



Tatiana dos Santos Araújo

O caso Aracruz do Espírito Santo: violações e resistência à luz da cosmologia Guarani Mbya

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Felipe Sússekkind Viveiros de Castro
Co-orientador: Prof. Orlando Fernandes Calheiros Costa

Rio de Janeiro
Agosto de 2018



Tatiana dos Santos Araújo

**O caso Aracruz do Espírito Santo: violações e resistência à
luz da cosmologia Guarani Mbya**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais do Departamento de
Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da
PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora
abaixo assinada.

Prof. Felipe Sússekind Viveiros de Castro

Orientador

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Orlando Fernandes Calheiros Costa

Co-orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Lydie Oiara Bonilla Jacobs

UFF

Prof. Valter Sinder

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Coordenador Setorial do Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 04 de setembro de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Tatiana dos Santos Araújo

Graduou-se em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2015. Foi pesquisadora do Centro de Análises Econômicas e Sociais (CAES/PUC-RS), em parceria com o CENTRAL/PUC-Rio. Tem interesse em Sociologia do Direito e do Gênero, Etnologia Indígena e Políticas Públicas na área de Segurança Pública e Violência Contra a Mulher.

Ficha Catalográfica

Araújo, Tatiana dos Santos

O caso Aracruz do Espírito Santo : violações e resistência à luz da cosmologia Guarani Mbya / Tatiana dos Santos Araújo ; orientador: Felipe Sússekind ; co-orientador: Orlando Calheiros. – 2018.

114 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2018.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Guarani Mbya. 3. Aracruz. 4. Deslocamento forçado. 5. Etnocídio e genocídio. I. Sússekind, Felipe. II. Calheiros, Orlando. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD: 300

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Felipe Sússekkind e Co-orientador Orlando Calheiros pelo conhecimento compartilhado e parceria para a realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha família querida, Marcelo, Caio e Cauã Araújo pelo amor, partilha e companheirismo, sem os quais seria impossível concluir esse trabalho.

Aos meus amigos de mestrado 2016.1, principalmente, às amigas “help” Mariana Junqueira e Ana Paula Moritz.

Aos grandes amigos Sarah Laurindo Monteiro e Luiz Lianza pelo fundamental apoio acadêmico, mas essencialmente, pelo carinho que só grandes amigos podem nos dar.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Araújo, Tatiana dos Santos; Sússekind, Felipe Viveiros de Castro; Calheiros, Orlando Fernandes Costa. **O caso Aracruz do Espírito Santo: violações e resistência à luz da cosmologia Guarani Mbya**. Rio de Janeiro, 2018. 114p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa dissertação é resultado de pesquisa bibliográfica sobre o grupo guarani mbya que, ao longo das últimas décadas migrou do Paraguai ao Espírito Santo, e de sua luta contra a empresa Aracruz Celulose pelo direito à terra que escolheu para viver. A partir da descrição de trabalhos que contam essa trajetória e com informações de investigações etnográficas sobre a cosmologia guarani, o trabalho utilizará o método experimental para comprovar o fato de que este povo guarani foi submetido a violências graves, tais como, o deslocamento forçado, o etnocídio e o genocídio.

Palavras-chave

Guarani Mbya; Aracruz; deslocamento forçado; etnocídio e genocídio.

Abstract

Araújo, Tatiana dos Santos; Sússekind, Felipe Viveiros de Castro (Advisor); Calheiros, Orlando Fernandes Costa (Co-Advisor). **The Aracruz case of Espírito Santo:** violations and resistance according of the Guarani Mbya cosmology. Rio de Janeiro, 2018. 114p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation is the result of bibliographic research on the Guarani Mbya group that migrated from Paraguay to Espírito Santo over the last few decades and from its struggle against Aracruz Celulose for the right to land they chose to live in. From the description of works that tell this trajectory and with information from ethnographic investigations on the Guarani cosmology, the paper will use the experimental method to prove the fact that this Guarani people has been subjected to serious violence, such as forced displacement, ethnocide and genocide.

Keywords

Guarani Mbya; Aracruz; forced displacement; ethnocide and genocide.

Sumário

1. Introdução	9
2. Terra.....	30
2.1. Yvy marã e'ỹ.....	30
2.2. Tekoa	34
2.3. As lutas pela tekoa	36
2.4. Deslocamento Forçado	39
3. Ser.....	50
3.1. Teko	50
3.2. Das práticas comuns	53
3.3. Xamanismo	63
3.3.1. Xamanismo como processo de conhecimento	67
3.3.2. A xamã Tatati Yva Rete (Dona Maria).....	68
3.4. Fugindo de conflitos	70
3.5. Etnocídio	76
4. Corpo	84
4.1. Tekoaxy.....	84
4.2. Os infortúnios tekoaxy	88
4.2.1. As doenças.....	89
4.2.2. Morte	91
4.3. O auxílio das divindades	95
4.4. Genocídio	98
5. Considerações Finais	105
6. Referências bibliográficas	112

Lista de figuras

Figura 1 – Mapa de dispersão dos Tupi Guaranis	10
Figura 2: Guata Guarani	13
Figura 3 - Plantações de eucalipto nos arredores das terras indígenas de Aracruz	15
Figura 4 - Destruição de aldeias	15
Figura 5 - Campanha pública realizada pela Aracruz contra os índios no ES	22
Figura 6 - Manifestantes no Portocel exigem demarcação de terras em poder da Aracruz Celulose	22
Figura 7 - Funcionários protestaram contra paralisação do Portocel	22
Figura 8 – Índios tupiniquins e guaranis reivindicam ao Ministro da Justiça a demarcação de suas terras	23
Figura 9 - Sede do reformatório onde funcionava a sede da Funai na Fazenda Guarani	43
Figura 10: Deslocamento Forçado	45
Figura 11- Opy	57
Figura 12: Interior Opy	58
Figura 13: Milho Guarani	61

1. Introdução

Essa dissertação é resultado de pesquisa bibliográfica sobre o grupo guarani mbya que, ao longo das últimas décadas migrou do Paraguai ao Espírito Santo, e de sua luta contra a empresa Aracruz Celulose¹ pelo direito à terra que escolheu para viver. A partir da descrição de trabalhos que contam essa trajetória e com informações de investigações etnográficas sobre a cosmologia guarani, o trabalho utilizará o método experimental para comprovar o fato de que este povo guarani foi submetido a violências graves, tais como, o *deslocamento forçado*, o *etnocídio* e o *genocídio*.

Denomina-se como Guarani um conjunto de povos que, apesar de possuírem similaridades no tocante aos aspectos sociocosmológicos, possuem diferenças agudas no que diz respeito à língua, a mito-filosofia (a prática religiosa, inclusive) e a relação com o ambiente.² Tendo em vista os territórios ocupados por eles historicamente (parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil) sobraram hoje

¹ “**Aracruz Celulose** foi uma empresa brasileira sediada no município de Aracruz, no Espírito Santo. Se tornou a maior empresa do mundo em celulosa ao se fundir com a VCP em 1 de setembro de 2009. O controle acionário da Aracruz é exercido pelos grupos Safra, Lorentzen e Votorantim, com participação acionária de 28% cada e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, com participação de 12,5%. Em 1 de setembro de 2009 a empresa se fundiu com a VCP para formar a Fibria, empresa resultante da incorporação da Aracruz pela VCP, tornando-se líder global no mercado de celulose e receita líquida anual estimada em R\$ 6 bilhões, considerando-se os resultados das empresas no período de 1 ano, até junho de 2009. A Aracruz é acusada internacionalmente por ativistas de movimentos sociais e ambientalistas de ocupar terras de povos indígenas e quilombolas. No Espírito Santo, a empresa esteve em longo litígio com os índios tupiniquins e Guarani Mbyá devido à reivindicação das terras por parte dos índios. Também é criticada pela poluição das águas e do ar e por supostamente causar poluição devido a dioxinas, material cancerígeno gerado pela produção de celulose, afetando as condições de sobrevivência de grupos tradicionais, como indígenas e quilombolas. As grandes extensões de terras ocupadas pela empresa nos diversos estados brasileiros estariam colaborando com o êxodo rural e inchaço das favelas. Por outro lado, os fazendeiros, temendo invasões de grupos organizados representantes de movimentos sociais, como o MST, alienam suas propriedades às empresas de silvicultura, sejam nacionais (como Aracruz e Votorantim) ou multinacionais (Stora Enso). A Aracruz recebe incentivos fiscais dos governos e é acusada de gerar muito menos empregos que as atividades rurais convencionais, que deixam de existir após instaladas as monoculturas extensivas de árvores exóticas, chamadas desertos verdes. O crescimento rápido das espécies plantadas é acusado de exaurir os recursos hídricos e naturais do solo”. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Aracruz_Celulose>. Acesso em 03 mai. 2018.

² “Do Chaco até o Atlântico, das capitânicas do Sul até o rio da Prata, a presença guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. Contudo, apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani — conhecidos na época como Carijó ou Cario — não ocupavam esta vasta região de modo homogêneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná- Paraguai”. (Monteiro, 1992, p. 476)

pequenas áreas. Tais diferenças cumprem um papel de marcador étnico e de distinção de comunidades políticas. Essas populações reconhecem a sua proximidade histórica, linguística e cultural, mas distinguem-se na maneira de sustentar suas organizações sociopolíticas e econômicas.

Diversas aglomerações foram se deslocando, mediante sucessivas migrações e continuam até a atualidade. No território brasileiro vivem os Mbya, Kaiowá e Guarani (ou Nhandeva). A população guarani no Brasil em 2008 era estimada em torno de 51.000 pessoas, entre os Kaiowá (31.000), Nhandeva (13.000) e Mbya (7.000). Os Mbya estão localizados em alguns estados do Sul e Sudeste, os Kaiowá no Mato Grosso do Sul e os Nhandeva estão mais espalhados em estados como Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Santa Catarina³. O grupo guarani que vamos estudar nesse trabalho são os *Guarani Mbya*⁴. Mais especificamente, os Guarani Mbya do Espírito Santo.



Figura 1 – Mapa de dispersão dos Tupi Guaranis⁵

Um breve histórico das ocupações guarani no Sudeste brasileiro

³ MISSIONÁRIO-CIMI, 2016.

⁴ Os Mbya também são conhecidos como Mbiás, Mbyá, M'byá, Guarani Mbya, Mbyá-Guarani ou embiás. O nome mbya foi traduzido por “gente” (Schaden), “muita gente num só lugar” (Doolley) Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1288>>. Acesso em 23 nov. 2017.

⁵ Disponível em: <https://direitasja.com.br/2012/07/03/a-conquista-do-brasil-parte-iv/> >. Acesso em 21 de set. 2018.

Há tempos que grupos guaranis são vistos nas regiões do Sudeste brasileiro, porém datar a sua presença especificando o subgrupo a qual pertenciam demanda certa dificuldade, visto que, a definição dos Mbya como grupo étnico aparece na literatura apenas no início do século XX. Nesse mesmo período, já havia notícias de três migrações mbya.

Duas delas, oriundas de regiões do leste paraguaio e do nordeste da Argentina, atravessando os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegaram ao litoral paulista aproximadamente nos anos de 1924 e 1934. Antes teriam estado no Espírito Santo e em Minas Gerais, estabelecendo-se, então, na aldeia de Rio Branco em São Paulo (sendo que uma parte permaneceria no Espírito Santo). A terceira, vinda da região argentina de Misiones e sul do Paraguai, e contemporânea da pesquisa por ele (Egon Schaden) realizada em meados da década de 1940, permaneceria por algum tempo nesta aldeia e em Itariri, também em São Paulo, chegando ao Rio Comprido, no mesmo estado. (Pissolato, 2006, p. 29)

A trajetória do grupo guarani mbya que veio do Paraguai e chegou em 1967 no Espírito Santo está descrito em estudos de Kalna Mareto Teao (2015) e Celeste Ciccarone (2004), e nos servem como fontes nessa apresentação. Enquanto Teao traz uma abordagem com ênfase nas causas históricas, políticas, econômicas e sociais para a migração guarani mbya, Ciccarone embora também observe a migração, dá ênfase aos aspectos singulares do xamanismo de uma mulher. Os trabalhos das autoras são oriundos de depoimentos que contam a história de Tatati Yva Rete. Uma guarani que fazia parte de um núcleo familiar de origem xamânica, que vivia no Paraguai, onde ela era conhecida como Candelária. A saída de seu grupo da região foi motivada por conflitos de terra entre os índios e fazendeiros de erva-mate, além dos ataques que sofriam dos soldados de Solano Lopes⁶.

O grupo mbya deslocou-se de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram num período de aproximadamente seis a sete anos⁷. Essa trajetória inclui a travessia da fronteira da região do rio Uruguai e a passagem pelas cidades de São Luiz Gonzaga e Santa Maria. Durante o deslocamento, os guarani mbya viviam da agricultura e do cultivo do milho. O grupo era formado por 61 índios que fugiam dos invasores de suas terras. (Teao, 2015, p.335)

Segundo Ciccarone (2004), o registro de uma organização social baseada na liderança xamânica feminina é um caso atípico na etnologia guarani. Tatati Yva Rete, conhecida pelos brancos como D. Maria, é identificada pelo seu povo como

⁶ Francisco Solano López (1827-1870) foi presidente vitalício do Paraguai, de 1862 até 1870.

⁷ “Com certeza, o surgimento de poderosas lideranças no decorrer dos séculos XVI e XVII, muitas das quais chefiaram rebeliões violentas contra o domínio espanhol, contesta frontalmente a noção de que os Guarani aceitavam passivamente a dominação colonial, sobretudo pela penetração de forasteiros carismáticos, tais como os jesuítas ou mesmo alguns paulistas”. (Monteiro, 1992, p.480).

uma figura divinizada que investia no controle dos infortúnios e no fortalecimento da coletividade através da migração em busca de locais mais apropriados para viver.

Após a morte de um parente, por volta de 1940, o grupo decidiu migrar para o Rio Grande do Sul, passaram por Porto Xavier e São Miguel, até chegar a São Paulo e se fixaram na Aldeia de São Miguel, próxima da cidade de Intanhém, onde permaneceram por cinco anos. Posteriormente, o abandono do lugar se deu pela falta de caça. (Teao, 2015, p. 335).

Em São Paulo, os guarani mbya passaram pelas aldeias de Itariri, de Rio Comprido (cujas regiões eram abundantes em caça e pesca, e por isso recebeu muitos guarani do Rio Grande do Sul) e Ubatuba. Os espaços em que os guarani mbya viviam eram muito pequenos, por isso o grupo de Tatati mantinha-se afastado para evitar conflitos, e preservar um ambiente de solidariedade⁸. Era uma preocupação da liderança de Tatati resolver as disputas com diálogo, orientações e conselhos⁹. O grupo mbya foi disperso com a chegada de um alemão que morava na cidade de São Paulo e exigiu que eles deixassem a área.

Seguindo pelo litoral sul paulista, o grupo mbya permaneceu por aproximadamente três anos na localidade de Capoeirão, na Serra do Itatins, próxima à aldeia de Itariri. Essa localização favorecia que os guarani comercializassem o seu artesanato nas cidades vizinhas de Peruíbe, Mongaguá e Itanhém. E logo migraram mais uma vez. Na localidade de Bocaceia, os índios se identificavam com a região, pois podiam caçar, pescar, plantar. Porém, novamente, foram expulsos das terras e se retiraram da região.

Os guarani continuaram adentrando mais ao sul, até chegar ao Rio Comprido, de onde saíram, mesmo com a oposição de alguns familiares, após o falecimento de uma tia paterna de Tatati¹⁰. Até que em 1953, o grupo guarani mudou-se para Bertiooga, São Paulo.

A família Nogueira Santos convidou-os para ficarem em suas terras. Essa família disputava terras com a família Mariconde. Diante do conflito, os índios foram expulsos. Os guarani pediram apoio ao coronel Honório Nogueira dos Santos, da força pública de São Paulo, que os reinstalou no aldeamento. (Teao, 2015, p. 336).

Logo depois, Tatati conduziu seu grupo a Rio Silveira quando iniciaram uma articulação junto às autoridades regionais no intuito de conseguir o reconhecimento de suas terras, mas, com a morte de seu esposo, seis famílias guarani migram mais

⁸ Havia uma rivalidade com os Guarani Xiripa. (Teao, 2015, p. 336).

⁹ As lideranças de Rio Branco e Itariri eram mais severas e punitivas. (TEAO, 2015)

¹⁰ A morte de parentes é uma das causas do deslocamento mbya, além dos sonhos constantes da líder religiosa. (Teao, 2015, p. 336)

uma vez, e param perto de Ubatuba. Após uma parada numa fazenda próxima ao Rio Takuari, onde passaram por conflitos fundiários, o grupo chegou à Parati.

Os guarani mbya em Parati enfrentaram problemas com posseiros. Resolveram, então, reagir e foram para o Rio de Janeiro exigir que o governo reconhecesse seus direitos sobre a terra e retirasse os invasores. Diante do aumento do número de colonos na área e ao desmatamento, Tatati retomou a caminhada. (Teao, 2015, p. 337).

No Rio de Janeiro passaram pelas regiões de Mambucada, Serra D'Água, Rio Bracuí e Barra Mansa¹¹, onde viviam da venda de artesanato e trabalhavam nas localidades do entorno. As mulheres desempenhavam funções domésticas nos municípios de Campos, Macaé e Barra Mansa. Até que o grupo (cerca de 30 guaranis) chega em 1967 ao Espírito Santo.



Figura 2: Guata Guarani¹²

Os Mbya e Tupiniquins no ES

Chegando ao Espírito Santo, o grupo guarani se encontra com os Tupiniquins¹³ que já ocupavam a região de forma esparsa e são acolhidos como parentes. Segundo

¹¹ Em Barra Mansa, o prefeito estimulou e financiou a ida do grupo para Minas Gerais, para a Fazenda Krenak. (Teao, 2015, p. 337)

¹² Mapa elaborado pela autora.

¹³ “Os povos pertencentes ao tronco linguístico Tupi-Guarani sempre ocuparam, em sua grande maioria, o litoral brasileiro. Não foi uma ocupação gratuita e espontânea. Ao contrário, foi uma conquista sobre outros povos, ou seja, um território conquistado e construído ao longo de séculos de ocupação. Em 1500, o território Tupiniquim compreendia uma área situada entre o sul da Bahia e o Espírito Santo. Sua população foi estimada por John Hemming em mais de 55 mil habitantes. Em

Teao (2015), os tupiniquins reconheciam-se como caboclos para evitar o preconceito da sociedade envolvente. Em seu trabalho, a autora traz o depoimento de Tupã Kwaray para comprovar tal afirmação: “tinha só uma família de Tupinikim em Caieiras Velhas. Tinha uns outros que não se revelaram como índios Tupinikim e, por isso, tivemos dificuldade naquela época”. (Teao, 2015, p.340).

Os índios ocupavam 55 mil ha e habitavam preferencialmente a região que circunda o atual município de Aracruz, onde, na época, as matas e florestas naturais permitia que vivessem da pesca e da coleta de mariscos, da caça, da coleta de frutos e da agricultura de subsistência, caracterizada pela itinerância e a dispersão espacial das áreas de cultivo. (Villas, 2011, p. 19).

Conforme estudos de Villas (2011), o território proporcionava as condições apropriadas à sobrevivência de 2.000 índios, distribuídos em 40 aldeias construídas, maioritariamente, no interior das florestas onde desenvolveram um modelo de sustentação que unia as necessidades do grupo, a manutenção dos recursos e a preservação da natureza. No entanto, logo após a chegada dos guarani, ainda em 1967, a empresa Aracruz Celulose inicia a expropriação das terras indígenas.

A empresa invadiu o que ainda restava de terra indígena e deu início a extensas plantações de eucalipto. Posteriormente, três unidades de produção de celulose foram implantadas. Após a retirada dos indígenas, a maioria das aldeias foi destruída, a mata nativa - que cobria uma grande área - foi derrubada e rios e córregos foram sugados pela monocultura do eucalipto, comprometendo as condições de sobrevivência física e cultural. Os córregos que não secaram foram reduzidos ao nível mais baixo e/ou envenenados pelos agrotóxicos utilizados pela empresa. (Villas, 2011, p. 17).

