também no litoral paulista. Assim, quando questionado a respeito das motivações que o impeliu a deixar a aldeia em que viviam, e se deslocarem até o local devido para a sua fixação, o *Xeramo'i* relata a explicação que segue transcrita:

*“Principal motivo, foi que eu começava a ficar ruim, incomodado. Não conseguia mais ter sono bom, não dormia mais. Também passou a não comer mais, comia e já vomitava. Ficava*

*só triste. Toda hora triste, ficava muito mal, toda hora, o tempo intero. Daí passei a rezar muito. Ficava todo o tempo em Opy'i, comecei dormir e acordar lá. Na hora da reza, do m'borai tinha muita força. E também, o Petynguá, eu fumava muito o Petynguá. Outra coisa é a comida. Deixei pra mim só a comida Guarani, awati (milho), mandió (mandioca), jyty (bata-doce), pindó (palmito), Ka'a (chimarrão) e não comia carne de jeito nenhum. Eu sabia que tinha problema muito grande, muito sério né.*

*Então, comecei a rezar muito, cada vez mais. Pedia ajuda pra Nhanderú, precisava saber o que tinha de errado. Foi daí então que aconteceu, eu tinha ficado uma noite inteira e um dia também, ele todo, numa reza muito forte, ouvindo Nhanderú dizer pra eu dormir, que aí vinha a solução. E trabalho foi assim, quando acabo o trabalho, tava muito cansado, eu nem lembro, mas me contaram que eu fiquei lá na Opy'i dormindo, mais de um dia. Daí tudo resolveu, foi sim, no sonho, Nhanderú me mostrou que problema era lá, não era mais pra fica lá, tinha que vê e depois achá o lugar, a nossa Tekoá. Nós tinha que ir embora pra lá. Foi Nhanderú que veio ajudá, mostra qual era o problema e dá pra nós a solução. No sonho.*

*E foi depois de muitos trabalhos e de muita reza na Opy'i, feita nos outro dia, que em outro sonho, é quando eu sonhava que Nhanderú me mostrou o lugar da Tekoá, o lugar pra onde nos tinha que ir. Ir para lá, pra a nossa Tekoá, lá é que nós tinha que ficá. E Nhanderú já tinha me mostrado onde. E mostro no sonho”.*

Assim, a realização da análise interpretativa sobre a transcrição exposta acima, revela a partir da perspectiva própria da liderança espiritual e religiosa do grupo indígena estudado, ou seja, o *Xeramo'i Karai Mirim*, de modo literal, como se caracterizou o complexo processo de inspiração divina que o acometeu, e, que, portanto, desencadeou o “*start*” ao que se refere à composição e a articulação dos preceitos cosmo-mitológicos *Mbyá*, que segundo a sua perspectiva, se constituíram como o principal motivo de explicação para a mobilidade territorial do seu grupo de parentes que viriam a constituir o primeiro núcleo populacional da *Tekoá Mirim*. Pois, afinal tudo que se compõe, mesmo que parcialmente, enquanto experiências dos vivos mantendo-os como tal, depende do que os *Mbyá* identificam como “(...) a vontade de Nhanderu, a quem sempre se deve “pedir” (*jejure*), “perguntar” (*porandu*), “escutar” (*endu*). De que se pode obter, o “fortalecimento” (*mbaraete*) ou a “coragem” (*py'a guaxu*) para continuar na Terra” (PISSOLATO, 2007, p.228). E mais ainda, já que “na sua definição de povo a mensagem divina a eles revelada por Nhanderu e por eles cumprida, a de que devem procurar seus verdadeiros lugares (...)” (LADEIRA, 2007, p.23).

Portanto, todo o processo de concretização das condições que viriam a determinar o deslocamento ritual (*Oguatá*) deu-se como consequência da reprodução, no cotidiano, da mitologia *Mbyá*. Sua motivação então derivava de questões míticas e religiosas, culturalmente peculiares deste grupo indígena. Desta forma, a composição cosmológica em que esta se expressa mediante a “antevisão onírica”, ou seja, a motivação ritualisticamente percebida e a demonstração da nova localidade a se fixar ocorrida em um sonho, assim como, a inspiração dada por *Nhanderu*, foram todas elas etapas vivenciadas, e apresentadas nas transcrições dos depoimentos dados pelo *Xeramo 'i Karai Mirim*.

Desta forma, a análise da fala do *Xeramo 'i* passa também a revelar, a extrema relevância que o sonho concentra na cultura *Mbyá*. Tornando evidente, que em alguns contextos, seriam propiciadas especiais experiências perceptivas, onde a concentração de dinâmicas subjetivas, implicitamente os preencheriam, assim como acontece nos sonhos. Já que para a cultura *Mbyá*, a abordagem dos sonhos se concretiza como uma forma de percepção, que costuma ser traduzida a partir de contextos caracterizados enquanto processos da recepção de mensagens.

Destarte, para os *Mbyá* a passagem do sono para a vigília, seria um dos momentos particulares, que favoreceriam a comunicação com suas divindades. Já que ao se levantarem pela manhã, cada um deles deve estar atento em relação ao seu despertar do sono. Processo que engloba a percepção sobre o seu estado de humor e a sua condição física, pois, qualquer alteração destas e de outras circunstâncias, seriam apenas por eles, indicativos de que algum problema estaria ocorrendo, havendo então, a necessidade da apreensão consciente de alguma evidência, por menor que seja, ou algum aviso que se tenha apresentado no sonho.

Tal qual a própria doença, o sonho é por excelência matéria de interpretação. Pode contar de maneira mais ou menos explícita acontecimentos que poderão envolver o próprio sonhador, alguém que lhe esteja próximo ou mesmo uma outra pessoa (...) E, não há, ao que parece uma gramática dos sonhos, ainda que muitos *Mbyá* sonhem de maneira parecida: acidentes sonhados, lugares nunca vistos, a vinda de um parente que mora longe etc. Se alguns destes sonhos parecem conter imediatamente o conteúdo que comunicam, por outro lado, há sempre um lugar importante da interpretação que pode vir complementar ou modificar o que, em sentido mais estrito, se “viu no sonho”. “Sonhar” é um modo de “ver” na forma de um pressentimento, muito mais que a determinação do que vai acontecer (PISSOLATO, 2007, p.322).

A propósito, é de grande importância destacar que no idioma *Mbyá* o verbo utilizado para compreender o contexto explicitado acima, é especificamente “*Exa*”, ou seja, “ver”. Portanto, de maneira mais estrita, tal contexto passa a assumir a seguinte composição: “ver no sonho” (*Exa ra'u*). Então, segundo Pissolato (2007, p.322) “(...) vê-se o que possivelmente acontecerá, mas, o que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou em que a atitude do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos (...)” (PISSOLATO 2007, p.322).

Assim, deve ser notado o quão sutil é considerada a questão dos sonhos para os *Mbyá*. Porque o instante do despertar do sono, se caracteriza por trazer impressões e resultados mais ou menos fortes e evidentes para aquele que sonhou. Sendo bastante variado também, o modo como são materializados a recepção e os entendimentos a seu respeito. Podendo em algumas circunstâncias específicas, esta situação se caracterizar como um contexto de transmissão efetiva de poderes, que segundo a óptica *Mbyá*, seriam originários da intervenção direta de *Nhanderú*, como é o caso do sonho com o *Mbora'i*, o canto/reza sagrado que então o seu receptor deverá passar a cantá-lo a partir desse momento.

Fica assim, bastante evidente o elevado grau de importância que o sonho possui para a cultura *Mbyá*. Importância esta, que permanece ainda na contemporaneidade, mantida e circunscrita pelo complexo cosmo-mitológico, ou seja, relacionada àquelas significações que orientam os processos de mobilidade intensa dos grupos *Mbyá*, determinadas pela busca milenar e incessante da “Terra sem Mal”, através de suas “Belas Caminhadas”, sempre conduzidas pela liderança espiritual e religiosa do grupo que se desloca, isto é, o *Xeramo'i*. Condução esta, que, por sua vez, é determinada antecipadamente no sonho do xamã, manifestando-se desta forma como uma dádiva divina. Ou seja, como a intervenção direta de *Nhanderú*, situação que ocasionaria a inspiração religiosa ao *Xeramo'i*, processo necessário à clarividência inspirada, portanto, que indicaria o correto local a ser atingido pelo grupo indígena que migra.

Assim, ficou bastante evidente nas análises e interpretações realizadas a partir do registro etnográfico do depoimento cedido pelo *Xeramo'i Kará Mirim*, que a composição cosmológica, mítica e religiosa, peculiares à cultura *Mbyá*, foi de fato, coimpulsionadora do processo de mobilização e de mobilidade da parentela indígena que sob a condução daquela liderança religiosa, que inspirado divinamente por *Nhanderú* nos seus sonhos, deslocou-se norteada pela perspectiva de constituição de uma “nova” *Tekoá*, capaz de circunscrever a concretização do seu *Nhanderekó*, neste caso em específico a *Tekoá Mirim*.

Entretanto, para o povo *Mbyá* a importância do sonho e a consequente acessibilidade às possibilidades de “ver” e interpretar aquilo que foi apresentado durante o sono, não se caracteriza como uma exclusividade própria dos xamãs, dos *Xeramo'i*, portanto. Ao contrário, qualquer pessoa pode acessar a realização da prática de *Exara'u*, isto é, “ver no sonho”.

Desta forma, em contraste com diversas cosmologias amazônicas circunscritas também à origem linguística *Tupi*, aparentemente os *Mbyá* não privilegiam, na agência da *Nhe'ë* (alma), a via do deslocamento, mas antes a da “concentração”. Isto é, a via da *escuta*, do *ouvir* os saberes originados nas e pelas divindades. Portanto, não parece haver entre os *Mbyá*, uma



definição clara das atividades de *Nhe'ë* como alma liberada temporariamente do corpo, capaz nesta situação de apreender capacidades existenciais, como, por exemplo, em outros grupos indígenas amazônicos. Então, ainda que o sonho ocupe um lugar central na produção de conhecimentos fundamentais à manutenção da vida, os *Mbyá*, não estabelecem a relação direta entre o contexto da liberação da alma com aquele relativo à captura de saberes e/ou poderes. Assim, não se fala em viagens que o xamã faria até o mundo dos deuses no ritual e na cura.

Enfim, as práticas de sonhar ou ver no sonho, ocupam um lugar de extrema importância no complexo cultural *Mbyá*, sobretudo, os resultados que a experiência produziu em quem sonhou. Vale, portanto, a reflexão a respeito do comentário realizado por Bartomeu Melià sobre a maneira como os Guaraní articulam sua apropriação dos “cantos sagrados” transmitidos pelos sonhos: “Tal vez lo que se puede decir es que el Guaraní es un *organizador consciente y um transformador poético de su sueño*” (MELIÀ, apud PISSOLATO, 2007, p. 260).

Desta maneira, como indicou Ladeira (2007), se constata que “a história *Mbyá* é resgatada cotidianamente”. Porque “(...) para os *Mbyá*, especialmente os que ainda não têm definido um lugar para um assentamento mais duradouro, “viver os mitos”, não se distingue da vida cotidiana, pois o cotidiano está impregnado de relações míticas com o universo” (LADEIRA, 2007, p.77). Neste sentido, “O mito é uma história verdadeira porque se refere sempre a realidades” (ELIADE, apud LADEIRA, 2007, p.76).

Contudo, os motivos responsáveis por impulsionarem à mobilidade o grupo *Mbyá* que fora conduzido em seu deslocamento desde a *Tekoá* de Pariquera-açú pelo *Xeramo'i Karai Mirim* (Maurício), até o local específico e pré-determinado pelo contexto e práticas rituais já descritas analiticamente acima, sobretudo, aquelas relacionadas à importância atribuída ao sonho e sua interpretação, segundo as estruturas cosmológicas, míticas e religiosas peculiares desta cultura. O que por sua vez, atesta a manutenção, claro que ressignificadas na contemporaneidade, das diretrizes culturais deste povo, e que, diretamente atuam como processos que validam a sua ocupação/permanência na localidade escolhida. Não devem ser compreendidos como os únicos impulsos responsáveis por este deslocamento.

Assim, processos e dinâmicas relativas às interações próprias dos *Mbyá*, questões dispostas no âmbito da política, pragmática e cotidiana, constituídas entre as famílias extensas, ou seja, as parentelas, e mesmo as relações de contato com a sociedade envolvente, são tão relevantes quanto às determinações cosmológicas, para um correto entendimento das causas que impulsionam os grupos indígenas *Mbyá* na concretização do seu contexto de mobilidade espacial tão característico a eles. Portanto, consideramos na elaboração deste trabalho, relevância similar e complementarmente composta, entre a cosmologia e a práxis, a

religiosidade e a historicidade *Mbyá*, como articulação necessária para uma plena e correta apreensão das motivações dos seus deslocamentos espaciais.

Desta maneira, a próxima seção ocupa-se das reflexões e análises sobre os processos contidos nas relações políticas relativas ao cotidiano *Mbyá*, naquilo que se referem às suas interrelações e nas relações com a sociedade envolvente. Para que sejam também, perfeitamente compreendidas como corresponsáveis pelo seu deslocamento no contexto de constituição da *Tekoá Mirim*.

### **I.2.2 A práxis e o pragmatismo político cotidiano dos *Mbyá*: outros impulsos a motivar o deslocamento para a constituição da *Tekoá Mirim*.**

Pois bem, esta seção passará às discussões que se dirigem à concretização das análises e interpretações realizadas sobre os registros etnográficos colhidos ao longo do trabalho de campo na *Tekoá Mirim*, assim como aqueles que se caracterizaram como fontes para o desenvolvimento das análises efetuadas na seção anterior. Porém, aqui, além das considerações estabelecidas a respeito dos depoimentos colhidos junto ao *Xeramo 'i Karai Mirim*, já que ainda objetiva-se nesta análise a plena compreensão a respeito das motivações que se constituíram como os impulsos do deslocamento *Mbyá* para a formação da sua “nova aldeia” *Tekoá Mirim*, serão considerados com destaque, o registros dos depoimentos do cacique *Karai Ñee're* (Edmilson), assim como, o do seu irmão mais velho *Werá Pyty* (Edson). Pois, assim como é pretendido nesta análise, de maneira específica, os informantes acima mencionados, propiciam em decorrência das análises das suas falas, uma exposição e conseqüentemente, um entendimento, complementares às motivações do deslocamento *Mbyá* aqui em questão. Ou seja, suas falas apesar de denotarem extrema importância aos aspectos cosmológicos e míticos que caracterizaram os principais motivos de impulso a detonar o processo de mobilidade espacial entre os *Mbyá* que estabeleceriam a *Tekoá Mirim* e que puderam ser claramente apreendidos através das análises realizadas sobre as falas do *Xeramo 'i Karai Mirim*, revelam nas entrelinhas, quando minuciosamente tratadas como objeto de análise atenta, que fatos, dinâmicas e processos característicos da convivência cotidiana entre parentelas distintas que coabitam, dividindo uma mesma limitação territorial, isto é, uma mesma *Tekoá*, produzem cismas quanto àquelas relações, que associadas às limitações materiais e práticas, quanto à acessibilidade de condições às vezes elementares para a sobrevivência, também tornam concretas motivações que impulsionam os processos de deslocamentos territoriais entre os *Mbyá*.

Devendo então, serem associadas, como causas pragmáticas de motivação da mobilidade dos *Mbyá*, as complexas relações destes com a sociedade envolvente, em seus múltiplos aspectos, sejam eles políticos, sociais e econômicos. Pois:

A grande mobilidade de indivíduos e famílias entre as comunidades, que tem um sentido ritual, é, também, uma forma de sobrevivência, já que não é mais possível reproduzir integralmente as estratégias tradicionais na obtenção de alimentos, devido à escassez resultante da degradação do meio ambiente e da pequena dimensão das áreas disponíveis para a coleta, a caça e a pesca (VÁRIOS AUTORES, 2007, p.12).

Desta forma, segue a transcrição das falas do cacique *Karai Ñee're* ao responder os questionamentos acerca dos motivos que causaram a mobilização do seu grupo de parentes, e que os impulsionaram a deixarem a localidade que já viviam, ou seja, a *Tekoá* de Pariquera-açu.

*“Nós conversava muito, eu e o meu pai, o Xeramo'i, lá na aldeia de Pariquera tava muito difícil. Começô a ficá muito problema. Nós chegamo lá depois, eu, minha família, meu pai, mãe, meus irmão e irmã, os meu sobrinho e outros parente. A aldeia já existia e era outras família que já tava lá. É tudo parente nosso, nós tudo é parente. E nós no começo vivia tudo bem. Mas daí foi passando o tempo foi ficando mais difícil. Lá já tinha outro Xeramo'i também.*

*Nós organizava pra plantá, cuidava pras casa nossa fica limpa. E toda noite, meu pai rezava, mas não era na Opy'i, o outro Xeramo'i é que rezava lá. O meu pai só ia até a Opy'i depois, quando ela tava vazia. Mais começou ir cada vez mais parente no trabalho do meu pai, na hora das conversa pra trabalho de todo mundo junto também.*

*E também, começô a cresce a aldeia, começô a ficá com muita gente, aí era difícil o espaço, a aldeia era pequena, ficô difícil a água. Começô muita gente não se entende mais.”*

Assim, a transcrição de algumas das falas do cacique Edmilson, registradas acima, e, circunscritas ao contexto em que elas se direcionam as análises e interpretações propostas aqui, ou seja, a verificação de outras motivações e impulsos que estimularam o deslocamento do grupo indígena *Mbyá* que viria a constituir a *Tekoá Mirim*, para além daqueles já discutidos.

Pois bem, inicialmente cabe ressaltar que a parentela a qual o cacique *Karai Ñee're* fazia parte, compunha um núcleo familiar, isto é, uma família extensa diferente em relação àquela, que, já antes deles, viviam na *Tekoá* de Pariquera-açu. Portanto, apesar da intensa solidariedade e cooperação que permeiam todas as relações entre os grupos, parentelas e indivíduos *Mbyá*; inevitavelmente, a partir daquele momento se estabeleciam divergências latentes a respeito das

intenções, dos interesses e das perspectivas de cada um daqueles grupos. Fato este, portanto, que dera início a uma tensão que estava latente.

Também, deve-se estar atento as passagens da fala do cacique quando ele se refere a seu pai, o *Xeramo'i Karai Mirim*, e, sobretudo, ao fato de que ele na condição de *Xeramo'i*, chegava a uma *Tekoá* cuja função social já era ocupada e desempenhada por outra liderança espiritual e religiosa. Constatações estas, que derivadas das análises e interpretações realizadas sobre os registros etnográficos produzidos em campo, evidenciam a proximidade desta situação com as conclusões já consagradas de P. Clastres (1978 e) e H. Clastres (1978). Conexões que se efetuam no sentido de que as reflexões do primeiro autor, apresentam os processos de diluição do poder entre os ameríndios em condições específicas; sendo que esta diluição, como foi articulada pelas reflexões da autora em questão, se concretizaria pela ação dos líderes religiosos, em contextos de desmembramentos e fragmentação das sociedades indígenas.

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis-guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo... Com os Guaraní, contudo, o xamanismo é mais e outra coisa do que isso, ao mesmo tempo: acresce-se de uma dimensão nova e adquire significado e alcance particulares – de ordem religiosa e não mais, apenas mágica – que o diferenciam sensivelmente do que é em outros povos. A Terra sem Mal foi o núcleo do pensamento religioso dos tupis-guaranis: a vontade de chegar a ela governou suas práticas: esteve na origem de uma diferenciação nova, nascida no xamanismo, que viria a isolar uma categoria especial de xamãs: os *carais*, os homens deuses cuja razão de ser era essencialmente promover o advento da terra sem mal. Pois a atividade dos homens deuses não se limitava a discorrer sobre ela: propunham-se a conduzir aos índios para ela (CLASTRES, 1978, p.34).

Nota-se ainda, como outro possível impulso para o deslocamento da parentela do cacique *Karai Nee're* da *Tekoá* de Pariquera-açu, o processo de aumento do seu prestígio junto aos demais habitantes daquela aldeia, já que o ainda jovem *Xondáro* passava a atrair à sua órbita de influência, enquanto liderança, uma grande quantidade de indivíduos.

Então, entende-se aqui, que tais questões ao expressarem rivalidades políticas, de disputas pela predominância na condução do contexto ritual e religioso e mesmo as que atestaram as limitações físicas quanto à utilização da espacialidade da *Tekoá* de Pariquera-açu frente ao aumento demográfico na mesma, e que se apresentam de modo bastante claro nas falas do cacique *Karai Nee're*, concretizam, portanto, o entendimento de que outros motivos complementares àquele circunscritos a cosmologia e que foram tratados anteriormente, também estão diretamente caracterizados como impulsos da mobilidade dos *Mbyá*. Podendo, por sua vez, tornar-se mais explícito este contexto, ao se analisar a transcrição de algumas das falas de mais um dos importantes informantes *Mbyá* que colaboraram decisivamente para a elaboração

desta investigação. Trata-se do irmão mais velho do cacique, ou seja, *Werá Pyty* (Edson), que à época do registro de seu depoimento contava com 40 anos.

Ainda vivendo com a sua parentela na *Tekoá* de Pariquera-açú, *Werá Pyty*, havia praticado várias atividades que lhe valiam um tratamento bastante ambíguo por parte de seus parentes, mesmo após já terem se passado alguns anos e estas atividades não mais serem praticadas por ele. Tais atividades tratavam-se de que por um relativo período, *Werá Pyty*, assumira na *Tekoá* de Pariquera-açú a ocupação de Agente de Saúde Indígena e de coordenador para a implementação dos serviços de saneamento. Contexto este, que o aproximava da instância estatal exógena à dinâmica da aldeia, e que era responsável pelas questões relativas à prestação dos serviços para a saúde e ações sanitárias junto aos povos indígenas, isto é, a Funasa (Fundação Nacional de Saúde). Assim, este contato direto que *Werá Pyty* adquirira junto a Funasa, garantindo-lhe a possibilidade de articular diretamente com ela, além de salário e da atribuição de definir como os demais membros da aldeia deveriam trabalhar nas questões relativas à implantação dos serviços de saneamento, ocasionando aos olhos dos demais *Mbyá*, a percepção de que ele passava a ser um catalisador dos conflitos latentes que existiam entre as parentelas da *Tekoá* de Pariquera-açú. Pois, junto a sua família extensa o “cargo” que ocupava era encarado como um facilitador para a superação de múltiplos problemas que enfrentavam: tanto para a superação de demandas essenciais para a manutenção da vida, já que lhes garantiam alguma renda em um contexto de dificuldades materiais e quase fome; passando pela maior possibilidade de articularem os seus interesses junto aos profissionais representantes do Estado; até a maior aproximação que passou a se concretizar por parte de muitos outros indivíduos de outras parentelas junto a eles, fato que lhes aumentava o prestígio na aldeia.

Porém, frente às outras famílias extensas da *Tekoá* de Pariquera-açú, *Werá Pyty* e a sua parentela passaram a ser vistos e tratados com alguns senões, pois, segundo aqueles, a renda de *Werá Pyty* e sua parentela, passava a interferir diretamente em aspectos basilares da convivência *Mbyá*, tais quais a reciprocidade e a comensalidade. Também passava a concretizar interferências na ordem política daquela *Tekoá*, pois a atribuição de atividades dos membros da aldeia, quando caracterizadas como de benefício coletivo, assim como a articulação dos problemas e disputas entre os indivíduos e parentelas, tanto quanto o estabelecimento de contatos e a mitigação de problemas entre a *Tekoá* e a sociedade envolvente são ações de responsabilidade direta do cacique, do *Xeramo'i* e demais lideranças, posicionamentos sociais estes, que não caracterizavam as atribuições nem de *Werá Pyty* e nem de nenhum de seus parentes diretos.

Portanto, as dinâmicas expostas acima, que caracterizaram parcialmente o contexto de convivência entre as parentelas da *Tekoá* de Pariquera-açú, em um período imediatamente anterior ao deslocamento do grupo *Mbyá* que viria a constituir a *Tekoá Mirim*, somadas às análises a serem realizadas a seguir, a partir da transcrição de partes das falas de *Werá Pyty*, contribuem claramente para a proposição aqui assumida, ou seja, de que processos pragmáticos que permeiam o cotidiano *Mbyá*, e articulam suas dinâmicas políticas internas e externas, devem ser caracterizados quanto a sua complementariedade às questões de ordem cosmológicas. Propiciando assim, mesmo na contemporaneidade, uma correta apreensão e entendimento dos motivos que impulsionam o tão peculiar processo de mobilidade deste povo indígena.

Assim, segue a transcrição de parte do depoimento de *Werá Pyty* quando fora questionado sobre os impulsos causadores do deslocamento da sua parentela.

*“Lá na aldeia, em Pariquera? Ah, era muito difícil, tava tudo complicado. Ninguém tava entendendo o outro, os parente tava sem entende os outro.*

*Daí também, tava crescendo aldeia, ficava cada vez menos espaço pra plantá. O que saia da roça não dava prá todo mundo. E a água era pouco também, não era boa. Também, aldeia tava muito suja, cheia de bicho das doença, tinha muito lixo, rato, baratinha, deixava as criança tudo doente.*

*Não tinha comida todo dia, as criança tinha fome né. Era muito difícil.*

*Então meu pai falo com Nhanderú, pediu pra ele ajuda nós, fez trabalho, acerto tudo, e nós saiu. Foi assim que nós saiu de lá”.*

Desta forma, ao se efetuarem as análises e interpretações sobre a transcrição de partes da fala de *Werá Pyty*, torna-se bem evidente a predominância dos aspectos práticos e materiais, presentes no cotidiano dos *Mbyá* que habitavam a *Tekoá* de Pariquera-açú antes de ter início o deslocamento da sua parentela, sendo então possível compreender os mesmos como impulsos complementares à sua cosmologia, no contexto da mobilidade territorial de sua família extensa. Também os conflitos políticos internos àquela *Tekoá*, como os relacionamentos com a sociedade envolvente, tal como se estabeleceram historicamente, são elementos também a se considerar. Assim, “Se constata, de esse modo, que esos indígenas al variar las condiciones de acceso al território y cambiar lãs relaciones políticas entre lãs famílias extensas, pueden también definir y redefinir lós lugares donde realizan su modo de ser, es decir, el tekoha contemporâneo”. (ALMEIDA & MURA, apud, PISSOLATO, 2007, p.117).