1610, após sucessivos conflitos com os portugueses, este território foi drasticamente reduzido a uma sesmaria de terra no Espírito Santo, correspondente a seis léguas em quadro [a légua de sesmaria tem 6.600 metros]. Em 1760, foram demarcadas apenas as terras habitadas dessa sesmaria, tendo como extensão 61 km de costa e 39 km de fundo (237.900 ha), o que significou, novamente, redução das terras indígenas. Sem a proteção dos jesuítas, expulsos do Brasil em 1760, e do governo português, as terras foram rapidamente ocupadas por fazendas, povoados e vilas. Pressionados, no início do século XX, os Tupiniquim se refugiaram no norte do território demarcado, uma região despovoada e coberta por densa mata nativa, com cerca de 150 mil ha. Na década de 1940 ocorreram mudanças mais intensas na região habitada pelos índios. Cerca de 10 mil ha foram ocupados pela Companhia Ferro e Aço (Cofavi) com autorização do Estado, com o objetivo de explorar a floresta para a produção de carvão vegetal. Até a década de 1960 ocorreram novas reduções”. (Villas, 2011, p. 19).



Figura 3 - Plantações de eucalipto nos arredores das terras indígenas de Aracruz (ES)¹⁴



Figura 4 - Destruição de aldeias¹⁵

O resultado da presença da empresa Aracruz na área antes ocupada pelos guaranis e tupiniquins foi a desestruturação social, cultural e econômica destes povos. Os tupiniquins quase foram levados ao extermínio¹⁶. Alguns passaram a ser subempregados da Aracruz. Os guarani viviam exclusivamente do artesanato. Em 1972, em meio às denúncias de exploração de índios guaranis para o turismo pelo governo do Espírito Santo, a Funai¹⁷ transferiu os guaranis e alguns tupiniquins para a Fazenda Guarani que ficava em Minas Gerais e funcionava como um reformatório agrícola para índios de todo o país que “cometiam delitos” em seus territórios de

¹⁴ Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2007/04/tupiniquins-lutam-ha-decadas-no-espírito-santo-por-terras-em-poder-da-aracruz/>>. Acesso em 21 de set. 2018.

¹⁵ Disponível em: <<https://literaciabiodiversidade.blogspot.com/>>. Acesso em: 21 de set. 2018.

¹⁶ Villas, 2011, p. 19.

¹⁷ “A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil”. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>>. Acesso em 20 dez. 2017.

origem. Porém, a transferência dos guaranis teve repercussão nacional e revelou a existência dos tupiniquins no estado do Espírito Santo.

Em 1975, a “redescoberta” dos tupiniquins impulsionou as denúncias do indigenista José Geraldo Itatuitim Ruas quanto à situação precária dos guaranis e tupiniquins do Espírito Santo. Apesar da visita do presidente da Funai, à época General Ismarth de Araújo, à aldeia Caieiras Velhas nenhuma providência foi tomada.

Para o governo militar e principal acionista da empresa (o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES - detinha 51% das ações), o projeto Aracruz Celulose já estava consolidado. Em outubro de 1978, a empresa inaugurou a sua primeira fábrica, com a presença do general-presidente Ernesto Geisel. (Villas, 2011, p. 20).

Nessa mesma época, tramitava no Congresso Nacional um projeto que pretendia que índios e até populações inteiras fossem emancipados, ou seja, deixassem de ser tutelados pelo Estado, e perdessem assim, a proteção estatal, principalmente, no tocante à demarcação de terras. Este projeto teve grande repercussão nacional e internacional contrária à sua implementação.

Neste contexto, foi realizado em 1978, na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), um seminário sobre a questão indígena com a presença de antropólogos de renome nacional. Além do projeto de emancipação, foi denunciada a situação em que viviam os Tupiniquim e Guarani e exigida a devolução de suas terras ocupadas pela Aracruz Celulose. Um representante do Ministério do Interior estava presente no evento e diante das pressões anunciou a demarcação das terras que haviam restado aos índios, ou seja, 25 ha em Caieiras Velhas e 25 ha em Pau Brasil. A proposta, rechaçada pelos presentes no seminário, confirmou o posicionamento do governo em favor da empresa e o descaso para com a situação dramática vivida pelos Tupiniquim e Guarani. (Villas, 2011, p. 20).

Com a ciência da posição do governo federal, os índios entenderam que não haveria disposição estatal no intuito de proteger seus direitos, o que os levaram a iniciar os preparativos para ações de retomada de terra. Essa decisão foi impulsionada também pela chegada de uma família guarani kaiowá que vinha do Mato Grosso do Sul em busca da Terra sem Males. Eles já haviam percorrido os estados do Mato Grosso, Pará, Minas Gerais e Sul da Bahia quando souberam da existência dos guarani no Espírito Santo e resolveram se juntar a eles.

A vinda desta família vai desencadear a luta dos Tupiniquim e Guarani pela terra. Inicialmente, foram morar em Caieiras Velhas, mas no mês seguinte decidiram ocupar uma área, com mata nativa, localizada na margem esquerda do Rio Piraquê-Açu e próxima à sua foz. Esta área estava sob o domínio da Aracruz Celulose e da Cia. Vale do Rio Doce e media cerca de 300 ha. Os índios de Caieiras Velhas, sobretudo os Guarani, usavam esta mata às escondidas para a caça e a extração de material para a

confeção de artesanato e remédios. Os Guarani Kayová foram mais além: construíram uma casa e começaram a preparar suas roças. Em janeiro de 1979, uma família Guarani Nhãdewa se juntou a eles. (Villas, 2011, p. 20).

Após a descoberta da presença das famílias na área tomada pela Aracruz, elas começam a ser ameaçadas pelos seguranças da empresa, mas resistiram. Nesse intercurso a líder religiosa Tatantim Vareté recebe uma revelação de *Nhanderu*¹⁸, através de um sonho, apontando aquela terra ainda preservada do plantio de eucalipto como o lugar onde o *avaxi pyau* ' i¹⁹ deveria ser plantado. Assim, eles decidem ocupar a terra e construir a aldeia de Boa Esperança ou *Tekoa Porã*. A ocupação dos guaranis teve a adesão de índios tupiniquins e repercussão nacional, fazendo com que a Aracruz abrisse mão de 300 hectares de terra pensando que isso liquidaria o conflito, porém os índios não recuaram. Diante da posição do grupo, o governo decide resolver a questão de uma outra maneira.

Em julho de 1979, uma equipe da Funai, sem realizar um estudo aprofundado para identificar as terras indígenas no Espírito Santo, propôs a demarcação de três áreas descontínuas, a saber: Caieiras Velhas (2.700ha), Pau Brasil (1.500 ha) e Comboios (2.300 ha), totalizando 6.500 ha. (Villas, 2011, p. 21).

Apesar da publicação da portaria que determinava a demarcação em dezembro de 1979, os índios iniciam uma longa espera pela sua efetivação. Sem nenhuma iniciativa do governo e temendo que forças políticas e da empresa Aracruz anulassem a portaria, em 1980 os índios decidem efetuar por conta própria a demarcação das terras definidas pela portaria. Eles iniciam o processo de demarcação na área de Caieiras Velhas, apesar da presença da Polícia Militar, com a participação de homens, mulheres e até crianças. Logo depois, demarcam o território de Pau Brasil, e antes de se deslocarem para Comboios, são chamados pela Funai para reuniões de negociação com a Aracruz.

Diante da intransigência da empresa, quanto ao reconhecimento dos direitos indígenas à terra, os Guarani se afastam da negociação. Os Tupiniquim de Caieiras Velhas permanecem negociando (Pau Brasil e Comboios não participam desde o início). Em abril de 1981 assinam um acordo com a empresa, no qual concordam com a redução de 2.000 ha de terra em troca de recursos financeiros administrados pela Funai e aplicados na compra de máquinas e equipamentos e em projetos econômicos comunitários. (Villas, 2011, p. 21).

¹⁸ A divindade criadora do universo.

¹⁹ Milho guarani.

O acordo trouxe um estremecimento nas relações entre guaranis e tupiniquins, mas restituíram aos índios 4.492 hectares, assim distribuídos: Caieiras Velhas (1.519 ha), Pau Brasil (427 ha) e Comboios (2.546 ha). Segundo Villas (2015), seria importante “destacar a participação e a contribuição dos Guarani que, com sua sabedoria e seu modo particular de compreender o significado da terra para os povos indígenas, trouxe uma maior radicalidade para a luta, colocando em xeque o pensamento capitalista-mercantilista”. Outro ponto importante para parcial vitória dos índios se daria, de acordo com o entendimento do autor, pela parceria da Arquidiocese de Vitória.

O posicionamento claro e contundente dos bispos em favor dos índios, as intervenções da Comissão de Justiça e Paz, principalmente nos momentos de conflito, as ações de apoio e solidariedade das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com manifestações públicas e com campanhas de arrecadação de alimentos, e o apoio incondicional da equipe do Cimi²⁰, fizeram desta instituição a principal aliada dos Tupiniquim e Guarani naquele período. (Villas, 2011, p. 21).

Com a recuperação dos 4492 hectares, os índios puderam retomar as roças familiares e dezenas de famílias retornaram. Porém, as condições de vida continuavam precárias. A população indígena da região aumentou rapidamente e as condições da terra não eram apropriadas para a agricultura. Assim, em 1993, a Comissão de Caciques e Lideranças Tupiniquim e Guarani²¹, reivindicaram da Funai a realização de estudos de identificação das terras indígenas no município de Aracruz.

Estudos realizados entre os anos de 1994 e 1996 confirmaram 18.071 ha como sendo terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e propuseram a sua imediata demarcação como condição indispensável para garantir a sobrevivência física e cultural dos Tupiniquim e Guarani. Isto significava a ampliação das terras em mais 13.579 ha e a unificação das áreas de Caieiras Velhas e Pau Brasil. (Villas, 2011, p. 22).

A empresa Aracruz tentou reverter a situação junto aos indígenas e ao GT de estudos da Funai sem sucesso, intensificando a pressão junto ao Ministro do Interior, que exigiu da Funai a complementação dos estudos. No final de 1997,

²⁰ “O Conselho Indigenista Missionário é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural”. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5685&action=read>. Acesso em 05 dez. 2017.

²¹ “Criada em 1991 com o objetivo de encaminhar questões de interesse coletivo, como a recuperação das terras e a assistência nas áreas de saúde, educação e agricultura”. (Villas, 2011, p. 22).

tupiniquins e guaranis realizam uma Assembleia Geral e, diante de várias autoridades, estabeleceram um prazo para a demarcação de suas terras, ameaçando fazê-la caso não fosse cumprido. Após a prorrogação desse prazo e a realização de mais um estudo complementar (que também comprovou as conclusões dos estudos anteriores), em março de 1998 o ministro da Justiça assinou as portarias 193, 194 e 195, determinando a demarcação de apenas 2.571 hectares. A reação dos índios foi imediata.

Revoltados, os índios promoveram a auto-demarcação dos 13.579 ha e quando estavam próximos da conclusão dos trabalhos, o governo federal determinou a intervenção da Polícia Federal. As aldeias foram ocupadas por policiais federais fortemente armados. Integrantes do Fórum Campo e Cidade, que prestavam apoio aos trabalhos de demarcação foram expulsos das aldeias. Alguns deles foram presos e processados. (Villas, 2011, p. 22).

Com o intuito de dirimir o conflito, caciques foram levados à Brasília e pressionados a assinar um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), flagrantemente inconstitucional, junto à Aracruz com a conivência da Funai e da 6ª Câmara do Ministério Público Federal. Nesse TAC ficou estabelecido que os índios concordavam com os limites da terra delimitada pela portaria do Ministério da Justiça e que a Aracruz deveria repassar a eles a quantia de US\$ 12 milhões em parcelas semestres durante vinte anos. Esse resultado foi considerado uma derrota pela maioria dos índios e de seus apoiadores, devido à organização que havia sido preparada para a demarcação.

Ao contrário da primeira luta, esta havia sido preparada e organizada pelos caciques, lideranças e comunidades indígenas desde o final dos anos de 1980; a população indígena era bem superior (290 famílias); a participação das comunidades nesta segunda auto-demarcação foi bem mais efetiva e havia uma organização conduzindo o processo de luta e negociação; o grupo de apoiadores reunia representantes de importantes organizações democrático-populares do estado do Espírito Santo; e havia uma grande repercussão nacional e internacional. Além disso, vivia-se no País um período de mais liberdade e democracia. (Villas, 2011, p.22).

A princípio, as comunidades indígenas tentaram rejeitar o TAC, mas foram convencidas que essa era a melhor escolha, e que se negassem a cumpri-lo, poderiam ficar sem os 2.571 hectares e sem a compensação financeira. Todavia, o resultado foi pernicioso aos índios que, além de perderem uma boa parte de sua terra, sofreram com outros resultados. Afinal, o acordo permitia à Aracruz:

Estabelecer mecanismos de controle sobre os índios e conduzi-los a uma incorporação progressiva da lógica do capital. Pelo TAC, os recursos financeiros eram controlados pela empresa e repassados aos índios mediante a apresentação de projetos econômicos aprovados pela Funai. Para prestar assistência às comunidades indígenas, a Aracruz

assinou convênio com o Instituto Capixaba de Pesquisa e Assistência Técnica e Extensão Rural (Incaper), o qual deu continuidade ao modelo convencional de agricultura voltado para o mercado externo, introduzido nas aldeias em 1996 com recursos da Aracruz. Ao mesmo tempo, a empresa devolveu os 2.571 ha com as plantações de eucalipto. Após os primeiros cortes e venda para a própria empresa, os Tupiniquim e Guarani se tornaram os maiores fornecedores particulares de eucalipto da empresa. (Villas, 2011, p.23).

E não foram apenas essas ações que mudaram completamente a organização social e econômica das populações indígenas afetadas pelo TAC. Para receber os recursos da Aracruz foram criadas, de forma impositiva, duas associações: a Associação Indígena Tupiniquim de Comboios (AITC) e a Associação Indígena Tupiniquim e Guarani (AITG) em detrimento da Comissão de Caciques que havia sido criada anteriormente para mediar as negociações sobre as terras. O modelo tradicional de agricultura foi substituído por um modelo de produção voltado para o mercado (café, coco, maracujá) e com uso intensivo de insumos (adubos, pesticidas, mecanização). Ademais, com a assinatura de contratos de fomento com a Aracruz, o processo de subordinação e dependência dos índios em relação à empresa se acelerou. Porém, essa situação gerou conflitos internos e insatisfações dentro das comunidades indígenas.

Após sete anos, os índios se convenceram de que os “benefícios” trazidos pelo TAC jamais os levariam a uma autonomia econômica. Nas palavras das lideranças indígenas, os projetos agrícolas e o fomento florestal são um ‘cala-boca’ dos índios na disputa pelas terras, uma vez que a retomada da luta significava o rompimento automático do TAC”. (Villas, 2011, p. 24)

Assim, em fevereiro de 2005 a Comissão de Caciques convoca uma Assembleia com o tema: “Nossa terra. Nossa liberdade”, e 350 índios de todas as aldeias decidem pelo rompimento do TAC e retomada dos 11.009 hectares que estavam em poder da Aracruz. O argumento da Comissão de Caciques era que o TAC não havia resolvido os seus problemas e, ao contrário, trouxe muitas dificuldades aos seus povos, pois gerou dependência econômica, divisão entre as aldeias e o enfraquecimento de sua cultura. Logo, os índios tomaram algumas medidas.

A primeira providência dos índios foi solicitar à Procuradoria Geral da República no ES (PGR-ES) medidas legais para exigir do governo federal a anulação das portarias do Ministério da Justiça e a demarcação integral das suas terras (18.071 ha). Após a instauração de Inquérito Civil Público, que concluiu pela existência de irregularidades nos procedimentos de demarcação e homologação das terras indígenas em 1998, a PGR-ES expediu para o presidente da República e o ministro da Justiça a Recomendação nº 003/2005, para que fossem declaradas a nulidade das Portarias do MJ nº 193, 194 e 195 e os correspondentes Decretos Homologatórios de 11 de dezembro de 1998, e para que editassem novos atos de reconhecimento das terras indígenas no estado, conforme as conclusões do GT da Funai que havia identificado

18.071 ha como terras tradicionalmente ocupadas pelos Tupiniquim e Guarani. (Villas, 2011, p. 24).

Contudo, tais medidas não fizeram com que o governo federal reabrisse o processo de demarcação de terras, levando os índios a realizarem algumas ações como a terceira autodemarcação de suas terras, a reconstrução de suas aldeias destruídas em 1960: Olho D'Água e Córrego de Ouro e a ocupação da fábrica da Aracruz por 32 horas, até a chegada do Presidente da Funai, Mércio Gomes que:

Sob forte pressão das comunidades indígenas, a Funai acata, em parte, a recomendação da PGR-ES e cria outro GT para proceder a atualização dos dados do GT anterior e assim reiniciar todos os procedimentos administrativos de demarcação previstos pelo Decreto Federal nº 1.775/96, inclusive aqueles já realizados, dando à Aracruz o direito à nova contestação. (Villas, 2011, p. 24).

Em janeiro de 2006, a Polícia Federal surpreende os índios com uma operação²² para cumprir um mandado de reintegração de posse em favor da Aracruz. Na ação, os índios são retirados do local de forma truculenta, tem as aldeias Olho D'Água e Córrego de Ouro destruídas por tratores da empresa Aracruz e de sua prestadora de serviços Plantar. Além disso, treze índios foram feridos por balas de borracha e duas lideranças presas.

O episódio teve uma péssima repercussão e possibilitou que dias depois alguns caciques e lideranças tivessem oportunidade de se encontrar com o então Presidente Lula para lhe contar o ocorrido. Diante do exposto, o presidente prometeu a demarcação das terras. Entretanto, a burocracia e os interesses da Aracruz descumprem a promessa do presidente, o que leva os índios a derrubarem e queimarem cerca de 100 hectares de eucalipto plantados na terra disputada. O intuito era acelerar os procedimentos de demarcação e denunciar os prejuízos das comunidades por conta da plantação de eucaliptos da Aracruz. A resposta da Aracruz foi criminosa.

Em resposta a essa ação, a Aracruz Celulose desencadeou uma campanha difamatória e racista contra os Tupiniquim e Guarani, divulgando calúnias e mentiras na imprensa e no seu sítio eletrônico; instalando *outdoors* em vários pontos da cidade de Aracruz, com dizeres do tipo “A Aracruz trouxe o progresso, a Funai os índios”; e em palestras nas escolas do município e nas empresas e entidades de classe que atuam na região. A campanha questionava não só os direitos indígenas à terra, mas sobretudo a indianidade dos Tupiniquim, reforçando os preconceitos já existentes na sociedade capixaba contra os índios e provocando constrangimentos, principalmente nos estudantes indígenas das escolas do município. Também organizou uma manifestação em Vitória com cerca de duas mil pessoas, principalmente trabalhadores diretos e indiretos da empresa, e colheu

²² A empresa Aracruz serviu como base para realizar a ordem judicial. (Villas, 2011, p. 24).

75 mil assinaturas num abaixo-assinado entregue ao governo do Espírito Santo. (Villas, 2011, p.25).



Figura 5 - Campanha pública realizada pela Aracruz contra os índios no ES²³

Apesar da Procuradoria Geral da República do Espírito Santo impedir, através de uma ação judicial, a continuidade da campanha, 200 índios responderam ocupando o prédio da Portocel²⁴.



Figura 6 - Manifestantes no Portocel exigem demarcação de terras em poder da Aracruz Celulose²⁵

Em resposta, 1.500 trabalhadores da Aracruz e de empresas terceirizadas, mobilizados pelo Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Celulose (Sinticel) e pelo Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Minerárias (Sintima), e liberados do trabalho pelas empresas, dirigiram-se ao porto para expulsar os índios.

²³ Disponível em: <<http://recid.redelivre.org.br/2010/11/09/vitoria-indigena-contra-aracruz-espiritosanto-homologacao/>>. Acesso em: 21 de set. 2018.