Entretanto, é também bastante perceptível na fala de *Werá Pyty*, que por haver a conclusão de que as causas elementares que detonaram o processo de migração da sua parentela, mesmo que tenham sido elementos cotidianos, de ordem econômica e política, juntamente as dinâmicas sociais que caracterizam a historicidade presente dos *Mbyá*, ou seja, os contextos de contato com a sociedade envolvente, e, constituintes, portanto, da sua práxis, este posicionamento não anula a relevância atribuída à cosmologia e aos processos rituais e religiosos peculiares a cultura *Mbyá*, para o pleno entendimento dos impulsos causadores da mobilidade territorial do seu povo.

Portanto, se percebe como ambas as concepções acerca do deslocamento territorial interpenetram-se e se concretizam de maneira complementar, assim como, se define a proposição deste trabalho, para a realização acertada da apreensão e entendimento deste peculiar processo cultural dos *Mbyá*. Pois que, o “*ethos caminhante*” deste povo envolve necessariamente a busca por lugares, mas esta busca não aparenta ser motivada por um ideal plenamente determinado de vida e lugar, já dados antecipadamente. Desta maneira, ao buscar lugares, parece que justamente, se busca um modo mais apropriado para se viver, num mundo, como afirmam os *Mbyá*, em que lugar realmente bom e adequado não existe. Então, mesmo que a argumentação faça-se paradoxal, é exatamente a plena consciência a respeito desta condição precária que torna contínuo o deslocamento e a busca por contextos melhores para se viver. Por isso, para os *Mbyá*, a problemática é menor quanto à de achar um lugar ideal para a prática de um modo tradicional de vida, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espacialidades e temporalidades diversas àquelas que determinam a atualidade. Assim, sobre os deslocamentos *Mbyá*, pode-se dizer que “(...) a tradição está na procura em si e não numa forma com definições dadas (...)” (PISSOLATO, 2007, p.121).

### **I.3 O deslocamento entre a *Tekoá de Pariquera-açú* e a *Tekoá Mirim*. A mobilidade *Mbyá* propriamente dita.**

Pois bem, assumida a convicção, neste trabalho, que os impulsos motivadores do processo migratório que impeliu ao deslocamento a parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, desde a *Tekoá* de Pariquera-açú no litoral sul de São Paulo, até a localidade definida por ele a ser o ponto de fixação do grupo e da constituição da *Tekoá Mirim*, área esta, localizada no município de Praia Grande, também no sul do litoral paulista, como sendo consequência de um complexo processo sociocultural, onde concepções e práticas cosmológicas, rituais e religiosas, interpenetraram-se a alguns aspectos derivados da vida imediatamente prática dos *Mbyá*, ou seja, situações derivadas das condições socioeconômicas, das relações políticas internas e do

contato com a sociedade envolvente que concretizavam a práxis daquele grupo. Pretende-se, pois, a partir de então, passar à discussão que de modo específico circunscreve as questões relacionadas ao processo migratório, propriamente dito, dos *Mbyá*, isto é, como se concretizou a mobilidade do grupo indígena estudado, levando-se em conta para tais análises, circunstâncias de caráter sociais, políticas e econômicas, assim como, contextos cosmológicos, rituais e religiosos; culturais enfim, entre o ponto de partida e o local de fixação para o estabelecimento da sua *Tekoá Mirim*. Para tanto, se utilizará a análise e interpretações realizadas sobre os registros etnográficos colhidos a partir do trabalho de campo junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*. Devendo ser consideradas como fontes complementares de materiais a serem analisados, os depoimentos de alguns importantes informantes daquela aldeia, sendo que entre eles destacam-se os registros das conversas realizadas junto ao *Xeramo'i Karai Mirim*, como também aquelas estabelecidas com o cacique *Karai Ñee're*. Já, que ambos participaram ativamente em todas as etapas deste processo.

Então, após já estarem concretizadas as circunstâncias que caracterizaram a inspiração divina realizada nos sonhos do *Xeramo'i*, e que lhe foi entregue por intermédio de *Nhanderú*, determinando que devesse conduzir seus parentes, na jornada mítica do *Oguatá*, para constituírem uma nova localidade de habitação, isto é, outra *Tekoá*. Pois, que é preciso levar em conta que, “a escolha do lugar onde possam viver “conforme os nossos costumes” (*ñandereko*) parece hoje constituir-se na motivação básica das “andanças” (*oguatá*) *Mbyá*”. (LADEIRA, 1988, p.23). E mais, que “Incluem na sua definição de povo a mensagem divina a eles revelada por *Nhanderu* e por eles cumprida, de que devem procurar seus verdadeiros lugares, por meio de caminhadas (*guatá*) (...)” (LADEIRA, 2007, p.23).

Alguns, dentre os *Mbya* contemporâneos, também informaram que a revelação do lugar, ponto de partida *para yvy marãey*, após o êxito de todas as provas, acontece a partir das caminhadas, *oguatá porã*, onde o dirigente espiritual recebe as orientações do rumo a seguir, do lugar de se parar, do lugar de se ficar, plantar e construir a *opy*. Esse é o período das provas que, hoje, muitas vezes são simbolizadas pelas privações, sobretudo alimentares. Estes lugares podem estar no centro do mundo, *yvy mbyte* como nas suas bordas à margem do oceano, *yvy apy*. (LADEIRA, 1999, p.10).

Com relação, aos fatos e processos que se seguiram ao contexto acima apresentado e que se relacionam de maneira direta com as discussões já realizadas anteriormente, passaremos a transcrição colhida em conversas junto ao *Xeramo'i Karai Mirim*, e que se ocupam de modo específico, de apresentarem o contexto posterior à sua inspiração ocorrida em sonho e que alertava sobre a necessidade de se transferirem da localidade em que viviam.



*“Depois do meu sonho, eu entendi porque tava tudo ruim, porque tava muito difícil pra nós vive lá em Pariquera. Foi Nhanderú que explico, ele mostro pra mim, eu vi no sonho. Não era mais pra nós ficá lá. Tinha que ir pra outro lugar, outra Tekoá, que nós é que tinha que achá. Nhanderú ia mostrá. Onde era. Como fazia pra chegá lá. Mais agora tinha que prepará tudo.*

*Depois disso tudo então, tinha que reza muito, mbora'i. Pra Nhanderú me mostrá. Fui rezando muito, toda noite, bastante tempo, até Nhanderú mostrá”.*

Desta forma, segundo as informações coletadas, se iniciaram uma série de trabalhos diários, que começavam sempre ao anoitecer e se estendiam por muitas horas, várias vezes até horas avançadas da madrugada. E não raras as vezes que se estendiam até o amanhecer seguinte. E à medida que se sucediam ao longo das noites, as presenças nestes trabalhos passaram a ser restritas ao *Xeramo'i Karai Mirim*, e a sua esposa *Pará Pyty*, quando eram entoados ininterruptamente sucessivos *mbora'i* (cantos/rezas sagrados) pelo *Xeramo'i*, que era acompanhado pelas músicas que sua esposa tocava no *Mbaraká* (violão), períodos estes, que eram intercalados a outros períodos onde se fumava de maneira intensa o *Petyngúá* (cachimbo).

O tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente todos os Mbyá, mas é igualmente o instrumento-chave de quem se dedica a proteção dos parentes com o maior grau de especialização possível, tanto na cura capaz de reverter processos instalados de doenças (extração operada através do *petynga*), quanto na reza que acontece na *opy* sempre em meio à fumaça abundante dos cachimbos. Só usando intensivamente o *petynga* o xamã seria capaz de “perguntar-solicitar” às divindades e “ouvir” em seguida (...). É a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento do poder que o xamã pode “passar” para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na propiciação do “fortalecimento” (...) (PISSOLATO, 2007, p.352).

Assim, “(...) traduz-se uma atitude que seria apropriada durante a reza ou noutros momentos de obtenção de capacidades enviadas pelos deuses, como no caso de obter o conhecimento (...)”. (PISSOLATO, 2007, p.319). Então, seguiam-se trabalhos com grande intensidade das rezas, dias de orações, jejuns, cantos e danças sagradas. Até que ao longo da realização de uma seção de trabalhos, em que apenas participavam o *Xeramo'i* e sua esposa, foi então indicado a ele, por *Nhanderú*, em inspiração ritual e uso do *Petyngúá*, que em breve ocorrer-lhe-ia a inspiração que lhe indicaria, exatamente o novo local a se instalarem e se fixarem em nova *Tekoá*. Pois, segundo Pissolato (2007, p.319): “A bem da verdade, dizem os Mbyá que a qualquer hora do dia ou lugar em que se esteja, pode-se ter alguma percepção de algo que Nhanderu conta (...)”.

Portanto, aproximadamente um mês depois de iniciadas estas sessões sucessivas de trabalhos xamânicos que objetivavam a inspiração divina, para que o *Xeramo'i* pudesse “ver” a localidade exata para onde deveria conduzir o deslocamento de seus parentes no processo de estabelecimento de uma “nova” *Tekoá*, é que este fato viera a se concretizar. E, finalmente fora revelado para o *Xeramo'i Karai Mirim* a nova área a ser ocupada em seu ancestral território. Assim, depois de antevisto em contexto ritual, onde a inspiração dada por *Nhanderú* ao *Xeramo'i* se concretizara, passaria então a ter início o processo de deslocamento propriamente dito, daquele grupo *Mbyá*.

Por conta de todo este processo, se iniciou ainda na *Tekoá* de Pariquera-açú, uma série de sucessivas reuniões entre o *Xeramo'i Karai Mirim*, e os demais membros da sua parentela. Nestas reuniões, caracterizadas pela peculiar oratória Guarani, eram apresentados pelo *Xeramo'i*, os contornos daquela situação que os impelia a se deslocarem em busca da sua “nova” *Tekoá*. Buscava-se o apoio e a garantia de participação dos seus parentes. Mas, a adesão imediata dera-se apenas por parte de alguns jovens casais. O que passou a demandar um maior esforço do *Xeramo'i* e do seu filho *Karai Ñee're*, para o convencimento dos seus demais parentes. Processo, portanto, que se estenderia por mais algumas semanas.

Contudo, como afirmara *Karai Ñee're* em algumas conversas, simultaneamente àqueles momentos em que buscavam o convencimento de seus parentes, também os trabalhos do *Xeramo'i* continuavam a ser realizados diariamente. E neles, se intensificava a percepção do *Xeramo'i*, de que a partida da *Tekoá* de Pariquera-açú, e o conseqüente deslocamento do grupo deveria se iniciar o quanto antes. Então, mediante a incerteza do grupo, em um acordo, o *Xeramo'i Karai Mirim* e o seu filho *Karai Ñee're*, decidiram que inicialmente, apenas eles partiriam para realizarem a localização exata daquela espacialidade a ser estabelecida a sua nova *Tekoá*. Dinâmica esta, que se concretizaria inteiramente determinada, através da prática de rituais, que revelariam as inspirações divinas propiciadas por *Nhanderú*.

Assim, o *Xeramo'i Karai Mirim* e o seu filho *Karai Ñee're* partiam da *Tekoá* de Pariquera-açú em uma jornada ritual que imersa em um contexto de ressignificação tempo espacial, por se concretizar na contemporaneidade, reproduzia a *Oguatá Porã* (Bela Caminhada), milenarmente executada por seus ancestrais.

Desta forma, sempre guiados pelos trabalhos realizados todas as noites pelo *Xeramo'i*, os dois viajantes distanciavam-se da *Tekoá* de Pariquera-açu em direção ao norte, viajaram a pé, por entre as matas da Serra do Mar, através de trilhas centenárias, mas às vezes se utilizaram dos ônibus circulares. Passaram pelas aldeias Guarani de Itanhaém, de Mongaguá, até cruzarem o limite de município com Praia Grande, onde penetraram no interior do território da Serra do

Mar, mantenedor de ampla cobertura vegetal de mata Atlântica, ainda bastante preservada. Nesta noite, segundo o relato de *Karai Ñee're*, o trabalho realizado por seu pai, resultara na “visão” inspirada que tanto aguardavam, isto é, fora-lhe apresentado por *Nhanderú*, a localidade exata em que deveriam fixar-se, e com seus parentes constituírem a sua aldeia.

Alguns, dentre os Mbya contemporâneos, também informaram que a revelação do lugar, ponto de partida *para yvy marãey*, após o êxito de todas as provas, acontece a partir das caminhadas, *oguata porã*, onde o dirigente espiritual recebe as orientações do rumo a seguir, do lugar de se parar, do lugar de se ficar, plantar e construir a *opy*. Esse é o período das provas que, hoje, muitas vezes são simbolizadas pelas privações, sobretudo alimentares. Estes lugares podem estar no centro do mundo, *yvy mbyte* como nas suas bordas à margem do oceano, *yvy apy* (LADEIRA, 1999, p.10).

Estando, portanto, exatamente determinado o local para o “novo” estabelecimento da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, ele e seu filho *Karai Ñee're* retornam à Pariquera-açu, para a *Tekoá* em que os seus parentes os aguardavam. Assim, após a chegada de ambos, e descrito minuciosamente, através da peculiar oratória *Mbyá* Guarani, o contexto ocorrido em sua viagem, com facilidade realizara-se o convencimento de uma significativa parte de seus parentes.

Sociedade oral por excelência, em que a retórica tem lugar de destaque, e, é o atributo mais desejado. A conservação do saber e das tradições é valorizado justamente pelo seu componente de oralidade. O desenvolvimento do ser humano, do ser Mbyá, passa pelo aperfeiçoamento de seu discurso oral, pela penetração que este pode alcançar no seio da comunidade. (LADEIRA, 2007, p.78).

Então, se iniciara no início de outubro de 2010, o percurso migratório do grupo *Mbyá* em questão, e, que concretizariam a aldeia *Tekoá Mirim*, sua jornada se iniciara deixando a aldeia que viviam em Pariquera-açu, também no sul do litoral paulista.

Desta forma, como já fora registrado, a determinação quanto à espacialidade exata de onde deveria se concretizar a fixação do grupo *Mbyá*, ou seja, onde se daria o momento final de sua jornada, mitologicamente concedida e tornada real através da prática do *Oguatá Porã*, a sua “bela caminhada”, deu-se após se deslocarem de maneira similar pelo mesmo percurso que o *Xeramo'i Karai Mirim* e seu filho *Karai Ñee're* haviam transposto anteriormente, sendo, portanto, definida pelos contextos míticos/religiosos que caracterizam para estas situações a ação ritual do *Xeramo'i*. Que ao longo do período em que esteve revivendo o processo ritual secular da *Oguatá*, esteve atuando como aquele que durante este processo torna-se quem concentra o poder político frente a todo o grupo, somando-o a posse do já anterior, poder espiritual/religioso. Portanto, todo o processo de deslocamento ritual (*Oguatá*) deu-se como consequência da reprodução, no cotidiano, da mitologia *Mbyá* Guarani. Sua motivação, derivada de questões míticas (a busca da “Terra sem Mal”), religiosas (a incompatibilidade de

mais de um *Xeramo'i* em cada um dos grupos *Mbyá*), até questões culturalmente peculiares deste grupo indígena, que se especificam e concretizam nas relações políticas, espirituais e sociais.

Desta forma, a “antevisão onírica”, da efetuação da *Oguatá*, ou seja, a motivação ritualisticamente percebida, a demonstração da nova localidade a se fixar “vista” em um sonho, a inspiração dada por *Nhanderú*, foram todas elas etapas vivenciadas pelo *Xeramo'i Karai Mirim*. Além disso, o local compreendido pelo *Xeramo'i*, como aquele que lhes foi revelado e indicado pela divindade para ser concretizado em sua nova *Tekoá*, se iniciou a fixação deste grupo. Neste caso, a área da Serra do Mar presente no território do município de Praia Grande, litoral sul de São Paulo. Localidade esta, que teve também, sobreposta a si a decisão estatal que a deixou circunscrita ao Parque Estadual da Serra do Mar. Entretanto, para os *Mbyá*, esta espacialidade fora confirmada, quanto a constituir-se como a localidade exatamente correta, em relação a sua presença e permanência, por uma série de rituais realizados pelo *Xeramo'i Karai Mirim* com esta finalidade específica.

Portanto, na localidade específica, definida mediante complexos processos rituais que concretizaram na realidade contemporânea, parcialidades ressignificadas da ancestralidade cosmológica, mítica e religiosa *Mbyá*, constituía-se este novo núcleo sociocultural a ser ocupado por representantes daquele povo na atualidade, ou seja, pelos membros da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*. Reproduzindo-se desta maneira, na contemporaneidade, as complexidades que caracterizam, talvez, o principal aspecto desta cultura milenarmente mantida naquela área geográfica, isto é, a sua mobilidade espacial, a constituição incessante de diversas *Tekoá*, que apenas quando compreendidas em suas interrelações e interatividade características, passa-se a real percepção do entendimento que de modo correto define a territorialidade *Mbyá* Guarani. Assim, naquela “nova” *Tekoá*, fixaram-se inicialmente alguns indivíduos que compunham parcialmente a família extensa do *Xeramo'i Karai Mirim*, a saber, o próprio *Xeramo'i* (Maurício) e sua esposa *Pará Pyty* (Marta), seu filho *Karai Ñee're* (Edmilson) e a sua esposa *Pará Yry* (Venância) e este casal com seus dois filhos, que tinham a época, *Karai Jecupe* (Edicleison) e *Kwarai Papá* (Juca). Ainda formavam aquele grupo, seis netos do *Xeramo'i Karai Mirim*, todos menores de idade, além de outros dois sobrinhos seus, estes, maiores de idade e casados. Sendo que o primeiro casal vinha acompanhado de dois filhos menores de idade, enquanto o segundo casal, com seus quatro filhos, todos também, menores de idade.

Determinava-se assim, portanto, o início da constituição da *Tekoá Mirim*.

**CAPÍTULO II. A PERSPECTIVA AMBIENTAL DOS *MBYÁ DA TEKOÁ MIRIM.***

## II.1 A perspectiva ambiental dos *Mbyá* e a óptica dos *Juruá* sobre o meio ambiente.

A proposta de discussão desenvolvida neste capítulo concentra as análises realizadas sobre os registros etnográficos efetuados precisamente, em sua maioria, nas estadas em campo, ou seja, na própria *Tekoá Mirim* a partir de meados de 2013 até o final de 2014, ao longo do processo de elaboração desta pesquisa. Permanência em campo, que se dividiu em períodos que compreenderam aproximadamente, 40 dias entre o mês de junho e julho de 2013; o mês de janeiro, 20 dias de fevereiro, 15 dias do mês de abril, e, o mês de julho de 2014; mais algumas idas rápidas de poucos dias, o que perfizeram algo próximo a cinco meses de trabalho de campo, de intensa documentação etnográfica. Assim, é a partir da interpretação analítica deste material coletado, que será posteriormente apresentado o processo, a partir do deslocamento da população *Mbyá* a quem este estudo faz menção em sua composição e que já fora analisado no capítulo anterior, a fixação do mencionado grupo indígena, isto é, da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, e o estabelecimento propriamente dito, da *Tekoá Mirim*.

Portanto, irá se discutir as complexas composições culturais *Mbyá* que atestam tratar-se, com relação à área escolhida por estes indígenas para fixarem-se e concretizarem a sua aldeia, como seu território ancestral. Desta forma, invalidando a compreensão e posteriores ações, de várias das esferas do poder público municipal, estadual e federal, que passaram a considerar os *Mbyá* da Terra Indígena *Tekoá Mirim*, como invasores do seu próprio território. Situação esta, pretensamente avalizada, segundo o Estado, pelo fato de que a Terra Indígena *Tekoá Mirim* se localiza circunscrita pelas delimitações espaciais do Parque Estadual da Serra do Mar, no município de Praia Grande em São Paulo, sendo ele então, classificado de acordo com a legislação ambiental brasileira, como uma Unidade de Conservação, especificamente, uma APP (Área de Proteção Permanente), como é peculiar aos Parques Estaduais. O que por definição exclui completamente dos povos indígenas os seus direitos originais, de permanecerem a habitá-las. Desconsiderando-se, portanto, o fato de que aquelas terras são ocupadas por eles desde eras de imemorable determinação, quando história e mito se permeavam na elaboração de uma específica e particular realidade.

Neste sentido, a proposição desta pesquisa compõe-se justamente, a partir do acompanhamento antropológico inédito nesta Terra Indígena, do quase que simultâneo processo de fixação do grupo indígena em questão, que se estabelecera na localidade mencionada, em novembro de 2010, priorizando assim, a apreensão etnográfica do estabelecimento das relações sociais, políticas, econômicas, rituais e religiosas estabelecidas, além é claro daquelas que se estabeleceram e são mantidas com elementos pontuais da

sociedade envolvente. Mas, sobretudo, a percepção e o consequente “uso ambiental” que os *Mbyá* estabelecem com o seu território, isto é, com a sua *Tekoá*, que se concretiza justamente, na articulação consciente de cada uma daquelas relações apontadas, em suas múltiplas interações com os diversos elementos que constituem aquela territorialidade, mesmo aqueles que não sejam dotados de vida, além, é claro, das múltiplas formas de vida e dos muitos planos que compõem aquela realidade. Constituindo então, um entendimento a respeito do “ambiente”, caracterizado pela integridade de sua composição.

Diferenciando-se, deste modo, da mera caracterização burocrática que a legislação ambiental estabelecida pela sociedade envolvente definiu, onde se assumiu a compreensão a respeito da complexidade ambiental que circunscreve as sociedades humanas, como entes parciais, contextos isolados, caracterizados pela prerrogativa de que a plena utilização, dada ao bel prazer da humanidade (ocidental), seria prática “natural”.

## **II.2 Contextos da concretização da *Tekoá Mirim*.**

A análise a ser desenvolvida, deriva principalmente das informações colhidas junto a alguns importantes informantes *Mbyá* durante a realização do trabalho de campo na *Tekoá Mirim*, entretanto, se caracterizaram como inestimáveis os depoimentos que o *Xeramo'i Karái Mirim*, tanto quanto o seu filho *Karái Ñee're*, disponibilizaram incondicionalmente para o registro e posteriores análises etnográficas, sendo, portanto, de vital importância, por tratarem inicialmente, e, de modo específico, da complexa composição cultural indígena (*Mbyá*), que determinou os processos de composição e constituição, propriamente ditos, da Terra Indígena *Tekoá Mirim*. Portanto, como já indicado e discutido no capítulo anterior, fora por definição, tanto da perspectiva *Mbyá* a respeito de sua cosmologia, concretizada pela materialização dos processos rituais levados a cabo pelo *Xeramo'i Karái Mirim*, através da condução de parte da sua parentela, no seu já referido deslocamento territorial; tanto quanto, pelas determinações de ordem relativa à sua práxis política, econômica e social, que o grupo indígena em questão, executara a sua fixação espacial, e conseqüentemente, passaram a estabelecer as condições necessárias à concretização de sua *Tekoá*. Desta forma, os primeiros *Mbyá* a se estabelecerem na área específica a circunscrever a sua “nova” aldeia, foram o *Xeramo'i Karái Mirim* e sua esposa, o filho do casal, *Karái Ñee're* e sua esposa, junto a eles, seus dois filhos. E ainda formavam aquele grupo, seis netos do *Xeramo'i*, além de outros dois sobrinhos seus, estes, casados. Sendo que o primeiro casal vinha acompanhado de dois filhos, enquanto o segundo, com seus quatro filhos. Assim, compunha-se o primeiro núcleo populacional da *Tekoá Mirim*,

ou seja, a família extensa, ou parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, que em termos estruturais era composta, por sua vez, por quatro famílias nucleares.

Então, neste momento se faz cabível, diante da clara e objetiva percepção que o local exato em que se dera o término da jornada migratória dos *Mbyá*, concretizada através da mobilidade sociocsmológica já discutida, que este instante, em hipótese nenhuma se materializa motivado por circunstâncias aleatórias, ao contrário; e por isso, se deve passar à apresentação das considerações que se concretizam acerca das complexas premissas culturais que determinaram à lúcida e consciente opção do *Xeramo'i*, sobre a exata localização onde ocorreria a sua escolha para a constituição da sua *Tekoá*. Assim, inicialmente, é preciso evidenciar, que sob a óptica *Mbyá* Guarani, toda a espacialidade geográfica que abriga a Serra do Mar, e, por consequência, o Parque Estadual da Serra do Mar, que por sua vez, circunscreve a área escolhida como aquela a conter a *Tekoá Mirim*, trata-se de território indígena (*Mbyá*) ancestral. Sendo que esta óptica, não apenas compreende a plena convicção *Mbyá*, derivada do complexo cultural milenar deste povo, que se mantendo, sempre em incessante processo de ressignificação, é transmitido de maneira ininterrupta geração após geração. Mas também, é confirmado por incontestáveis afirmações, que procedem de complexas análises de diversos campos científicos.

Léon Cadogan, sem dúvida o maior conhecedor das tradições *Mbyá*, crê que a migração *Mbyá* para o litoral brasileiro é mais remota do que se supõe. Do corpus de mitos e lendas recolhidos por ele, consta a legenda de grandes líderes religiosos (*ñanderu*) que encabeçaram grandes migrações para o Brasil, “em tempos remotos” (...) (LADEIRA, 1988, p.16).