²⁴ Responsável pela exportação da celulose produzida pela Aracruz. (Villas, 2011, p. 17)

²⁵ Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2007/04/tupiniquins-lutam-ha-decadas-no-espirito-santo-por-terras-em-poder-da-aracruz/>>. Acesso em 21 de set. de 2018.



Figura 7 - Funcionários protestaram contra paralisação do Portocel²⁶

Cercados, eles resistiram e ameaçavam atear fogo, caso se aproximassem. O contingente policial era insuficiente, e um massacre se desenhava. Houve agressão aos índios e apoiadores. No final do dia, os trabalhadores se retiraram, e os índios em Assembleia decidiram dar fim ao movimento que durou 30 horas. Dias depois, foram a Brasília exigir o cumprimento da promessa de demarcação de terras, mas não tiveram êxito.



Figura 8 – Índios tupiniquins e guaranis reivindicam ao Ministro da Justiça a demarcação de suas terras²⁷

Em 2007, uma juíza federal de Linhares tenta uma reconciliação entre os índios e a empresa Aracruz.

A intenção da juíza era tentar uma conciliação entre as partes numa ação possessória, impetrada pela empresa, que tramitava naquele juízo. Resumidamente, a Aracruz

²⁶ Disponível em: http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,AA1386527-9356,00-SITUACAO+EM+PORTO+DA+ARACRUZ+E+TENSA.html. Acesso em 22 de set. 2018.

²⁷ Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/04/28/es-cinco-decadas-de-lutas-finalmente-indios-capixabas-tem-as-escrituras-de-suas-terras/>. Acesso em 22 de set. 2018.

propunha que os índios abrissem mão da identidade indígena e da presença histórica na região, como condição para receber a doação de uma área, cujo tamanho seria definido pela empresa. Além disso, esta área e as áreas já demarcadas passariam a ser consideradas “reservas indígenas” para evitar qualquer ampliação das mesmas no futuro, a não ser mediante desapropriação. (Villas, 2011, p. 25).

Depois da segunda audiência de conciliação, os índios solicitaram o encerramento das audiências, alegando a impossibilidade de qualquer acordo com a Aracruz. Em seguida, requisitaram a continuidade dos processos e a emissão das portarias de delimitação. Porém, os contratempos continuavam. Disputas internas e invasão das terras por não índios obrigaram mais uma vez a mobilização dos índios sob a coordenação da Comissão de Caciques e da AITG. Os não índios foram expulsos e as comunidades indígenas se beneficiaram com as madeiras cortadas na área sob disputa, reconstruíram as aldeias Olho D’Água e Areal e voltaram a intensificar a pressão pela demarcação das terras.

Finalmente, em 28 de agosto de 2007, o Ministro da Justiça, Tarso Genro, assina as Portarias de Delimitação nº 1.463 e 1.464 das Terras Indígenas Tupiniquim e Comboios, respectivamente. Após três meses de negociação entre índios e a Aracruz um TAC foi assinado com a interveniência do Ministério Público Federal e da Funai.

Ao contrário dos acordos anteriores (1981 e 1998), as terras foram reconhecidas e serão demarcadas em sua totalidade (18.027 ha). No TAC, foram estabelecidos os prazos para a demarcação física (concluída no mês de março de 2008) e o compromisso da Funai de encaminhar o processo para a homologação do presidente da República (assinada em novembro de 2010). Segundo o TAC, as partes reconhecem e aceitam como definitivos os limites das terras indígenas Tupiniquim e Comboios conforme constam nas Portarias Declaratórias, com superfície total de 18.027 ha. Isso significa que esses limites não poderão ser alterados futuramente. Ou seja, se por um lado impede a ampliação das terras, por outro garante segurança jurídica aos Tupiniquim e Guaranis²⁸. (Villas, 2011, p. 26).

A implantação da empresa Aracruz trouxe diversas alterações para a vida de Tupiniquins e Guaranis. Entre expropriações, destruições, desmatamentos e

²⁸ “O artigo 231, parágrafo 4º da Constituição Federal estabelece que o direito dos índios sobre suas terras é imprescritível, mesmo não estando ainda demarcadas. Assim sendo, não há impedimento legal para que terras adjacentes venham a ser identificadas e demarcadas como terras indígenas, bastando apenas que sejam objeto de estudo por parte da Funai. A segurança jurídica pretendida pela empresa desde o início das negociações foi contemplada no 1º ‘Considerando’ do TAC, ao afirmar que a Funai realizou estudos ‘de toda a região’ e identificou apenas os 18.027 ha como terra indígena. Porém, esta afirmação não é verdadeira, uma vez que apenas os 18.027 ha foram objeto de estudo. Por fim, é bom lembrar que a própria empresa ainda não está sujeita a limites em relação à terra que pode ocupar no País. Essa medida seria muito mais pertinente do que esta imposição sobre os índios já que, entre 1995 e 2003, a Aracruz duplicou sua área total no Brasil, de cerca de 200 mil para mais de 400 mil hectares de terras. Atualmente, com o nome Fibria, essa empresa ocupa mais de 1 milhão de hectares de terras no País”. (Villas, 2011, p. 26).

desestruturas, os índios resistiram e impediram a sua completa destruição. Retomaram suas terras num longo e penoso processo jurídico que, apesar de desigual, não foi suficiente para abatê-los. Eles acumularam conhecimentos, estabeleceram alianças e se organizaram potencializando suas forças. Tiveram que aprender as práticas do “mundo dos brancos” para se fazer entender e exigir seus direitos como população indígena. Sem dúvida, o estudo deste conflito tem muito a nos mostrar sobre a potência deste povo, que mesmo diante das violações tem força suficiente para continuar sendo guarani.

A cosmologia guarani mbya e as violações de direito no conflito de Aracruz

A descrição da trajetória dos guarani mbya e a luta pela posse do seu território tomado pela empresa Aracruz, em consonância com órgãos estatais e federais, são cenários do tema deste trabalho, e fazem parte dessa apresentação. As violências sofridas pelo povo guarani mbya serão esboçadas nas páginas dessa dissertação à luz da cosmologia guarani, mais precisamente, de três conceitos guarani que são *tekoa*, *teko* e *tekoaxy*. Os estudos sobre os guarani mbya que irão colaborar nesse estudo serão dos autores contemporâneos Pissolato (2006), Pierri (2013) e Heurich (2011).

O esforço de Pissolato é mostrar as diversas práticas guarani mbya que têm o intuito de “fazer a vida durar”. Nesse sentido, a autora descreve como os guarani têm ressignificado suas tradições e costumes a fim de obter uma vida duradoura nesta terra. Enquanto isso, Pierri traz a força dos mitos criadores guaranis e apresenta como se dá essa relação emulativa entre homens e divindades, diante de mundos que são contrários quanto aos seus estados e formas. E, por fim, Heurich tenta desconstruir a imagem do povo guarani como algo sempre ligado à religiosidade, para trazer aspectos da vida mais destoantes e contraditórios, e que, segundo o autor, têm sido pouco estudados pela etnologia guarani.

O estudo utilizará também tipologias que não compõem o universo guarani, ligadas à violações de direitos que são, muitas vezes, cometidas concomitantemente: o *deslocamento forçado*, o *etnocídio* e o *genocídio*. O intuito é tentar demonstrar a gravidade de tais crimes a partir dos estudos da etnologia guarani mbya. Nessa oportunidade, a contribuição do trabalho de Calheiros (2015) será o ponto de partida da análise.

Os conceitos guarani e aqueles ligados às violações sofridas por eles irão compor o conteúdo dos capítulos, segundo as suas particularidades. O debate sobre *tekoa* será vinculado à problemática do *deslocamento forçado*, o *teko* explicará as singularidades do *etnocídio* e o *tekoaxy* indicará a gravidade do *genocídio*. Esses conceitos interagem entre si, e na maioria das vezes, são identificados concomitantemente. No sentido proposto, quaisquer violações perpetradas contra povos indígenas não podem ser reduzidas a uma dimensão específica dessas sociedades, mas entendidas dentro de seu contexto cosmológico.

Na segunda seção, a discussão traz a questão da terra. A importância do território para a sobrevivência dos guarani mbya e sua relação com o ambiente em que decidem viver. Para tal, recorreremos inicialmente aos estudos sobre a cosmologia guarani produzidos no século passado e atual, fazendo uma pesquisa bibliográfica dos autores que escreveram sobre o tema da *Terra sem Mal* ou *Yvy marã e'ỹ*.

Partimos assim, de uma concepção religiosa e transcendental que influenciou fortemente os primeiros estudos sobre os guarani e que explicavam suas caminhadas (*guata*²⁹), deslocamentos, migrações com base na explicação de que seriam para encontrar a terra onde não se morre, onde nada perece, onde os guarani poderiam viver suas tradições e costumes assim como lhes ensinaram as divindades criadoras. Nesse contexto, as obras de Nimuendaju ([1914] 1987), Cadogan (1959), Schaden (1962) e do casal Clastres (1978/1979), entre outros, fornecerão aspectos distintos dessa motivação religiosa das migrações.

No entanto, será a partir de Meliá (1990) que identificaremos a contextualização sobre as migrações que contribuirá para o nosso trabalho. Segundo o autor, a Terra sem Mal não seria apenas o paraíso sob o qual os guarani se protegeriam dos males da vida terrena, mas também o local onde encontrariam as características propícias para o desenvolvimento ideal de seu modo de vida. Nesse sentido, os aspectos do território como lugares aptos para a realização de sua agricultura (terra fértil), pesca (regiões litorâneas ou próximas a rios, lagos), de sua convivência comunitária (grandes espaços) e rotinas religiosas. Enfim, as motivações tomam um enfoque mais pragmático sem deixar de levar em consideração as inspirações divinas.

Assim, introduziremos o primeiro conceito guarani que subsidiará este capítulo que é *tekoa*. A *tekoa* seria então, o local ideal dentro das necessidades agrícolas,

²⁹ Na seção 3 ao explicarmos o *teko* guarani, o *guata* será mais profundamente estudado.

ecológicas, culturais e religiosas para que os guarani desenvolvessem o seu sistema. Esse conceito é importante para entendermos a relevância da questão terra para os guarani, e compreendermos a migração do povo apresentado nessa dissertação, sua capacidade de adaptação/ressignificação e sua luta pela posse da terra que lhes foi tirada.

Ademais, seremos capazes de perceber a violência sofrida pelos deslocamentos forçados, ou seja, “migrações de um indivíduo, ou um grupo, que por razões alheias a sua vontade, se vê obrigado a abandonar sua terra natal³⁰” sofridos ao longo de sua história: a fuga dos plantadores de erva mate do Paraguai, as retiradas para evitar conflitos no sul e sudeste do Brasil, a expulsão feita pelo Estado em prol dos interesses da empresa Aracruz.

Na terceira seção trataremos algumas das consequências desse deslocamento forçado e de outras violências pelas quais os guarani mbya foram obrigados a se submeter, como a impossibilidade de desenvolver o seu *teko*, isto é, o modo de ser guarani. *Teko* é o conceito que permeará essa sessão e será descrito através de várias situações (rituais, costumes, tradições, rotinas) que mostram como os guarani realizam o seu viver.

A não realização desses costumes traz como consequência uma morte simbólica desse povo. O que podemos tipificar como um etnocídio. Afinal, não há dúvidas que os guarani mbya sofreram ações que destruíram sua cultura e seu *modus vivendi*. O seu deslocamento para regiões inapropriadas impôs formas de viver distintas daquelas que estão inscritas como específicas dos guaranis e os obrigaram a adotar costumes que extinguíam suas coletividades.

E, por fim, na quarta seção somos conduzidos pelo conceito guarani *tekoaxy*, que diz respeito ao estado humano que se apresenta aos guarani como uma forma imperfeita e perecível. Esse estado estaria em contraposição ao *teko porã* que seria uma existência divina, perfeita e perecível. O estado humano é aquele afetado pelas interferências do mundo terrestre e do mundo invisível, e das quais os guaranis tentam se proteger através da realização de práticas corporais, sociais e religiosas (algumas das quais elencadas no segundo capítulo).

Porém, como vimos na trajetória dos guarani mbya, o contato com os *juruá*³¹ tem trazido dor e sofrimento. Algumas vezes através de uma violência simbólica que os

³⁰ CALHEIROS, 2015

³¹ Homem branco

impede de viver sua cultura, outras vezes agredindo seus corpos pela violência física. A destruição física dos guarani mbya se perpetuou concomitante com a destruição de sua cultura quando foram expulsos de suas terras e obrigados a viver em lugares inadequados à sua sobrevivência, quando queimaram suas aldeias, destruíram suas plantações, envenenaram os seus rios, derrubaram suas matas, violentaram seus corpos.

O genocídio operado contra os guarani mbya é classificado como crime contra a humanidade³², e definido no Brasil pela Lei nº. 2.889 de 01 de outubro de 1956, que entre outras disposições diz praticar tal crime quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, causar lesão leve à integridade racial ou física de membros do grupo ou submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial.

O anseio deste trabalho é conectar conceitos guarani a tipologias ocidentais, e para tanto, refutará a distinção clássica entre Natureza e Cultura, para descrever, o mais coerentemente possível, as dimensões cosmológicas guarani que, assim como outras etnologias indígenas, não distinguem ou separam os domínios de Natureza e Cultura como nós ocidentais o fazemos. Para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico.

“...as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma — pontos de vista”. (Viveiros de Castro, 2004, p. 226).

A restituição das terras dos guarani mbya do Espírito Santo foi sem dúvida uma grande vitória, se pensarmos na situação da maioria das populações indígenas do Brasil, inclusive de outros grupos mbya, que ainda lutam pelo direito de suas terras e de sua sobrevivência segundo suas próprias cosmologias. No entanto, a violência que os guarani sofreram nunca poderá ser reparada ou apagada. Eles resistiram (e resistem) a ela, mas suas histórias já foram marcadas e recriadas pelos seus efeitos.

³² “Desde a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP21), realizada em Paris, em 2015, os tribunais internacionais de Direitos da Natureza tentam qualificar o ecocídio, dentro do pressuposto jurídico, como o quinto crime internacional. Os outros quatro crimes internacionais, reconhecidos e punidos pelo Tribunal Penal Internacional, são o genocídio, os crimes de guerra, os crimes de agressão e os crimes contra a humanidade”. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2017-02/tribunal-penal-internacional-reconhece-ecocidio-como-crime-contra>. Acesso em 22 de set de 2018.

Quem sabe entendendo um pouco de seu mundo, possamos compreender a força que emana do povo guarani mbya que, mesmo diante de tantas violações, se reinventam e continuam lutando. Esse trabalho tem a pretensão de ajudar nesse objetivo.

2 Terra

“Hoje não dá mais para achar um lugar para morar e ficar feliz, mesmo assim a gente tem que tentar e buscar forças. A gente não pode depender dos brancos, o jeito da gente viver é bom para nós mesmos.”

Tatati Yva Rete (Dona Maria)

O objetivo dessa seção é demonstrar a importância da questão da terra para o povo guarani mbya, a partir de estudos mais antigos da etnologia guarani, que contavam a busca da Terra sem Mal, até trabalhos contemporâneos, direcionados a questões mais pragmáticas sobre o território escolhido pelos guarani para viver. A análise embasará o argumento de que o grupo de Tatati Yva Rete foi exposto ao crime de deslocamento forçado em diversos momentos de sua história, e que essa violação impactou profundamente no seu modo de viver.

2.1 Yvy marã e'ỹ

Uma das discussões mais importantes no estudo da cosmologia guarani é a busca da “Terra sem Males”. Essa terra seria um lugar singular, indestrutível, onde “a terra produz por si mesma seus frutos e não há morte”³³. Foi em busca da Terra sem Mal que o grupo Tatati Yva Rete iniciou sua jornada. Fugindo de conflitos e buscando o lugar que seria propício para a sua vivência guarani, o grupo empreendeu uma caminhada que durou décadas.

De forma alguma pretendo esgotar todos os pontos desse tema, que tem sido aprofundado e relido de forma sofisticada por diversos estudiosos, mas apenas utilizá-la como instrumento de reflexão sobre a relação do povo guarani com a sua terra. Essa denominação “Terra sem Males” seria a tradução utilizada por Curt Unkel Nimuendaju para o termo *guarani yvy marã e' ỹ*³⁴, que também poderia ser entendido como “morada dos deuses” ou “a terra onde não se morre”. Nesse

³³ H. Clastres, 1978, p. 30.

³⁴ NIMUENDAJU, [1914] 1987.

sentido, a busca da Terra sem Males tomou várias vertentes para explicar a característica da mobilidade guarani, constatada pelas suas migrações³⁵.

Nimuendaju desenvolveu a ideia sobre a busca da Terra sem Males a partir da jornada à procura por essa terra pelos Apapokuva, que percorreram um longo caminho do interior à beira do mar. Esse fato ratificava a argumentação do autor de que a migração guarani se dava pela procura da Terra sem Mal, portanto, tinha uma motivação religiosa. Outrossim, Nimuendaju “estendeu a existência de ‘migrações’ para o período anterior à chegada dos europeus ao Brasil no século XV e tratou as ‘migrações’ dos povos Tupi como um evento único”³⁶. (Noelli, 1999, p.127).

Posteriormente, Alfred Metraux (1979) trouxe um novo enfoque, aprofundando a análise sobre a busca da Terra sem Mal, ao separar os motivos para cada movimento migratório. Combinando dados de cronistas com dados etnográficos ele “concluiu que os movimentos migratórios ocorreram devido à fuga da escravidão portuguesa ou à ‘crença obstinada’ na existência de um paraíso terrestre.”³⁷

Um dos que fizeram críticas ao excessivo debate acerca da Terra sem Mal foi Bartolomeu Meliá (1990). Segundo o autor, o tema deveria ser construído de outra maneira: não só como um paraíso onde os guarani se resguardariam da vida terrena, mas sim como um local propício para a realização do modo de vida guarani.

Do “solo intacto” do tempo de Montoya à “terra sem mal” dos séculos XIX e XX, Meliá observa que haveria uma grande mudança nas formas de ocupação e de deslocamento territorial, ou seja, no tratamento do espaço pelos grupos guarani. Compreendendo a migração não só como “história”, mas também “projeto”, o autor percebe a *espacialidade* enquanto aspecto fundamental do *teko* guarani, que, na contemporaneidade, expressar-se-ia como movimento de busca

³⁵ “Nimuendaju indica a presença no litoral paulista das hordas Tañingúá (1820), Oguauíva (1820) e Apapokúva (1870). É conhecida, também, a história de um grande aldeamento perto de Itararé, que em 1910 era ocupado por cerca de 500 pessoas, mas que teria sido fundado na primeira metade do século XIX. Quanto à presença mbya, Schaden nos dá notícia de três migrações, já no século XX. Duas delas, oriundas de regiões do leste paraguaio e do nordeste da Argentina, atravessando os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegaram ao litoral paulista aproximadamente nos anos de 1924 e 1934. Antes teriam estado no Espírito Santo e em Minas Gerais, estabelecendo-se, então, na aldeia de Rio Branco em São Paulo (sendo que uma parte permaneceria no Espírito Santo). A terceira, vinda da região argentina de Misiones e sul do Paraguai, e contemporânea da pesquisa por ele realizada em meados da década de 1940, permaneceria por algum tempo nesta aldeia e em Itariri, também em São Paulo, chegando ao Rio Comprido, no mesmo estado”. (Pissolato, 2006, p.29)

³⁶ Francisco Noelli faz uma crítica em seu artigo à indistinção feita por Nimuendaju entre esses dois processos, afirmando ser uma interpretação evolucionista, que reduzia a um único fenômeno uma série de eventos históricos que ocorreram ao longo da formação multivariada dos povos que são hoje incluídos no tronco Tupi. Segundo esta suposição equivocada, além de ter uma única origem, eles também teriam um mesmo motivo para migrar. Ele também apresenta ressalvas à análise de Metraux, afirmando que “pasteurizou e uniformizou, a exemplo de Nimuendaju, os eventos migratórios dos séculos XV e XVI”.

³⁷ Noelli, 1999, p. 136.

por lugares (geográfica e espiritualmente determinados) para a reconstrução de um “modo de ser”, busca esta que envolve simultaneamente a procura por novos solos (para fazer aldeia e plantar roças) e a manifestação de inspirações divinas. (Pissolato, 2006, p. 86)

Outro estudioso do povo guarani, mais especificamente, daqueles localizados no Paraguai, foi Léon Cadogan. Sua importante obra intitulada *Ayvu Rapyta* (1959) disponibilizou dados sobre um material etnográfico riquíssimo, que serviu para reforçar o lugar primordial da religião nas pesquisas sobre os Tupi Guarani. Nela estavam elementos da mitologia, rituais e orientações que deveriam guiar as condutas dos humanos em várias esferas da vida. Como Cadogan estava mais interessado no modo religioso de vida dos Guarani do que na questão sobre a sua mobilidade, ele transcreveu vários versos mbya sobre a criação do mundo.

Seguindo um outro ponto de vista para explicar a migração guarani, Pierre Clastres (1979) toma a tese que toda “sociedade primitiva”³⁸ é “contra” o Estado e para a guerra. A guerra seria uma forma de impedir grandes aglomerações populacionais e movimentos de centralizações políticas, e assim provocar o movimento das migrações. E a oposição ao Estado atuaria internamente em relação ao crescimento do poder dos chefes e à própria estrutura da sociedade, e externamente em relação aos missionários e colonizadores, objeção essa que era inflamada pelo discurso dos *karai*³⁹. Para Clastres, esse discurso profético levaria o povo Guarani a empreender a busca pela Terra sem Mal:

Na sociedade primitiva, chefia e linguagem estão intrinsecamente ligadas, a palavra é o único poder reservado ao chefe: mais do que isso ainda, falar para ele é um dever. Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que nos séculos XV e XVI levavam atrás de si os índios, aos milhares, em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é discurso dos *karai*, é a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva, que chamava os índios a empreender aquilo que é necessário reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas no sentido de se abandonar a terra maldita, isto é, a sociedade tal como ela era, para aceder a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a

³⁸ “A sociedade primitiva talvez fosse, para Clastres, algo como uma essência; mas não era uma essência estática. O autor sempre a concebeu como um modo de funcionamento profundamente instável, em sua busca mesma de estabilidade a-histórica. (...) Pois existe, sim, um ‘modo de ser’ muito característico do que ele chamou sociedade primitiva, e que nenhum etnógrafo que tenha convivido com uma cultura amazônica, mesmo uma daquelas que mostra elementos importantes de hierarquia e de centralização, pode ter deixado de experimentar em toda sua evidência, tão inconfundível como elusiva. Esse modo de ser é ‘essencialmente’ uma política da multiplicidade”. Disponível em: < <http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/eduardo-viveiros-de-castro-le-arqueologia-da-violencia-de-clastres-393917.html> >. Acesso em 15 jan. 2018.

³⁹ Xamãs ou profetas. Também podem ser chamados de *karai*ba. (SCHWARCZ e STARLING, 2015).

condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. (Clastres, 1979, p. 208).

O estudo de Helene Clastres (1978) estava mais voltado ao profetismo e menos para a figura do chefe. A autora faz uma distinção entre o que seria uma “religião nômade” ou “profética”, dos povos Tupi Guarani, e o que seriam as religiões de Estado⁴⁰. As primeiras negam o Estado e utilizam o movimento (migrações e dispersão) como formas de impedir a cristalização das organizações. Enquanto as religiões de Estado estão voltadas ao projeto de unidade e são utilizadas como instrumentos do Estado e não contra ele⁴¹. Para H. Clastres, a terra sem mal é um conceito central do pensamento religioso Guarani e o êxito dos jesuítas junto aos Guarani estaria vinculado a similitude entre as teorias escatológicas cristã e o tema da Terra sem Mal. Com vantagem de que a primeira não poderia ser desmentida, visto que não há como atingir o paraíso cristão em vida⁴². Porém, a sua maior contribuição à discussão, de acordo com Pissolato (2006), é a inserção da análise da “dualidade da pessoa e ambivalência da condição humana que tornam seu livro uma referência chave à etnologia amazônica contemporânea.”⁴³

Morada dos ancestrais, sem dúvida, a Terra sem Mal também era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, "sem passar pela prova da morte", ir *de corpo e alma*. Se tivessem prestado atenção, os cristãos não teriam deixado de perceber que eram uma única coisa a terra de "além das montanhas", morada das almas, e esse outro lugar em que a terra produz sem sementeira e não há morte, que os profetas prometiam aos índios.

⁴⁰ Segundo Pierre Clastres, as sociedades primitivas são sociedades sem Estado. “Mas, até na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi.guarani tinha atingido, por razões demográficas ou outras, os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que nos mostram os Selvagens é o esforço permanente para impedir os chefes de ser chefes, e a recusa da unificação, e o trabalho de conjuração do Uno, do Estado. A história dos povos que têm uma história e, segundo se diz, a história da luta das classes. A história dos povos sem história e, dir-se-á pelo menos com a mesma verdade, a história da sua luta contra o Estado”. (Clastres, 1979, p. 211)

⁴¹ SZTUTMAN, 2013.

⁴² Viveiros de Castro diverge de tal afirmação: “A explicação para a receptividade (inconstante) ao discurso europeu não deve, parece-me, ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas socialmente determinadas de (auto-) relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturais (culturais) de pressuposição ontológica, de outro. Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças. Mesmo no plano constituído da cultura culturada, penso que é mais interessante indagarmos das condições que facultam a certas culturas atribuir às crenças alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças”. (Viveiros de Castro, 2011, p. 209).

⁴³ Pissolato afirma que apesar de algumas noções apresentadas por H. Clastres já ter sido propostas por Nimuendaju, como a dualidade da alma e a divinização da ascense para acesso à Terra sem Mal, a autora teria feito uma articulação original entre sociologia e cosmologia, pessoa e sociedade guarani. (p.81). Utilizaremos tais conceitos na discussão na seção 3.

Teriam sido confrontados, então, com o que não poderia deixar de lhes aparecer como escândalo ou incompreensível loucura: uma religião em que os próprios homens se esforçam por se tornar semelhantes aos deuses, imortais como eles. (H. Clastres, 1978, p.31)

Os desdobramentos dos estudos da busca da Terra sem Mal construíam explicações e motivações para tais deslocamentos. Mais do que um ânimo religioso/profético, de uma vida posterior ou externa ao mundo terrestre, a compreensão contemporânea sobre a Terra sem Mal diz respeito a um constante caminhar, a procura de um lugar onde o povo guarani pode por em prática o seu modo específico de vida.

2.2

Tekoa

Retomando a contribuição de Meliá, o mito da Terra sem Mal toma contornos mais pragmáticos que estariam diretamente ligados à possibilidade de práticas concernentes ao modo de ser guarani. Práticas essas que foram ensinadas por seus heróis nos primórdios da criação da Terra, e que podem levar os guaranis ao status de divindades⁴⁴.

No entanto, diferentemente das moradas celestes, essa terra passa por ciclos de abundância e carência, é um lugar sempre ameaçado por intempéries diversas. Essa inconstância dificulta a reprodução do estilo de vida do que seria autêntico modo de vida guarani, e por isso a sua contínua preocupação na procura de espaços capazes de favorecer a emulação aos deuses.

Este local apropriado para a reprodução do *teko* guarani é chamado de *tekoa*. Local ideal dentro das perspectivas agrícolas e ecológicas para que o povo guarani possa desenvolver o seu sistema. Terras muitas vezes sonhadas pelos xamãs, e que possibilitariam uma vida social, religiosa e ritualística. Lugar onde se poderia viver as práticas tradicionais guarani, mesmo que essas estejam adaptadas às novas tecnologias.

Tomando por base minha experiência de campo recente entre os Mbya sugiro que uma tradução mais apropriada de *tekoa* seja a de realização de um jeito de ser, de um costume, um modo de vida, o que envolve certamente uma dimensão espacial ou, melhor dizendo, espaço temporal, mas não se define exclusivamente por ela. O que não impede, como vimos anteriormente, que o termo assumam conotações espaciais muito

⁴⁴ Ver relato do mito da origem dos índios Pierri, 2013, p. 35

concretas em certos contextos discursivos, sendo usado, por exemplo, como sinônimo de “aldeia”. (Pissolato, 2006, p. 98).

Outra interessante concepção de *tekoa* foi apresentada por Fábio Mura e Rubem Thomaz de Almeida em seu trabalho “Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil”, que os autores denominaram de “*tekoa* contemporâneo”.

Se constata, de esse modo, que esos indígenas, al variar las condiciones de acceso al territorio y cambiar las relaciones políticas entre las familias extensas, pueden también definir y redefinir los ‘lugares donde realizan su modo de ser’, es decir, el *tekoha* contemporâneo. (Pissolato, 2006, p. 97 apud Thomaz de Almeida e Mura, 2004).

Essa mudança de explicação motivacional da mobilidade guarani, que inclui à inspiração religiosa/profética/mítica um ânimo metódico e utilitário é primordial para os estudos mais contemporâneos sobre a cosmologia guarani. No entanto, importante frisar que os motivos não se excluem, eles se apresentam simultaneamente, preservando todos os outros enfoques suscitados pelos outros autores clássicos.

Uma abordagem mais contemporânea da ocupação mbya de pontos no litoral atlântico deslocaria gradativamente o foco no fenômeno migratório enquanto realização efetiva do motivo mítico para uma interpretação dos deslocamentos como *procura por lugares* para a atualização de um “modo de vida” guarani. Da busca do cumprimento efetivo de um destino mítico passa-se à procura concreta de espaços a serem ocupados, o que inclui, na percepção da maioria dos autores, além do significado religioso, a dimensão ecológica e uma forma econômica e social entendida frequentemente como “tradicional”. (Pissolato, 2006, p.87)

Outras motivações são percebidas por estudos, como o que Flávia Mello (2001) realizou em alguns subgrupos Mbya e Nhandeva de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A autora distinguiu dois tipos de movimentação: a “migração propriamente” e a “mobilidade inter aldeias”. A migração propriamente está subdividida em “migração tradicional”, que pode ser fundada nos elementos da cosmologia, de cunho religioso ou de parentesco e “migração por expropriação”, que são oriundas de expropriações violentas ou paulatinas de terras tradicionais, guerras, especulações imobiliárias, conflitos. E a “mobilidade inter aldeias” ocorre para visitas, trocas de noivos ou informação.

Como o que nos interessa nessa discussão, além de entender as motivações da mobilidade, é compreender a relevância do vínculo com a terra para os povos guarani, esbarramos com um problema que aflige os guarani desde a colonização: a garantia da posse de terras que sejam conciliáveis ao seu modo de vida.

Particularmente, buscaria modos de se atualizar a despeito das inúmeras adversidades históricas, dificuldades com que se deparam efetivamente os guarani para pôr em prática aquele “sistema”, no que se ressalta muito frequentemente a importância da garantia de terras que lhe sejam compatíveis dentre outras coisas. Na experiência das populações guarani contemporâneas, em que este problema torna-se premente, envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação “*do jurua*”⁴⁵, o *teko*, ou, como se ouve muitas vezes, o *nhandereko* (literalmente “nosso [inclusivo] ‘modo de ser’”) tende geralmente a opor-se ao “sistema do *jurua*” e o *tekoa* torna-se um modo usual de referência à “aldeia”, isto é, determinada área de ocupação entendida como dotada das condições fundamentais à reprodução do *teko*. (Pissolato, 2006, p. 89).

Diferentemente da imagem estática e inerte que nos remetem os livros de história, os guarani sempre se mobilizaram para desenvolver estratégias próprias de sobrevivência e resolução de conflitos (internos e externos) através da recriação de sua identidade e de seu modo de ser, em novas *tekoas*, em novos espaços.

2.3

As lutas pela tekoa

O cerceamento de movimentação ao qual o povo guarani era submetido por motivos diversos (guerras, domínio colonial, escassez de ambientes favoráveis ao seu *modus vivendi*, etc) os levaria a repensar as dimensões espaciais às quais estavam inseridos. Esses momentos de crise exigiam o desenvolvimento de estratégias para a sua sobrevivência física e cultural. Muitas vezes, as respostas para as crises eram formuladas através de discursos proféticos relacionados ao cataclisma, como vimos na primeira parte dessa seção. Nesses casos, a decisão pela migração era feita pelo grupo guarani.

No conflito contra a Aracruz também ficou evidenciada uma outra estratégia que poderia servir de solução aos momentos de crise: a ocupação e retomada de terras. Segundo Villas (2011), a ocupação de terras era uma das formas de resistência operada pelos guaranis e tupiniquins do Espírito Santo, além de autodemarcações, ocupação de fábricas, derrubada e queima de eucaliptos da empresa Aracruz e do Portocel (por onde era exportada a celulose produzida pela Aracruz) e reconstrução de aldeias⁴⁶.

Essa prática de ocupação de terras, prédios e instalações públicas e/ou privadas pode ser vista até os dias atuais. Em 2017, por exemplo, 200 índios de diversas

⁴⁵ Homem branco

⁴⁶ Ver Apresentação “Os Mbya e Tupiniquins no ES” p. 4

etnias, inclusive a guarani, ocuparam o Parque Estadual do Jaraguá e o pico do Jaraguá, na zona oeste de São Paulo. Eles protestavam contra uma lei estadual que autorizava a concessão do parque à iniciativa privada, pediam uma audiência com o então governador Geraldo Alckmin, e ameaçavam cortar a transmissão de sinal aos trens da CPTM (Companhia Paulista de Trens Metropolitanos) caso não fossem atendidos⁴⁷. Capiberibe e Bonilla (2015) também descrevem em seu artigo, uma experiência de ocupação, nesse caso, o local foi o Congresso Nacional.

O que há de diferente hoje é a forma assertiva com que os índios têm se colocado no cenário político nacional e internacional, apresentando-se como porta-vozes de suas causas e atuando seja de forma institucionalizada por meio de suas associações, da ocupação de postos políticos em agências governamentais e em organizações não governamentais, seja valendo-se de um discurso cosmopolítico sustentado na oratória de alguns homens e mulheres cuja sabedoria tem a capacidade efetiva de transbordar as fronteiras de suas sociedades de origem, como o Yanomami Davi Kopenawa, o Kayapó Raoni Metuktire e a Guajajara Sônia Bone Guajajara. É por meio da fala – que, como foi pioneiramente apontado por Clastres (1978), é o instrumento de emissão de poder nas sociedades indígenas –, mas também de ações de ocupação de espaços geográficos e simbólicos que as sociedades indígenas vêm buscando fazer entender, ao Estado e aos não índios de modo geral, que não são apenas diferentes do “homem branco”, mas diversas entre si: possuem línguas, modos de socialidade, conhecimentos cosmológicos, regimes políticos e econômicos distintos. E que essa diversidade não pode ser ignorada, nem subtraída. (Capiberibe e Bonilla, 2015, p. 137).

Apesar de não ser o subgrupo do nosso estudo, mas pelo grau de importância e gravidade, acredito ser necessário trazer um pouco da luta por terras do povo kaiowá do Mato Grosso do Sul, cuja intensificação do agronegócio interferiu fortemente no ambiente, delimitou propriedades, impôs ou proibiu deslocamentos e submeteu os kaiowa ao controle e desarticulação.

A onda de colonização que integrou a economia local ao agronegócio de larga escala, entre os anos 50 e 70, estabeleceu um modo de exploração do solo que impossibilitou a convivência entre a grande propriedade e a subsistência dos grupos indígenas – as famílias extensas (*te'yi*⁴⁸) que viviam nos “fundos” das fazendas da região, articulando-se entre si em microrregiões para formar um *tekoha* ou, em determinadas conjunturas, em unidades ainda maiores, agrupando vários *tekoha*, os *tekoha guasu* ou *guára*, onde podia emergir um líder que conjugava qualidades políticas e xamânicas. (Pimentel, 2006, p. 25).

O resultado dessa transição da colonização foi o processo de instalação de grupos indígenas em reservas. Era uma alta concentração populacional em pequenas áreas, o que o entendimento dos historiadores consolidou como “confinamento” e os

⁴⁷ Disponível em: <<https://noticias.r7.com/sao-paulo/indios-ocupam-torres-de-transmissao-no-pico-do-jaragua-14092017>>. Acesso em 15 jan. 2017.

⁴⁸ Denominação dos guarani kaiowá de Panambizinho no MS.

indígenas chamaram de *sarambipa* ou *sarambo*, e traduzido pelos informantes como “esparramo”. Os estudiosos definiriam mais tarde que “é o espalhamento de pessoas ligadas por meio do parentesco por áreas muito distantes”.

Isso porque, no momento em que foram carregadas para as oito reservas demarcadas na época, não se observaram os laços que envolvem a *te'yi*, família extensa, a qual, apesar de ser definida como um grupo local, tem parentes espalhados por diversos *tekoha*, áreas de ocupação tradicional (Pereira, 1999). Esses parentes em geral se distanciavam algumas dezenas de quilômetros. As evidências são as de que o raio em que se pratica o *guata* para visitar os parentes foi muito ampliado em função do *sarambi*. (Pimentel, 2006, p. 26).

Simultaneamente, ocorre um efeito oposto ao espalhamento dos *te'yi*, porque como grande parte das famílias foi instalada de forma arbitrária nas oito reservas, algumas ficaram longe das pessoas que cultivavam fortes laços sociais, outras ficaram juntas de outros grupos com os quais não tinham o mínimo de contato anterior. Esse momento de “mistura” é narrado pelos mais velhos quando estes teorizam as marcações temporais na vida dos guarani kaiowá.

Segundo o professor Sandro, “os velhos” dividem o tempo em três períodos: a) o primeiro é o tempo do *yma guare*, entendido como “o tempo do índio puro, Nativo”, marcado pela pureza, autenticidade e legitimidade da cultura, do ser Kaiowá pleno, semelhante aos antepassados míticos e aos deuses; b) o segundo período é o tempo do *oguahem karaikuera*, “tempo de mestiçagem”, quando os Kaiowá entram em contato permanente com o sistema colonial e são por ele subjugados, recebendo uma série de influências que passam gradualmente a descaracterizar e imprimir uma nova dinâmica ao antigo sistema; c) o terceiro é o tempo do *jopara*, do “mundo todo mestiço”, quando se torna quase impossível distinguir o que é do Kaiowá autêntico do que é adotado da sociedade envolvente. Esse é o tempo atual, em que o professor Sandro considera que estão “dominados pelo sistema do branco”. (...) O momento atual é vivido como tempo de crise, como atesta a onda de suicídios, e os impasses de toda ordem, como violência interna, alcoolismo e desorganização nos papéis sexuais tradicionalmente definidos. (Pimentel, 2006, p. 27).

Essa contextualização é relevante para entendermos do que fugia a família guarani kaiowá que chegou ao Espírito Santo, vindo do Mato Grosso do Sul, ao final da década de 1970, à procura da Terra sem Males. Eles já haviam percorrido os estados do Mato Grosso, Pará, Minas Gerais e Sul da Bahia quando souberam da existência dos guarani no Espírito Santo e resolveram se juntar a eles. Com a ciência de que não haveria uma disposição estatal no intuito de proteger seus direitos e a chegada dos guarani kaiowá, os grupos indígenas do Espírito Santo, que já se encontravam em disputa por terras contra a Aracruz e o Estado, iniciam os preparativos para ações de retomada de terra.

A vinda desta família vai desencadear a luta dos Tupiniquim e Guarani pela terra. Inicialmente, foram morar em Caieiras Velhas, mas no mês seguinte decidiram ocupar

uma área, com mata nativa, localizada na margem esquerda do Rio Piraquê-Açu e próxima à sua foz. Esta área estava sob o domínio da Aracruz Celulose e da Cia. Vale do Rio Doce e media cerca de 300 ha. Os índios de Caieiras Velhas, sobretudo os Guarani, usavam esta mata às escondidas para a caça e a extração de material para a confecção de artesanato e remédios. Os Guarani Kayová foram mais além: construíram uma casa e começaram a preparar suas roças. Em janeiro de 1979, uma família Guarani Nhãdéwa se juntou a eles. (Villas, 2011, p. 20).