Assim, trata-se aqui nestas considerações, de expor possibilidades de reflexão histórica, assim como, arqueológica e etnohistórica, como propiciadores complementares da apreensão e do entendimento mais corretos das dinâmicas sócio-espaciais *Mbyá* Guarani, como materializações de contextos cosmológicos particulares, expressões peculiares do ecúmeno existir da humanidade. Sendo, portanto, que alguns destes registros históricos se concretizaram desde os relatos coloniais. Por exemplo, o padre jesuíta F. Cardim, no século XVI, indica sobre “(...) aquela nação que se chama Carijó: habitão além de São Vicente como oitenta léguas, contrários dos Tupiniquins de São Vicente; destes há infinidade e correm pela costa do mar (...)”. (CARDIM, 1978, p.123). Fatos confirmados por análises historiográficas que documentaram e vieram a confirmar a localização e, portanto, a respectiva área ocupada por essas populações, pois “(...) originalmente, desde o século XVI, o etnônimo Carijó referia-se aos Guarani em geral (...) os Carijó, ou Guarani, habitavam um vasto território ao sul e sudeste de São Paulo”. (MONTEIRO, 1994 b, p.61).



Podendo ainda, serem complementadas estas informações com algumas considerações, tais quais, aquelas que os estudos arqueológicos dos processos migratórios Guarani têm indicado contemporaneamente, por meio da descoberta de cerâmica e da localização de antigas aldeias, que evidenciam fatos que indicam que os Guarani são povos que se movimentam numa ampla geografia, com migrações eventuais a regiões bastante específicas e com frequentes deslocamentos dentro de uma mesma região. O que se concretiza como uma possibilidade de compreensão de que: “Os guarani ocupam terras com características ecológicas bem constantes. Não obstante, esta terra não constitui um fator inflexível nem imutável. Se bem que a terra imponha suas condições é o guarani que faz a sua terra. A terra guarani vive com os guarani que nela vivem” (MELIÁ, 1989, 336).

O que também deve ser levado em conta, com relação a se compreender o dinamismo de ocupação territorial *Mbyá*, enquanto processo cultural, é que a ecologia Guarani não se restringe aos “recursos”, nem se define por seu valor exclusivamente produtivo. E, tão relevante quanto, é o fato de que:

As aldeias e os movimentos atuais vêm comprovar que, embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória e que cada vez mais seu espaço no próprio mundo esteja diminuindo, os guarani continuam fieis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (LADEIRA, 2007, p.67).

Entretanto, mesmo aproveitando as contribuições diversas de áreas diferentes das Ciências Humanas e Sociais para confirmar a ocupação tradicional dos *Mbyá* no território em questão, mantém-se a perspectiva de que tais fontes, isto é, os documentos escritos, sejam complementares para a verificação efetiva da ocupação tradicional e utilização imemorial da territorialidade definida atualmente, como *Tekoá Mirim*. Pois, além dos documentos escritos, concretizados em múltiplos contextos, e, portanto, impulsionados por diversos interesses, existem “duas fontes documentais principais utilizadas nos estudos de história indígena no Brasil (...) as tradições orais e a mitologia das populações indígenas. Ambos apresentam um expressivo potencial informativo (...)”. (NEVES, 1995, p.175). E, considerando ainda que:

Em anos recentes. Um renovado diálogo entre a antropologia e a história tem propiciado (...) um surto significativo de estudos sobre a história dos povos colonizados, estudos que oferecem o contraponto das dinâmicas locais e regionais para se repensar tanto as abordagens estruturalistas quanto as teses globalizantes das décadas anteriores. Ao passo que aquelas subordinavam o pensamento e a ação dos índios às estruturas inconscientes enquanto estas enquadravam as sociedades invadidas como inertes e inocentes vítimas de processos externos, a tendência geral era a de minimizar, ou mesmo, eliminar, os índios enquanto atores históricos. Em contrapartida busca-se qualificar a ação consciente (...) dos povos nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação. (MONTEIRO, 1995, p. 226-227).

Portanto, vê-se legitimada a interpretação *Mbyá*, tanto quanto a sua narração, enfim, a sua maneira de registrar e justificar sua permanência em seu território ancestral, seu por direito, ou seja, a *Tekoá Mirim*. Afinal, segundo Meliá (1989), “é sempre em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade (...)”.

(...) o pensamento Guarani se traduz no viver cotidiano desse povo. O mito explica o porque da vida, assim, a educação tradicional dos Guarani deve ser compreendida como a junção da palavra (mito) com a terra (local onde se realiza o *nhanderekó*). Neste sentido, a “palavra Guarani” enfeita a “terra Guarani” e a “terra Guarani” sustenta a palavra, uma não se dá sem a outra. Pois é na “terra Guarani” que a palavra pode ser trocada com o outro, a reciprocidade do dizer. A palavra só tem sentido quando é dita e ouvida, a palavra e a terra Guarani se dão na comunhão com o outro. A palavra Guarani humaniza e diviniza o ser Guarani (...) (CARVALHO & GODOY, 2011 b, p.1124-125).

Destarte, como afirma Ladeira (2007), “A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelos *Mbyá* se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e, portanto, permanentemente recriado e ressignificado, pois ele é o próprio mundo *Mbyá*”. Entretanto, não se deve considerar a *Tekoá Mirim*, tal qual a mentalidade racional do ocidente caracteriza uma aldeia, como se tais conceitos fossem exatamente simétricos, sinônimos enfim. A *Tekoá* “não é apenas a terra e as casas, a eles estão associados à casa de rezas e as relações com os parentes; é onde enterram os mortos e onde rezam; onde radica o direito divino de fazerem suas roças; que haja a mata e que possam plantar (...)” (LADEIRA, 1988, p.23).

O *tekoá* é traduzido como o lugar onde é possível realizar o modo de ser Guarani. *Teko*, “o modo de ser”, abrange a cultura, as normas, o comportamento, os costumes. O *tekoa*, com toda a sua materialidade terrena, é, sobretudo uma interrelação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticas. Na verdade, “fundar” um *tekoa*, ou recuperá-lo ou reconstruí-lo mediante as unidades familiares, é realizar o projeto coletivo de reconstrução do mundo *Mbyá* por meio da reprodução, nos diversos *tekoa*, dos elementos originais existentes em *yvy apy*. *Yvy apy* é o lugar exemplar criado por *Nhanderu*, onde desceram seus filhos, na terra, e de onde é possível retornar ao infinito (LADEIRA, 2007, p.93-94).

Então, *Tekó Porã*, o bom modo de ser, de ser efetivamente Guarani. Existir em plenitude enquanto *Mbyá* é a percepção deste povo indígena, de que a terra recebe sua formosa plenitude de seu fundamento religioso, amparado pelo complexo litúrgico entregue por *Nhanderú*. Conseqüentemente, a conservação do mundo consistirá em manter viva e atual esta liturgia. Assim, a possibilidade de exercício e prática do *Nhanderekó*, é a concretização de se reproduzir a manutenção da terra em seu próprio suporte, de se manter existindo a estabilidade, enfim, o equilíbrio do mundo.

Por isso, insistir na perspectiva conservacionista radical, fechando os olhos para a circunstância de incompatibilidade do contexto preservacionista extremo, significa associar-se à permissividade da exclusão do direito *Mbyá Guarani* de permanecer habitando sua

espacialidade territorial cosmologicamente definida. E mais, desse modo, com a manutenção dessas práticas autoritárias, em benefício das populações urbanizadas, o Estado contribui para a perda de enormes potencialidades de etnoconhecimentos e etnociência, de sistemas criativos de manejo de recursos naturais e da própria diversidade cultural.

### **II.3 Os usos do “ambiente” na *Tekoá Mirim*.**

Ficando então, bastante claro como estava composta a concepção nada aleatória, ao contrário, como fora completamente consonante com as determinações sociocsmológicas, portanto, ancestralmente culturais, que definiram os processos relativos à interrupção da mobilidade migratória ritual realizada pelos *Mbyá* conduzidos pelo *Xeramo'i Karai Mirim*, e que preconizaram tanto a seleção e fixação territorial, quanto à contextualização das dinâmicas de estabelecimento da *Tekoá Mirim*. Desta maneira, com relação às prerrogativas socioculturais *Mbyá* que concretizaram suas significações e subjetividades cosmológicas através de motivações práticas para a constituição de sua “nova” *Tekoá*, um importante exemplo, manifestado pelo grupo indígena em questão, e etnografado no trabalho de campo, se refere à memória sobre o uso ritual que os ancestrais, dos *Mbyá* contemporâneos, executavam na territorialidade que atualmente circunscreve a área de instalação da *Tekoá Mirim*. Memórias estas, que mediante as análises executadas sobre o registro da fala do cacique *Karai Nee're*, evidenciam algumas das considerações que compõem o entendimento *Mbyá* a respeito da posse mítica (histórica) de seu território, que, portanto, somada ao ordenamento jurídico ocidental que reconhece o “direito originário” dos povos indígenas sobre os seus territórios, por si só, deveriam se caracterizar como a justificativa legal para a inquestionável fixação e utilização culturalmente peculiares, que os *Mbyá* reivindicam para a sua *Tekoá Mirim*.

Portanto:

*É, quem me dexô estas informação foi o Xeramo'i Manequinho, que hoje vive lá na Tekoá Taquari, que fica em Eldorado. Ele já contô que quando era ainda criança, junto com pai dele, fazia Oguatá..., deixava as aldeia do Vale (do Ribeira) e atravessando a Serra (do Mar), onde hoje tem as aldeia de Itanhaém, Mongaguá e aqui, eles ia pra São Paulo. O Xeramo'i Manequinho, também fala que conhecia estas terras antes da linha do trem, que os Guarani já era dono, antes do trem. E também, ele já contô que esta linha (ferroviária) que vem pro porto, e fica na terra Guarani, na parte de Cubatão, ela foi construída por cima de uma Tekoá*

*Guarani. E pior, que lá foi tudo queimado, as casa (Oó), que teve estrupo de mulher, criança e mulher também que foi robado e muita morte de índio. (Cacique Karai Ñee're).*

Pois bem, o curto trecho da fala do cacique *Karai Ñee're*, acima registrado, ao ser relacionado com as motivações cosmológicas, assim como, com aquelas de ordem prática e cotidiana do grupo indígena *Mbyá*, e, que direcionaram a escolha da área definida para o seu estabelecimento, bem como, para a concretização da aldeia *Tekoá Mirim*, deixa bastante evidente as relações de suas referências culturais, quanto à compreensão e uso da sua peculiar espacialidade, com a utilização e percepção que seus ancestrais apresentavam sobre esta mesma territorialidade. Pois como afirmara Ladeira (2007, p.93) “Na verdade “fundar” um tekoa, ou recuperá-lo ou reconstruí-lo mediante as unidades familiares, é realizar o projeto coletivo de reconstrução do mundo *Mbyá* (...)”. E neste sentido, é necessário que se estabeleça o entendimento a respeito da percepção *Mbyá* sobre a sua espacialidade, considerando que esta se concretiza mediante a atribuição para a *Tekoá*, de que esta deve ser percebida “(...) como o lugar onde é possível realizar o modo de ser Guarani (...) “o modo de ser”, que abrange a cultura, as normas, o comportamento, os costumes (...), sobretudo, uma interrelação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos” (LADEIRA, 2007, p.94). Portanto, derivado da percepção característica que os *Mbyá* concretizam sobre a territorialidade que determinam para que se constitua como sua *Tekoá*, também se caracteriza utilizações peculiares desta mesma territorialidade. Pois, se o entendimento a respeito da sua materialização, se dá mediante o entendimento que esta deriva da sobreposição de múltiplas dimensionalidades da cosmologia e da vida prática deste povo, por conseguinte, a utilização desta territorialidade materializada, isto é, da *Tekoá*, se concretiza também de forma diversificada, para que as diversas esferas da vida deste povo, tanto de ordem prática, quanto, econômica, política, religiosa e cultural, sejam contempladas. Isso, em decorrência de um modo de uso que pressupõe a utilização dos recursos ambientais de maneira diversificada e integral, para além do uso meramente predatório e apoiado na exploração insustentável daqueles recursos.

Já, quanto à fala do cacique *Karai Ñee're*, registrada acima, quando utilizada como material derivado de coletas etnográficas que objetivam analisar a multiplicidade de sentidos contida nas formas de apreensão e usos sobre a territorialidade *Mbyá*, escolhida por eles para a constituição de sua *Tekoá Mirim*, ela deixa implícita em suas entrelinhas, por exemplo, relações entre alguns elementos de ordem ecológica e outros de ordem cosmológica, culturais, portanto, para a definição e escolha daquela localidade em específico para a fixação e concretização de sua aldeia. Ou seja, mesmo derivado de um deslocamento espacial e territorial constante, que

caracteriza o modo de vida *Mbyá*, e que já foram discutidos no capítulo anterior, os sucessivos processos de interrupção destas movimentações migratórias que têm origem em questões míticas e religiosas, tanto quanto em questões pragmáticas de relacionamentos políticos circunscritos pelo cotidiano destes grupos, tais interrupções não se concretizam de modo aleatório quanto ao que se refere à específica territorialidade escolhida. Assim, os processos de mobilidade territorial entre os *Mbyá*, apesar de constantes, reafirmam-se em diferentes temporalidades por domínios naturais específicos.

De maneira mais genérica, na fala do cacique *Karai Ñee're*, naquilo que se refere aos deslocamentos do *Xeramo'i Manequinho*, quando em uma análise comparativa com o processo de deslocamento territorial da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim* respeitado as devidas peculiaridades espaço-temporais, se revelam de maneira objetiva, uma prerrogativa cultural para o estabelecimento das *Tekoá* deste povo, prerrogativa cultural esta, que ultrapassa as determinações cosmológicas e míticas, mas se concretiza na ocupação cíclica de territorialidades já anteriormente, em outros contextos históricos, ocupados por ancestrais para fins semelhantes, isto é, possibilitarem a articulação de sua utilização enquanto uma *Tekoá*, para a clara concretização e manifestação do *Tekó*. Assim como, de modo específico, quando analisada sob a óptica etnográfica, a fala do cacique *Karai Ñee're*, apresenta quanto à prioridade ecológica que os *Mbyá* denotam a localização física de suas *Tekoá*, a preferência pela Mata Atlântica, em particular nas áreas da Serra do Mar. Sendo que estas escolhas remetem sim aos contextos cosmológicos e míticos, culturais enfim, dos *Mbyá*, entretanto, expressam também posicionamentos políticos que este grupo indígena assume frente à sociedade envolvente. Pois, na fala do cacique *Karai Ñee're*, se verifica algumas vezes a predileção por fazer referência à terra que ocupam e que fora de seus ancestrais, como terra Guarani. Nada estranho, se para tanto se mantiver o entendimento a respeito de algumas classificações, já antropologicamente questionáveis, acerca da composição do povo indígena Guarani, como ente étnico-cultural resultante da aproximação linguística de alguns subgrupos culturais, entre eles os *Mbyá*. Entretanto, poderiam soar como afirmações bastante estranhas, ao se levar em consideração que em outros tantos momentos cotidianos de apreensão etnográfica junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, destacava-se o fato de fazerem questão de se auto afirmarem *Mbyá*, muito mais convictamente do que Guarani, e de que seriam eles verdadeiramente índios em detrimento dos outros subgrupos Guarani, principalmente por articularem que os seus casamentos ocorram prioritariamente entre eles, *Mbyá*, apenas.

Desta maneira, esta aparente situação de não convicção quanto à percepção identitária que os *Mbyá* mantêm sobre si, se caracteriza como um entendimento um tanto quanto

equivocado sobre as articulações dos processos identitários na contemporaneidade, pois, justamente:

Argumenta-se, que são exatamente essas coisas que agora estão “mudando”. O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades (...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis (...) (HALL, 2004, p. 12-3).

E mais, mantida aquela percepção equivocada, se desconsidera a consciente articulação política que os povos indígenas realizam no Brasil contemporâneo, com relação ao uso de sua identidade cultural, em contextos de relacionamentos contrastivos junto à sociedade envolvente. Já, que “Se tais sociedades não se desintegram totalmente, é porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados” (HALL, 2004, p.17).

E, neste caso em específico, a narrativa do cacique, que passava a atribuir àquela territorialidade em questão, a saber, a *Tekoá Mirim*, como sendo de posse ancestral, claramente do povo Guarani, contém nas suas entrelinhas, de modo evidente, a percepção política de que na atualidade brasileira, uma maior força de luta e negociação para o reconhecimento dos direitos fundiários dos povos indígenas, se encontra na aglutinação de grupos culturalmente específicos, que passam a concretizarem maior potencial de mitigação em tais conflitos, quando em comum atuação sob os processos políticos de emergência étnica.

### **II.3.1 Ambiente e território *Mbyá* na *Tekoá Mirim*.**

Neste sentido, as percepções socioculturais, religiosas e políticas dos *Mbyá*, também compõem a multiplicidade de fenômenos que definem os usos que realizam sobre o ambiente onde vivem, porém, não os esgotam. Outras utilizações, de caráter prático quanto à manipulação culturalmente peculiar, que realizam sobre o ambiente que ocupam, foram etnografados no trabalho de campo, e a seguir serão apresentados e analisados, com a finalidade de tornar claro o uso diverso e sustentável, e, em múltiplos níveis de percepção, que os *Mbyá* concretizam, de modo integral sob o ambiente territorial de sua *Tekoá*.

Desta forma, se relaciona com o correto conhecimento das peculiares utilizações socioculturais que os *Mbyá* realizam sobre o ambiente que ocupam, também, os dados relativos à historicidade dos processos que caracterizaram, após sua jornada mítica e religiosa de deslocamento e fixação territorial para o estabelecimento da *Tekoá Mirim*, o contexto de relações inicialmente estabelecidas com a sociedade envolvente. Então, a efetiva apreensão de

tais processos, pressupõe a visualização do como se estruturara as redes de organização das relações políticas na *Tekoá Mirim* a partir da fixação do grupo populacional que passaria a habitá-la depois de encerrado o deslocamento ritual, já analisado no capítulo anterior.

Portanto, decorrente das informações colhidas, a partir das práticas etnográficas do trabalho de campo, junto ao cacique *Karai Ñee're*, passa-se a exposição e análises dos registros relativos aos processos e as dinâmicas que definiram o estabelecimento deste importante informante, como o agente social daquela comunidade que passara a muito mais que concentrar o poder político, assumi-lo enquanto prerrogativa para a legitimação social que necessitava para o seu pleno reconhecimento como mediador de conflitos e como representante do grupo junto à sociedade envolvente. Processos estes, que corroborariam a uma maior validação para as análises realizadas por Clastres (1995), isto é, sobre “(...) a natureza essencial do poder, tanto quanto, da instituição política entre os índios (...)”.

Um chefe não é para eles um homem que domina os outros, um homem que dá ordens e a quem se obedece (...) os Guarani, votados à mesma filosofia política “selvagem”, separam radicalmente o poder e a violência: para provar que é digno de ser chefe (...) ele não exerce sua autoridade por meio da coerção, mas, que, ao contrário, a desdobra no que é mais oposto à violência, no elemento do discurso, na palavra (CLASTRES, 1995, p.67).

Destarte, a somatória de processos, caracterizada pelo fim da jornada de mobilidade ritual da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, e, conseqüentemente, a fixação daquele grupo, o estabelecimento da *Tekoá Mirim*, determinaram o encerramento da situação em que o *Xeramo'i*, o líder espiritual e religioso, deixasse de concentrar também, o poder político, junto ao grupo que conduzia. Assim, esta situação, conjuntamente associada aos inevitáveis contatos que se seguiram entre os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* com a sociedade envolvente, impôs àqueles a imediata necessidade de contarem com uma confiável liderança política que passasse a os representar junto àqueles inevitáveis contatos. Então, no momento imediatamente posterior a fixação territorial daquele grupo que encerrara seu deslocamento ritual e estabelecera a sua *Tekoá Mirim*, Edmilson (*Karai Ñee're*) ainda uma jovem liderança, filho do *Xeramo'i Karai Mirim*, e que o acompanhara por todo o deslocamento que conduzia, mas que mesmo antes deste contexto de mobilidade já contara com o apoio de praticamente todo o grupo que migrara junto à condução de seu pai, passou a ser apoiado praticamente por todos para tornar-se o cacique, ou seja, o líder político daquela aldeia *Mbyá*. Situação esta, que laconicamente é apresentada a seguir pelo próprio cacique *Karai Ñee're*:

*“Nóis chego aqui, onde era pra nós tá mesmo. Do jeito que Nhanderú tinha mostrado pro Xeramo'i. Então, já aqui na nossa Tekoá, muito rápido começo muito problema com os Juruá,*

*toda hora. E aí nós precisava de cacique, pra falar junto com eles, por nós. Todo pessoal então, foi me indicando, fui vendo que todo mundo apoiava. Daí pessoal todo precisava, e eu falei com o Xeramoí, ele fez trabalho pra vê se tava certo, e se Nhanderú ia ajudá. Foi tudo certo, então aceitei e até hoje eu to cacique...”*

A partir da fala do cacique *Karai Ñee're*, passaremos então, a análise dos referidos problemas que ele menciona ter havido em grande quantidade junto aos *Juruá*, ou seja, os não índios que compunham a sociedade envolvente que circunscreve a *Tekoá Mirim*. Entretanto, de maneira específica, com relação ao que foi diretamente apresentado pala fala do cacique, é relevante destacar que segundo o seu depoimento, a ascensão de uma liderança política entre os *Mbyá*, relacionou-se naquele contexto, muito mais as demandas e necessidades de ordem práticas e cotidianas, que a desígnios religiosos, que inclusive, neste caso assumira uma condição secundária neste processo. E ainda, é de extremo significado a percepção clara do cacique, com relação à efemeridade que caracteriza a manutenção do poder entre este grupo indígena, e que ficou evidente, na sua afirmação de que “(...) até hoje eu to cacique...”.

Pois bem, passemos então aos problemas propriamente ditos que os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* se depararam junto ao seu relacionamento com a sociedade envolvente, e que foram mencionados acima. Já, que o conhecimento em relação aos mesmos, quanto as suas causas e consequências, além é claro, de elucidar com maior clareza e profundidade o contexto que detém a historicidade de estabelecimento da *Tekoá Mirim*, contribui também, de maneira substancial, para uma ampliação acerca do entendimento das peculiaridades culturais que definem a utilização diversa que os *Mbyá* realizam sobre o ambiente que ocupam, tanto quanto as múltiplas significações que atribuem a ele, e em certa medida determinam os usos que se concretizarão sobre aquele ambiente.

Neste sentido, já imediatamente após a fixação do grupo *Mbyá* aqui estudado, se iniciaram os seus problemas, ou seja, no dia seguinte ao seu estabelecimento na área da *Tekoá Mirim*, houve a “visita” da fiscalização estadual ambiental, que alegava de forma categórica, serem os *Mbyá* invasores daquele território, que era caracterizado como uma Unidade de Conservação, isto é, por tratar-se de área parcial do Parque Estadual da Serra do Mar. O resultado deste primeiro encontro entre aquele grupo indígena e um dos entes representativos do Estado, fora a aplicação de uma vultosa multa sobre os *Mbyá*, considerados pelos técnicos da Secretaria de Meio Ambiente de São Paulo, como invasores e responsáveis por uma ocupação indevida de território ambientalmente protegido. Com relação à problemática derivada da aplicação da multa, esta viria a ser resolvida apenas em um prazo superior a um



ano após o seu registro, em um processo em que os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* recorreram com o auxílio da FUNAI, que a propósito os visitariam três dias após o registro da aplicação da multa. Contudo, fato este, que não significou o fim das surpresas desagradáveis que se sucediam na *Tekoá Mirim*. Pois, ao longo da primeira semana que transcorrerá após o estabelecimento da sua aldeia, os indígenas ainda foram procurados pela Polícia Militar Ambiental e pela fiscalização municipal de Praia Grande, sendo que em ambos os encontros, o que lhes fora dito, era muito semelhante ao que já haviam ouvido, isto é, que eram invasores, que ocupavam irregularmente uma área ambientalmente protegida e que necessariamente deveriam abandonar aquela área.

Desta maneira, o contexto de conflito e tensão que se acentuara nos primeiros momentos de estabelecimento daquela Terra Indígena, minimamente se atenuaria com o intermédio burocrático que a FUNAI passou a intermediar junto às instâncias do Estado e a partir das sucessivas visitas que alguns órgãos da imprensa local, emissoras de TV e jornais, passaram a realizar na *Tekoá Mirim*, o que ampliou a visibilidade da problemática enfrentada por aquele grupo *Mbyá*.

No entanto, enquanto componentes do conjunto de problemas que os indígenas da Terra Indígena *Tekoá Mirim* necessitam enfrentar como decorrência da sua relativa proximidade com a sociedade envolvente, foram destacados nas conversas com outros informantes, a constante presença e deslocamentos de *Juruá* no interior daquela *Tekoá*. As principais reclamações se concentraram sobre a ação dos caçadores, que além de significarem um processo catalisador no que diz respeito à redução de uma das principais fontes alimentares daqueles indígenas, representam um grande perigo, pois é constante a percepção de se ouvir muitos tiros de grossos calibres, espalhados pelo território da *Tekoá*. Também a constante presença de palmiteiros no interior daquela terra indígena representa um grande problema para os seus habitantes, já que a ação daqueles representa uma intensa predação das palmeiras, que por sua vez, fornecem o palmito que se caracteriza como outra importante fonte alimentar dos *Mbyá*.

Portanto, o “transito livre” dos *Juruá* no interior da *Tekoá Mirim*, Terra Indígena ainda não demarcada legalmente, se caracterizam como um elemento que tende a dificultar a plena concretização do *Nhanderekó*, ou seja, o modo de vida tradicional da cultura *Mbyá* Guaraní. Já que a comunidade se sente um tanto quanto insegura para poder transitar livremente por sua área, são diretamente prejudicados em sua prática de caça (*Jajou'i haguã*), assim como, para recolherem matéria-prima para a manufatura de utensílios e para a coleta de ervas medicinais.

Por sua vez, quanto à diversa manipulação do ambiente da *Tekoá Mirim* que os *Mbyá* passaram a concretizar após adquirirem as condições mínimas para se estabelecerem, vale a

pena destacar a introdução de uma unidade escolar, realizada aproximadamente um ano depois da fixação do grupo, mas que até o período de execução deste trabalho de pesquisa se constituía em uma instalação física um tanto precária. Caracteriza-se como um único cômodo construído inteiramente de madeira com um telhado improvisado com telhas de amianto, portanto, o que a caracteriza como um local muito quente e úmido, com pouca ventilação e bastante escuro. Há escassez de materiais, inclusive giz e lousa. Sendo todo este improvisado, administrado pela Diretoria de Ensino de São Vicente. Quanto ao quadro de professores, a escola conta com o professor Felipe (*Papá Mirim*) que ministra as aulas dirigidas aos ciclos I e II do Ensino Fundamental, e também, como professor Sérgio (*Karai Iju Mirim*) que ministra as aulas para os ciclos III e IV do Ensino Fundamental.

Ainda, com relação à utilização espaço-territorial que os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* realizaram de maneira diversa sobre o ambiente que passavam a ocupar, as conversas informais realizadas com alguns dos informantes desta pesquisa evidenciara a existência também de um cemitério (*Yvy Kuarendá*) na referida Terra Indígena. Local este, que em oportunidade posterior tive a oportunidade de visitar, sendo conduzido até lá pelo cacique *Karai Ñee're*, que de maneira bastante respeitosa e gentil, indicou-me as condições que conduziram ao sepultamento de seus parentes, entretanto com a ressalva de nunca pronunciar o nome de qualquer um deles. Pois bem, os seus relatos indicaram que desde a instalação da *Tekoá Mirim* haviam sido realizados três enterramentos. O primeiro deles de uma criança de aproximadamente 2 anos de idade, cuja morte ocorrera pouco mais de um mês em relação ao estabelecimento da aldeia. Segundo as informações colhidas, houve um diagnóstico *Juruá*, que indicou um quadro de desnutrição para a criança, mas apenas a recomendação médica para a ingestão constante de soro caseiro. Contudo, concomitantemente, ocorrera também o tratamento espiritual na casa de reza, onde os rituais do *Xeramo'i* detectaram o desejo de que as divindades donas do nome e da alma (*Ñee*) da criança determinaram o retorno dos mesmos. O que inevitavelmente conduziu a criança à morte. Já o segundo sepultamento realizado no cemitério da *Tekoá Mirim*, foi o de um jovem de 19 anos de idade, que teria se afogado em um rio próximo a aldeia. Seu corpo fora conduzido até a *Opy'i*, onde se realizaram os rituais fúnebres praticados pelos *Mbyá*. Segundo conversas posteriores que mantive com o *Xeramo'i Karai Mirim*, ele afirmara que nos rituais que realizou por conta da morte do jovem, fora-lhe revelado a existência de um desequilíbrio cósmico, cujo retorno ao contexto de equilíbrio anterior, estava condicionalmente relacionado à morte daquele jovem. Portanto, uma situação bastante semelhante a outras que a literatura antropológica já indicara várias vezes, ou seja, os fluxos de sinergia.

Quanto ao terceiro enterro efetuado no cemitério da *Tekoá Mirim*, tratou-se do sepultamento de um menino recém-nascido, com aproximadamente seis meses, que segundo o diagnóstico *Juruá*, estava com pneumonia. O menino morrera a caminho do hospital. Os rituais realizados pelo *Xeramo'i* indicaram neste caso que as divindades donas do nome e da alma (*Ñée*) da criança determinaram o retorno dos mesmos. Causando-lhe, portanto, a morte.

Assim, isto posto, passamos à outras formas de usos que os Mbyá da *Tekoá Mirim* realizam sobre o ambiente onde vivem, no sentido de que além da constatação também as análises de tais utilizações, viriam a colaborar para um maior entendimento a respeito das diversas manipulações culturalmente peculiares, que realizam sobre o ambiente que ocupam. Portanto, ainda em minha primeira temporada no campo, ficara definido em uma das noites que acompanhava na *Opy'i* (casa de reza) os trabalhos do *Xeramo'i Karáí Mirim*, que no dia seguinte, um domingo, eu me juntaria a um grupo de jovens e homens em uma incursão que realizariam ao longo das matas que circundavam a aldeia. Ótima oportunidade para percorrer trechos bastante preservados de Mata Atlântica, que integravam o território *Mbyá* em questão, tanto quanto partes do interior do Parque Estadual da Serra do Mar. Portanto, no início da referida manhã, cujo clima assumia características muito peculiares em relação àquela localidade, e que dialogavam diretamente com o complexo cosmo-mitológico dos *Mbyá*, a saber, uma elevada umidade, tão concentrada que toda a *Tekoá Mirim* era coberta pela neblina. Que gradualmente passa a “dissolver-se” em um fino orvalho, pela elevação da temperatura decorrente da elevação do Sol que se erguia por sobre o oceano e a serra.

Então, logo após a definitiva confirmação de que a caminhada pelo interior da área da *Tekoá Mirim* se confirmaria realmente, formava-se junto à escola da aldeia, o grupo que conduziria aquela incursão pela mata. Este era formado pelo cacique *Karáí Ñee're*, seu filho mais velho *Karáí Jecupê*, um dos professores da aldeia, *Papá Mirim*, e dois netos do *Xeramo'i Karáí Mirim*, um deles já adulto, próximo aos vinte anos, e o outro muito jovem, não possuía mais que dezesseis anos. Juntando-me ao grupo, nos dirigimos todos à primeira refeição do dia, que consistiu de *xipá*, mandioca cozida e água fresca. Contexto que aumentava a ansiedade de espera pelo início daquela incursão à mata.

Contudo, para os Mbyá, a entrada na mata e o deslocamento em seu interior nunca ocorrem sem propósito e de maneira aleatória. Portanto, antes de se iniciar o deslocamento do grupo pelo interior da mata que cobria longas distâncias sobre a Serra do Mar, o grupo se deslocou para a *Opy'i*, onde sob a ação do *Xeramo'i*, mediante a execução de rezas que concretizou, e uso do *Pytenguá*, que efetuou, seguiu a sua aprovação. Desta forma, tais práticas rituais, pretendiam atribuir aos “caminhantes”, o consentimento protetor de *Nhanderú*, dotando-

os de força espiritual; além de já terem podido contar também com o intermédio do *Xeramo'i* junto a *Ka'aguyjá*, o espírito dono da mata.

Assim, o início da incursão segue tranquilo, deslocamo-nos por encostas da Serra do Mar pouco acentuadas, e vales com água em abundância e de boníssima qualidade. Vou sendo conduzido de forma magistral pelos *Mbyá*, no interior da densa floresta atlântica. Durante o deslocamento fica evidente a extrema e vasta sabedoria “botânica” daquele povo, conhecimento este, disposto em relação às inúmeras espécies vegetais que me iam sendo apresentadas durante a longa caminhada. Além do fato de que de maneira complementar, o cacique *Karai Ñee're* ia me indicando os usos possíveis para cada uma daquelas espécies que me eram apresentadas, fossem eles alimentares, medicinais, para o artesanato, a confecção das casas e de utensílios diários.

Portanto, avançando mata adentro por horas, alcançamos um dos picos mais elevados daquela região da Serra do Mar, onde foi possível avistar um vastíssimo vale, quase que inteiramente intacto, em relação a sua composição natural e que se caracteriza obviamente como território tradicional *Mbyá*, e claramente, é objeto da expectativa daquele grupo populacional, a sua inclusão à *Tekoá Mirim* em uma posterior demarcação legal do território. Então, após breve descanso contemplativo, sou convidado a ir ao interior daquela vista contemplada. Convite que aceito prontamente. Entretanto, sem refletir a respeito das dificuldades que poderiam advir daquela jornada.

Destarte, se seguiu uma incrível descida pelas encostas da serra, que alternavam avanços extremamente íngremes abaixo, com picos de elevadíssima agudeza acima, sucediam-se também, travessias de rios e deslocamentos por áreas constituídas por grandes blocos de rocha que possivelmente há séculos, mas com certeza há décadas, haviam despencado do alto da Serra. Desta forma, quando chegamos à planície do vale, se tornou surpreendente o nível de preservação daquele local, abundância de água, árvores centenárias, fauna riquíssima e abundante para a caça.

Porém, depois de descansarmos, me dei conta da necessidade de retornarmos, e, portanto, de subir praticamente, na vertical, as encostas da Serra do Mar. Neste contexto, a habilidade e destreza dos *Mbyá* em realizar tal tarefa era impressionante, não apenas pela adaptação física que a exaustiva repetição daquela situação demandava dos *Mbyá*, mas, ao contrário, se evidenciava uma percepção muito mais próxima a conotação conceitual cunhada por Marcel Mauss, que se referia “as técnicas do corpo”, no sentido de que as habilidades de movimentação daqueles indígenas transcendiam a mera acumulação de força derivada de exaustivas repetições de uma mesma ação repetida. Havia sim, um claro mimetismo entre eles

e o ambiente, sutilmente apresentado nos diferentes, mas, específicos ângulos que as articulações dos seus tornozelos, joelhos, quadris e tronco, concretizavam entre si, o que lhes garantia perfeita associação com os obstáculos do caminho. Também o ritmo da caminhada, bastante aproximada a uma dança, ao se considerar a movimentação que imprimia aos braços em relação ao resto do corpo. E também, o uso dos pés e das mãos, sistematicamente alternados, ao que tange aos movimentos de puxadas e empurrões que garantiam a ininterrupta impulsão e, portanto, a consequente movimentação dos seus corpos em constante dinâmica para a conclusão da subida.

Posteriormente, já ao final daquele dia, percorrendo um caminho diferente em relação àquele realizado quando deixamos a aldeia pela manhã, atravessamos algumas áreas de capoeira, onde justamente estavam localizadas as roças da *Tekoá Mirim*, mostraram-me orgulhosos onde haviam plantado o milho, a mandioca, a batata-doce e o fumo. Depois, retornamos à *Tekoá Mirim* onde nos alimentamos muito bem com a caça realizada por outro grupo, e palmito cozido, coletado pelo filho do cacique e pelo neto do *Xeramo'i*.

Contudo, a maior importância que se apresenta nos relatos e nas análises realizadas acima reside na percepção de pertencimento comum que os *Mbyá* mantêm sobre o ambiente que habitam e utilizam. Pertencimento comum, que se faz perceptível, pelo entendimento *Mbyá* de que todos os níveis de percepção que concretizam a realidade que habitam, isto é, o ambiente que ocupam, é compartilhado por vários outros entes viventes, não possuindo nenhum deles predominância e nem mesmo importância sobre os demais. Nem mesmo eles próprios, os *Mbyá*. E ainda, pelo fato de que todos os recursos disponíveis a serem usados, devem ser utilizados de maneira sustentável. Submetendo assim, o pragmatismo da práxis econômica a sinergia da concepção cosmológica. Podendo também, ter sido caracterizado a partir dos relatos etnográficos analisados, que de modo concreto, a opção e consequente utilização do ambiente em que se constitui uma *Tekoá Mbyá*, estão submetidos a preceitos tanto materiais quanto subjetivos e simbólicos referentes à cosmologia e cultura deste povo, situação esta, portanto, um tanto quanto distante do fato de que as áreas para a instalação das aldeias *Mbyá* seriam “escolhidas” de forma aleatória, mediante interesses e facilidades característicos e semelhantes àqueles que determinam contextos aproximados na sociedade envolvente. Ou seja, há a necessidade vital para a plena existência da *Tekoá*, de além da espacialidade destinada às casas, da mata; abundância de água; fauna e flora disponíveis para a caça e coleta; área disponível para plantar; matérias primas disponíveis para o artesanato e a confecção de utensílios. Espacialidades estas, portanto, distinguidas nos relatos etnográficos expostos anteriormente.

### **II.3.2 Ambiente e terapêutica *Mbyá* na *Tekoá Mirim*.**

Nesta seção, as discussões também serão estabelecidas a partir da coleta de material etnográfico derivado do trabalho de campo realizado em conjunto com os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, no entanto, apesar de estarem mantidas as prerrogativas conceituais e metodológicas que objetivam apreender as peculiaridades socioculturais deste grupo indígena, quanto às relações próprias que estabelecem com o ambiente que ocupam, concebendo-o e interagindo com ele, de maneira a concretizarem uma percepção que o compreende de modo integral e passível de uso sustentável, passando a ser prioridades aqui, a apreensão e o entendimento das relações estabelecidas entre os *Mbyá* e o ambiente que os circunscrevem, particularmente naquilo que se refere às formas terapêuticas próprias dos *Mbyá* que se desenvolvem justamente, devido às peculiaridades do ambiente ocupado e manipulado por este grupo indígena.

Esta perspectiva de análise se concretizou ao longo dos trabalhos de estudo a respeito da forma culturalmente peculiar, que os *Mbyá* se relacionam e entendem o ambiente que os circunscrevem, como já foram acima parcialmente apresentados. Entretanto, em uma das situações específicas de coleta de informações e dados qualitativos que viriam a colaborar com a elaboração etnográfica dos materiais recolhidos para esta pesquisa, um determinado contexto, tornou-se elemento de interesse quanto a sua utilização, no sentido de que pudesse vir a apresentar novos dados e processos relevantes aos interesses da referida pesquisa. Ou seja, tratou-se de um acompanhamento que realizei a uma das visitas semanais da equipe multidisciplinar de saúde à atenção indígena da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), ocorrida na aldeia *Tekoá Mirim*.

Desta forma, acompanhei todo o atendimento médico que se realizara na escola da aldeia, pois em outra extremidade da *Tekoá*, é que se concentravam os atendimentos odontológicos. As consultas eram muito breves e praticamente, sem que os pacientes fossem examinados, a maioria absoluta eram bebês, e o receituário quase sempre, caracterizado pela indicação do uso de anti-inflamatórios. Neste contexto, portanto, onde a agência dos pacientes indígenas era praticamente nula, sobretudo, àquilo que se referiam as concepções e os entendimentos próprios que possuíam sobre as causas de sua doença, tanto quanto, a também nulidade presente no interesse da equipe de saúde sobre as práticas terapêuticas peculiares aos *Mbyá*, anulavam por completo as prerrogativas presentes em tese, na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que em suma propõe a prática dialógica entre os sistemas terapêuticos tradicionais indígenas com a profilaxia clínica biomédica ocidental. Sem a predominância hierárquica de nenhum dos sistemas sobre o outro.

Evidenciado deste modo, a incompatibilidade entre a teoria e a prática, no que se refere à aplicação das políticas de atenção à saúde indígena no Brasil, após os atendimentos, busquei estabelecer conversas com os membros da equipe da saúde, em específico, com a médica e uma auxiliar de enfermagem. Diálogos estes, que deixaram claro nas falas dos meus interlocutores, a precariedade estrutural, assim como, em relação aos aspectos quantitativos relacionados ao material humano do programa de atendimento à saúde indígena, além das divergências políticas e de organização, que comprometem os trabalhos de atendimento das equipes de saúde, entre a Sesai, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dseis) e a Secretaria Municipal de Saúde, sobretudo, a respeito das atribuições de cada uma destas instâncias, no momento de colocá-las em prática, como também, os aspectos relacionados ao orçamento sempre insuficiente para a efetuação plena dos planos de ação teoricamente formulados.

No entanto, em relação à apreensão etnográfica que se realizara ao longo daquela coleta de informações, ocorrera um aumento de interesse em relação aos dados colhidos, no contexto em que as conversas são conduzidas no sentido a revelarem o posicionamento assumido pelas equipes de atenção à saúde indígena, quanto às questões relacionadas ao parto e os nascimentos entre os *Mbyá*. Ficando então evidente, que todas as ações de atendimento biomédico das equipes de saúde, são pautadas, assim como, conduzem de modo a estimularem, os acompanhamentos realizados junto as gestantes, à realização dos partos hospitalares, completamente submetidos à terapêutica ocidental.

Porém, em período concomitante a este em que ocorreram as conversas com a equipe da Sesai, de maneira simultânea, eu me detinha sobre alguns dados estatísticos que se relacionavam a composição demográfica da população da *Tekoá Mirim*, e uma criteriosa análise sobre tais dados revelara uma vultosa contradição entre as informações colhidas junto à equipe da Sesai e as informações colhidas junto às mães *Mbyá*. Ou seja, os dados referentes aos partos ocorridos junto aquele grupo indígena. Assim, apesar de todo o direcionamento e esforços realizados pelas políticas públicas de saúde dirigidas aos povos indígenas, para a implementação plena dos partos hospitalares, a ação plenamente consciente dos *Mbyá*, em relação a estas questões, articulam-se claramente para se concretizarem no sentido contrário, isto é, predominam na *Tekoá Mirim*, os partos realizados na aldeia. Contexto este, que pressupõe como premissa, que além de todo um sistema terapêutico profundamente eficaz e eficiente, os *Mbyá* nutrem sobre o ambiente que ocupam profundo conhecimento naquilo que se refere às possibilidades de usos terapêuticos e rituais que este ambiente possibilita a manutenção e reprodução do seu sistema terapêutico sociocultural peculiar, inclusive em relação aos seus sistemas tradicionais de nascimentos.

Portanto, tanto a contradição mencionada, quanto os processos, que em relação às análises e reflexões aqui desenvolvidas a respeito de que ela seja esclarecida; e cuja finalidade também se concretiza no correto entendimento das utilizações que os *Mbyá* realizam sobre o ambiente que ocupam no sentido de potencializarem seus procedimentos terapêuticos, são então aqui definidos como as questões a serem minuciosamente discutidas a seguir.

Assim, a investigação etnográfica direcionada para o registro das informações relativas às práticas terapêuticas tradicionais dos *Mbyá*, sobretudo, aquelas que se relacionavam com o contexto sociocultural que circunscreve os partos tradicionais, efetuados na aldeia, me colocaram em contato com outras importantes informantes que colaboraram decisivamente para a elaboração desta parte da pesquisa. Trata-se especificamente, em primeiro lugar, da jovem *Jherá Yry* (Bianca) que pela sua facilidade em comunicar-se na língua portuguesa foi fundamental por viabilizar o meu trânsito pelas questões que se relacionam com as implicações socioculturais e ecológicas da gestação, do sistema terapêutico tradicional que se realiza no período pré-parto, do parto propriamente dito, e do período imediatamente caracterizado como pós-parto. Mesmo bastante jovem, com 24 anos de idade a época da pesquisa, *Jherá Yry* era mãe de 4 filhos, sendo que por três vezes, conscientemente, optou pelo parto tradicional realizado na aldeia. Outra situação que tornou muito relevante para a realização deste trabalho a participação de *Jherá Yry*, foi o fato de ser ela neta da Dona Vitalina (*Kerexú Mirim*), sábia anciã de aproximadamente 90 anos de idade, e a mais antiga *Mitã Xejaryi* (parteira) da *Tekoá Mirim*. Justamente esta, a segunda, e provavelmente a mais importante informante a colaborar com o aprofundamento dos registros a respeito dos contextos relacionais entre as percepções socioculturais e usos ecológicos do ambiente circunscrito às *Tekoá Mbyá* com as práticas terapêuticas tradicionais deste grupo indígena, principalmente aquelas relacionadas aos partos tradicionais. Já, a outra informante a colaborar para a possibilidade de acúmulo das questões mencionadas, assim como, para a sua interpretação e análises posteriores, foi a senhora *Pará Pyty*, esposa do *Xeramo'i*, e que com os seus 73 anos de idade, também se caracteriza como uma experiente *Xejaryi* (parteira) da *Tekoá Mirim*.

Desta forma, uma das mais significativas informações conseguidas ao longo dos processos de registro e análise etnográfica realizada com relação a constituir uma possibilidade de maior entendimento a respeito das determinações socioculturais das diferentes formas de uso espacial que os *Mbyá* concretizam sobre o ambiente que utilizam, foi justamente uma amostragem estatística que deixa evidente que as práticas terapêuticas dos indígenas *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, em específico, aquelas que se relacionam aos nascimentos tradicionais (*Oikoimá*) efetuados na aldeia, concretizam-se materialmente na medida em que a possibilidade de se



efetuar o *Tekó* (modo tradicional de vida) se faz possível pela existência da *Tekoá*, ou seja, às práticas tradicionais de nascimento entre os *Mbyá*, demandam a existência do ambiente propício para a sua realização. Contexto este, portanto, que demanda não apenas a existência física deste ambiente, mas também, um complexo conjunto de subjetividades e significações que se concretizam entre ele e os indivíduos que o utilizam.

Neste sentido, quanto aos números que são relevantes para contribuir para um maior esclarecimento a respeito das questões mencionadas acima, seguem algumas informações de grande importância, que apresentam algumas mães da *Tekoá Mirim* relacionando-as com o número de filhos que possuem, e, dentre eles, evidenciando aqueles que nasceram através de partos tradicionais na própria aldeia:

- *Pará Mirim* (Creonice) 34 anos, mãe de 6 filhos, sendo que 3 nasceram através de partos tradicionais na aldeia;
- *Pará Mirim* (Márcia) 32 anos mãe de 4 filhos, sendo que os 4 nasceram através de partos tradicionais na aldeia;
- *Jherá Yry* (Bianca) 24 anos, mãe de 4 filhos, sendo que 3 nasceram através de partos tradicionais na aldeia;
- *Jajurá Reté* (Cláudia) 20 anos, mãe de 2 filhos, sendo que os 2 nasceram através de partos tradicionais na aldeia;
- *Pará Yry* (Maria) 30anos, mãe de 5 filhos, sendo que 4 nasceram através de partos tradicionais na aldeia.

Portanto, nesta reduzida amostragem estatística, fica completamente claro que a efetiva prática cotidiana dos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, naquilo que se refere à autonomia de opção consciente pelo modo como seus descendentes virão a nascer, ou seja, do modo como será mantido e perpetuado a sua forma própria de existir determinada pela sua opção sociocultural peculiar, prevalece sobre a forma através da qual é proposta pelo Estado, por meio das agências responsáveis pela garantia da acessibilidade às políticas de saúde às populações indígenas, isto é, o estímulo a uma prática pré-natal exclusivamente conduzida por uma profilaxia obstétrica biomédica, tanto quanto, a realização exclusiva dos partos hospitalares. Pois, segundo os números apresentados, aproximadamente 76% dos partos considerados, se realizaram conscientemente, através de opções próprias, de maneira tradicional, na aldeia, por meio das práticas terapêuticas tradicionais dos *Mbyá*. Cabendo aos 24% restantes, ocorrerem no contexto hospitalar por terem sido condicionados a uma situação de gravidez de risco.

Destarte, fica necessário que se perceba que as ocorrências dos partos tradicionais entre os *Mbyá* na *Tekoá Mirim* se concretizam em consonância direta com a relação dialógica que

estabelecem com uma grande diversidade de elementos naturais, mas também simbólicos e de significação subjetiva, que objetivamente têm condicionadas a sua existência, à maior caracterização possível de existência do ambiente da *Tekoá*. Elementos estes, que, por exemplo, são evidenciados pela vasta quantidade de conhecimentos que as *Xejaryi* (parteiras) possuem para que conduzam sabia e seguramente os contextos em que acontecem os *Oikoimá*, isto é, os partos tradicionais ocorridos na aldeia. Sendo, por sua vez, estes conhecimentos, adquiridos pelas *Xejaryi*, através dos ensinamentos dos mais velhos, porém, necessariamente, dependentes dos ambientes naturais característicos das *Tekoá Mbyá*, para que elas então, se mantenham e se perpetuem. Situação esta, portanto, que pode ser verificada pela análise das informações colhidas junto às conversas realizadas com Dona Vitalina (*Kerexú Mirim*) a mais antiga *Mitã Xejaryi* (parteira) da *Tekoá Mirim*. Desta maneira, por conta das limitações linguísticas existentes entre nós, mas com o auxílio de *Jherá Yry* (Bianca) neta de Dona Vitalina (*Kerexú Mirim*), foram apresentadas pela anciã, importantes informações sobre a sua atividade, e parcialmente, segmentações do seu conhecimento sobre a etnobotânica farmacológica característica da terapêutica tradicional *Mbyá*, que de fato, deixam bastante claro a dependência de tais conhecimentos com a manutenção da existência do ambiente natural característico das *Tekoá*.

Assim, relatou Dona Vitalina (*Kerexú Mirim*); que desde criança e por toda a sua juventude, acompanhou, primeiro a sua avó e posteriormente a sua mãe, sendo ambas *Xejaryi* (parteira). Momentos estes então em que se realizava, em grande parte, o seu aprendizado desta atividade. Aprendizado este, que se caracterizou pelo conhecimento de técnicas de diagnóstico, e operações práticas das técnicas do parto propriamente dito, entretanto, também, pela aquisição de conhecimentos religiosos, ou seja, rezas e *M'borais* que foram sendo revelados por *Nhanderú*, além de usos específicos do *Petynguá*. Já, a autonomia para sozinha realizar a condução de um parto (*Oikoimá*) deu-se em idade adulta.

Neste sentido, as conversas realizadas com Dona Vitalina (*Kerexú Mirim*), possibilitaram também, que se efetuasse o registro de algumas peculiaridades que caracterizam os partos tradicionais entre os *Mbyá*, e por consequência como agem as parteiras (*Xejaryi*). Ou seja, segundo a tradição *Mbyá*, as mulheres ao identificarem sua gravidez, imediatamente procuram a *Xejaryi* que as acompanharão por toda a gestação, até a realização do parto. No período da gestação, o acompanhamento da *Xejaryi* consiste em exames para a verificação das condições do bebê, exames estes, que concentram uma série de técnicas táteis que viabilizam a percepção da parteira a respeito das condições físicas do bebê e da mãe. Assim como também, na realização de rezas específicas para este contexto, onde são entoados os *M'borai* que foram

revelados à *Xejaryi* em seus contatos espirituais com *Nhanderú*, que se realizam em conjunto com o uso intenso do *Petynguá*.