Além disso, o conhecimento da histórica luta dos grupos guarani do Mato Grosso do Sul pode explicar alguns dos conflitos mortais que vemos contemporaneamente. Em permanente luta para regularização de suas terras, os guarani kaiowá são alvo constante de violações e ataques de fazendeiros, muitos dos quais resultam em pessoas feridas e assassinatos no Mato Grosso do Sul.

No Mato Grosso do Sul, o Cimi denunciou a morte do agente de saúde Clodiodi Aquileu, Guarani-Kaiowá, durante um ataque realizado contra o acampamento Kunumi Verá, no município de Caarapó. Em filmagens realizadas pelos próprios indígenas, é possível ver que muitas caminhonetes, motocicletas, cavalos e trator foram usados por pistoleiros e capangas que chegaram atirando contra o acampamento, queimando motos e outros pertences dos indígenas, que se dispersaram pelo território, em fuga. No ataque, outros seis indígenas ficaram feridos, incluindo uma criança. (Missionário-Cimi, 2017, p. 78).

Esse parêntese é importante para falar da luta dos guarani kaiowá do Mato Grosso do Sul e das violações que este grupo têm sofrido, sob a anuência do Estado, tem como objetivo destacar a importância do tema terra para a existência das populações guaranis, além de demonstrar tudo o que eles estão dispostos a enfrentar pra conseguir as suas *tekoas*.

A descrição de *tekoa*, apesar de ter elementos práticos ligados à sua adequação e realização do modo de vida guarani, continua sendo influenciada pela cosmogonia guarani. A busca do paraíso designado pelos deuses aos guaranis aqui na terra toma novos valores. O ânimo por encontrar a “Terra sem Mal” é reelaborado através da procura pela *tekoa*, que coloca os guaranis em movimento mesmo diante de tantas dificuldades. E a partir deste entendimento, podemos introduzir a discussão sobre os deslocamentos forçados sofridos pelos guarani do Espírito Santo.

2.4

Deslocamento Forçado

A saída do grupo de Tatati Yva Rete do Paraguai foi motivada por conflitos de terra entre os índios e fazendeiros de erva-mate, além dos ataques que sofriam dos soldados de Solano Lopes. A partir daí passaram por diversos conflitos e

adversidades ao cruzar cidades da Argentina, Rio Grande do Sul e São Paulo, que os obrigaram a continuar o deslocamento até o Espírito Santo⁴⁹.

Este é um exemplo do processo de reconstrução da vida guarani em diferentes espaços. Os guarani mbya do Espírito Santo se fixaram na região de Caieiras Velhas, localizada próxima ao mar, e o lugar foi considerado com condições favoráveis ao desenvolvimento de seu modo de vida. Este era um local já trilhado pelos antepassados guarani na década de 1930, e a existência de *táva*⁵⁰ em seu entorno indicava esta presença longínqua.

Porém, a localidade estava inserida em projetos de modernização econômica do Estado do Espírito Santo, devido ao colapso da cafeicultura, que era até a década de 1960, a principal atividade econômica do Estado. O Estado precisava ser inserido no modelo de “crescimento econômico e progresso” vinculado ao contexto da ditadura militar.

Em 1968, o governo do Estado conseguiu o incentivo de recursos federais para incluir o Espírito Santo entre as regiões de expansão econômica, junto à Amazônia e ao Nordeste, para desenvolver as áreas de rodovias federais, energia elétrica, infraestrutura de portos, sistema de comunicações. Essa política tinha como claro objetivo a inserção do estado na comunicação com o setor produtivo nacional. (Teao, 2015, p.340)

Uma dessas iniciativas para a expansão da região era a construção de fábricas destinadas à produção e exportação de matérias primas, como foi o caso da Aracruz Celulose, que aproveitou o estímulo estatal para conciliar os seus anseios de produzir e exportar celulose com os interesses do Estado. O esbulho das terras indígenas pela Aracruz Celulose (atual FIBRIA), a partir de 1967, foi rápido e devastador.

Primeiramente, ela adquiriu os 10 mil ha da Cofavi⁵¹, que haviam sido entregues pelo governo na década de 1940. Em seguida, uma parte das terras dos Tupiniquim

⁴⁹ Ver Apresentação p. 2

⁵⁰ “A figura das táva ocupa um papel de destaque na mediação entre o mundo terrestre e os mundos celestes justamente por sua imperecibilidade. Com essa palavra, os Guarani-Mbya designam as ruínas das antigas missões jesuíticas, feitas de pedra por seus antepassados, embora seu discurso a respeito delas tenha muito pouca relação com as versões veiculadas na historiografia missioneira. Nesse sentido, mesmo em regiões muito distantes das regiões missioneiras, como no litoral paulista ou fluminense, os Guarani identificam antigas ruínas que dizem serem também táva. Em uma das explicações que obtive sobre esse tema, um interlocutor me explicou que as táva foram no passado casas de reza (opy), como qualquer outra, com as paredes de madeira preenchida por barro, e a cobertura vegetal, mas que se transformaram em casas de pedra no momento em que o rezador que nela praticava seus rituais conseguiu atingir o estado de aguyje. Transformam-se simultaneamente em imperecíveis, nessa versão, o corpo do recém tornado Nhanderu Mirĩ e aquele da sua casa de rezas (opy), que ficaria na terra como exemplo”. (Pierri, 2013, p. 165).

⁵¹ Companhia de Ferro e Aço Vitória

foi adquirida através de prepostos que “compravam” por preços irrisórios a posse dos índios⁵², muitas vezes em troca de lotes na cidade de Aracruz. Como argumento para convencê-los diziam que a região seria ocupada por uma empresa para o plantio de eucalipto, por isso eles ficariam ilhados e suas terras se tornariam improdutivas. Assim, após a negociação, as terras eram medidas (às vezes aldeias inteiras), registradas em cartórios e vendidas à Aracruz Celulose⁵³.

Os que haviam se recusado a vender suas terras foram “convencidos” de outra forma. Militares reformados que pertenciam ao quadro de funcionários da empresa utilizavam de ameaças e intimidações. E se, mesmo assim, houvesse resistência por parte dos índios, eles eram expulsos de suas posses, e casas e aldeias eram destruídas pelos tratores da empresa. Os mesmos tratores que derrubavam a mata nativa e depois as queimava. As fogueiras ardiam por semanas, levando animais e espécies vegetais à morte. Em pouco tempo, 37 aldeias Tupiniquim foram destruídas. Restaram apenas Caieiras Velhas e Pau Brasil, ambas com apenas 25 ha cada⁵⁴.

Em Caieiras Velhas, os guarani mbya viviam afastados das movimentações da vila. Eles tinham uma boa convivência com os Tupiniquins, viviam do artesanato e da pequena agricultura. Entretanto, com a intensificação da presença de posseiros (muitos deles oriundos de outras regiões, atraídos pela instalação da Aracruz Celulose), os conflitos com os moradores locais, o problema com o alcoolismo e o casamento com não índios aumentaram as crises. Essa situação fez Tatati decidir por novos deslocamentos, mesmo não tendo o apoio de todos da comunidade⁵⁵. Em 1973, o grupo guarani se dividia entre Aracruz, Vitória e Guarapari, realizando vários deslocamentos sempre que entendesse necessário ao seu modo de viver.

Em Guarapari havia a oportunidade de comércio do artesanato por ser uma região turística. Entretanto, o local revelou o cotidiano de fome, doenças, desamparo e controle do governo estadual sobre os deslocamentos indígenas. Os funcionários do Centro de Ajustamento Social, da Secretaria Estadual do Trabalho

⁵² Casa de estuque e palha e roças.

⁵³ Villas, 2011, p. 19

⁵⁴ Idem 53.

⁵⁵ “Alguns líderes, como os irmãos Paulo e João Carvalho, decidiram permanecer em Aracruz para acompanhar os desdobramentos na região. Os mais velhos, as mulheres e as crianças seguiram em direção a Guarapari”. (Teao, 2015, p.341)

e Promoção Social (SETRAPS), vigiavam os guarani, que perambulavam nas ruas em busca de abrigo, já que faltavam recursos financeiros aos índios⁵⁶.

Ainda no ano de 1973, o prefeito de Guarapari, Hugo Borges prometeu terra aos índios em troca de apresentações turísticas no município. Após as denúncias de exploração dos guarani mbya em Guarapari foi providenciado que os índios fossem levados para a Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, em Minas Gerais⁵⁷.

A Fazenda Guarani⁵⁸ foi uma prisão indígena que sucedeu o Reformatório Krenak, porque com a sua criação os índios do reformatório foram transferidos para as suas dependências. Ambos foram centros de detenção de índios estabelecidos no estado de Minas Gerais e que foram impostos às aldeias no período ditatorial. O Reformatório Krenak se localizava na cidade de Resplendor e foi criado em 1969, e a Fazenda Guarani foi inaugurada em 1972 e estava situada na cidade de Carmésia.



⁵⁶ Conforme registrado no relatório enviado à FUNAI em junho de 1973. (Teao, 2015, p.341).

⁵⁷ Idem 56.

⁵⁸ “Num boletim informativo da Funai de 1972, encontramos uma das poucas menções oficiais a respeito do local, qualificando-o como uma experiência de ‘reeducação de índios aculturados que transgridem os princípios norteadores da conduta tribal, e cujos próprios chefes, quando não conseguem resguardar a ordem na tribo, socorrem-se da Funai visando restaurar a hierarquia nas suas comunidades’. Osires Teixeira, então senador pela Aliança Renovadora Nacional (Arena) – o partido de sustentação da ditadura –, se pronunciou sobre o tema na tribuna do Senado, afirmando que os índios do Krenak ‘retornam às suas comunidades com uma nova profissão, com melhores conhecimentos, com melhor saúde e em melhores condições de contribuir com o seu cacique’ ”. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>>. Acesso em 16 jan. 2018.

Figura 9 - Sede do reformatório onde funcionava a sede da Funai na Fazenda Guarani⁵⁹

O órgão governamental era uma colônia penal disfarçada de área indígena reservada a um projeto agrícola da Funai. Entre os motivos alegados para o envio dos índios estavam os casos de homicídios, roubos e o consumo de álcool nas aldeias. Além disso, também transparecem na burocracia oficial situações de brigas internas, uso de drogas, prostituição, conflitos com servidores públicos e indivíduos penalizados por atos descritos como vadiagem⁶⁰.

Porém, tal como outros grupos subjugados pela violência ditatorial, os habitantes de aldeias de várias partes do Brasil foram alvo de prisões clandestinas, associadas a denúncias de tortura, desaparecimentos e detenções por motivação política. Além disso, era permitida à Polícia Militar o papel de repressão, concedendo-lhe autorização para intervir na Fazenda Guarani sempre que algum índio bebesse ou reclamasse das precárias condições de sobrevivência no lugar. Nesse contexto, ocorriam casos de graves violências dirigidas aos índios presos⁶¹.

Trabalhar durante todo o dia na lavoura, vigiados por guardas da Polícia Militar de Minas Gerais e por índios da Guarda Rural Indígena às vezes acorrentados e sem comer, e à noite dormir trancados em minúsculas e sujas celas. Eram essas as penas aplicadas aos índios confinados ao Reformatório Agrícola Indígenas, depois de sua criação em janeiro de 1969, após a transformação do Posto Indígena Guido Marlière, ocupado por índios Krenak em área de reclusão. (Povos Indígenas do Brasil, 1981, p.13)

A retirada dos guarani mbya do Espírito Santo foi a solução para alguns “transtornos” para o governo do Estado e Funai: má repercussão da notícia de exploração dos índios em Guarapari e os casos de índios considerados “desajustados por problemas de alcoolismo, fugas, rebeldias, vadiagem”. O grupo era formado por 7 famílias, totalizando 34 pessoas. Segundo Teao (2015) o deslocamento dos guarani do Espírito Santo para a Fazenda Guarani (Minas Gerais)

⁵⁹ Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>> . Acesso em 21 set. 2018. Foto: André Campos

⁶⁰ “Boa parte desses supostos roubos, conforme revelam os próprios ofícios internos da Funai, remetem a atos de periculosidade risível, para dizer o mínimo. Gente como, por exemplo, um maxacali flagrado apanhando uma cigarreira, três camisas de tergal, uma caixa de botões e alguns outros cacarecos na sede do seu posto indígena. Ou, ainda, o xerente que, após beber em uma ‘festa de civilizados’, voltou à aldeia pedalando a bicicleta de outra pessoa, tendo esquecido a sua própria para trás – engano provocado pela embriaguez segundo o próprio servidor local que solicitou a sua remoção”. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>> . Acesso em 16 jan. 2018.

⁶¹ De acordo com o Relatório da CNV – Parte V (2014) foram encarceradas 23 etnias indígenas, em situações semelhantes a campos de concentração, prisões domiciliares e centros de tortura.

configurava mais uma situação de conflito entre o modo de ser guarani, a posse de terras e a cultura dos brancos.

No caso dos Guarani, foram quase trinta anos de deslocamentos ao longo dos litorais sul e sudeste do país, ocasionados por conflitos fundiários e por pressões interétnicas que os motivaram a dispersar-se em vários estados. A retirada dos Mbya para a Fazenda Guarani representou também o conflito entre o modo de ser guarani e a concepção ocidental de que esses índios deveriam estar em aldeamentos ou prisões destinadas ao trabalho agrícola e à integração nacional. (Teao, 2015, p.342)

Os guarani mbya resistiam como podiam diante das duras condições de vida na Fazenda Guarani. Conseguiram autorizações para sair da região com o intuito de comercializar seu artesanato nas cidades vizinhas. O intenso frio e a má qualidade da terra dificultavam a agricultura, prejudicando a qualidade da alimentação e ocasionando anemia, subnutrição e avitaminose. Alguns conseguiram fugir e denunciaram a situação vivida pelo grupo em Minas Gerais. Logo depois, o restante do grupo também conseguiu escapar e retornar para Caieiras Velhas. Os guarani mbya permaneceram em Minas Gerais de 1973 a 1979⁶².

A resistência das aldeias Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios, garantindo abrigo para as famílias das aldeias destruídas pela Aracruz e dos índios que retornaram da Fazenda Guarani em 1976, foi determinante para impedir a extinção dos Tupiniquim e possibilitar a retomada do processo de recuperação das terras a partir de 1979. Apesar de reduzidos e das dificuldades em proporcionar condições mínimas de subsistência, esses espaços preservaram o vínculo dos índios com a terra, fundamental para a manutenção da identidade étnica, da comunidade enquanto suporte da coesão sociocultural, das festas religiosas e da esperança na construção das possibilidades de futuro. (Villas, 2011, p. 20)

⁶² “As estadias no reformatório podiam durar de poucos dias a até mais de três anos. Para serem libertados, os internos dependiam da avaliação comportamental dos policiais custodiantes, mas também de certa dose de sorte para não se tornarem ‘índios extraviados’ na confusa burocracia da Funai”. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>> . Acesso em 16 jan. 2018.

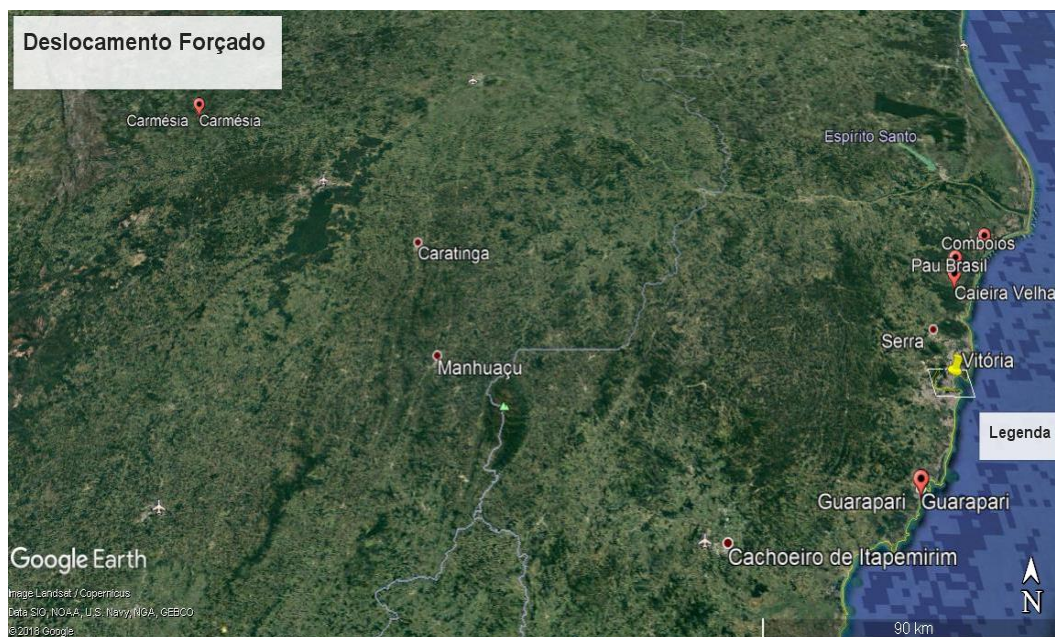


Figura 10: Deslocamento Forçado⁶³

O modo como os guarani foram sucessivamente retirados de suas terras nos coloca diante do conceito de *deslocamento forçado*. Conforme proposição de Calheiros (2015) trata-se das “migrações de um indivíduo, ou um grupo, que por razões alheias a sua vontade, se vê obrigado a abandonar sua terra natal”. E o autor elenca as duas situações de deslocamento vividas pelos guarani mbya que saíram do Paraguai e chegaram no Espírito Santo⁶⁴.

É notório que ao longo da história brasileira diversos povos indígenas se viram obrigados a empreender tal marcha de fuga compelidos e/ou constrangidos pelos avanços e interesses da sociedade envolvente. Outras vezes foram transferidos forçosamente de suas terras para outras pela ação direta das forças do Estado. (Calheiros, 2015, p. 7).

Importante ressaltar a diferença entre o deslocamento próprio da cultura guarani mbya, que chamamos de “*guata guarani*”, do deslocamento que apresentamos nesse tópico. Enquanto o primeiro está vinculado a um ethos caminhante, que pretende estreitar laços parentais e se afastar de conflitos, o segundo tem característica impositiva e violenta, imposta por outrem, e diversa da cosmologia guarani.

⁶³ Mapa elaborado pela autora.

⁶⁴ “A Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) propôs a denominação de ‘refugiados internos’ para aqueles refugiados dentro do seu próprio país. A proteção de refugiados e das populações deslocadas por guerras, conflitos e perseguições é a principal missão do ACNUR, a Agência da ONU para Refugiados, que busca soluções adequadas e duradouras para estas pessoas. O ACNUR iniciou suas atividades em janeiro de 1951, com um mandato inicial de três anos, para reassentar refugiados europeus que estavam sem lar após a Segunda Guerra Mundial”. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/agencia/acnur/>>. Acesso em 16 jan. 2018.

A partir das análises sobre a relação dos guarani com a terra, podemos entender a gravidade de um deslocamento forçado em suas vidas. Impor a impossibilidade de viver conforme seu *modus vivendi* tradicional, obrigando a práticas distintas de suas cosmologias, incide drasticamente na sobrevivência deste povo, além de impedi-los de estar na terra que escolheram para si e que tinham como ideal para sua subsistência. Nesse sentido, o deslocamento forçado se apresenta como parte de um conjunto de outras violências cometidas contra as populações indígenas, que se desdobram e combinam como é o caso do etnocídio e do genocídio, que veremos nas seções subsequentes.

A convivência forçada entre os índios portadores de cultura totalmente diferentes entre si e na condição de exilados provocou sérias perturbações na identidade étnica de cada povo. Os Guarani, por exemplo, um povo profundamente místico, abandonaram suas práticas religiosas enquanto permaneceram na Fazenda Guarani. Os Krenak passaram a se comunicar em português apesar de ainda falarem a sua língua. (Povos Indígenas do Brasil, 1981, p.13).

Quando pensamos em formas de reparação dos casos de deslocamento forçado continuamos incidindo sobre o tema dessa seção e que nos trouxe até aqui: a terra. Porque, conforme nos indica Calheiros (2015), não há uma outra maneira de reparação diferente da devolução das terras tomadas aos seus verdadeiros donos.