O trabalho de parto, propriamente dito, é todo conduzido pela *Xejaryi* na casa da própria gestante, cuja presença de ambas, é acrescida apenas pela mãe da gestante e de uma auxiliar da parteira. Como auxílio etnobotânico para as técnicas táteis aplicadas, a *Xejaryi* indica para a mãe o chá realizado a partir das folhas da árvore chamada pelos indígenas de *Caa'pi*. Que além da função de ajudar o correto posicionamento da criança, previamente ao seu nascimento, também auxilia a recuperação da mãe no pós-parto. Outras ervas, que também possuem uma utilização terapêutica para a recuperação das mães *Mbyá* no período imediato do pós-parto, são as folhas das seguintes árvores: *Pará Paray* e da *Kará Guará*, utilizadas como matéria-prima de chás. Neste mesmo contexto, outro uso possível para a *Pará Paray*, seria o chá feito a partir da sua casca, cujo uso se constituiria na aplicação de banhos na mãe imediatamente após o parto. Como também, o chá feito com as folhas da árvore denominada *Kauraka'a*, para ser bebido ou aplicado em banho.

Então, concluído o *Oikoimá* (parto tradicional), e aplicado os conhecimentos de etnobotânica e etnofarmacologia da *Xejaryi*, no sentido de garantirem o bem estar da mãe, como também do recém-nascido, outros elementos constituintes deste complexo sociocultural são executados, com a peculiaridade de que estes próximos procedimentos, pressupõem a evidente interdependência sociocultural e ecológica entre os *Mbyá* e o ambiente característico de suas *Tekoá*. Trata-se, portanto, do enterramento da placenta (*Endá kuei*), que segundo as informações coletadas junto a algumas mães e *Xejaryi* da *Tekoá Mirim*, ocorre sempre no interior da casa da mãe do recém-nascido. Ou seja, mais especificamente, sob o solo da *Tekoá*, local semelhante onde são sepultados aqueles que deixaram de viver. E neste sentido, pode-se mais uma vez, constatar mediante análises e reflexões etnológicas e etnográficas, que o enterramento da placenta, viria a ser uma espécie de compensador sinérgico em relação ao parto concluído anteriormente. Já, que entre as complexas e intrínsecas relações entre a sociedade *Mbyá* e o cosmo circundante, o parto viria a ter provocado um enorme deslocamento de dinâmicas energéticas em direção ao grupo que recebera o recém-nascido (*Aua'í*, se menino e *Cunhã'i*, caso seja menina), em detrimento do cosmo, “*lócus*”, dos demais seres que compartilham de modo cíclico a existência junto aos *Mbyá*.

Portanto, além da condução dos nascimentos (*Oikaima*), outros procedimentos decorrentes da prática e conhecimentos específicos das *Xejaryi*, também evidenciam entre os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, a preocupação de concretizarem, segundo sua mito-cosmologia, o *Mbyá Tekó* que os caracterizam humanamente de maneira peculiar, e mais, enfatizam a dinâmica

cíclica que define a concretização do *Nhanderekó* em sua *Tekoá*. Então, quanto a outras manifestações do múltiplo e diverso etnoconhecimento *Mbyá* a respeito de espécies vegetais cuja utilização liga-se diretamente a aplicação da terapêutica tradicional deste povo indígena, expondo de maneira bastante clara, o estreito relacionamento existente entre a possibilidade de perpetuação do complexo sociocultural *Mbyá* e a manutenção do ambiente ecologicamente peculiar de suas *Tekoá*, e que extrapolam o uso circunscrito pelo contexto dos partos e nascimentos tradicionais, segue um reduzido exemplo deste amplo conhecimento. Sendo que tais informações foram colhidas junto a conversas realizadas com muitos e diferentes informantes, processo que evidencia que tais conhecimentos se encontram distribuídos pelos diferentes nichos de gêneros, faixas etárias, e, que excedem a ocupações sociais distintas, como e de *Xeramo'i* e *Xejaryi*, que poderiam pressupor a concentração de conhecimentos devido às práticas especializadas que executam. Assim:

- *Ogueroá* (folhas) usada como chá para o tratamento de diarreia, dor de barriga e feridas na boca;
- *Goiaba-rogue* (folhas) usada como chá para o tratamento de diarreia e dor de barriga;
- *Pitanga-rogue* (folhas) usada como chá para o tratamento de diarreia e dor de barriga;
- *Pakováxy* (seiva) aplicada para o tratamento de feridas na boca;
- *Pará pary* (folhas) chá destinado a banhos para o tratamento de feridas e dores no corpo;
- *Yvaró* (folhas) chá destinado a banhos para o tratamento de feridas e dores no corpo;
- *Pipiguaxú* (folhas) chá destinado a banhos para o tratamento de problemas espirituais.

Deste modo, o *Tekó Porã*, o bom modo de ser, de ser efetivamente Guarani. Existir em plenitude enquanto *Mbyá* é a percepção deste povo indígena, de que a terra recebe sua formosa plenitude de seu fundamento religioso, amparado pelo complexo litúrgico entregue por *Nhanderú*. Conseqüentemente, a conservação do mundo consistirá em manter viva e atual esta liturgia, derivado da manutenção dos ambientes peculiares da *Tekoá*. Assim, a possibilidade de exercício e prática do *Nhanderekó*, é a concretização de se reproduzir a manutenção da terra em seu próprio suporte, de se manter existindo a estabilidade, enfim, o equilíbrio do mundo.

**CAPÍTULO III. A CONSTRUÇÃO DE NOVAS POSSIBILIDADES PARA A *TEKOÁ***  
***MIRIM.***

### III.1 Algumas incoerências e contradições entre as legislações ambiental e indigenista.

A atualidade que caracteriza e concretiza as relações/mitigações para apropriação, gestão e utilização dos recursos naturais das áreas *Mbyá* situadas no litoral de São Paulo, impõe uma definição, cada vez mais precisa, de papéis, direitos e competências, dadas as transformações sucessivas dessa região, provocadas pela sua ocupação crescente e desordenada, efetivamente realizada pela ação da sociedade envolvente. Haja vista, os claros e permanentes impactos que incidem de modo incessante sobre as comunidades *Mbyá* que tradicionalmente habitam a territorialidade supracitada. Sendo estas consequências, relativas à articulação da aplicabilidade da legislação ambiental e/ou indigenista, com o cotidiano e práxis destas comunidades. Podendo ser, presenciado “*in lócus*” pelo pesquisador, concretizarem-se evidentes situações, em que os *Mbyá* se viram surpreendidos, por ações que afetam o seu território. E não apenas estas, mas, historicamente, todas elas, possuíram condições de enfrentamento desiguais.

Assim, as discussões acerca dos impactos e efeitos relativos às relações e mitigações entre a legislação ambiental e a indigenista, necessita a proposição de algumas reflexões que merecem maior aprofundamento, sobre a inserção de formas próprias de sociabilidade e comportamento *Mbyá*, e de apreensão da realidade, nas diversas situações vivenciadas por eles.

Os elementos que compõem o meio natural das aldeias - águas, solos, montanhas e vales e algumas espécies vegetais - são privilegiados pelos Guarani em função da sua localização. Além das suas características intrínsecas, o local de inserção e a disposição de determinados elementos em relação ao conjunto são os indicadores mais precisos da conveniência do lugar para formação ou permanência de uma aldeia. (Uma fonte de água banhada pelo sol nascente, a palmeira jerivá (pindo etef) no alto de um monte, os próprios montes de onde se vê o mar, os recortes da terra pelos rios). Num “mundo desfigurado” pelas ações humanas (nos últimos 30 anos, o processo de desfiguração do litoral, como um todo, é intenso), a seletividade Guarani também se vê tolhida e as alternativas têm que concentrar-se nas poucas áreas “disponíveis” de mata atlântica (LADEIRA, 1997, p.2).

Destarte, a predileção dos *Mbyá* por fixar-se no território compreendido pela Serra do Mar se justifica por aspectos culturais que tangenciam o plano das concepções mitológicas, principalmente, encontrando fundamento no mito “da origem da terra em que vivemos (yvÿ pyaú)”, como foi registrado por Clastres (1978). Assim como também, fatores de ordem práticas relativa à práxis destes indígenas em relação à espacialidade que ocupam, corroboram por justificar a sua preferência pelas regiões serranas do litoral. Por isso, “quando os *Mbyá* definem a Serra do Mar como “terra boa” (*tekoa porã*), isso significa que ali ainda é possível reproduzir as normas tradicionais em termos do uso da terra e da relação com os parentes”. (LADEIRA, 1988, p.24). O que essas informações significam? De acordo

com as afirmações de Ladeira (1988): “Isso quer dizer que a escolha do lugar não é gratuita: ela segue a tradição, seja ela histórica e/ou cosmológica”.

Portanto, graças a sua experiência religiosa e a seu sistema de vida, os Guarani vêm resistindo e mantendo o seu existir circunscrito as *Tekoá*, o lugar do seu modo de ser. Pois, acreditam os *Mbyá* que somente aqueles que se dedicarem às orações, os cantos e danças e abstinência alimentar e, sobretudo, habitarem as espacialidades possíveis de reproduzirem seu *Tekó*, conseguirão alcançar o *aguyje*, isto é, a plenitude. Em suma, como já foi expresso: “sem tekoá não há tekó”. Por isso, ao se pensar a associação dos *Mbyá* Guarani com Serra do Mar e o ecossistema Mata Atlântica, que a circunscreve, é indispensável à percepção de que:

As espécies vegetais, animais, a hidrografia, o relevo que compõe a Mata Atlântica e o próprio mar, fazem parte do universo material e espiritual Guarani. Quando eles “partem em busca de seus verdadeiros lugares”, a orientação divina para o assentamento das famílias se dá em consonância também, embora não de forma exclusiva, com os recursos naturais existentes, e as condições para o sustento do grupo. Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os *Mbyá* (LADEIRA, apud LADEIRA, 2007, p. 153).

Assim, a legislação nacional responsável por reformular a gestão e usos das áreas ambientalmente protegidas, denominadas desde então, como Unidades de Conservação, entre elas o Parque Estadual da Serra do Mar, ou seja, a Lei Federal nº 9.985/ contradiz completamente as considerações anteriormente mencionadas, sobretudo, por ignorar de maneira total as populações tradicionais, entre elas, os povos indígenas, que habitavam ancestralmente este território. Desta forma, ela exclui de modo enfático, os *Mbyá* de permanecerem ocupando seus territórios. Sob a égide do preservacionismo/ conservadorismo ecológico, que desconsidera por completo as interações das populações humanas junto ao meio que habitam. E mais ainda, os processos de interferência destas populações sobre o meio natural em que se encontram inseridos há milênios. Sendo que a configuração ecológica atual, de muitos ecossistemas, foi determinada por tais relações. O que significa impactos ecológicos nem sempre danosos.

Mas, para uma análise mais aprofundada deste contexto, convém evidenciar inicialmente que os parâmetros vigentes na atualidade, cuja incumbência em determinar o reconhecimento oficial dos direitos indígenas, inclusive os territoriais, derivam da Constituição Federal do Brasil de 1988, em seu Art. 231, Cap. VIII, § 1º. Procedimentos legais que a “*posteriore*”, foram regulamentados pela instituição de princípios jurídicos do Decreto nº 1.775 e da Portaria Ministerial nº14 de 1996. Desta forma: “(...) a implementação dos direitos originários, conforme os princípios inscritos na Constituição, não tem qualquer sentido de

retrocesso a uma suposta anterioridade à colonização, e requer, positivamente, a etnografia do momento presente (...)" (SANTILLI, 2013, p.39).

Devendo também ser destacado, que, em 2003, ao ratificar a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes (C169) da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o Brasil comprometeu-se juridicamente, perante a comunidade internacional a proteger a identidade dos povos indígenas, respeitando suas terras, tradições e formas próprias de organização social. Já que, "A C169 estabeleceu normas específicas para a proteção das terras indígenas e tribais (...)". (FIGUEROA, 2009, p.20).

Deste modo, as reivindicações *Mbyá* quanto à legitimidade da ocupação e usos da *Tekoá Mirim* frente ao contexto de conflito lá existente, amparam-se, sobretudo no Art.14, §§ 1º, 2º e 3º, daquela Convenção, que respectivamente, determinam:

1º Dever-se-ão reconhecer aos povos indígenas e tribais os direitos de propriedade e posse da terra que ocupem tradicionalmente. Além disso, nos devidos casos, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar os direitos destes povos de utilizar terras que não sejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais tradicionalmente tenham tido acesso para suas atividades para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dispensada especial atenção à situação dos povos nômades e de agricultores itinerantes. 2º Os governos deverão adotar as medidas que se fizerem necessárias para demarcar as terras tradicionalmente ocupadas por esses povos e garantir a efetiva proteção de seus direitos de propriedade e posse. 3º Procedimentos adequados deverão ser instituídos, no âmbito do sistema jurídico nacional, para dar solução a reivindicações de terras por esses povos (FIGUEROA, 2009, p.22).

E mais, a corroborar tais indicativos, o Estado brasileiro, mediante o Decreto nº 6.040/07, determinou "*status*" jurídico às comunidades tradicionais, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Portanto, segundo Figueroa (2009, p.30) "(...) não exige que seu sujeito mantenha uma ocupação fundiária anterior à existência do Estado (...)".

Portanto, de que maneira compreender este antagonismo que coloca em oposição direta estas legislações? Sem, contudo, desconsiderar a urgência de tal esclarecimento, já que as incompatíveis percepções que se evidenciam a partir das interpretações que se concretizam, justamente, na materialização e na aplicação destas leis, ocasionam necessariamente, consequências quase sempre prejudiciais às sociedades indígenas no Brasil. E, de modo específico, àquilo que se refere, ao processo de reconhecimento legal das Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas por estes povos. Até mesmo, por conta de múltiplos exemplos evidenciando que "em muitos casos, se têm acarretado a expulsão dos moradores tradicionais de seus territórios ancestrais, como exige a legislação referente às unidades de conservação



(...)”. (DIEGUES, 2000, p. 11). Contexto este, portanto, de que não se excluem os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*. Entretanto, sem deixar de considerar que:

Não existe Direito contra a Constituição. Essa é uma regra fundamental, que nasceu com as próprias Constituições e que precisa ser respeitada para que a Constituição tenha razão de ser. (...) Isso, precisamente, porque nenhum ato jurídico é válido se for contrário a um dispositivo constitucional (DALLARI, 1981, p.45).

Desta forma, o fato que fez com que as instâncias do poder executivo municipal de Praia Grande, e os órgãos ambientais estaduais, passassem a considerar e a tratar os *Mbyá* Guarani habitantes da *Tekoá Mirim* como invasores, sob a alegação de que a sua permanência em área pertencente ao Parque Estadual da Serra do Mar era contrária ao ‘*corpus*’ legal que legisla sobre a ocupação humana nas APPs (Áreas de Proteção Permanentes), está amparado em uma concepção/aplicação equivocadas de preservação e conservação de áreas naturais. Equívocos estes, que opõem contraditoriamente, a legislação nacional que determina como deve proceder a gestão das Unidades de Conservação Ambientais, em relação à Constituição Federal, que, por sua vez, legisla a respeito da prevalência dos direitos territoriais indígenas, inclusive dos que tradicionalmente ocupam as territorialidades das UCs. Terras tradicionais, e, portanto, garantindo-lhes o direito de posse, obviamente então, de sua permanência nas mesmas.

Destarte, tal dissonância, se caracteriza por um processo alienado e alienante de importação/composição da legislação ambiental, que regulamenta a gestão das Unidades de Conservação no país. Que reproduziu, quase que literalmente, a concepção de áreas protegidas que provém do século retrasado, criadas nos EUA. Porém, segundo Diegues (2000, p.13): “(...) mais do que a criação de um espaço físico, existe uma concepção específica de relação homem/natureza (...)” que compreende o ser humano, inevitavelmente, como destruidor. Assim pressupõe que poderiam existir pedaços do mundo natural em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana. “Entretanto, a natureza em *estado puro* não existe, e as *regiões naturais* apontadas pelos biogeógrafos usualmente correspondem a áreas extensivamente manipuladas pelos homens”. (DIEGUES, 2000, p.13).

O modelo de criação de áreas naturais protegidas, nos EUA, a partir de meados do século XIX, se constitui numa das políticas conservacionistas mais utilizadas pelos países do terceiro mundo. Parte da ideologia preservacionista subjacente ao estabelecimento dessas áreas protegidas está baseada na visão do homem como necessariamente destruidor da natureza. A transposição desses espaços naturais vazios em que não se permite a presença de moradores entrou em conflito com a realidade dos países tropicais, cujas florestas eram habitadas por populações indígenas e outros grupos tradicionais que desenvolveram formas de apropriação comunal dos espaços e recursos naturais. Mediante grande conhecimento do mundo natural, essas populações foram capazes de criar engenhosos sistemas de manejo da fauna e da flora,

protegendo, conservando e até potencializando a diversidade biológica (DIEGUES, 2000, p.11).

No Brasil, no plano da administração federal e de algumas ONGs, a questão da presença de povos indígenas, e demais populações tradicionais, moradores em Parques Nacionais e Unidades de Conservação semelhantes tem sido pensada e articulada a partir de uma visão conservadora e reacionária, influenciadas por percepções urbanas do que significa o “mundo natural” e a “natureza selvagem”. Fala-se em interferência humana negativa sobre as áreas naturais protegidas sem nenhuma distinção entre os interesses econômicos que prevalecem no contexto externo dessas áreas e as atividades daquelas populações em grande parte responsáveis pela manutenção da diversidade biológica.

Mediante estas considerações, ao se tratar dos *Mbyá*, os preceitos míticos e a prática histórica mostra o quão improcedente é o teor acerca dos supostos danos advindos da permanência dos Guarani nas áreas de preservação. Este temor está ligado a sua projeção infundada, de que a “concessão” feita aos Guarani para viverem em áreas preservadas atrairia outras famílias aumentando, incontrolavelmente, a população e a depauperação da floresta. E, com relação à “economia” – o usufruto dos recursos naturais e plantio de gêneros tradicionais – vemos que este conceito está profundamente conectado com o ideal de reprodução, nos “*Tekoá*”, das características da Terra sem Mal. E o dado talvez mais significativo da Terra sem Mal, “*Yvy Marãey*”, reside na condição de eternidade contida na própria semântica da expressão (*yvy marãey*). *Yvy Marãey*, a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Esta virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos. Este pensamento define os modos de relação com o meio ambiente, de usufruto dos recursos naturais e da atividade agrícola, onde a noção de abundância está associada à possibilidade de renovação dos ciclos, e não no armazenamento e no comprometimento dos estoques naturais.

E como elemento de convicção irrestrita a este respeito, faz-se necessário, que se concretize a expressão dos próprios *Mbyá*. Portanto, segue a narrativa de parte do pensamento dos *Mbyá* Guarani, explicitados no registro realizado por Ladeira (1992), do mito Oguata Porã – a caminhada a beira do oceano, ou a ocupação *Mbyá* do litoral:

*“Este mundo foi feito para nós todos. Foi para todos nós usarmos que nosso Pai deixou. Nhanderu (nosso Pai) fez o mundo para todos. Os brancos não devem Ter ciúmes dos matos, pois nós não vamos fazer mal aos matos, pois nós não vamos ficar igual aos brancos...”*

Portanto, ao se efetuar o processo de articulação entre as complexas realidades étnicas, cosmológicas, legislativas, de interesses políticos e econômicos, acima tratadas, com vistas à concretização de apontamentos conclusivos sobre tais reflexões. Deve-se necessariamente, considerar-se, como mostra Santilli (2013), os inegáveis avanços reais, seja em relação às matrizes definidoras das composições teóricas e métodos de aplicação, seja em relação às prerrogativas jurídicas, que juntas, redefiniram a efetuação concreta das políticas públicas fundiárias, dirigidas especificamente aos povos indígenas do país nos últimos 25 anos.

Assim, são exemplos concretos destes avanços: o aumento quantitativo das Terras Indígenas demarcadas e legalmente reconhecidas. Assim como o redirecionamento geográfico, das aplicações dos procedimentos técnico-legais necessários à execução do direito constitucional que garante a ocupação tradicional dos povos indígenas em suas terras, como garantia de assegurarem assim a posse/permanência definitivas, de e em suas terras. Procedimentos estes, que anteriormente se concentravam na região amazônica do Brasil, devido à “visibilidade” e os interesses político/econômicos sobre os financiamentos internacionais. Para então, a partir de 2007/2008, serem redirecionados para as regiões nordeste e sul/sudeste do país. Áreas que historicamente, sempre estiveram à margem dos procedimentos legais de reconhecimento e demarcação das terras indígenas. Mesmo concentrando um longo histórico de muita violência e expropriação sistemáticas das terras indígenas. Poderiam também, ser apontada como consequência/causa de avanços significativos, em relação aos processos de reconhecimento das Terras Indígenas, durante o último quarto de século, a concretização sistemática, nas últimas décadas, dos sucessivos processos de emergência étnica e de etnogênese, de vários povos indígenas no Brasil.

Contudo, tão importante quanto os avanços, se faz extremamente necessário que conclusivamente em relação às análises e considerações aqui propostas, também sejam evidenciados os retrocessos, e quando não, muito pior, a inércia quanto às concepções e aplicação dos direitos fundiários dos povos indígenas no país. Principalmente quando se sobrepõem a territórios ancestrais, cultural e cosmológicamente já definidos quanto à posse e utilização; leis alienígenas a estas culturas, que de modo ignorante, egoísta e violento lhes são outorgas, pelas sociedades ocidentais, pretensamente civilizadas. Pois, sob a argumentação preservacionista, se posicionam justificativas contra a existência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas, já que consideram incompatíveis a manutenção/presença destas populações e a proteção da biodiversidade naquelas áreas. O que atesta o desconhecimento de estudos recentes que afirmam que a manutenção, e mesmo o aumento, da diversidade biológica nas florestas tropicais, está relacionada intimamente, com as práticas tradicionais da agricultura

itinerante dos povos indígenas. Apontando desta forma, à desmistificação das “florestas intocadas” e na importância das populações indígenas e tradicionais na conservação da biodiversidade.

Enfim, considera-se conclusivamente, que mesmo sob a afirmativa da necessidade da reparação histórica e jurídica aos povos indígenas, quanto ao reconhecimento territorial e acesso aos seus direitos de posse e usos tradicionais permanentes, estes procedimentos devem se subter as concepções e usos tradicionais, previamente estabelecidos por cosmologias peculiares a cada uma das populações indígenas reparadas pelas políticas fundiárias do Estado, direcionadas a estas sociedades. No caso específico dos Guarani, é necessário partir do pressuposto de que as várias aldeias compõem um território que, mesmo não sendo mais ininterrupto, é de toda forma coeso, pois o tipo de relação estabelecido com sua parentela, a Mata Atlântica, a Serra do Mar e o mar é uniforme.

Já, quanto aos *Mbya* da *Tekoá Mirim*, apesar das dificuldades decorrentes da luta pelo reconhecimento e demarcação de sua *Tekoá*, e, portanto, de poderem concretizar sua existência circunscrita pela materialização e subjetivação de seu *Tekó*, se expressa claramente nas entrelinhas do conceitual exposto acima, mas principalmente, na prática e na fala dirigida ao autor pelo cacique *Karai Ñee're*, o entendimento e a percepção deste povo sobre as limitações da composição cosmológica e cultural, que tal demarcação territorial assumirá, quando dinamicamente estiver submetida ao uso tradicional que os *Mbyá* lhes atribuírem. Assim, de modo bastante evidente, é perfeitamente claro para eles que a sua espacialidade, culturalmente compreendida, extrapola os limites físicos que a demarcação territorial da (TI) *Tekoá Mirim* lhes oferecerá, entretanto, necessidades elementares, inclusive, fazem com que eles, também de modo consciente, passem a considerá-la, e mobilizarem-se e articularem-se politicamente, para que este processo político - administrativo se efetue o mais breve possível.

Porém, de maneira também consciente, os *Mbyá* articulam novas ações políticas, para subverterem as limitações cosmológicas que a demarcação de sua *tekoá* lhes imputará quanto à concretização de seu *Nhanderekó*, isto é, concebem conscientemente, a rearticulação política de sua espacialidade, evidenciada pela tangência física das unidades: aldeias, quando legalmente já não podem contar com a existência de um único e vasto território Guarani. Esta proposição se evidencia na referida fala do cacique ao pesquisador, mas, sobretudo, ao mostrar-lhe os limites de sua terra:

“(...) lá, em cima da serra, vai acabá Tekoá Mirim. Mas, é onde começa a Tekoá Tenondé Porã, é a casa dos nosso parente (...) vai dá pra ir e voltá caminhando, Oguatá; sabe...”.

Assim, constata-se de modo bastante claro, toda a vitalidade da percepção e entendimentos contemporâneos dos *Mbyá* que habitam o litoral paulista, acerca da territorialidade que concretiza e circunscreve suas aldeias. Portanto, para eles, suas *Tekoá*, são compreendidas como devendo existir, não como áreas isoladas e estanques - como quer decidir o Estado através dos procedimentos administrativos de demarcação de terras indígenas - mas como um complexo geográfico, ambiental social e econômico que compreende as aldeias do planalto, caminho de ligação e trilhas de coleta e caça e as aldeias do litoral. Manter a integridade desse complexo é fundamental quando se observa que as áreas Guarani possuem exígua extensão territorial em seus limites decorrentes das demarcações realizadas pelas agências estatais responsáveis.

### **III.2 Alguns processos de construção para novas possibilidades na contemporaneidade da *Tekoá Mirim*.**

Ao longo do desenvolvimento da última etapa do trabalho de campo para a elaboração desta pesquisa, foi-me possibilitado uma vivência sensacional ao considerá-la como uma experiência catalisadora, e, por isso, capaz de potencializar a capacidade de entendimento etnológico, e conseqüentemente, de expressão etnográfica junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*. Tratou-se justamente, do privilégio concedido através da possibilidade de poder ter acompanhado e participado de alguns dos vários e complexos processos cosmológicos e socioculturais que, derivados de uma perspectiva dialética que os *Mbyá* possuem em relação a sua cultura, circunscrevem e são circunscritos pelas dinâmicas que envolveram a construção de uma nova *Opy'i*, isto é, de uma nova casa de reza na *Tekoá Mirim*. Processo sociocultural este, que além de expressar uma sofisticada percepção estética e de funcionalidade sustentável quando arquitetonicamente compreendida, transcende os engenhosos aspectos físicos desta construção, pois, a *Opy'i* se caracteriza como o centro cosmológico daquela população. Sendo possível ouvir entre os *Mbyá*, geralmente quando falam usando a descrição, de que em algumas aldeias não há *Xeramo'i*, mas é muito pouco provável que se encontre alguma aldeia sem *Opy'i*. Sua utilização é variável em relação a diferentes contextos, mas a sua construção, de maneira geral envolve esforços “amplificados” entre a comunidade que a utiliza. Sendo que a

compreensão que executam sobre ela, esteja sempre relacionada, a uma função de proteção coletiva, estando ela associada à figura de um dirigente ou não.

Neste sentido, uma *Opy'i* nunca deixa de ser um ponto de convergência daqueles que buscam algum tipo de proteção de origem divina. Então, costuma se encaminhar a ela, por exemplo, aqueles que pretendem fazer uma viagem em breve ou quem se encontra em uma situação que envolve maior risco à saúde. Mas não apenas a eles se caracteriza o acolhimento que a casa de reza propicia. De forma ideal, qualquer *Opy'i* mantém-se aberta a todos que desejem frequentá-la, para quem se disponha a vir fumar o *Petynguá*, sentar-se, cantar sozinho à *Nhanderú*, ou participar do ritual de reza se esta acontece. Assim, tais circunstâncias fazem da *Opy'i* um espaço público, de livre acesso aos que queiram ficar ali pelo tempo que desejarem.

Portanto, conceitualmente, a casa de reza “(...) parece corresponder a um *lugar* sobre a Terra capaz de concentrar a atenção dos deuses, que olhariam (*mae*) para as almas ali reunidas. Ou seja, a *opy*, corresponderia a um espaço de reunião, na Terra, das almas-palavra (*nhe'ë*) enviadas por Nhanderu” (PISSOLATO, 2007, p. 381).

Minha impressão é que a *opy* potencializa a comunhão de palavras ou *nhe'ë*, almas que são por definição, potências comunicativas. Meus dados etnográficos indicam que este *lugar* de comunicação de *nhe'ë* envolveria não apenas o eixo cosmológico vertical da aquisição de poderes e conhecimentos enviados pelas divindades, mas também a intersubjetividade humana, isto é, certa comunicação entre *nhe'ë* dos que vivem em lugares distintos na Terra. Assim, por exemplo, sonhos que podem contar algo sobre parentes morando a distância poderiam estar associados à frequência à *opy*. Mas, para além da questão da frequência, esta comunicação no plano horizontal parece ser um aspecto importante da reza. É como se a *opy*, construída como lugar de *nhe'ë* (almas que são palavras e igualmente palavras que vem para ser rezadas – *nhe'ë* porã – e são, tal qual as almas, potências de vida) cumprisse a função de reunir o que na Terra vive de modo disperso. Ou, dizendo de outra maneira, é como se cada lugar que fosse viver um grupo de parentes, criando ali uma *opy*, um lugar de reza que costuma também ser referido pelo termo *yvy mbyte* (“meio da terra”), ao fazê-lo, simultaneamente construísse seu contexto específico e provisório como um lugar *mbya* e fundasse esse *lugar* (conceitual) amplo de reunião das almas-palavras dos *mbya* que andam pela Terra. Se assim podemos considerá-la, a *opy mbya* pode nos levar a uma imagem de totalização, que no plano do parentesco corresponderia à definição de uma coletividade de filhos de um mesmo “pai”, Nhanderu. As *opy* na Terra concentrariam os cuidados deste grande pai e difundiriam amplamente as capacidades por ele transmitidas (PISSOLATO, 2007, p. 383-384).

E mais, a concretização de uma *Opy'i* cria um espaço de manifestação de capacidades produtoras de saúde por e para todos os que dele participam, pois a reza é mais que a atividade de um rezador, contudo, são estes dirigentes de reza que na memória *Mbyá* ocupam o lugar dos grandes xamãs. Já que não é uma técnica específica de cura que define a função xamânica, assim como também não o é a posse de cantos. Sobretudo, na *Opy'i*, onde o uso de cantos-reza é prática estendida aos demais membros da comunidade indígena.

Destarte, os verbos *Mbyá* “cantar” (*pora’i*) e “dançar” (*jeroky*) sempre se referem ao canto e dança ritual que ocorre no interior da *Opy’i*. Neste sentido, canto e dança, formam aí uma unidade, sempre se acompanhando simultaneamente. E, esta é a forma predominante do ritual da reza *Mbyá*, ainda que o canto e dança na *Opy’i* seja costumeiramente entremeado por falas, que podem assumir formas discursivas diversas, de maneira que rezas faladas podem compor também estas seções. Cantar (*pora’i*) é certamente uma forma importante de aquisição de capacidades existenciais para os *Mbyá* de um modo geral. E a recepção do *Mborai* (canto) *Mbyá* pode ocorrer num sonho ou durante a própria reza, no primeiro caso dizem os *Mbyá* que quem ouve num sonho o *Mborai* não deve esquecê-lo ao acordar e o quanto antes deve executá-lo na *Opy’i*. Mas, que na verdade, é a execução repetida do mesmo canto durante as sessões de reza que faz daquele que o canta seu dono reconhecido e torna o próprio canto conhecido o suficiente para o seu acompanhamento. Além disso, cantar (*pora’i*) é também um lugar particularmente valorizado da atividade dos xamãs. Não só o canto tem grande valor, mas também a cura que tem lugar durante a reza-canto, feita na *Opy’i*, com a utilização do *Petynguá* e abundância de tabaco.

Assim, os exemplos mostram que não a nada que se iguale ao contexto da reza em matéria de produção de forças existências, o que é também confirmado pelo comentário atual dos *Mbyá* sobre os efeitos do “cantar” (*pora’i*), “dançar” (*jeroky*), “rezar” (*nhembo’e*) na aquisição dos estados “saúdável” (*exai*) e “alegre” (*vy’a*) das pessoas (*Mbyá*).

Portanto, se a *Opy’i* disponibiliza a experiência de obter estas capacidades a quem quer que venha até ela, por outro lado, sob a direção efetiva de um xamã, torna-se o espaço potencial do desenvolvimento de uma direção, isto é, da reza, da cura, do canto e da dança aí praticados, que costuma estender-se para além do contexto ritual, na configuração de uma posição de orientação. O especialista pode tornar-se, assim, um conselheiro prestigioso em matérias diversas para o grupo que a ele se mantém ligado.

A *Opy* ou *ooguassu* (literalmente casa grande) é a designação da casa de rezas. Compreende-se o local central de uma comunidade. Ela se destaca pelo tom personalista do líder espiritual *tenondeguá* (literalmente que segue a frente) que a projeta como instituição própria do meio cultural. Expressa a disposição subjetiva e formação psicológica de integrantes na sua representação de força (*mbaraité*) e tem a expressão hierárquica do líder que simboliza “estar a frente”, “seguir”. Esse dado qualitativo expressivo da forma como a subjetividade se constrói em torno do líder é decisivo (GODOY, 1999, p.162).

Então, tendo sido considerado os seus usos passemos, portanto, às informações etnográficas propriamente ditas, e que foram coletadas em campo em um específico contexto, ou seja, na situação que já fora indicada acima àquilo que se refere à possibilidade de que tive

de poder acompanhar a maior parte do complexo processo de construção de uma nova *Opy'i* na *Tekoá Mirim*. Situação esta, que permitiu a coleta de uma série de registros etnográficos a respeito de um determinado e específico conjunto de dinâmicas socioculturais, que revelaram a permanência de contextos cosmológicos e culturais ancestrais dos *Mbyá*, entretanto, de maneira nenhuma, esta permanência de uma ancestralidade cultural deve ser associada ao sinônimo de uma repetição isolada, ou a manutenção estática de determinados elementos, onde estaria ausente de forma plena, a agência autônoma e consciente da liderança que dirige tais dinâmicas, tanto quanto a sua atualização através da opção e condução que assumem; assim, concretizando desta maneira, todo um fluxo de recriação e ressignificações socioculturais que circunscrevem e são circunscritos pelos processos que caracterizam a construção física e simbólica da casa de rezas entre os *Mbyá*.

Destarte, de modo genérico, para um maior conhecimento quanto à caracterização físico-espacial da maioria das casas de rezas dos *Mbyá*, é válida a consideração sobre algumas percepções das conceituações comuns a maioria destes grupos, por exemplo:

Construída nos mesmos modos das outras casas a **ooguassu** tem maior extensão. É feita de pau à pique e barreada coberta de sapé, ou de **guarikanga**, o fundo é voltado para o poente e a frente para o nascente, propiciando uma extensão para os **amba** celestes á leste – **nhanderenondere** – dos **mba'e porã** (os belos, os deuses). O ambiente de fechamento e isolamento no local é próprio, sem janela, tem uma porta no fundo e às vezes em uma das laterais. No interior formam-se áreas de domínio social definidas. Na parte dianteira aloja-se o **amba** (altar) sendo o lugar mais sacramentado. Instalado na parede do **amba** encontram-se os objetos rituais **petyngua** (cachimbo) de barro ou madeira, a varinha **popygua**; os instrumentos musicais: **mbaraka** (violão) e **mbaraka mirim** (o chocalho). Nas laterais de algumas **ooguassu** têm sido colocados troncos de madeira onde a população masculina se aloja frente a frente. Na parte traseira, geralmente sentam-se as mulheres e seus filhos (...) A parte dianteira – região do **amba** – fica livre para os benzimentos e para o canto dança.

Contudo, de modo específico, na *Tekoá Mirim* a nova *Opy'i* que estava sendo construída, apresentava as seguintes dimensões, possuía aproximadamente 10m de comprimento por 5m largura, sendo de extrema relevância, a observação de que as direções que indicam a frente e a parte de traz da casa de rezas são definidas pela dimensão relativa ao comprimento. Ficando assim, a parte de frente determinada pelo ponto cardinal relativo ao Leste, ou seja, pela área em que se concretiza o nascente do Sol (*Kwaratî*), e, portanto, de maneira óbvia, a parte de traz da *Opy'i* é determinada pela região do poente solar, isto é, o Oeste. E, em uma das laterais há uma única abertura, que se trata da porta de acesso ao interior da casa de rezas, que neste caso em particular está na direção do sul, porém, tal posicionamento se deve a proximidade em relação à casa do *Xeramo'i* e da *Xejaryi*, sua esposa. Quanto à altura, esta foi calculada em duas situações, primeiro, se pensando na altura das paredes, que foi definida em



aproximadamente 1,7m e em um outro lance, que considerava a distância, em uma linha reta, entre a maior altura das paredes e o principal eixo de sustentação do telhado, que mediu aproximadamente 1,3m. Totalizando deste modo, uma altura integral de 3m aproximadamente para a nova *Opy'i* que era construída na *Tekoá Mirim*.

Pois, com relação à estrutura desta casa de rezas, ela se concretizou pela fixação no solo de seis toras de diâmetro aproximado de 20 cm e altura relativa àquela das paredes, já indicada anteriormente, ficando dispostas três delas ao longo de cada um dos lados relativos à dimensão do comprimento da *Opy'i*. Sendo cada um destes trios de toras unidos em sua extremidade superior por outra, porém, bem mais longa, com o comprimento exatamente relativo ao comprimento total da casa de rezas. Há ainda, outras duas toras de comprimento igual às laterais da *Opy'i*, que ficam localizadas em sentido perpendicular ao comprimento da mesma, cada uma delas sobre a extremidade superior de cada um dos pares de toras fixados ao solo e que delimitam a dimensão relativa a lateral da casa de rezas.

E, com relação à estrutura do telhado, ela foi executada do seguinte modo: sobre cada uma das estruturas que definiam as laterais da *Opy'i*, foi fixado um meio losango, formado por duas toras com as seguintes dimensões, aproximadamente 20 cm de diâmetro e comprimento igual ao das paredes, sendo que ao ser acomodado, o vértice de cada um deles permaneceria apontado para o céu. E então, cada um destes vértices foi unido por uma única e longa tora, cujas dimensões eram as seguintes, diâmetro igual ao das demais, e o mesmo comprimento total da casa de rezas.

Cabendo aqui, o registro de alguns dados etnográficos relativos ao contexto das técnicas de construção utilizadas pelos *Mbyá*, especificamente aquelas que se referem a construção dos elementos estruturais da *Opy'i*, e que, por sua vez, tornam evidentes a grande engenhosidade e eficiência destas técnicas. Tratam-se, portanto, dos procedimentos técnicos que dispensam completamente o uso de pregos ou elementos de madeira que atravessem uma ou mais toras com a finalidade de travá-las, ao contrário, apenas um sofisticado sistema de encaixes entre elas desempenha esta função. Encaixes estes, caracterizados por serem esculpido, apenas com o uso de facões, em cada uma das extremidades das referidas toras que se encaixarão, cada um dos elementos que os constituem, isto é, em uma destas extremidades é esculpida uma reentrância côncava que se assemelha ao contorno de uma ponta de seta, enquanto na outra extremidade é esculpida uma saliência convexa, esta sim caracterizada como a ponta de uma seta, que perfeitamente se conectam, constituindo deste modo, uma situação de grande estabilidade entre estes elementos. Que, por sua vez, é completada com a união subsequente entre eles, realizada com a utilização de cipó, que de maneira muito firme, é amarrado na região

externa dos encaixes, que já foram descritos acima, envolvendo-os, a cada um deles, por um “x” de cipó. Material este, que também será utilizado em todas as demais junções de elementos, ou “peças” distintas desta construção ao serem reunidas, e, que se caracterizará como um importante coresponsável pela manutenção da estabilidade e do equilíbrio entre todos estes elementos. Neste sentido, são de grande importância etnográfica, o registro e a análise sobre a percepção e execução de tais técnicas e procedimentos realizados pelos *Mbyá*, sobretudo, no contexto relativo à seleção dos cipós a serem usados em tais procedimentos, já, que expressam de maneira um tanto quanto sofisticada, um claro acúmulo de conhecimentos a respeito do ambiente ao qual se ocupa, e uma imensa capacidade de manejá-lo de forma sustentável, pois apenas algumas espécies de cipós, que reúnem as características necessárias ao uso específico que lhe será destinado é que serão coletadas, e mais, em áreas distantes umas das outras, para que seja evitado o esgotamento deste importante recurso utilizado pelos *Mbyá*.

Assim, quanto à origem da madeira (toras) utilizada para a elaboração estrutural da *Opy'i*, ela toda era Guajuvira, derivada de grandes árvores que foram coletadas na mata pelos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, que quando questionados a respeito do porque do uso específico daquela madeira, a resposta dirigiu-se a destacar o fato da sua grande resistência a pragas, a variação climática, a passagem do tempo, além da sua durabilidade. Neste contexto, uma informação etnografada ao longo deste processo e de importante relevância, está associada ao fato de que durante as reuniões preparativas de incursão na mata para a coleta da Canela, os indígenas delimitavam áreas específicas e distantes uma das outras, para que em cada uma delas, cada um dos grupos coletores se ocupassem dos trabalhos de corte e transporte das respectivas árvores que tinham a responsabilidade de conseguirem. Portanto, o que se evidencia aí, é a elevada percepção ecológica dos *Mbyá*, que percebendo a clara relação existente entre a necessidade que possuem de conseguirem as maiores árvores de Canela dispostas pela mata, com o fato de estas mesmas árvores serem as grandes dispersoras de sementes, responsáveis então, pela manutenção do ciclo reprodutivo desta espécie; e assim, por consequência, organizarem previamente, o processo de corte destas árvores de modo que ele ocorra em áreas bastante distante umas das outras. Ou seja, um evidente exemplo, de um consciente manejo sustentável do ambiente. Ainda como evidência do consciente manejo sustentável praticado pelos *Mbyá* sobre o ambiente que habitam, e que se manifesta neste processo de construção da sua nova casa de rezas, deriva também do corte da Guajuvira acima mencionado, isto é, por tratar-se de grandes árvores, ao cada uma delas, caírem em meio à densa Mata Atlântica, imediatamente provocam a queda de uma grande quantidade de árvores de variados tamanhos, que serão usadas todas elas para o preenchimento prévio das paredes da *Opy'i*. Sendo que as selecionadas para

este fim, tinham todas praticamente às mesmas dimensões, a saber, 10 cm de diâmetro e a altura relativa às das paredes da casa de rezas. Quanto às demais, eram destinadas a usos diversos, sobretudo, matéria-prima para artesanato e lenha para as fogueiras diárias.

Desta forma, ao se retornar aos registros e análises etnográficas relativas à continuidade do processo de construção da casa de rezas na *Tekoá Mirim*, passando então, a considerá-lo a partir do contexto de construção das suas paredes; este processo se caracterizou da seguinte maneira. Ou seja, as várias árvores que foram derrubadas subsequentemente, pela queda das grandes Guajuviras que foram usadas para a construção da estrutura da casa de rezas, foram selecionadas, atendendo aos critérios quanto às dimensões que necessitavam possuir, e que já foram indicadas anteriormente. Depois, elas foram sendo fixadas no solo, lado a lado, preenchendo os espaços existentes entre as toras estruturais, tanto em relação ao sentido do comprimento, quanto ao da largura. Estas estacas estavam sendo fixadas, além de enterradas na sua extremidade inferior, também, em suas extremidades superiores, isto é, amarradas a uma das toras estruturais em cada um dos lados da *Opy'i*, com o uso dos cipós, da maneira que já fora descrita acima tais amarrações. Mantendo-se apenas, sem o preenchimento das estacas, a área destinada à porta de acesso à casa de rezas, e dessa forma, portanto, constituindo a estrutura prévia das suas paredes.

Quanto ao processo de construção do telhado, este se desenvolvera da seguinte maneira. Inicialmente, se determinou a interrupção dos trabalhos realizados sobre a casa de rezas, propriamente ditos. E, sob as instruções do *Xeramo'i*, esperou-se o período da próxima lua nova, para que se concretizasse a coleta das taquaras, matéria-prima esta, que segundo o *Xeramo'i Karáí Mirim*, se caracterizaria como o verdadeiro material a ser destinado a esta função, e que corresponderia, de fato, a forma como os seus ancestrais produziam os telhados de suas casas de rezas, anteriores, portanto, aos telhados que atualmente, utilizam o sapé e outras folhas para este fim. Desta maneira, estes procedimentos de construção do telhado da nova *Opy'i* da *Tekoá Mirim*, além de se caracterizarem como a expressão de um sofisticado domínio técnico, em relação aos processos de construção, e, portanto, de domínio do conjunto sociocultural e cosmológico da cultura *Mbyá*, já que tais técnicas remetem a um período histórico de ancestralidade deste povo; ele também se constitui como um contexto de articulação política, um marcador de diferenças, quanto às aproximações e os distanciamentos políticos, estabelecidos entre as relações que se concretizam ente a *Tekoá Mirim* e as demais aldeias *Mbyá* que se encontram ao seu redor. O que não significa por isso, que as relações entre estes grupos passariam a estarem rompidas, ao contrário, com o estabelecimento da *Tekoá Mirim*, todas as dinâmicas socioculturais de deslocamentos e da mobilidade entre os indivíduos

de aldeias distintas, manifestava-se e se reproduzia segundo a tradição. Ou seja, as constantes e mútuas visitas entre os habitantes das aldeias vizinhas à *Tekoá Mirim* e vice-versa mantêm-se normalmente. E mais, quando se veem frente a problemas que compreendem a oposição da sociedade envolvente em relação a qualquer uma das aldeias Guarani que se encontram em proximidade física no litoral sul paulista, imediatamente, todas elas assumem uma posição de união e unicidade quanto a postura de defesa do posicionamento indígena. Reafirmando assim, a identidade comum a todos eles, de serem Guarani, indígenas, portanto, que lutam pelo reconhecimento e acessibilidade à especificidade dos seus direitos, legalmente reconhecidos pela Constituição Federal.

Entretanto, ao que se refere ao relacionamento entre as aldeias do litoral sul de São Paulo, principalmente, aquelas localizadas em São Vicente, Mongaguá, Itanhaém e Pariqueira-*açu*, a construção do telhado da casa de rezas da *Tekoá Mirim*, tal qual se concretizaria, passaria a assumir um caráter de elemento cultural comunicador, que expressaria o entendimento próprio que os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* assumem sobre si próprios em relação aos seus parentes das demais aldeias que se localizam em regiões circunvizinhas a eles. Ou seja, segundo os dados etnográficos registrados, e que foram coletados a partir das conversas com o *Xeramo'i Karai Mirim*, que era naquele momento o detentor dos conhecimentos relativos às técnicas e aos procedimentos de construção da nova *Opy'i* na *Tekoá Mirim*, a configuração que o telhado passaria a assumir, mediante aos procedimentos e técnicas a serem utilizados na sua confecção, expressariam a maneira com que os “verdadeiros” *Mbyá* realizavam tal processo de construção. Assim, estando nas entrelinhas, a afirmação sobre os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, que seriam eles, étnico e culturalmente falando, os “verdadeiros” *Mbyá*, em oposição aos outros Guarani das demais aldeias. E mais ainda, já que além da criação de um contexto de distinção étnico cultural, segundo os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, os procedimentos e técnicas de construção do telhado da sua nova *Opy'i*, ao estar concluído, expressaria também a opção e as preferências para a concretização das articulações políticas a se concretizarem entre eles e outras *Tekoá* dos *Mbyá*, que não aquelas que os circunscrevem no litoral sul paulista. Tratava-se, portanto, das aldeias *Mbyá* localizadas ao norte da Argentina, local de nascimento do *Xeramo'i Karai Mirim* e onde ainda hoje mantém estreito relacionamento com os seus parentes que lá vivem, seja pelo fato de que algumas de suas filhas encontram-se casadas naquela localidade, ou pela situação de que regularmente o *Xeramo'i* o visita com a sua família; mas principalmente, devido a ter se concretizado um deslocamento do *Xeramo'i* à região mencionada, não para uma visita regular, mas sim, para que fosse trazido por ele até a *Tekoá Mirim*, um de seus genros (Martim), que segundo o xamã, apesar de ele deter os conhecimentos necessários à construção do telhado,

apenas Martim é que saberia executá-los. Assim, como há muito já consta na literatura antropológica, e havia sido destacado por Lévi-Strauss, pode-se notar no contexto acima destacado, a existência de um fluxo de trocas de conhecimentos (“bens” subjetivos) e indivíduos, para o estabelecimento de alianças. A estruturação de um processo consciente de articulação seletiva para o estabelecimento de determinados conjuntos de relações políticas, em detrimento de outras.

Mas, dirigindo-se diretamente à análise dos processos que circunscreveram os procedimentos técnicos de construção do telhado na casa de rezas, estes se configuraram da seguinte maneira.

Assim, no momento exato, determinado pelo período compreendido pela fase de lua nova, efetivou-se o corte e coleta das taquaras. Estas se encontravam no interior da mata, às margens dos córregos, e foram previamente selecionadas em dois grupos a serem coletados, caracterizados cada um deles com relação à diferença que mantinham em relação ao outro, principalmente a dimensão que possuíam em relação ao seu diâmetro. Sendo assim, que um dos conjuntos coletados, limitava-se as taquaras de diâmetro especificamente, determinado entre 2 e 3 cm. Enquanto que o outro conjunto, reunia as taquaras de diâmetro aproximado, entre 5 e 6 cm.

Pois bem, o uso destinado às taquaras de menor diâmetro se concretizou inicialmente, à sua complementariedade à estruturação do telhado da *Opy'i*, e este processo deu-se da seguinte forma. Estas taquaras eram dispostas primeiramente, 6 delas em cada um dos lados do telhado das casas de rezas, de modo paralelo aos meio losangos de toras de Guajuvira que formavam as extremidades da estrutura deste telhado. Entre cada uma, havia uma distância aproximada de 1.5m, e quanto ao comprimento de cada uma delas, este era de aproximadamente 3m. Assim, cada uma destas taquaras estava apoiada, em sua extremidade superior na tora que compõe o eixo principal do telhado, e também, próximo à extremidade inferior, sobre a tora que se sobrepõe as paredes da frente e da parte de trás da *Opy'i*, já, que previamente é calculado uma sobra que excede o limite das paredes em aproximadamente meio metro de cada um dos lados da frente e da parte de trás. Em seguida, no sentido perpendicular ao descrito anteriormente, isto é, paralelo ao eixo principal do telhado, seguindo a direção relativa ao seu comprimento, são dispostas em cada um dos seus lados 4 taquaras, que distam entre si aproximadamente 1,5m, e possuem aproximadamente 12m de comprimento, o que significa que excedem uma distância próxima a 1m em relação a cada uma das paredes que definem a largura da casa de rezas. Então, tanto as taquaras dispostas no sentido perpendicular, quanto àquelas depositadas no sentido paralelo ao comprimento da *Opy'i*, são fixadas entre si, e em suas extremidades, nas toras que

compõem a sua estrutura, com o uso dos cipós coletados para esta finalidade. Desta maneira, com o fim da elaboração da estrutura do telhado da casa de rezas, onde se utilizou as taquaras de menor diâmetro dentre àquelas que foram coletadas, tal estrutura compõe um telhado de “duas águas” constituído por quadrados paralelos e limitados pelas taquaras que os definem.