Pois, a exemplo daquilo que ocorre no caso de desaparecimento forçado, o deslocamento forçado implica em um crime cuja resolução encontra-se em aberto enquanto as vítimas estiverem submetidas às suas consequências. Com outras palavras, a única medida reparativa para este tipo de ato é a recuperação das terras originárias destes povos, do contrário, permanecerão na condição de deslocados internos. (Calheiros, 2015, p. 8).

De 1979 a 2007, os guarani mbya e os tupiniquins empreenderam uma luta difícil contra a empresa Aracruz para recuperação de suas terras. O desfecho vitorioso veio com a edição das portarias de delimitação em 27 de agosto de 2007, do Ministério da Justiça, declarando os 18.027 ha de terras como tradicionalmente ocupadas pelos povos guarani e tupiniquim e determinando a sua demarcação. Assim, o governo brasileiro reconhecia 40 anos depois que as terras sempre pertenceram aos índios e que a empresa Aracruz havia ocupado ilegalmente esse espaço. No entanto, infelizmente, o caso dos guarani mbya faz parte de uma minoria. O número de casos de devolução de terras indígenas pelo governo brasileiro ainda são bem menores do que deveriam.

Os dados apresentados nesse relatório, atualizados em 19 de setembro de 2017, apontam a preocupante existência de 836 terras indígenas, o que corresponde a 64,5% do total, com alguma providência a ser tomada pelo Estado brasileiro. Destas, 530 terras, o

equivalente a 63,3%, não tiveram quaisquer providências administrativas tomadas pelos órgãos do Estado brasileiro. Apenas no estado do Amazonas 199 terras estão nesta situação. Em seguida, vem o Mato Grosso do Sul (74), Rio Grande do Sul (37), Pará (29) e Rondônia (24). (Rangel e Liebgott, 2017, p. 17).

Um ponto importante iluminado pela Constituição Federal de 1988, e que repercute diretamente sobre a tipificação dos crimes cometidos contra os povos indígenas, sua punição e reparação é o princípio que comunidades indígenas são sujeitos coletivos de direito. Assim, não existem índios, apenas comunidades, redes de relações que se podem chamar indígenas. Portanto, os efeitos da lei atinge a toda a comunidade indígena⁶⁵. Segundo Viveiros de Castro (20-), o individual cedeu lugar ao relacional e transindividual.

Mas de qualquer modo o individual não podia deixar de ceder ao relacional, uma vez que a referência indígena não é atributo individual, mas um movimento coletivo, e que a “identidade indígena” não é “relacional” apenas “em contraste” com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é exatamente uma “identidade”), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais, intrarreferenciados e intradiferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso. (Viveiros de Castro, 20-, p. 14).

Até hoje não há tipificação criminal para os casos de deslocamento forçado⁶⁶. Contudo, devido à importância da questão “terra” para a continuidade dos povos indígenas, leis e convenções já a inseriram em seus artigos. A convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais de 1989 (entrou em vigor no Brasil em 2003), separou um capítulo inteiro, com 7 artigos para dispor a respeito dos povos e seus territórios. O art. 231 da Constituição Federal de 1988 traz no seu caput a proteção à organização social, costumes, tradições e línguas indígenas e o reconhecimento do direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além de elencar em seu parágrafo 5º, a proibição da remoção dos índios de suas terras.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso

⁶⁵ “Recentemente também, em julgamento histórico – do caso dos Aikewara –, a Comissão da Anistia do Ministério da Justiça reconheceu a ação de repressão e exceção por parte do Estado brasileiro contra ‘o conjunto de uma comunidade indígena’, e pediu oficialmente perdão, sendo esta a primeira conquista do movimento indígena rumo a um novo marco no conceito de Justiça de Transição”. (Brasil, 2014, p. 205).

⁶⁶ “A Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados, de 1951, e a Declaração de Cartagena, de 1984 – das quais o Brasil é um dos países signatários –, trata exclusivamente de ‘pessoas que fugiram de seus países’, deixando de fora aqueles que não atravessaram uma fronteira nacional reconhecida internacionalmente, os deslocados internos”. (Calheiros, 2015, p. 8)

Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (Brasil, 1988).

Mesmo com respaldo constitucional, os direitos dos indígenas em relação às suas terras continuam sendo desrespeitados. Instrumentos são forjados a fim de realizar mudanças drásticas na constituição no que tange ao tema de demarcações de terra, retrocessos relativos aos direitos e necessidades indígenas são impostos sem quaisquer consulta ou respeito às populações atingidas.

As demarcações de terras, caracterizadas como direitos fundamentais e sobre os quais estão alicerçados os demais direitos, continuam paralisadas, em função da pressão dos ruralistas. A Funai tem sido, ao longo da última década, sucateada e desqualificada. O governo federal tem imposto restrições orçamentárias tão severas a este órgão a ponto das coordenações locais e regionais não terem dinheiro sequer para comprar combustível. Nos últimos cinco anos os cortes orçamentários chegam a mais de 60% do montante destinado à Funai entre os anos de 2006 e 2009. Em 2016 foram liberados menos de R\$ 110 milhões para todas as atividades do órgão, incluindo demarcações de terras, indenizações de benfeitorias, fiscalização das terras e proteção aos povos em situação de isolamento e risco. (Rangel e Liebgott, 2017, p. 15).

O relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) publicado em 2017 com dados de 2016 revela vários casos de desrespeito às terras indígenas, que muitas vezes, obrigam as populações a se deslocarem para outras regiões. Diversas ações criminosas são praticadas contra os indígenas com o intuito de expulsá-los de suas terras. Segue um exemplo de uma situação imposta aos guarani mbya do Rio Grande do Sul.

A comunidade denunciou que grande quantidade de agrotóxicos tem sido lançada sobre a lavoura de soja, a menos de cinco metros do acampamento. O fazendeiro teria também utilizado as águas do córrego que cruza o acampamento para abastecer de água os maquinários e para lavar os equipamentos de pulverização. Este mesmo córrego supre as necessidades básicas da comunidade, na medida em que é utilizado para lavar roupas, tomar banho e é onde as crianças geralmente brincam e pescam. Peixes dos córregos que passam nas proximidades do acampamento começaram a morrer. As crianças têm tido surtos frequentes de vômito e diarreia. Os indígenas estão encurralados entre as lavouras de soja e a estrada, não havendo possibilidade de plantio por falta de espaço. Além da contaminação das águas e da apropriação das terras indígenas, os produtores rurais não respeitaram as leis ambientais no que se refere à reserva legale às áreas de preservação permanente. (Missionário-Cimi, 2016, p. 72).

Ademais, mesmo tendo conseguido suas terras de volta, existem coisas que os guarani não conseguiram, nem conseguirão resgatar. Os anos de migração à procura pelo seu espaço também trouxe dores e perdas irreparáveis. Os deslocamentos forçados não traziam apenas sofrimentos físicos, violências simbólicas, mas exigiam uma capacidade enorme de resistência. E eles resistiam.

E como bem colocou Pissolato (2006): “Se terras demarcadas e o acesso a recursos decorrentes desta condição são aspectos importantes da experiência atual das populações mbya, não há justificativa, afinal, para ficar onde não se tem satisfação, onde não se fica ‘alegre’ (-vy’a), seja em que condição for”. Ou seja, a terra precisa ser o lugar onde a expectativa de viver como guarani seja possível.

Migrando de terra em terra, de forma espontânea ou coercitiva, o grupo de Tatati descobriu no Espírito Santo o local que escolheria como *tekoa*. Após anos de luta por essa terra conseguiram a posse deste lugar. Ali, eles entendiam que poderiam conservar as práticas, ressignificar suas tradições, “ficar alegres” e atualizar o “ser” guarani. É sobre essa vivência específica guarani mbya que começaremos a desenhar um pouco a partir de agora, ao elaborar as particularidades do que seria o *teko* guarani.

3

Ser

“Os homens geralmente esquecem as regras, os filhos, a esposa. Nós mulheres, entendemos mais todas as coisas, então a gente tem que suportar e dar conselhos para eles, para que um dia eles vão melhorar”.

Tatati Yva Rete (Dona Maria)

Nessa seção, o intuito é expor alguns elementos importantes para a compreensão do que seria o *teko* guarani. Desse modo, práticas, costumes e tradições constroem o modo de ser guarani e nos explicam a complexidade de contextos que as tornam irrealizáveis. As ações de outros povos que inviabilizam o *teko* guarani nos colocam diante de um crime grave, o etnocídio. A ideia é demonstrar que, assim como os conceitos de *tekoa* e *teko*, deslocamento forçado e etnocídio estão estritamente ligados, e não podem ser avaliados separadamente. E mais, eles nos remetem ainda a outra violação, o genocídio.

3.1

Teko

O *teko* guarani tem o mesmo significado que o seu “modo de ser”⁶⁷, “modo de vida”⁶⁸. O *teko* está relacionado aos costumes tradicionais, com o intuito de estreitar os laços com as divindades e buscar a sua própria divinização, o *aguyje*. Essa concepção é central para o funcionamento do sistema Guarani, que tenta recriar nessa terra a dinâmica concebida nas moradas celestes.

O conceito guarani que vamos apresentar está diretamente relacionado ao tema anterior, *tekoa*, e com as práticas que os guarani realizam para preservar as suas especificidades. Assim, da mesma forma que precisamos entender o conceito de *tekoa* para compreender a gravidade do deslocamento forçado, necessitaremos alcançar a importância de *teko* para termos uma dimensão real do etnocídio sofrido pelo grupo de Tatati Yva Rete.

⁶⁷ A conceitualização dessa noção de *teko* remonta a Bartomeu Meliá. Tal noção é fundamental também no trabalho de Pissolato (2006).

⁶⁸ LADEIRA, 1992.

Como vimos anteriormente, a mobilidade guarani foi explicada pela bibliografia histórica e etnológica a partir de uma concepção religiosa relacionada ao mito da Terra sem Mal, enquanto os estudos contemporâneos a vinculam a busca de um lugar para realização do *teko*.

A noção que parece ser absolutamente fundamental a esta mudança de perspectiva é a de *teko*, noção amplamente utilizada pelos estudiosos dos Guarani contemporâneos cuja tradução mais adotada é a de “modo de ser”. Montoya apresenta os seguintes significados para o termo: “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito” (Montoya 1876: 363/357), que Melià recupera para afirmá-la como a expressão mais acabada de uma “identidade guarani” singular (Melià 1991: 13). (Pissolato, 2006, p. 88).

Assim como ocorreu com o conceito de *yvy marã e'ÿ*, a concepção de *teko* foi influenciada nas últimas décadas pelos estudos de Melià (1990), tomando um sentido mais abrangente, relacionado à reciprocidade social, as formas econômicas, a religiosidade e a espacialidade (*tekoa*).

O ponto que pretendo ressaltar é simples: em geral o que parece orientar os autores é a noção de que há um “sistema” (uma outra tradução possível para *teko*) englobando uma ética religiosa, um modo econômico, um código de solidariedade, enfim, uma orientação para o estar-no-mundo deixado pelos antepassados. Este sendo dado, é como se buscasse maneiras de continuidade nos diferentes contextos que se põem. Particularmente, buscaria modos de se atualizar a despeito das inúmeras adversidades históricas, dificuldades com que se deparam efetivamente os Guarani para pôr em prática aquele “sistema”, no que se ressalta muito frequentemente a importância da garantia de terras que lhe sejam compatíveis dentre outras coisas. (Pissolato, 2006, p. 89).

Deste modo, apesar do *teko* corresponder a um modo tradicional de vida que deve ser recriado na terra (relação com a divindade e busca de divinização)⁶⁹ e ter uma orientação fundamentalmente religiosa, ele também abarca outras dimensões da relação dos humanos entre si e com o ambiente em que vivem, numa eterna tentativa de resistência e reinvenção para preservação de seu *teko*. Da mesma maneira que se explica a busca pela *tekoa*, também há uma procura incansável pelo modo de ser guarani.

Noutras palavras, ao buscar lugares, ao que parece, busca-se justamente um modo (mais) apropriado de viver numa terra em que lugar “verdadeiramente bom” não há, como dizem os Mbya. Ainda que o argumento se mostre paradoxal, é justamente a consciência desta condição da “imperfeição” ou da incapacidade de duração (desta terra) que torna necessária a busca contínua por contextos melhores de vida, em que se possa fazer a (própria) vida mais durável. Assim, *teko* não existe como dado, é a própria busca em si mesma, e para vivê-la (e viver, pode-se dizer, é ter *teko*, ou seja, cada pessoa tem seu jeito, seu costume) conta-se tanto com conhecimentos (saberes, capacidades)

⁶⁹ Aprofundaremos essa relação na próxima seção.

que se pode adquirir do que “contam ou foi contado pelos ‘antigos’” quanto pelo que se é capaz de ver ou conhecer a partir da própria experiência. (Pissolato, 2006, p. 99).

Pissolato (2006) não ignora a dimensão individual mbya, argumentando que cada um tem uma maneira particular de lidar com os parentes, um gosto ou habilidade específica, hábitos, personalidade, um conhecimento próprio para viver o seu *teko*, mas que não exclui a orientação dos antigos, ao contrário, a inclui às suas experiências vivenciadas.

Assim, autonomia pessoal e orientação (no sentido de aconselhamento, tratamento etc) com base no que dizem e fazem os “antigos”, dos quais se reconhece poderes e saberes eficazes (que lhes propiciam primeiramente a própria duração) – parecem se mesclar nesta condição que é a própria experiência de “estar” (na Terra, vivo)⁷⁰. (Pissolato, 2006, p. 100).

Segundo a autora, mesmo que o termo *teko* assuma uma expressão da perspectiva guarani, que se diferencia de outras maneiras de viver, não há que se perder de vista a multiplicidade de caminhos e possibilidades, visto a tendência para mudar constantemente de vida, e tentar criar melhores condições de durabilidade à condição de vivente.

Sugiro, a partir de minha experiência etnográfica, que a questão para os Mbya é menos a de achar um lugar definitivo ideal para a prática de um modo tradicional de vida, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao atual. Se assim se pode dizer, a tradição está na procura mesmo e não numa forma com definições plenas projetadas nos “antigos”, de quem, aliás, dizem sempre os Mbya que “não paravam” (não se fixavam de modo duradouro em um único lugar). (Pissolato, 2006, p. 100).

As seções seguintes trarão algumas práticas guarani mbya que podem ser reconhecidas na jornada que estamos descrevendo nesse trabalho. Para tanto, utilizaremos algumas especificidades no grupo de Tatati Yva Rete, de acordo com as informações coletadas nos estudos de Ciccarone (2004) e Teao (2015) sobre o grupo da líder xamânica.

O conhecimento dos hábitos, práticas e costumes dessa comunidade guarani nos ajudará a entender o esforço para manutenção do *teko* em meio a tantas adversidades, e como esse povo pode ressignificar o seu modo de vida reproduzindo e atualizando as práticas tradicionais.

⁷⁰ Esse argumento é central na tese de Pissolato.

3.2

Das práticas comuns

O *Guata* Guarani

São diversos os motivos que afastam o povo guarani de sua Terra sem Mal, e eles compreendem a sua existência terrena como sujeita a constantes crises e infortúnios. Há uma consciência da precariedade e instabilidade do mundo terreno sempre sujeito a reorganizações, devido a conflitos históricos e encolhimentos de seus espaços vitais. Segundo Ciccarone (2004), a sociedade guarani se pensa no ambiente da crise e propõe como resposta um constante movimento.

A forma de sua historicidade e a rede dos significados da vida coletiva são construídas na mobilidade, de maneira que os Mbya mudam na persistência de seu estar em movimento. O movimento e sua produção no tempo/espaço mítico podem ser considerados um princípio regulador e propriedade constitutiva da concepção do seu universo, dos mundos e do desenvolvimento da existência humana, permeando a trama das narrativas inaugurais, assim como é, em suas formas históricas de dinamismo, que a sociedade mbya e seus indivíduos se reconhecem e constroem sua presença no mundo. (Ciccarone, 2004, p. 84).

A cosmogonia guarani instituiu o modelo de migração⁷¹, que os guarani mbya chamam de *guata*, reatualizando suas narrativas míticas com seus heróis fundadores que serão representados por líderes xamânicos (os guias das migrações) e que guiarão grupos de famílias na sua procura por novos espaços e recriação de mundos. Entre outras funções, a caminhada tem o intuito de estreitar laços e consolidar a solidariedade guarani, reafirmando as identidades coletivas e individuais durante a experiência da trajetória, construindo um aperfeiçoamento do sujeito e da própria coletividade.

Uma outra forma peculiar de mobilidade dos Mbya é o trânsito constante entre aldeamentos: com a perda de seu território originário e contínuo, no Paraguai oriental, os Mbya vivem em aldeamentos e lugares espalhados no Paraguai,

⁷¹ “A Primeira Terra, Yvy Tenonde, é destruída pelo dilúvio, provocado pela transgressão do tabu do incesto, e os seres que se mantiveram nas normas de conduta prescritas perdem peso e sobem para a morada eterna. A figura do movimento é de ascensão / levitação, simbolizando a condição da imortalidade. A narrativa da criação da Segunda Terra, Yvy Pyau é inaugurada por uma mulher na condição humana e grávida, futura mãe de Kwaray o Sol. A mulher, ao desviar de seu caminho retilíneo, é devorada pelos seres malignos, as onças. Salvo pela avó das onças, o filho Sol, por movimento de desdobramento, dá origem ao irmão Yaci, Lua. Antes de proceder à fundação do mundo terreno, eles defrontam-se com as onças que tinham devorado a mãe. A luta alcança um êxito parcial, permanecendo viva uma fêmea grávida. Trata-se da origem mítica da terra marcada pela desordem e pelo anúncio de sua destruição final, quando os seres malignos voltarão a aparecer e a dominar na forma originária. A terra destinada à humanidade aparece nas suas criações à medida que o herói civilizador —o Sol—, junto ao irmão trapaceiro —Lua—, caminha e nomeia os elementos. Completada a missão civilizadora, eles voltam à morada do Pai”. (Ciccarone, 2004, p. 85). Esta é uma das diversas formas que os Guarani narram a criação do mundo.

Argentina, Uruguai, no Sul e Sudeste Brasileiro, garantindo, nos deslocamentos entre aldeias, a manutenção das trocas simbólicas e materiais, das relações de parentesco - a armadura da organização da sociedade - os vínculos afetivos, os saberes e as práticas tradicionais, o controle das situações vitais, determinantes pela construção de sua concepção de território. (Ciccarone, 2004, p. 85).

Este mundo é repleto de forças ou potências causadoras de “mal”, “doença” (*axy*) contra as quais é preciso precaver-se através da reza-canto e do bom comportamento social, na tentativa de fazer continuar a humanidade numa Terra que é por definição pouco (ou não) durável. A morte de parentes também é, nesse contexto de não durabilidade, motivo para a migração. Pudemos ver em alguns momentos da trajetória do grupo de Tatati Yva Rete ocasiões em que a líder decidiu manter a caminhada por motivo da morte alguém próximo.

Tatati empreende a caminhada mítica da mulher terrena em busca do esposo, seguindo a rota em direção norte- leste, à beira-mar, sempre em frente, rumo à travessia da grande água, o oceano, para o destino da vida eterna. É neste percurso que as revelações dos lugares nos sonhos convertem-se na ação de busca do seu aparecimento através da viagem migratória. (Ciccarone, 2004, p. 89).

Este modo de ficar na terra, portanto, envolve tanto o parar, ficar em um lugar e nele pôr em prática a reza e o “bom” relacionamento com os “compueblanos⁷²”, quanto o continuar, isto é, a procura por novas condições, mais favoráveis para aquela permanência.

Se a possibilidade de alteração da residência, e, com ela, do contexto de relações e das situações de vida, com tudo o que está aí implicado – as especificidades do ambiente, as formas particulares adotadas para subsistência, as oportunidades de trabalho, a característica da liderança local etc -, se esta possibilidade é algo que parece estar sempre no horizonte de cada pessoa, contextos de visita são momentos particularmente intensos no sentido de colocarem efetivamente em questão, ao que parece, as oportunidades de alteração do modo atual de vida. (Pissolato, 2006, p. 107).

Ademais, o contato com os juruá também incide na decisão de continuar a caminho, e assim evitar disputas, lutas e mortes. Muitos foram os momentos que Tatati decidiu continuar caminhando para fugir de situações conflituosas. Apesar de ser, na maioria das vezes pernicioso, a presença do homem branco dá a vivência do guarani uma movimentação que já era desenhada desde sua origem. É uma existência ao mesmo tempo necessária e temível.

Fenômeno incompreensível, dizia eu, a não ser que se admita que o lugar dos brancos estava cravado nos sistemas de pensamento fundados sobre um princípio dicotômico que, passo a passo, obriga a duplicar os termos, de modo que a criação

⁷² Conforme traduz Cadogan o termo *etarã*, “parente”.

dos índios pelo demiurgo tornava simultaneamente necessário que ele houvesse criado também os não-índios (Lévi-Strauss, 1991, p.292)

De acordo com Pissolato (2006), o estudo do tema das migrações dos primeiros séculos de colonização teria privilegiado a percepção dos Guarani como um grupo religioso, enquanto nas épocas mais recentes tem sido construído um contexto que destaca o vínculo dos grupos guarani com a terra.

O caminhar guarani não ocorre apenas para reproduzir o mito da Terra sem Mal, mas também por um ethos caminhante que foi deixado como ensinamento pelos criadores da terra (e que os orientariam na ação de caminhar), como também na reprodução de um modo específico de vida guarani, que depende de um local específico, apropriado.

Assim, a mobilidade seria decorrente de uma relação dos guarani com a terra (*tekoa*), mas que não desconsidera a potência do seu aspecto transcendental. Assim, concordo com a concepção material de terra (*tekoa*), mas acrescento a explicação da migração a partir dos mitos de criação. Acredito que assim é possível ampliar a compreensão do *guata* guarani na sua complexidade.

Reza forte

O povo guarani sempre foi identificado pela sua religiosidade. A etnologia clássica teve a religião como o elemento unificador de suas comunidades. Segundo Pissolato, a perspectiva analítica nos estudos dos grupos guaranis que tomaram a religião como o lugar de “totalização da cultura” fortaleceu a figura da família grande em torno da liderança de um homem ou casal com capacidades xamânicas desenvolvidas.

O povo guarani opera o seu conhecimento através de uma relação com o transcendental, com as divindades superiores, e não apenas com o convívio entre os vivos. Entre suas práticas religiosas estão a oração, o canto, a palavra, a invocação medicinal e a profecia. Para Pissolato seria uma “percepção da vida enquanto atualização constante da ‘inspiração’ por potencialidades divinas”.

De acordo com os relatos sobre a vida de Tatati Yva Rete, a xamã fazia constantemente uso dessas práticas para a resolução de conflitos e decisão de novos caminhos. Ciccarone descreveu como esses hábitos e comportamentos da xamã foram compartilhados entre os membros de seu grupo como forma de preservação do *teko* guarani, e expressos nas narrativas sobre a migração.

Os autores utilizavam vários recursos narrativos, combinando formas tradicionais com outras incorporadas nas relações de contato: o relato mítico, o discurso heróico, as narrativas dos sonhos, a crônica dos acontecimentos e o depoimento do testemunho ocular. Aurora e sua filha mais velha Marilza inscreviam nos seus relatos a linguagem sonora da memória dos cantos, que revelava o poder da música de evocar a experiência da caminhada. Aurora marcava com o ritmo dos cantos as andanças e fazia da lembrança da migração um itinerário de cantos sagrados, como se, pelo canto, os homens, os deuses e a terra, voltassem a formar um corpo indiviso. (Ciccarone, 2004, p. 87).

Pissolato tenta afastar-se de uma explicação puramente “religiosa” das práticas guarani mbya e destaca a importância de uma ressignificação do que seria a “religiosidade” guarani nas comunidades contemporâneas. Ela chama a atenção para os aspectos individuais e coletivos que estariam atrelados aos rituais religiosos.

A dimensão da experiência surge aqui como fundamental, ponto que alguns autores, particularmente Egon Schaden teria já elaborado ao apontar o “individualismo” como uma das dimensões da “religião guarani”, da qual o autor reconheceria fortemente, por outro lado, o caráter “coletivo” (Schaden [1954]1962 e 1982). Ainda que identificando-a à posição coletivizadora dos que assumem a direção de práticas xamânicas e rituais - os pajés - e considerando-a nos termos da reprodução ou manutenção de um conjunto de noções e práticas tradicionais, o autor também não deixa de perceber, em diversos momentos de análise, que a “religião” dos Guarani é feita de “vivências individuais”. Não apenas a prática e os discursos dos especialistas demonstrariam uma “variação individualista” conforme “a experiência religiosa de cada sacerdote e o vigor de sua imaginação” ([1954]1962: 118); também o ritual seria em si mesmo uma experiência vivida ao mesmo tempo como coletiva e individual, conforme atestaria o uso pessoal de cantos ([1954]1962: 122). (Pissolato, 2006, p. 351).

O local que os guarani utilizam para fazer as suas rezas se chama *opy*. Além de ser um lugar onde são realizados os rituais, como o *nimongarai*, a *opy* é considerada um local público, de convergência entre aqueles que buscam uma proteção divina em situações extraordinárias ou não.

Assim, costuma encaminhar-se a ela quem pretende fazer uma viagem em breve ou quem se encontra numa situação que envolve maior risco à saúde, como é o caso dos casais em resguardo pelo nascimento de uma criança que decidem permanecer ali durante os primeiros dias de vida do bebê. Mas não só a estes acolheria. Idealmente qualquer *opy* deve-se manter aberta para todos os que queiram frequentá-la, quem se disponha a vir pitar *petygua*, sentar-se e, se for o caso, levantar a voz sozinho cantando a *Nhanderu* ou participando do ritual da reza, se este acontece. (Pissolato, 2006, p. 319).



Figura 11- Opy⁷³

Segundo Pissolato, a *opy* seria um “lugar sobre a Terra capaz de concentrar as atenções dos deuses, que olhariam (-*mae*) para as almas aí reunidas”. Ou seja, a *opy*, que costuma ser também referida como *amba*, corresponderia a um espaço de reunião, na Terra, das almas-palavras (*nhe'ë*) enviadas por Nhanderu.”. E essa reunião não seria apenas dos presentes, mas abrange também os *nhe'ë* daqueles que não se fariam presentes nessas sessões, estendendo-se para além dos próprios moradores da aldeia em questão.

A reza ocorre ao cair da tarde, tal como ocorre na morada divina de *nhe'ë*. A diferença é que na *opy* celeste de Nhanderu todas as almas se reuniriam no canto-dança, continuamente, enquanto a reza-canto feita na terra faria intervalos para descanso, e que mesmo assim, alcançaria todo e qualquer guarani mbya em qualquer lugar da terra.

É preciso considerar o que se diz no mesmo sentido sobre os efeitos da reza, assunto sobre o qual por diversas vezes fui instruída. Comentam os Mbya que, quando um xamã reza em sua *opy*, os resultados beneficiam não apenas os que se fazem presentes na reza, mas também os que permaneceram em suas casas e muito mais que isto, os que vivem em outras aldeias, até mesmo as mais distantes do lugar de onde se canta e reza. Assim, a *opy* não apenas é depositária, digamos, do *nhe'ë* das pessoas mas, através da reza, distribui o que se produz aí como forças existenciais para os que são dotados de *nhe'ë*, os Mbya. (Pissolato, 2006, p. 321).

⁷³ Disponível em: <<https://www.historiadasartes.com/nobrasil/arte-indigena/>>. Acesso em: 21 de set. 2018.

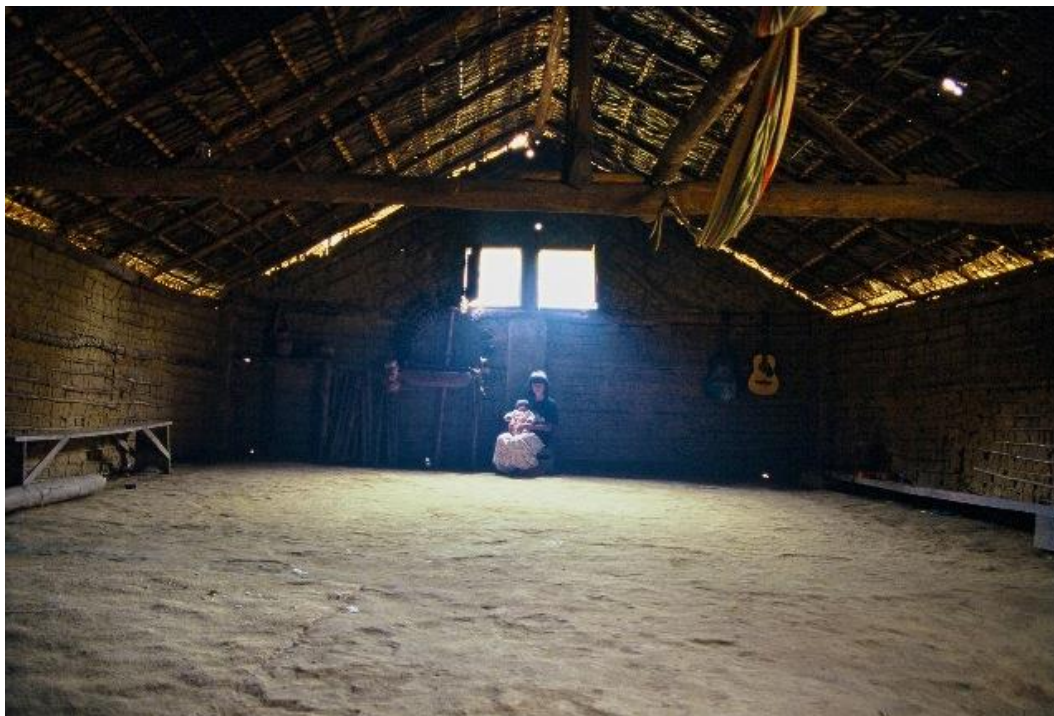


Figura 12: Interior Opy⁷⁴

Pissolato constatou, nas aldeias contemporâneas visitadas, que a frequência das idas à *opy* e a quantidade de frequentadores são variáveis de uma comunidade para outra, mas sua importância continua muito forte. Principalmente quando é pensada na sua simbologia para a cosmologia guarani mbya, ou seja, como local de preservação das práticas guaranis mbya

Atividades econômicas

O grupo de Tatati Yva Rete sempre procurou lugares de mata próximos a rios como sendo ideal para o desenvolvimento do *teko* guarani. Nesses locais, eles poderiam exercer atividades como a agricultura⁷⁵, caça e pesca. Ademais, o viver num lugar de “mata boa” (*ka 'aguy porã*) proporciona material para a construção de casas (que é feita continuamente) e o artesanato.

⁷⁴ Disponível em: <<https://raul-chagas.blogspot.com/2013/05/povos-indigenas-na-actualidade.html>>. Acesso em 21 de set. 2018.

⁷⁵ “Considerando particularmente a agricultura, parece que o que nasce na terra não é visto como resultado direto e exclusivo do trabalho humano, ainda que dele dependa. Se na terra é preciso plantar, por outro lado, os cultivos ‘verdadeiros’ (*ete*) existentes na morada dos deuses, também ditos serem os próprios d’o guarani’, isto é, criados por *Nhanderu* para o consumo destes seus eleitos, têm justamente a capacidade de crescer sem a exigência do trabalho, e a de não acabar. No mito *nhandeva*, é a descrença da mulher de *Nhanderu Guasu*, que não acredita que já poderia colher o milho que o marido havia acabado de plantar, que leva este último à decisão de abandoná-la na Terra (Bartolomé [1977]1991: 43-44). Desde então, o trabalho se faz necessário”. (Pissolato, 2006, p. 44).

Os relatos de migração contados à Ciccarone em sua pesquisa mencionavam a fundação dos aldeamentos pelo ato de plantar. Era assim que Tatati Yva Rete transformava o lugar que havia escolhido para permanecer com o seu grupo, que garantiria a sua existência e a ligação entre seu mundo e o mundo das divindades.

A memória dos gestos da líder xamânica, introduzindo novas variedades de árvores frutíferas e de plantas medicinais, eram lembranças dinâmicas que remetiam à ação da mulher que conduzia seu grupo pelo caminho da prosperidade da terra e da sociedade. Tatati impregnava de sentido a íntima relação entre xamanismo, agricultura e alimentação no diálogo com os deuses, pela dádiva do mundo natural, e na sua recriação simbólica e material para o equilíbrio e fortalecimento da sociedade. (Ciccarone, 2004, p. 91).

“A mulher veste os espaços”, segundo Ciccarone, era assim que os mbya relacionavam a forma que a xamã renovava o plantio, adornava a terra com flores, confeccionava os adornos com as sementes no tempo do amadurecimento. A relação com a terra atravessava os feitos da líder e das demais mulheres da aldeia, que ficavam responsáveis pelo cuidado do milho indígena⁷⁶.

Se na época em que viveu a xamã guarani tais práticas eram essenciais ao modo de vida guarani, parece que as mesmas não são realizadas com tanta frequência nas aldeias guarani mbya contemporâneas.

O que Schaden ([1954]1962:45) afirmou quanto à “alegria” relacionada à caça e à pesca para os grupos guarani que conheceu nos anos 1940 parece poder ser afirmado para as aldeias atuais. Há um gosto especial por estas práticas, que as “brincadeiras” de meninos – que se juntam frequentemente para pegar passarinho com atiradeiras ou pescar no rio, ou ainda para fazer armadilha no mato – não deixam de demonstrar. O que o autor observa, contudo, sobre o contraste, à época, entre tais práticas e a atividade agrícola, naquele contexto garantidora da subsistência e objeto do maior investimento de trabalho, não se pode afirmar para as atuais aldeias fluminenses. Ainda que mantenham estas aldeias elementos de uma “orientação agrícola” - ou precisamente baseada no ciclo do milho, vinculado ao ritual anual de nomeação das crianças (*nimongarai*) -, não se dedicam com igual empenho ao do passado ao trabalho das roças. (Pissolato, 2006, p. 43).

Assim como a agricultura, a pesca e a caça não são atividades que ocupem os moradores que Pissolato visitou nas aldeias guarani mbya. Porém, mesmo em volume menor, os produtos dessas atividades continuam sendo objetos de interesse da população em geral.

⁷⁶ Ciccarone faz uma alusão interessante entre o milho guarani e a função social das mulheres das comunidades guarani mbya: “O milho é reservado principalmente ao uso cerimonial, no rito de atribuição do nome às crianças, à palavra-alma que veicula o sentido da construção da pessoa. A mulher produz e reproduz a sociedade e seu alimento, criando e nutrindo os seres vivos, as plantas e os homens, articula as diferenças na busca da união do corpo social, cuida da ordem social e da relação entre mundos”. (Ciccarone, 2004, p. 92).

A mesma observação feita sobre o interesse em relação ao produto da coleta, da caça e da pesca parece valer para o cultivo de roças. Se muitos preferem não se dedicar sistematicamente a ele, o que nasce nas roças plantadas por coresidentes ou o que se sabe dos cultivos em aldeias vizinhas a cada época do ano é sempre assunto de interesse, às vezes declarado no desejo de consumo, por moradores de um dado local. Assim principalmente em relação ao milho (*avaxi*)⁷⁷, objeto da culinária mais sofisticada que algumas mulheres dominam, mas também a mandioca (*mandio*), altamente valorizada como acompanhamento para peixes e carne, ou a batata doce (*jety*), comumente assada na brasa e consumida nos pátios pelas mulheres e suas crianças. (Pissolato, 2006, p. 43).

O que Pissolato conclui é que, nas aldeias fluminenses, apesar de não haver um investimento na prática agrícola, a agricultura continua tendo a sua importância, principalmente quando a atividade se coloca de maneira relacional entre *Nhanderu* e a existência humana.

Mesmo não observando um calendário econômico baseado na “religião do milho”, como apontou Schaden (1962) sobre os kaiowá, os guarani mbya continuam a prática do *nimongarai*, mesmo que eventualmente não se encontre na aldeia o “milho verdadeiro” (*avaxi ete’i*). Nessa época, o milho é colhido e as sementes são cuidadas por algumas famílias que zelam para que não falte, a cada ano, ao ritual. O cuidado com os alimentos é um procedimento que foi ensinado pelas divindades e que deve ser acompanhado pela sua descendência guarani.

O mesmo procedimento que Kuaray ensina à Jaxy, de que o *guavira* e o *guaviju* devem ser defumados com o cachimbo (*petỹgua*) antes do consumo, é considerado procedimento ritual necessário ao consumo de qualquer fruto da terra pelos Guarani. Sempre que amadurece a primeira safra de qualquer fruta (*yva’a pyau jave*) é preciso defumá-la na casa de rezas (*opy*), para que não dê doenças, e para que continue dando frutos. O mesmo deve ser feito com a primeira safra do milho (*avaxi pyau’i*), para que a próxima colheita seja boa, e para que se torne própria ao consumo. Também é preciso esfumaçar a caça, em especial dos animais cujo dono é agressivo contra os Guarani. (Pierri, 2013, p. 42).

⁷⁷O milho tem lugar particularmente importante dentro da culinária guarani, pois está presente dentro de várias receitas de comidas e bebidas típicas, além de ser elemento essencial na realização de festas e rituais. Heurich (2011) observou uma grande variedade de milhos na aldeia mbya de Cantagalo: “as cores e sabores do milho plantado pelos Mbya no Cantagalo surpreenderia os maiores conhecedores da espécie: branco, amarelo claro, amarelo escuro, laranja, amarelo-alaranjado, vermelho forte, vermelho com listras laranjas, branco com ‘grafismos’ vermelhos e aquele que, para mim, era o mais doce entre todos, o milho azul. Dele, além do *kaguijy* – bebida não-alcóolica -, faz-se também o *mbyta*, (pamonha), mas, na maioria das vezes, era comida assada na brasa. Encosta-se uma espiga num dos troncos que alimentam o fogo, girando-a 45 graus, depois outros 45 graus e assim até estar completamente assada”. (Heurich, 2011, p. 21).



Figura 13: Milho Guarani⁷⁸

A caça nas aldeias guarani mbya são revestidas de muita simbologia. Também sob um processo de emulação às práticas ensinadas pelas divindades, a caça é acompanhada de várias explicações sob a maneira adequada para sua realização. Tais procedimentos são importantes para evitar futuros problemas relacionados à saúde daqueles que utilizarão os alimentos caçados.

Apropriar-se de outros corpos, para incorporar suas afecções seja através da alimentação, seja através da manipulação de substâncias, ou da confecção de adornos pode despertar a ira desses espíritos-donos⁷⁹, que regem a subjetividade associada ao corpo utilizado. É por isso que a vida nesta terra ruim (*yvy vai*) implica numa negociação constante com esses seres. (Pierri, 2013, p. 198).

Inclusive os instrumentos que serão utilizados na caça também seguem o mesmo contexto de cuidado.

Neste sentido, o tratamento dado à caça com arco e flecha (*guyrapa*) ou arma de fogo (*mboka*) ou qualquer outro método que envolva abater diretamente o animal é completamente diferente, pois são concebidos como um furto. Por seu menor risco, a caça com armadilhas é muito mais frequente e usualmente não envolve grandes cuidados para pacificação dos espíritos-donos da caça, por considerar-se que já houve uma negociação prévia com as divindades. Entretanto, animais como a lontra ou o jacaré vermelho (*pai pytã*), cujos donos são particularmente agressivos, envolvem essas precauções mesmo quando capturados em armadilha. Quando abatido um animal diretamente, o que é bastante raro, são necessários procedimentos de pacificação do seu dono análogos a esses que aparecem acima. (Pierri, 2013, p. 201).

⁷⁸ Disponível em: <<http://www.maresdosulnews.com.br/site/2017/10/17/programa-de-inclusao-do-milho-guarani-nas-escolas-ganha-premio-estadual/>>. Acesso em 22 de set. de 2018.

⁷⁹ “Assim como o cosmos foi repartido em domínios distintos, regidos por divindades distintas, os Guarani apontam que o comando do mundo terrestre foi repartido entre uma série de espíritos, que são tidos como donos (*-ja*) de espécies animais, vegetais, ou dos rios, dos montes, das matas e mesmo de humores como a raiva (*poxy ja*), o ciúme (*akâtej ja*) e o sono (*topeyi ja*)”. (Pierri, 2013, p. 197).