Já com relação às taquaras de maior diâmetro, estas que também se destinam a serem usadas na construção do telhado da *Opy'i*, devem antecipadamente, a ser destinadas a este uso, passarem por alguns processos que são indicados a seguir. Destarte, as taquaras de diâmetro aproximado a uma dimensão de 5 a 6 cm, após o seu corte, são transportados em feixes de seis a oito unidades cada um deles, para próximos de onde se construía a casa de rezas, porém, antes da sua utilização direta neste processo, estas taquaras devem permanecer de um a dois dias expostas ao “tempo”, principalmente ao sol ao longo destes dias.

Portanto, depois do período em que aquelas taquaras passaram “aguardando” até que fossem novamente manipuladas, cada uma delas foi então, submetida à ação de uma ferramenta confeccionada pelos próprios construtores *Mbyá*. Tratava-se de uma estaca de madeira (Guajuvira) de aproximadamente 50 cm de comprimento e não mais que 8 cm de diâmetro, sendo que estas proporções foram atingidas pelo fato de que a referida estaca fora esculpida como auxílio de um facão para que assumisse a configuração de um cilindro, e que em sua extensão, de uma à outra extremidade, fosse levemente sendo “desbastado”, para que após este processo concluído, a extremidade que serviria empunhadura estivesse pelo menos com 3 cm menores, ao que se refere ao diâmetro da extremidade oposta, que teria a finalidade de servir como elemento golpeador.

Assim, cada uma daquelas taquaras é levada a uma espécie de plataforma, improvisada sobre uma grande rocha magmática que se encontra próxima ao local da construção da casa de rezas, e que passa a assumir então a função de uma bigorna, para apoiar as taquaras, que passavam a ser “cirurgicamente” golpeadas apenas em cada um de seus nós, ao longo de toda a sua extensão. Os golpes aplicados sobre os nós das taquaras tem a função de abri-los, o que providencia que água existente no interior das taquaras seja toda extraída, além de prepará-las para a etapa seguinte de sua manipulação. Etapa esta, que se caracterizou pelo processo em que, de uma extremidade à outra, cada uma das taquaras era “aberta” em seu sentido longitudinal, transformando então a sua forma anterior, semelhante a um cilindro, em uma espécie de “cinto” muito flexível, que depois seria dobrado ao meio adquirindo a forma semelhante a um grande “V”.

Então, em uma etapa posterior, mas, ainda relativa à construção do telhado da casa de rezas da *Tekoá Mirim*, cada um daqueles “grandes V” que se transformaram as taquaras, passou

a ser, um a um, encaixado exatamente em seu vértice, nas taquaras de menor diâmetro e que estavam dispostas na estrutura do telhado no sentido relativo ao seu comprimento. Desta maneira, se iniciando pela taquara mais próxima a parede, cada uma das quatro taquaras que definiam a estrutura longitudinal do telhado, eram uma após a outra completamente preenchida por aquelas outras taquaras que haviam sido dobradas. E, para cada nova taquara do telhado a ser preenchida com uma nova camada, ficava o vértice das taquaras dobradas se encaixando sobre ela, e assim, a extremidade dos “V” desta camada de taquaras dobradas, exatamente se estendendo até a metade da camada anterior das taquaras dobradas. Ou seja, por toda a extensão da superfície do telhado, em cada uma de suas águas, se caracterizava no mínimo uma cobertura com quatro camadas de grandes taquaras; pois se sobrepunham minimamente, duas camadas de taquaras dobradas, e cada uma delas era constituída por duas extremidades relativas ao grande “V” que cada uma das taquaras dobradas formava.

Portanto, deste modo, se impede a total penetração de água, mesmo em grandes tempestades de verão. Não devendo ser esquecida a particularidade, de que esta *Opy'i* fora construída na região litorânea de uma zona climática tropical, na Serra do Mar, uma das raras áreas remanescentes a serem completamente circunscrita pela floresta tropical atlântica, cuja uma das suas principais características, é justamente, o seu elevado índice pluviométrico. Assim, a construção da casa de rezas *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, além de expressar o domínio de peculiaridades quanto às referências socioculturais ancestrais, também, deixa bastante evidente o elevado grau de sofisticação ao que se refere à adaptabilidade desta população ao contexto ambiental que ocupa, além da sua versatilidade ao manejar os recursos ecológicos que tem disponibilizado neste mesmo ambiente. Desta maneira, quanto à sofisticação e a versatilidade acima mencionadas, elas podem ser exemplificadas pelo fato, de que mesmo o telhado da *Opy'i* se caracterizando como uma barreira praticamente intransponível, naquilo que se refere a sua impermeabilidade em relação à chuva, tal cobertura, não poderia ser superada naquilo que se refere ao relacionamento que estabelece com as condições climáticas da região onde se localiza, principalmente quando tais condições se referem às elevadas temperaturas atingidas por estes domínios climáticos. Já, que garante a perfeita e plena circulação do ar entre o interior e o exterior da casa de rezas, o que garante a sua total ventilação.

Neste sentido, concluído o trabalho de construção do telhado da casa de rezas, toda a ênfase dirigida à conclusão de todos os trabalhos envolvidos diretamente com o contexto da construção da *Opy'i*, passou a ser concentrado na etapa final deste processo, isto é, o barreamento das suas paredes. Assim, primeiramente, foram separadas seis taquaras dentre aquelas já cortadas e coletadas para os trabalhos relacionados à construção do telhado, que

possuísem dimensões que satisfizessem as necessidades que a sua utilização específica utilizasse, isto é, que possuísem o diâmetro próximo a 3 cm e o comprimento igual ao comprimento total da casa de rezas, ou seja, 10 m aproximadamente. Então, para a parede da frente da *Opy'i*, assim como, para a parede da parte de traz, em cada uma delas, tanto em seu lado externo quanto interno, a uma distância aproximada de 50 cm entre uma e outra, foram fixadas, com a utilização de cipó, nas estacas que constituíam as paredes, as taquaras que foram mencionadas acima. Da mesma forma, este processo se repetiu para cada uma das paredes que constituíam as laterais da casa de rezas, repetindo-se o número de taquaras a ser fixadas, no lado interno assim como no externo, de cada uma delas, e também, o diâmetro destas taquaras, porém, com as específicas dimensões relativas ao comprimento destas paredes, ou seja, 5 m aproximadamente.

Portanto, a etapa seguinte se caracterizou pela “fabricação” do barro propriamente dito, que derivou da mistura de água com a terra vermelha que compõe o solo da serra, de forma que grandes quantidades de terra eram revolvidas com o uso de enxadas, para então ser misturada com os pés, a água jogada sobre ela. Então, esta composição argilosa era, com as próprias mãos, arremessada sobre as estacas que constituíam as paredes da *Opy'i*, assim, cada uma daquelas taquaras dispostas sobre as estacas que formavam as paredes, tinham a finalidade de servirem como elemento de sustentação para as camadas de barro que depositavam umas sobre as outras, mas estando cada uma delas apoiada sobre as referidas taquaras, o que impedia que o barro escorresse antes de estar completamente seco, e, portanto fixo sobre as estacas da parede.

Destarte, terminado os trabalhos de construção das paredes da casa de rezas, se apresentava de maneira plena, mais um exemplo do domínio e da adaptação dos *Mbyá*, em relação ao ambiente que ocupam, pois o contexto climático criado no interior da *Opy'i* está em perfeito diálogo com as condições climáticas e sistemas ambientais existentes em relação ao seu exterior. Pois, na estação do verão, quando no litoral tropical úmido, os dias se caracterizam por uma elevada temperatura, as paredes de pau a pique da casa de rezas, se caracteriza como uma barreira natural, por conta do barro, ao calor externo, ao mesmo tempo conservando a umidade do seu interior. O que causa então, internamente a *Opy'i*, um microclima de qualidade impressionante quanto à agradável temperatura interna que se mantém. E, por sua vez, na estação do inverno, ocorre imediatamente o contrário, ou seja, quando os dias são bastante frios nas elevadas altitudes de serras, onde se localiza a *Opy'i* da *Tekoá Mirim*, no seu interior, a temperatura se mantém bastante agradável, isso devido ao isolamento térmico que as paredes barreiras realizam, conservando a temperatura interna sempre maior que a externa. Ou seja, a conclusão dos trabalhos de construção da casa de rezas, para além das significações



cosmológicas e culturais que ela expressa, significa também, a materialização de um complexo conjunto de conhecimentos ecológicos e de uso e manejo sustentável do ambiente que os *Mbyá* ocupam, atribuem significações e o utilizam de maneira integral, concebendo-se a si mesmos como parte constituinte, e não como elementos externos a este mesmo complexo sistema ambiental.

Deste modo, portanto, a exposição dos registros etnográficos e as suas conseqüentes análises que se seguiram, àquilo que se refere ao processo de construção da nova *Opy'i*, levado a cabo pelos *Mbyá*, na *Tekoá Mirim*, podem contribuir perfeitamente, para que este processo seja compreendido como uma clara analogia em relação a outros importantes processos de construção que a referida população indígena, está desenvolvendo em seu contexto cotidiano de relações, diretamente estabelecidas com a sociedade envolvente, mas, sobretudo, com as esferas políticas representativas do Estado, sejam elas, constituídas em suas esferas municipais, estaduais e federais, na contemporaneidade. Assim, a apresentação, que se realizará a seguir, e que também deriva das observações concretizadas ao longo do trabalho de campo junto à comunidade indígena *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, assim como, do resultado da coleta e registro das informações conseguidas junto a importantes e variados informantes, virão exemplificar alguns destes processos. Como as aproximações para a negociação, que parte das lideranças da aldeia, isto é, que o cacique *Karai Ñee re* e alguns dos homens da aldeia, realizavam junto a alguns vereadores de oposição ao governo, na Câmara Municipal de Praia Grande, para que através destes contatos, passasse a estar ampliado o potencial de pressão que os representantes da *Tekoá Mirim*, viessem a executar sobre o Poder Executivo Municipal, em específico sobre a Secretaria Municipal de Saúde, no sentido que os seus direitos constitucionais que garantem o pleno atendimento dos serviços municipais de saúde a todos os cidadãos, fossem efetivamente garantidos quanto à sua acessibilidade. Pois, havendo em tese, já que na prática ela está completamente em colapso, uma organização mega burocrática sistematizada a partir de diretrizes determinadas em âmbito federal para o atendimento à saúde indígena, ou seja, a Sesai e os Dseis, mas que se encontra com a capacidade de atendimentos bastante reduzida, por estar imersa em um complexo processo de reformulação, o acesso aos serviços de saúde pela população da *Tekoá Mirim*, é um tanto quanto ineficaz e ineficiente. Sendo esta constatação, feita por este pesquisador na própria aldeia, ao acompanhar uma das visitas das equipes de atendimento à saúde indígena da Sesai, contexto este, já descrito anteriormente neste trabalho.

Portanto, de maneira diferente a passividade conformista, que infelizmente, caracteriza a maioria da população brasileira quando está se depara frente à ineficiência do Estado, os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* se mobilizam, assumindo-se enquanto portadores de uma agência ativa diante

da necessidade de enfrentarem situações de mitigação junto aos órgãos representativos do Estado, sobretudo, quando a inoperância deste passa a comprometer diretamente às suas condições de vida, especificamente aqui, quando ela se refere à impossibilidade de que eles tenham garantido a acessibilidade aos seus direitos constitucionais de atendimento aos serviços de saúde.

Destarte, ao se realizar uma criteriosa análise sobre a realidade que circunscreve o contexto de aplicação das ações dirigidas à atenção e promoção à saúde dos povos indígenas no Brasil, concretizadas pelas deliberações legais do Estado, claramente se evidenciam como algumas das óbvias conclusões, que o relacionamento entre o Estado e os povos indígenas, quanto àquilo que se refere a excelência qualitativa das políticas de atenção à saúde elaboradas e concretizadas por aquele, mas, sobretudo, a concretização da acessibilidade àquelas políticas e aos direitos, pelo menos constitucionalmente assegurados, por parte destes; constata-se que quanto a realidade deste contexto, ela expressa uma grande inferioridade se for aproximada a uma outra pretensa e ideal realidade. Que, portanto, exigiria apenas que se fizesse cumprir com veracidade junto à vida real, o que é apresentado nas específicas legislações que tratam desta questão.

Assim, principalmente a articulação, mobilização, intervenção e luta indígena que incidiu sobre os processos políticos e sociais que caracterizaram a conformação constitucional, portanto, legal e jurídica do Brasil no período histórico de transição entre as últimas décadas do século XX e o início do século XXI, são as causas principais da construção de um modelo de assistência das políticas dirigidas à atenção à saúde indígena, que se realizam na atualidade, e, que apesar de apresentarem drásticas limitações, é ainda inquestionavelmente melhor, do que aquele que prevalecia há algumas décadas no país.

Outro processo de luta que vem sendo construído pelos *Mbyá* da *Tekoá Mirim* se caracteriza, pela ação das lideranças da aldeia, principalmente do cacique e dos professores Sérgio e Felipe, e dizem respeito à pressão que estes vêm exercendo, neste caso sobre uma esfera estadual de representação do Estado, a saber, a Diretoria Estadual de Educação de São Vicente, a representante direta da Secretaria Estadual de Educação, sobre os assuntos relativos às escolas e a educação indígena. Portanto, como já fora exposto anteriormente, aqui neste trabalho, a escola existente na *Tekoá Mirim* se caracteriza principalmente, pela precariedade em todos os seus aspectos, sejam eles materiais ou mesmo aqueles relacionados ao conteúdo que deve ser trabalhado pelos professores. E, portanto, é justamente em oposição a tal precariedade que se dirige a ação das lideranças *Mbyá*, que em perfeita consonância com o contexto contemporâneo de luta dos povos indígenas pela valorização de seus conhecimentos, saberes e

processos educacionais próprios, elaboram a construção de projetos e propostas pedagógicas e curriculares propriamente ditas, que não apenas valorizam, mas que sejam pautados pelo “sistema pedagógico” peculiar a cultura *Mbyá*.

Entretanto, nenhum processo de luta que está contemporaneamente, sendo construído pelos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, é mais difícil do que aquele que se refere ao enfrentamento à morosidade característica aos processos legais de reconhecimento, homologação e demarcação da Terra Indígena *Tekoá Mirim*. Dificuldade esta, que se concretiza, sobretudo, pelo fato de que o objetivo final desta luta, ou seja, a demarcação legal da Terra indígena em questão submete os *Mbyá* que lá vivem, a “*fronts*” múltiplos e simultâneos de construção desta luta.

Desta forma, os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* veem-se frente à necessidade de construírem estratégias de luta para poderem concretizar o enfrentamento, para além dos preconceitos históricos que a sociedade envolvente mantém em relação aos povos indígenas, principalmente quando se trata da relação estabelecida entre estas populações e a posse de suas terras, preconceito este, concebido e expresso pelo senso comum através de uma errônea percepção de que já há no país, “muita terra para pouco índio”, também às variadas esferas representativas do Estado, que, por sua vez, opõem-se às necessidades e aos interesses dos povos indígenas, em suas instâncias municipais estaduais e mesmo federais. Haja vista, especificamente, ao que se refere aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, as dificuldades criadas e impostas pelo Poder Executivo Municipal de Praia Grande, tanto quanto, pelo Poder Executivo Estadual, na sua ação através da Secretaria Estadual de Meio Ambiente, cuja atuação junto a esta comunidade indígena, imediatamente após a sua fixação na área correspondente a *Tekoá Mirim*, seu território ancestral, dirigiu-se sempre em sentido de dificultar e mesmo, de impedir o seu estabelecimento naquele território, processo este, que de modo minucioso já fora tratado, anteriormente, neste trabalho.

Entretanto, há ainda maiores e piores dificuldades de enfrentamento a serem superadas pelos *Mbyá* da Terra Indígena *Tekoá Mirim* naquilo que se refere, ao processo de construção de sua luta pela demarcação fundiária de seu território tradicional. E, que na contemporaneidade, dizem respeito à elaboração da estrutura institucional do país, haja vista, portanto, todos os processos legais relacionados à demarcação das terras indígenas em território nacional, estarem completamente paralisados. Situação esta, que se deve as discussões institucionais, que envolvem diretamente o Poder Executivo e o Poder Legislativo federais, e indiretamente, os nefastos e, economicamente falando, vultosos interesses dos lobistas que atuam em consonância com específicos representantes daqueles poderes, que, por sua vez, pretendem alterar todo o contexto institucional, jurídico e, portanto, legal àquilo que se refere as demarcações das terras

indígenas, isto por meio do Projeto de Emenda Constitucional nº215, ou simplesmente, a PEC 215. Que de maneira sumária, pretende anular as atribuições atuais do Poder Executivo Federal, que por meio das atuações da FUNAI e do Ministério da Justiça, são os responsáveis pela execução de todas as etapas relativas aos processos de reconhecimento, homologação e, por conseguinte, de demarcação das terras indígenas no país, para então transferi-las, em sua integridade, direta e unicamente, para o Poder Legislativo Federal, isto é, para o Congresso Nacional.

Contudo, para uma real e crítica percepção deste contexto, é necessário que seja considerada a composição histórica da bancada de maior influência daquela casa, e, que na maioria das vezes, define a direção a que são encaminhadas a maior parte das discussões que opõe diretamente, os seus interesses aos de outros grupos da sociedade, sobretudo, quando se trata de grupos marginalizados. Neste sentido, observamos no contexto político e social contemporâneo no Brasil, o Congresso Nacional, composto de uma maneira extremamente fragmentada, politicamente falando, além de definir-se a partir de um caráter extremamente conservador, com a clara predominância dos interesses econômicos e, portanto, políticos, da bancada ruralista, representante do agronegócio, que assume claro, interesses e prioridades diametralmente opostas àquelas manifestadas pelos povos indígenas, principalmente, quando tais interesses se referem à propriedade e usos de terras em território nacional.

Assim, de maneira geral, a luta dos povos indígenas no Brasil pelo reconhecimento e demarcação legal de seus territórios tradicionais, e especificamente, de modo semelhante, a construção da luta dos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, passam a se caracterizar na contemporaneidade, como um complexo processo, cujas dificuldades se multiplicam quando se passa a considerar o cenário político institucional do país na atualidade, o que imediatamente, causa a necessidade de que múltiplos setores da sociedade civil organizada passem a reconhecer verdadeiramente, o contexto que circunscreve as problemáticas relacionadas às questões das demarcações das terras indígenas. É, portanto, nesta perspectiva, que este trabalho propõe se constituir como uma colaboração, ao apresentar, a partir de evidências etnográficas e antropológicas a ancestral relação sociocultural e cosmológica, portanto, que une o grupo indígena *Mbyá* aqui pesquisado, com o referido território da *Tekoá Mirim*.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS.**

## **Considerações Finais.**

Conclusivamente, a realização desta pesquisa pretendeu caracterizá-la como um elemento auxiliar as demandas dos povos indígenas e demais interessados, por instrumentos teóricos e metodológicos que ajudem a efetivar ações concretas em contextos que circunscrevem os processos de luta pela demarcação das Terras Indígenas no país. Para tanto, tratou-se aqui de maneira específica, das condições que caracterizam a realidade contemporânea do grupo indígena *Mbyá* Guarani no processo de ocupação territorial e constituição da sua *Tekoá Mirim*.

Neste sentido, as principais contribuições deste trabalho estão circunscritas ao contexto de que, inicialmente, esta é a primeira investigação etnográfica realizada junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, portanto, o ineditismo destas análises poderiam explicar suas possíveis limitações, porém, é este mesmo ineditismo que garante os primeiros registros acerca de todo o complexo processo de deslocamento espaço-territorial deste grupo indígena, considerando-se suas motivações míticas e religiosas, assim como aquelas de ordem práticas e econômicas, além ainda de uma profunda análise a respeito dos processos de ocupação territorial que realizaram, do estabelecimento de sua nova *Tekoá* e dos usos ecológicos que realizam sobre o ambiente ocupado. Situação esta que pode vir a colaborar em grande medida com os novos trabalhos a serem desenvolvidos junto a esta população.

Outra contribuição específica deste trabalho se caracteriza pelo fato de que, fica revelado o constante e ininterrupto processo de manutenção e reprodução sociocultural dos *Mbyá* Guarani do litoral sul de São Paulo, sobretudo da baixada santista, àquilo que se refere a sua mobilidade espaço-territorial, processo este que garante a reprodução de sua forma própria de viver, e que, portanto, contrapõe-se a predominância do senso comum, que insiste na manutenção da errônea concepção de que a referida região, já não é mais habitada por povos indígenas na atualidade.

Assim, com relação às contribuições que este trabalho pretende concretizar, pode-se considerar, que ao longo do seu desenvolvimento, ao ter sido efetuado o processo de articulação entre as complexas realidades étnicas, cosmológicas, legislativas, de interesses políticos e econômicos, tratadas anteriormente, entre os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* e a sociedade envolvente, o que se buscou foi à concretização de alguns apontamentos conclusivos sobre o contexto de luta dos *Mbyá*, para auxiliá-los a garantir o reconhecimento legal sobre a ocupação que realizaram em seu território ancestral.

Para tanto, mesmo que como estímulo otimista, para o fortalecimento da luta, deve-se necessariamente, considerar-se, como mostra Santilli (2013), os inegáveis avanços reais, sejam em relação às matrizes definidoras das composições teóricas e métodos de aplicação, seja, em relação às prerrogativas jurídicas, que juntas, redefiniram a efetuação concreta das políticas públicas fundiárias, dirigidas especificamente aos povos indígenas do país nos últimos 25 anos.

Assim, são exemplos concretos destes avanços: o aumento quantitativo das Terras Indígenas demarcadas e legalmente reconhecidas. Tanto quanto, o redirecionamento geográfico, das aplicações dos procedimentos técnico-legais necessários à execução do direito constitucional que garante a ocupação tradicional dos povos indígenas em suas terras, como garantia de assegurarem assim a posse/permanência definitivas, de e em suas terras. Procedimentos estes, que anteriormente se concentravam na região amazônica do Brasil, devido à “visibilidade” e os interesses político/econômicos sobre os financiamentos internacionais. Para então, a partir de 2007/2008, serem redirecionados para as regiões nordeste e sul/sudeste do país. Áreas estas, que historicamente, sempre estiveram à margem dos procedimentos legais de reconhecimento e demarcação das terras indígenas. Poderiam também, ser apontadas como consequência/causa de avanços significativos, em relação aos processos de reconhecimento das Terras Indígenas, durante o último quarto de século, a concretização sistemática, nas últimas décadas, dos sucessivos processos de emergência étnica e de etnogênese, de vários povos indígenas no Brasil.

Contudo, tão importante quanto os avanços, se faz extremamente necessário que conclusivamente em relação às análises e considerações aqui propostas, também sejam evidenciados os retrocessos, e quando não, muito pior, a inércia quanto às concepções e aplicação dos direitos fundiários dos povos indígenas no país. Principalmente quando se sobrepõem a territórios ancestrais, cultural e cosmologicamente já definidos quanto à posse e utilização; leis alienígenas a estas culturas, que de modo ignorante, egoísta e violento lhes são outorgadas, pelas sociedades ocidentais, pretensamente civilizadas. Pois, sob a argumentação preservacionista, se posicionam justificativas contra a existência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas, já que consideram incompatíveis a manutenção/presença destas populações e a proteção da biodiversidade naquelas áreas.

O que atesta o desconhecimento de estudos recentes que afirmam que a manutenção, e mesmo o aumento, da diversidade biológica nas florestas tropicais, está relacionada intimamente, com as práticas tradicionais da agricultura itinerante dos povos indígenas. Apontando desta forma, à desmistificação das “florestas intocadas” e na importância das populações indígenas e tradicionais na conservação da biodiversidade.

Enfim, considera-se conclusivamente, que mesmo sob a afirmativa da necessidade da reparação histórica e jurídica aos povos indígenas, quanto ao reconhecimento territorial e acesso aos seus direitos de posse e usos tradicionais permanentes, estes procedimentos devem se subter as concepções e usos tradicionais, previamente estabelecidos por cosmologias peculiares a cada uma das populações indígenas reparadas pelas políticas fundiárias do Estado, direcionadas a estas sociedades. No caso específico dos Guarani, é necessário partir do pressuposto de que as várias aldeias compõem um território que, mesmo não sendo mais ininterrupto, é de toda forma coeso, pois o tipo de relação estabelecido com sua parentela, a Mata Atlântica e a Serra do Mar é uniforme. Já, quanto aos *Mbya* da *Tekoá Mirim*, apesar da luta pelo reconhecimento específico de sua *Tekoá*, se expressa nas entrelinhas das suas declarações claramente o conceitual exposto acima, ou seja, na sua prática e na fala dirigida ao autor pelo cacique *Karai Ñee're*, ao mostrar-lhe os limites de sua terra, lá se encontra a percepção a respeito da importância e necessidade da construção de um amplo território indígena, mesmo que seja como consequência da união de diferentes terras Indígenas, assim:

*“(...) lá, em cima da serra, vai acabá Tekoá Mirim. Mas, é onde começa a Tekoá Tenondé Porã, é a casa dos nosso parente (...) vai dá pra ir e voltá caminhando, Oguatá; sabe...”*



**REFERÊNCIAS.**

## Referências Bibliográficas.

ANDRADE, J. **Villas – Guarani M'byá – Tenonde Porã**. São Paulo. Ed. Agência Ambiental Pick-upau. 2010.

ARAUJO, C. O processo constituinte: sociedade civil e povo na transição. (In): GOULART, J. O. (org.) **As Múltiplas Faces da Constituição Cidadã**. São Paulo. Ed. Cultura Acadêmica. 2009.

ASSIS, V. & GARLET, I. J. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. (In): **Revista de Índias**. vol. LXIV. nº230. pp. 35-54. 2004.

AUGÉ, M. **Não Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. (trad.) PEREIRA, M. S. Campinas. Ed. Papirus. 1994.

AZANHA, G. & LADEIRA, M. I. **Os índios da serra do mar**. São Paulo. Ed. Nova Stella. 1988.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. (In): POUTIGNAT, P. **Teorias da Etnicidade**. (trad.) FERNANDES, E. São Paulo. Ed. UNESP. 1998.

BENITES, T. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro. Ed. Contra Capa. 2012.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília. Ed. Ministério da Saúde. Fundação Nacional da Saúde. 2002.

\_\_\_\_\_. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Arouca**: a Funasa nos 10 anos de saúde indígena. Brasília. Ed. Ministério da Saúde. Fundação Nacional da Saúde. 2009.

\_\_\_\_\_. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. – Brasília. OIT. 2011.

BRAND, A. Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular. Os direitos indígenas 20 anos após a Constituição de 1988. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular**: caderno de textos pp. 31-35. Brasília. Edições Câmara. 2009. Disponível em [www.http://bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br) consultado em março de 2014.

BRUNELLI, G. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-mondé frente à sociedade envolvente. (In): LANGDON, E. J. M. (org.) **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis. Ed. UFSC. 1996.

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de lós Mbyá-Guaraní del Guairá. Boletim nº227. Antropologia nº5. São Paulo. Universidade de São Paulo. 1959.

\_\_\_\_\_. **Mil Apellidos Guaranies**: Aporte para El estudio de la onomástica paraguaya. Assunción. Ed. TOLEDO. 1960.

CARDIM, F. Do Princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias. (In): \_\_\_\_\_ **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. São Paulo. Ed. Nacional. 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro. EDUSP. 1972.

\_\_\_\_\_ **Identidade, etnia e estrutura Social**. São Paulo. Ed. Livraria Pioneira. 1976.

\_\_\_\_\_ **Caminhos da Identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo. Ed. Unesp. 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M. O Futuro da Questão Indígena. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

\_\_\_\_\_ Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. (In): **Rev. MANA** vol.4 nº1. pp. 7-22. 1998.

\_\_\_\_\_ Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. (In): \_\_\_\_\_ **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Ed. Cosac Naif. 2009 a.

\_\_\_\_\_ “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. (In): \_\_\_\_\_ **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Ed. Cosac Naif. 2009 b.

\_\_\_\_\_ Introdução a uma história indígena. (In): \_\_\_\_\_ (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Ed. Cia das Letras. 2009.

CARVALHO, M. Ap. **Passos que não deixam marcas na terra**. Os Mbyá Guarani e a imprescindível leveza do ser. Dissertação de Mestrado. UNESP/ Araraquara. 2001.

\_\_\_\_\_ **Palavra e terra**: Princípios de uma pedagogia Guarani. Tese de Doutorado. UNESP/Araraquara. 2006.

\_\_\_\_\_ Mito e prática social: os Guarani de Ribeirão Silveiras e suas maneiras de educar. (In): CARVALHO, S. M. S. (org.) **Mitos e Prática Social**. São Paulo. Ed. Terceira Margem. 2011 a.

\_\_\_\_\_ & GODOY, M. G. G. Representações míticas Guarani Mbyá: A palavra como fundamento da educação. (In): CARVALHO, S. M. S. (org.) **Mitos e Prática Social**. São Paulo. Ed. Terceira Margem. 2011 b.

CARVALHO, S. M. S. Reflexões sobre o “pensamento tradicional” e “pensamento selvagem”. (In): **Perspectivas**: revista de Ciências Sociais/UNESP. São Paulo. vol.6 pp. 19-25. 1983.

\_\_\_\_\_ O *Trickster* como personificação de uma práxis. (In): **Perspectivas:** revista de Ciências Sociais/UNESP. São Paulo. vol. 8 pp. 177-187. 1985.

\_\_\_\_\_ Quando o tempo se torna linear. (In): **Perspectivas:** revista de Ciências Sociais/UNESP. São Paulo. vol. 9/10 pp.161-168.1986/87.

\_\_\_\_\_ Chaco: encruzilhadas de povos e ‘melting pot’ cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o sul mato-grossense (In): CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo. FAPESP/ SMC/ Cia. das Letras. 2009.

CASTRO, A. L. de & PAOLLIELO, R. M. Cultura, poder e subjetivação. (In): **Perspectivas:** Revista de Ciências Sociais/UNESP. São Paulo. vol.43 pp. 7-15. jan – jun 2013.

CHEROBIM, M. **Os Índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo:** análise antropológica de uma situação de contato. São Paulo. FFLCH/USP. 1986.

CLASTRES, H. **A Terra Sem Mal.** (trad.) RIBEIRO, R. J. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1978.

CLASTRES, P. Copérnico e os selvagens. (In): CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. (trad.) SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978 a.

\_\_\_\_\_ Troca e poder: filosofia da chefia indígena. (In): CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. (trad.) SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978 b.

\_\_\_\_\_ Profetas na selva. (In): CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. (trad.) SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978 c.

\_\_\_\_\_ Do Um sem o Múltiplo. (In): CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. (trad.) SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978 d.

\_\_\_\_\_ A Sociedade contra o Estado. (In): CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. (trad.) SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978 e.

\_\_\_\_\_ **A Fala Sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. (trad.) BONATTI, N. A. Campinas. Ed. PAPIRUS. 1990.

\_\_\_\_\_ Do etnocídio. (In): CLASTRES, P. **A Arqueologia da Violência:** pesquisas de antropologia política. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naify. 2003 a.

\_\_\_\_\_ Mitos e ritos dos índios da América do Sul. **A Arqueologia da Violência:** pesquisas de antropologia política. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naify. 2003 b.

\_\_\_\_\_ A questão do poder nas sociedades primitivas. **A Arqueologia da Violência:** pesquisas de antropologia política. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naify. 2003 c.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. (In): GONÇALVES, J. R. S. **A Experiência Etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2008.

COSTA, A. Elementos etnográficos e antropológicos necessários à compreensão da arqueologia brasileira. (In): \_\_\_\_\_ **Introdução à Arqueologia Brasileira: Etnografia e História.** São Paulo. Ed. Nacional. 1980 a.

\_\_\_\_\_ Morfologia da civilização Tupi-Guarani. (In): \_\_\_\_\_ **Introdução à Arqueologia Brasileira: Etnografia e História.** São Paulo. Ed. Nacional. 1980 b.

COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. (In): **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** vol. 21 n°. 60 pp. 117-134. Fevereiro/2006.

CRUIKSHANK, J. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. (In): AMADO, J. & FERREIRA, M. de M. (orgs.) **Usos e Abusos da História Oral.** Rio de Janeiro. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 2006.

DALLARI, D. de A. Direitos sobre terras indígenas. (In): VÁRIOS AUTORES. **A Questão da Terra: cadernos da Comissão Pró-Índio.** n°. 2. São Paulo. Ed. Global. 1981.

DAVIS, S. H. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** PONTUAL, J. F. (trad.). Rio de Janeiro. Ed Zahar. 1978.

DEAN, W. A primeira leva de invasores humanos. (In): \_\_\_\_\_ **A Ferro e Fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira.** São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo. Ed. HUCITEC/NUPAUB – USP. 2000.

ELIADE, M. **EL chamanismo y las técnicas arcaicas del extásis.** Ciudad de México. Fondo de Cultura Economica. 1960.

FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 2000.

FERREIRA, M. de M. História oral: um inventário das diferenças. (In): \_\_\_\_\_ (coord.) **Entre-vistas: abordagens e usos da história oral.** Rio de Janeiro. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 1994.

FERREIRA, M. K. L. Divina abundância: fome, miséria e Terra- Sem-Mal de crianças Guarani. (In): MACEDO, A. V. L. S; NUNES, A. & SILVA, A. L. da (orgs.) **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos.** São Paulo. Ed. Global. 2002.

FIGUEROA, I. A Convenção 169 da OIT e o dever do Estado brasileiro de consultar os povos indígenas e tribais. (In): (org.) GARZON, B. R. **Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil.** São Paulo. Instituto Socioambiental. 2009.

GAIGER, J. M. G. **Direitos Indígenas na Constituição Brasileira de 1988.** E outros ensaios. Brasília. Ed. CIMI. 1989.

GAMBINI, R. **O Espelho Índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena.** Rio de Janeiro. Ed. Espaço e Tempo. 1988.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor.** (trad.) RIBEIRO, V. Rio de Janeiro. Ed UFRJ. 2005.

\_\_\_\_\_ Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. (In): GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro. Ed. LTC. 2011 a.

\_\_\_\_\_ O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem. (In): GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro. Ed. LTC. 2011 b.

\_\_\_\_\_ “Ethos”, Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. (In): GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro. Ed. LTC. 2011 c.

\_\_\_\_\_ A Política do Significado. (In): GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro. Ed. LTC. 2011 d.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade.** (trad.) FIKER, R. São Paulo. Ed. UNESP. 1991.

GODOY, M. G. G. Os rituais de “canto-dança” e de formação da “palavra-alma-nome” entre os Guarani Mbya. (In): VÁRIOS AUTORES. **Rituais Indígenas Brasileiros.** São Paulo. SCI/EQUIFAX. 1999.

GUEDES, M. **Subsídios para uma análise fonológica do MBYÁ.** Campinas. Ed. UNICAMP. 1991.

HALL, S. **A Identidade na Pós-Modernidade.** (trad.) LOURO, T. T. & SILVA, G. L. Rio de Janeiro. Ed. DP & A. 2003.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. (trad.) PEREIRA, V. (In): **MANA** 3 (1) pp. 7-39.

HECK, E. Mobilização e conquista dos direitos indígenas na constituinte. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular:** caderno de textos pp. 65-68. Brasília. Edições Câmara. 2009. Disponível em [www.http://bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br) consultado em março de 2014.

IANNI, O. O Estado contra a comunidade indígena. (In): \_\_\_\_\_ **Ditadura e Agricultura.** Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 1986 a.

\_\_\_\_\_ A expropriação do Índio. (In): \_\_\_\_\_ **Ditadura e Agricultura.** Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 1986 b.

IANNI, S. **Índios Guarani M'byá no Parque Estadual da Ilha do Cardoso:** implicações ambientais, políticas e sociais. Relatório de Pesquisa – UNESP/ Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação Social. Bauru. 2000.

KAISER, H. Introdução. (In): \_\_\_\_\_ **Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil:** desenvolvimento histórico e estágio atual. (trad.) RURACK, M. G. L. & RURACK, K. P. Porto Alegre. Ed. Sérgio Antônio Fabris. 2010 a.

\_\_\_\_\_ Os povos indígenas do Brasil: dados etnográficos e condições de vida. (In): \_\_\_\_\_ **Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil:** desenvolvimento histórico e

estágio atual. (trad.) RURACK, M. G. L. & RURACK, K. P. Porto Alegre. Ed. Sérgio Antônio Fabris. 2010 b.

\_\_\_\_\_ A questão indígena no Brasil de hoje: Direito e realidade jurídica no presente.

\_\_\_\_\_ **Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil:** desenvolvimento histórico e estágio atual. (trad.) RURACK, M. G. L. & RURACK, K. P. Porto Alegre. Ed. Sérgio Antônio Fabris. 2010 c.

LACERDA, R. Os povos indígenas e a constituinte. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular:** caderno de textos pp. 219-222. Brasília. Edições Câmara. 2009. Disponível em [www.http://bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br) consultado em março de 2014.

LADEIRA, M. I. Mbya Tekoa: o nosso lugar. (In): **São Paulo em Perspectiva** 3(4). pp. 53-61. out – dez 1989.

\_\_\_\_\_ **Os Usos das terras e das Águas.** Seminário Internacional “Ciência, Cientistas e a Tolerância” - USP / UNESCO. São Paulo. 1997.

\_\_\_\_\_ Yvy Marãey: renovar o eterno. (In): “**Suplemento Antropológico**” – Universidad Católica – Revista Del Centro de Estudios Antropologicos; homenaje a León Cadogan en el centenario de su nacimiento . Asunción – Paraguay. Diciembre 1999.

\_\_\_\_\_ **O Caminhar sob a Luz:** território Mbyá à beira do oceano. São Paulo. Ed. UNESP/FAPESP. 2007.

LANGDON, E. J. M. Xamanismo – velhas e novas perspectivas. (In): \_\_\_\_\_ (org.) **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis. Ed. UFSC. 1996.

LANNA, M. De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: da troca à filosofia da chefia e desta à política como código estrutural. (In): **Perspectivas:** revista de Ciências Sociais/UNESP. São Paulo. vol.43 pp. 17-33. jan – jun 2013.

LARAIA, R. de B. Nossos contemporâneos indígenas. . (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola.** Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

LATOURE, B. **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. (trad.) COSTA, C. I. Rio de Janeiro. Ed. 34. 1994.

LAVALLE, A. G. Cidadania, igualdade e diferença. (In): **Revista Lua Nova** nº 59. 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem.** Campinas Ed.Papirus. 1989.

\_\_\_\_\_ Introdução à obra de Marcel Mauss. (In): MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naif. 2003 a.

LEVY, M. S. F. O direito das minorias e as nações indígenas no Brasil. (In): **Caderno CRH.** Salvador. v.22. nº57. pp.493-505. set.-dez. 2009.

LOEBENS, G. F. A constituinte e os povos indígenas. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular:** caderno de textos pp. 81-84. Brasília. Edições Câmara. 2009.

LOPES, A. L. A cidadania e os direitos das minorias étnicas. (In): **Revista Cultura Jurídica**. Vol. 4. Nº1. 2009.

LUGON, C. Os Guaranis antes da chegada dos Jesuítas. (In): \_\_\_\_\_ **A República Comunista Cristã dos Guaranis**. (trad.) CABRAL, A. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1968.

LUZ, L. A revisão da Legislação Indigenista. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs.) **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

MALDOS, P. Povos indígenas: dos direitos conquistados aos direitos contestados. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular**: caderno de textos pp. 187-199. Brasília. Edições Câmara. 2009. Disponível em [www.http://bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br) consultado em março de 2014.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. (In): \_\_\_\_\_ **Sociologia e Antropologia**. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naif. 2003 a.

\_\_\_\_\_ Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. (In): \_\_\_\_\_ **Sociologia e Antropologia**. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naif. 2003 b.

\_\_\_\_\_ As técnicas do corpo.. (In): \_\_\_\_\_ **Sociologia e Antropologia**. (trad.) NEVES, P. São Paulo. Ed. Cosac & Naif. 2003 c.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. São Paulo. Ed. LOYOLA. 1996.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. Brasília. Ed. Brasília. 1970.

MELIÀ, B. As Reduções Guaraníticas: uma Missão no Paraguai colonial. (In): SUESS, P. **Queimada e Semeadura**: Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis. Ed. Vozes. 1988.

\_\_\_\_\_ A experiência religiosa Guarani. (In): **O Rosto Índio de Deus**. (trad.) CLASEN, J. A. São Paulo. Ed. Vozes. 1989.

MÉTRAUX, A. **A Religião dos Tupinambás**: e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. (trad.) PINTO, E. São Paulo. Ed. Nacional/EDUSP. 1979.

MOI, F. P. A Abordagem Etnoarqueológica. (In): MOI, F. P. **Os Xerente**: um enfoque etnoarqueológico. São Paulo. Ed. Annablume. 2007.

MONTEIRO, J. M. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. (In): CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. FAPESP/ SMC/ Cia. das Letras. 1992.

\_\_\_\_\_ **Entre o etnocídio e a etnogênese**: identidades indígenas coloniais. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09.htm> consultado em 18/10/2013.

\_\_\_\_\_ A transformação de São Paulo indígena, século XVI. (In): \_\_\_\_\_ **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo. Companhia da Letras. 1994 a.



\_\_\_\_\_ O sertanismo e a criação de uma força de trabalho. (In):  
\_\_\_\_\_ **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo. Companhia da Letras. 1994 b.

\_\_\_\_\_ Senhores e índios. (In): \_\_\_\_\_ **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo. Companhia da Letras. 1994 c.

\_\_\_\_\_ O desafio da história indígena no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). A **Temática Indígena na Escola.** Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

MONTERO, P. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. (In): **Revista Novos Estudos/ CEBRAP** nº 36. pp. 161 – 77. Julho 1993.

\_\_\_\_\_ Introdução: Missionários, índios e mediação cultural. (In): \_\_\_\_\_ (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo. Ed. Globo. 2006 a.

\_\_\_\_\_ Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. (In): \_\_\_\_\_ (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo. Ed. Globo. 2006 b.

MONTOYA, Pe. A. R. **Conquista Espiritual;** feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre. Martins Livreiro Editor. 1985.

MÜLLER, L. M.; SOUZA, S. M. Enterramentos Guarani: problematização e novos achados. (In): CARBONERA, M. & SCHIMITZ, P. I. (orgs.) **Antes do Oeste Catarinense: arqueologia dos povos indígenas.** Chapecó. Ed. Argos. 2011.

NEVES, E. G. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). A **Temática Indígena na Escola.** Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

NIMUENDAJU, C. U. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva Guarani.** EMMERICH, C. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (trad.). São Paulo. Ed. HUCITEC – EDUSP. 1987.

NUNES, A. & SILVA, A. L. da Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. (In): MACEDO, A. V. L. S; NUNES, A. & SILVA, A. L. da (orgs.) **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos.** São Paulo. Ed. Global. 2002.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). A **Temática Indígena na Escola.** Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

\_\_\_\_\_ Introdução. (In): \_\_\_\_\_ (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa. 1998.

OLIVEIRA, I. P. Constituição de 1988 e os povos indígenas: democracia à brasileira. (In): BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e**

**participação popular:** caderno de textos pp. 93-97. Brasília. Edições Câmara. 2009.  
Disponível em [www.http://bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br) consultado em março de 2014.

OLIVEIRA, P. E. “Transformar o índio em um índio melhor”: saúde e doença no contexto do indigenismo (1910-1967). (In): FREIRE, C. A. da R. (org.) **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro. Ed. Museu do Índio-FUNAI. 2011.

PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. (In): MACEDO, A. V. L. S; NUNES, A. & SILVA, A. L. da (orgs.) **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo. Ed. Global. 2002.

PISSOLATO, E. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya** (guarani). São Paulo. Ed. UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI. 2007.

POUTIGNAT, P. **Teorias da Etnicidade**. (trad.) FERNANDES, E. São Paulo. Ed. UNESP. 1998.

RODRIGUES, A. D. As línguas indígenas. (In): \_\_\_\_\_ **Línguas Brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo. Ed. Loyola. 1994 a.

\_\_\_\_\_ O Tronco Tupi. (In): \_\_\_\_\_ **Línguas Brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo. Ed. Loyola. 1994 b.

\_\_\_\_\_ A Família Tupi-Guarani. (In): \_\_\_\_\_ **Línguas Brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo. Ed. Loyola. 1994 c.

RIBEIRO, B. G. A contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

RICARDO, C. A. “Os Índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

SAHLINS, M. Introdução. (In): \_\_\_\_\_ **Ilhas de História**. (Trad.) SETTE, B. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 1990.

SANTILLI, P. J. B. Notas sobre o caldo de cultura que permeia os atuais embates no campo indigenista. (In): **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais/UNESP**. São Paulo. vol.43 pp. 35-61. jan – jun 2013.

SANTOS, S. C. dos Os direitos dos indígenas no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

\_\_\_\_\_ Direitos humanos e os direitos dos povos indígenas no Brasil. (In): **ILHA Revista de Antropologia**. pp.73-82. Florianópolis. Ed. UFSC. s/d.

SCHADEN, E. A mitologia como estudo sociológico. (In): \_\_\_\_\_ **A Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil**. Ensaio etno-sociológico. São Paulo. Ed. MEC. 1958 a.

\_\_\_\_\_ Caracterização sumária dos heróis míticos e sua situação no quadro geral das mitologias indígenas. (In): \_\_\_\_\_ **A Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil**. Ensaio etno-sociológico. São Paulo. Ed. MEC. 1958 b.

\_\_\_\_\_ Movimentos messiânicos entre os índios da América do Sul e sua relação com os mitos heroicos. (In): \_\_\_\_\_ **A Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil**. Ensaio etno-sociológico. São Paulo. Ed. MEC. 1958 c.

\_\_\_\_\_ A mitologia heroica dos Apapocúva em suas relações com a vida religiosa e a organização social. (In): \_\_\_\_\_ **A Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil**. Ensaio etno-sociológico. São Paulo. Ed. MEC. 1958 d.

\_\_\_\_\_ Fases da aculturação religiosa dos Guarani. (In): \_\_\_\_\_ **Aculturação Indígena**: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo. Ed. Pioneira/EDUSP. 1969.

\_\_\_\_\_ **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo EDUSP. 1974.

\_\_\_\_\_ A origem e a posse do fogo na mitologia Guarani. (In): \_\_\_\_\_ **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo. Ed. Companhia Nacional. 1976.

SEEGER, A. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. (In): \_\_\_\_\_ **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro. Ed. CAMPUS. 1980.

SEEGER, A. DA MATA, R. VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ – Marco Zero. 1987.

SILVA, A. L. da Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

SOUZA, J. O. C. Indigenismo e Territorialização. (In): **Rev. Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 6, nº. 14, p. 311-316, nov. 2000.

SOUZA FILHO, C. F. M de O Direito Envergonhado: o direito e os índios no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. (org.) **Índios no Brasil**. São Paulo. Ed. Global. 2005.

SOUZA SANTOS, B. de & NUNES, A. Para Ampliar o Cânone do Reconhecimento, da Diferença e da Igualdade. (In): SOUZA SANTOS, B. de (org.) **Reconhecer para Libertar, os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto. Ed. Afrontamento. 2004 a.

\_\_\_\_\_ Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. (In): SOUZA SANTOS, B. de (org.) **Reconhecer para Libertar, os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto. Ed. Afrontamento. 2004 b.

STADEN, H. **A Verdadeira História dos Selvagens**: nus e ferozes devoradores de homens (1548 – 1555). (trad.) SUSSEKIND, P. Rio de Janeiro. Ed. Dantes. 2004.

STRATHERN, P. **DERRIDA em 90 minutos**. (trad.) BOECHAT, C. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 2002.

TASSINARI, A. M. I. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). A **Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

THOMAZ, O. R. A Antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. (In): GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (orgs). A **Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

THOMPSON, P. A entrevista. (In): \_\_\_\_\_ **A Voz do Passado: história do passado**. (trad.) OLIVEIRA, L. L. de. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1992.

TURNER, V. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis Ed. Vozes. 1974.

VÁRIOS AUTORES. **O Índio e a Cidadania**. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1983.

VÁRIOS AUTORES. **Os Índios na Cidade de São Paulo**. São Paulo Comissão Pró-Índio. 2004.

VÁRIOS AUTORES. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá Guarani nas missões**. Porto Alegre. IPHAN. 2007.

VÁRIOS AUTORES. **GUARANI RETÃ 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai**. [www. socioambiental.org/PIB/portugues/quonqua/verbetes/guarani.sht/](http://www.socioambiental.org/PIB/portugues/quonqua/verbetes/guarani.sht/) acesso em 05/02/2014.

VIDAL, L. B. As terras indígenas no Brasil. (In): GRUPIONI, L. D. B. (org.) **Índios no Brasil**. São Paulo. Ed. Global. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendaju e os Guarani. (In): NIMUENDAJU, C. U. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva Guarani**. EMMERICH, C. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (trad.). São Paulo. Ed. HUCITEC – EDUSP. 1987.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. (In): **Revista MANA**. vol. 2 nº 2. pp. 115-144. 1996.

\_\_\_\_\_. O Nativo Relativo. (In): **Revista MANA**. vol. 8 nº 1. pp. 113-148. 2002.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**. (trad.) SOUZA, M. C. São Paulo. Ed. Cosac Naif. 2010.

### **Legislação Consultada.**

**Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília. Ed. Senado Federal. 2005.

**Código Civil Brasileiro (2002)**. Brasília. Ed. Câmara dos Deputados. 2002.

**Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT /Organização Internacional do Trabalho**. OIT. Brasília. 2011.

**Decreto nº 10.251/77.**

**Decreto nº 1.775/96.**

**Decreto nº 3.156/99.**

**Decreto nº 6.040/07.**

**Decreto nº 7. 336/10.**

**Lei nº 6.001/73.**

**Lei nº 9.836/99.**

**Lei nº 9.985/00.**

**Portaria nº14/96.**

**Portaria nº 1.163/99.**

**Portaria nº 254/02.**

**Portaria nº 3.965/10.**

## **Anexos.**

Quanto aos organogramas de parentesco que indicam as parentelas, isto é, as famílias extensas *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, e que serão apresentados a seguir, cabem a seu respeito algumas ressalvas. Neste sentido, inicialmente, é necessário o esclarecimento de que esta seção traz apenas a representação através dos referidos organogramas, das parentelas que de maneira completa vivem na *Tekoá Mirim*. E não, a todos os habitantes da aldeia. Pois, neste sentido, é necessário se levar em consideração a peculiaridade sociocultural dos *Mbyá*, caracterizada pela grande mobilidade territorial que muitos indivíduos, núcleos familiares e grupos realizam.

Portanto, para a elaboração dos já citados esquemas representativos considerou-se apenas as parentelas que permaneceram completas na *Tekoá Mirim*, ao longo de todo o período de realização desta pesquisa, o que não significa que vários outros indivíduos e núcleos familiares não estiveram temporariamente alojados naquela aldeia, ao contrário; e apenas pelo critério já indicado, os organogramas de parentesco aqui apresentados, concretizam-se quanto ao seu número e as informações indicadas, tal qual são aqui registrados.