Porém, assim como foi dito anteriormente, Pissolato observou que a caça e a pesca também são atividades realizadas esporadicamente nas aldeias fluminenses que a autora visitou.

Nem a caça com espingarda, nem a feitura de armadilhas, técnica conhecida por muitos homens e inclusive garotos jovens, são praticadas regularmente. Tendem a ser utilizadas esporadicamente, geralmente quando o interesse de alguém é acompanhado pela disposição de outro que se torna parceiro, como num período em que dois meninos de cerca de 12 anos armaram *mondepi* (espécie de mundéu pequeno), e passaram a ir vê-lo todas as manhãs, capturando, durante alguns dias consecutivos, vários *mbyku'i* (gambá). O mesmo se pode dizer quanto ao consumo de *pira* (peixe, de um modo geral), muito apreciado nas refeições, mas só pescado em ocasiões especiais, às vezes envolvendo apenas jovens garotos com seus anzóis, que se deslocam até uma área mais piscosa do rio. (Pissolato, 2006, p. 69).

Enfim, não pretendo esgotar todas as particularidades próprias à prática da caça e pesca entre os guarani mbya. Na próxima seção devo retornar a descrever alguns desses cuidados para explicar a cautela com a alimentação, a fim de conseguir um estado de maturação corporal. O intuito para este tópico é apenas demonstrar como a atividade de caça está repleta de significações próprias do *teko* guarani mbya.

Outra atividade típica guarani mbya é a confecção de artesanato. No relato da migração do grupo de Tatati Yva Rete, vários foram os momentos em que a venda de artesanato ajudou no sustento das famílias. Pissolato também encontrou essa mesma prática nas aldeias de sua pesquisa.

O artesanato, atividade que exige certas habilidades e uma disposição que nem todos têm, seja para a coleta e preparação do material (taquaras, paus de embaúba, cipós, sementes etc) ou para a feitura das peças, tem atraído um número considerável de indivíduos e famílias nucleares, sendo, em muitos momentos, a principal fonte de dinheiro para estas famílias. Reúne homens e mulheres, jovens e maduros, que, sentados nos pátios ou varandas de suas casas, tecem cestos (*ajaka*) com tiras de taquara, na maioria tingidas (com anilina comprada na cidade), esculpem e “desenham” (*-mbopara*: “grafar”, “escrever”) com ferros levados ao fogo (pirografia) os bichos em miniatura, os paus-de-chuva (*yvyra piriri*), chocalhos de cabaça (*mbaraka miri*) enfeitados também com penas tingidas, pequenas zarabatanas ou arcos e flechas (ornamentados com detalhes tecidos em taquara) ou montam colares (*mbo'y*) com sementes colhidas no mato ou miçangas compradas na cidade. (Pissolato, 2006, p. 51).

Segundo Pissolato, o artesanato confeccionado por materiais extraídos da própria mata ou de áreas próximas acompanha a rotina diária das aldeias. O pátio onde se tece o artesanato é o mesmo que servirá para o preparo dos alimentos e brincarão as crianças. Portanto, é o lugar da atividade artesanal, da conversa, da

alimentação e brincadeira, ou seja, o local da interação. Posteriormente, os objetos fabricados nas aldeias são vendidos na cidade, assim como fazia o grupo de Tatati Yva Rete⁸⁰.



Figura 14: Artesanato Guarani⁸¹

Na cidade, os artesãos formam um conjunto que se visualiza como uma sequência de panos ao longo de uma mesma rua comprida. Se há muita gente mbya, a tendência é haver certa concentração dos moradores de cada aldeia em um ponto. Caso contrário, costuma-se ver espalhados os panos das famílias de uma mesma aldeia por vários pontos. Entre os que ficam nos panos, costuma-se formar pequenos grupos (duas mulheres e uma ou outra criança) que se aventuram por outras ruas da cidade para comprar ou pedir comida em restaurantes ou à busca de outros itens de interesse, havendo um movimento de idas e vindas algo constante. (Pissolato, 2006, p. 52).

Nos deslocamentos, o povo guarani efetua a manutenção das trocas simbólicas e materiais do parentesco, os vínculos afetivos, os saberes e práticas tradicionais, o controle de conflitos, e consequentemente, a prática de seu *teko*. Nesse contexto, a figura de líderes xamânicos se torna importante, na medida em que são capazes de guiar os grupos guaranis em jornadas que não são apenas territoriais, mas possuem aspectos religiosos, sociais, econômicos e políticos.

3.3 Xamanismo

⁸⁰ De Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benites e Patricia Ferreira. Trata da situação atual dos Mbya-Guarani no Rio Grande do Sul, a importância do artesanato para a sobrevivência atual, e a relação com o mundo dos brancos, sobretudo no sítio arqueológico de São Miguel das Missões. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o3VljE4NJcY>>. Acesso em 20 fev. 2018.

⁸¹ Disponível em: <https://www.capixabao.com/leitura/126277/aracruz/aracruz-e-o-unico-municipio-capixaba-com-aldeias-indigenas/>. Acesso em 22 de set 2018.

O xamanismo sempre foi tema importante nos estudos das populações tupi guarani, pois era onde se centrava a sua religiosidade. E, em muitos trabalhos estava vinculado ao fenômeno da migração. Para Helene Clastres (1978), os tupis guaranis dispunham dos xamãs como personagens mediadores entre o mundo sobrenatural e o humano, e por isso tinham grande influência dentro da comunidade. Para a autora, no caso dos guaranis é acrescida uma dimensão nova, com alcance e significados singulares (de ordem religiosa, e não apenas mágica) que os diferenciam de outros povos.

Segundo Clastres (1979), Nimuendaju já havia observado entre os apapocuas-guaranis, com quem viveu no começo do século XX, um tipo de hierarquia vinculada ao xamanismo, que repartiam os índios em quatro categorias, de acordo com seus dons xamânicos.

A primeira, negativa, reúne os que não têm nenhum cântico, isto é, os que não receberam, ou ainda não receberam, inspiração; pertencem a essa categoria a maior parte dos adolescentes e alguns raros adultos decididamente refratários ao comércio com os espíritos: esses nunca poderão dirigir as danças. A segunda categoria compreende todos, homens e mulheres, os que possuem um ou vários cânticos - prova de que tem um espírito auxiliar - sem contudo serem dotados de um poder suscetível de ser utilizado para fins coletivos. Alguns destes (os que se aproximam da terceira categoria) podem dirigir certas danças. Faz parte desse grupo o maior número dos adultos de ambos os sexos. A terceira categoria é a dos xamãs propriamente ditos, os pajés: capazes de curar, de prever, de descobrir o nome dos recém-nascidos, etc. A ela chegam homens e mulheres, que tem direito ao título de "Nanderu" ou "Nandesy" (nosso pai, nossa mãe). Só homens podem ascender à quarta categoria, a dos grandes xamãs, cujo prestígio vai; muito além dos limites da comunidade. Estes se tornam frequentemente os dirigentes políticos do grupo. Só eles podem conduzir a grande dança do Nimongarai, a mais importante festa apapocua. (Clastres, 1979, p. 35).

Como descrito na categorização de Nimuendaju, os xamãs (que Clastres também chamou de *karai*⁸²) tinham funções como curandeiros, líderes religiosos, e muitas vezes, líderes políticos. Seus dotes suscitarão diversas impressões entre missionários e viajantes⁸³.

⁸² Pierre Clastres diverge dessa vinculação dos xamãs aos *karai* : “Com poucas condições de compreender esse fenômeno, os primeiros cronistas souberam no entanto não confundir com os xamãs alguns personagens enigmáticos que haviam surgido da sociedade, os karai. Com efeito, estes nada tinham a ver com a prática terapêutica, que cabia somente aos pajés. Tampouco cumpriam uma função ritual especializada, não eram nem os ministros de um culto tradicional nem os fundadores de um culto novo. Nem xamãs nem sacerdotes, que eram então os karai? Esses homens situavam-se, total e exclusivamente, no campo da fala, falar era sua única atividade: homens do discurso (cujo conteúdo se determinará a seguir), que se diziam confiados a proferir em todos os lugares. Em todo lugar, de fato, e não apenas no seio de sua própria comunidade. Os karai deslocavam-se incessantemente, indo de aldeia em aldeia discursar aos índios atentos”. (Clastres, 2004, p. 93).

⁸³ “Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos *karai*, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo aparentava-os desde o início àqueles. Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes; usaram liberalmente do canto

O imenso prestígio desfrutado pelos xamãs havia impressionado os primeiros viajantes e todos foram fascinados por tais personagens, que suscitaram sentimentos bem diversos, muitas vezes ambíguos, mas não os deixaram indiferentes. Onde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram. Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessam, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização: "Esses pajés ou barbeiros, que ocupam entre os selvagens a posição de mediadores entre os espíritos e o resto do povo, são os que têm maior autoridade, obtida pelas suas fraudes, sutilezas e abusos e com mais força detiveram essa gente sob o reino do Inimigo da Salvação..." (Yves d'Evreux, p. 285). (Clastres, 1979, p. 35).

Monteiro (1992) também descreveu essa dificuldade de cristianização junto aos guaranis, devido à influência dos xamãs, que eram vistos como obstáculo à missão evangelizadora, pois insistiam em manter as suas tradições. Afinal, temas como a poligamia, por exemplo, eram rechaçados pelos jesuítas e acabava criando conflitos difíceis de ser superados⁸⁴.

Segundo Nicolás dei Techo, o xamã Juan Cuara discursava numa missão, para o evidente desgosto dos padres, exortando os Guaraní a viver "segundo vossos antigos costumes" (apud Melià, 1988:114). Em outra ocasião, acusado por um influente xamã de mentir, o padre Montoya escapou por pouco à fúria mortal dos Guaraní de Tayaoba (Haubert, 1990:71). Menos felizes foram Roque González e seus companheiros no Tape que, a despeito do enorme carisma do padre Roque, foram mortos e despedaçados pelos Guaraní numa revolta fulminante (Melià, 1988:130-59). (Monteiro, 1992, p. 489).

Porém, é importante ressaltar que a liderança do xamã, assim como todos os outros tipos de liderança dentro de uma comunidade indígena, possui caráter diverso do que entendemos por "poder". Sua autoridade é cotidianamente negociada e não deve ser percebida para que seja validada. A coerção não é tolerada e a função do líder é, predominantemente, conciliatória, visto que regula múltiplas autoridades no interior das famílias estendidas, que fazem parte do grupo que dirige, e precisar respeitar tais singularidades. Clastres (1979) trouxe uma descrição precisa de qual seria o papel do líder.

Portanto, o modelo do poder coercivo não é aceite senão em casos excepcionais, quando o grupo se vê confrontado com uma ameaça exterior. Mas a conjunção do poder e da

como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozava, a música e os bons cantores (entre eles os *karaíba*) junto aos Tupinambá, provavelmente beneficiando-se da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais 'senhores de fala'. Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material. Aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna; e aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência". (Viveiros de Castro, 2011, p. 210).

⁸⁴ Viveiros de Castro insere mais uma dificuldade à evangelização: a inconstância da alma selvagem: "Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era a resistência ativa que os 'brasis' oferecessem ao Evangelho em nome de outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos, eis que recalcitravam, voltando ao 'vômito dos antigos costumes'" (Anchieta, 1555 apud Viveiros de Castro, 2011, p. 190).

coerção cessa assim que o grupo passa a estar em relação apenas consigo mesmo. Era assim que a autoridade dos chefes tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras, se encontrava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz. Do mesmo modo, os Jivaro não teriam chefe senão em tempo de guerra. O poder normal, civil, fundado no *consensus omnium* e não na coerção, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente “pacificadora”: o chefe tem a seu cargo a manutenção da paz e da harmonia no grupo. Assim, é a ele que compete apaziguar as querelas, regular os diferendos, não pelo uso de uma força que não possui e que não lhe seria reconhecida, mas valendo-se apenas das virtudes do seu prestígio, da sua equidade e da sua palavra. Mais do que um juiz que sanciona, é um árbitro que procura reconciliar. (Clastres, 1979, p. 28).

Cadogan (1959) já relatava histórias de xamãs, como a que descrevemos nesse trabalho, que conduziam seus grupos a lugares, paravam, realizavam suas rezas e cantos durante algum tempo até que decidiam continuar a caminhada para outro lugar. O parar e continuar seriam aspectos de uma busca pelo aperfeiçoamento num mundo que os Guarani entendem como imperfeito. Viveiros de Castro (2011) referenda essa afirmação de Cadogan, quando ao descrever algumas atribuições dos xamãs, insere a decisão pela migração a procura da Terra sem Mal.

São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que lhes creditavam, suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos karaíba em busca da Terra sem Mal. (Viveiros de Castro, 2011, p. 213).

Sendo assim, o xamã possui uma liderança diferenciada, pautada em prestígio e autoridade. Além disso, é sempre uma figura importante dentro da comunidade, sendo respeitado e admirado. Porém, devido ao seu domínio sobre as doenças, vida e morte, ele é também temido. Todos os eventos extraordinários que incidem negativamente ou positivamente sobre a comunidade são imputados aos seus poderes, trazendo a desconfiança do grupo. Portanto, no limite, maus acontecimentos, tragédias, infortúnios podem levá-lo à exclusão, ou até a morte.

Mas se um xamã experimenta vários fracassos sucessivos em suas curas, ou se ocorrem na sociedade dramas incompreensíveis, logo irá descobrir-se o culpado: é o próprio xamã. Ele não consegue curar seus pacientes: é que não quer que sejam curados, dirão. Surge uma epidemia ou uma morte estranha: o xamã aliou-se certamente com espíritos malignos para agredir a comunidade. Personagem com destino incerto, portanto: às vezes detentor de um imenso prestígio, mas, ao mesmo tempo, responsável designado de antemão pela desgraça do grupo, bode expiatório encarregado da culpabilidade. E que não se subestime a pena imposta ao xamã: na maioria das vezes, é a morte. (Clastres, 2004, p. 75).

3.3.1

Xamanismo como processo de conhecimento

Para Pierre Clastres (2004), o saber xamânico não depende de algum traço de personalidade, mas de um longo trabalho. Assim, qualquer um poderia ser um xamã, desde que esteja disposto a iniciar um grande processo de conhecimento. Segundo o autor, alguns seriam atraídos para a atividade xamânica por sonhos, visões, outros estariam à procura de prestígio ou pela característica guerreira dos xamãs.

Bem mais decisivo, porém, parece ser o componente guerreiro da atividade xamanística, a vontade de potência do xamã, potência que ele quer exercer não sobre os homens mas sobre os inimigos dos homens, a multidão inumerável das forças invisíveis, espíritos, almas, demônios. É como guerreiro que o xamã as enfrenta e, como tal, almeja tanto conquistar a vitória sobre elas quanto devolver ao doente a saúde⁸⁵. (Clastres, 2004, p. 75).

Pissolato compartilha a ideia de aquisição de conhecimento defendida por Clastres. Para a autora, o conhecimento guarani englobaria dois eixos cosmológicos: o vertical que está diretamente ligado aos saberes e poderes que as divindades enviam do “alto” e o horizontal que são os conhecimentos compartilhados na terra. Pissolato chamou essa troca de “produção de conhecimento”. Para explicá-la, a autora utilizou o estudo do parentesco e da ciência xamânica.

O que chamo aqui da produção de conhecimento, ou, como disse-me uma vez Sérgio, do “conhecimento dotado de poder”, este que sempre tem origem em Nhanderu e que é a condição e garantia da vida dos humanos, é também o que defino como a atividade xamânica. Não inicio, entretanto, a análise pelos xamãs, pois meu ponto é justamente demonstrar que o processo de produzir entendimentos neste sentido é a atividade mais fundamental dos humanos em geral, atividade que permeia os eventos mais diversos da vida. Trata-se de ciência que articula pessoa e parentesco, autonomia e autoridade. (Pissolato, 2006, p. 264).

Essa produção de conhecimento seria construída, portanto, nas atividades cotidianas, e Pissolato pôde observá-la nas aldeias guarani mbya em que esteve realizando sua pesquisa. Participando do rotineiro e habitual, a autora partilhou das

⁸⁵ Meliá vincula a figura do xamã a uma figura paterna, diversa de uma característica guerreira, como fez Clastres. “ Não é, pois, estranho que , ao que tudo indica, a personalidade do Guarani se construa sobre o ideal do xamã e não sobre o do guerreiro. Por isso, "compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessariamente um grande pajé, um feiticeiro de poderes excepcionais. (Schaden 1959: 119). É esta realidade que significa a palavra pa'i, na acepção de Montoya (1639: 261): 'pa'i, Pai, é palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos, feiticeiros e gente importante; correspondente a *hai*, mãe'. 'A sociedade é antes de tudo uma sociedade paternal e xamânica, da qual a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica' (Suc;11ik1 983: 127). A comunidade guarani se forma junto ao pai, que promove as condições da reciprocidade generalizada, e junto ao xamã, que ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum”. (Meliá, 1990, p. 42).

tramas que engendravam as relações e apontavam novas significações do *teko guarani*.

3.3.2

A xamã Tatati Yva Rete (Dona Maria)

A história da chegada dos guarani mbya ao Espírito Santo contada, sobretudo por depoimentos orais, tem como figura central a liderança de Tatati Yva Rete. Ela vivia no Paraguai e vinha de um núcleo familiar de origem xamânica. Não há informações sobre como se deu a sua preparação para ocupar este lugar de destaque dentro de seu grupo, mas com as informações que já dispomos podemos inferir algumas hipóteses.

Clastres e Pissolato nos adiantaram que a função xamânica não é, na verdade, uma atividade dirigida a determinado tipo de indivíduo, mas sim um processo de aquisição de conhecimento que está aberto a quem se dispuser a este trabalho. Imagino que, no caso de Tatati Yva Rete, o fato de ser integrante de uma família de origem xamânica pode ter tido um peso maior, mas não indica que tenha sido determinante.

Pissolato relata o momento que parece mais relevante à atividade xamânica, que seria a *inspiração*, ou seja, quando Nhanderu “manda” ou “dá” essa capacidade a partir de um dado momento da vida. Portanto, este aprendizado não seria passado por outro xamã, mas ofertado por Nhanderu em determinado instante entre a divindade e o receptor da capacidade xamânica. A autora registra em seu trabalho uma narrativa sobre este acontecimento.

No relato dos especialistas, este momento de recepção pode ser mais ou menos claramente determinado. Tereza da Silva, filha de Candinho, depois de afirmar que não aprendeu com o pai a ser xamã, disse-me que Nhanderu teria contado a ela a respeito através de um sonho, durante a convalescência de uma doença em hospital. Um menino lhe teria aparecido no sonho, informando-a sobre sua capacidade. Um caso semelhante é apresentado por Cadogan, que observa haver no momento da recepção “um estado comparável ao de transe”, onde recebe-se, então, as “mensagens divinas” (1959: 97). Tanto no caso de Tereza quanto no relatado pelo autor, marca-se um momento em particular da recepção por Nhanderu dos poderes xamânicos. Mas Cadogan considera ainda que este momento resultaria de um período preparatório que pode durar anos, em que o “neófito”⁸⁶, então, buscaria meios de receber a inspiração entoando cantos, participando das sessões de reza, sendo hospitaleiro, caridoso, tendo “amor ao próximo”. (Pissolato, 2006, p. 290).

⁸⁶ Principiante, novato.

De acordo com Pissolato, entre os mbya que conviveu, não havia uma preparação específica para a atividade xamânica. O que existiam eram jovens que acompanhavam e auxiliavam um parente mais velho xamã. Porém, sua colaboração na reza não se diferenciava dos outros meninos, a não ser pela forma mais sistemática. Apenas o recebimento dos poderes por Nhanderu poderia diferenciá-los. Apesar de haver certa aprendizagem no auxílio dos neófitos aos velhos xamãs, o treinamento mbya é uma prática aconselhável de modo geral, a fim de que possam receber os saberes e poderes de Nhanderu.

Outro elemento de Tatati Yva Rete que não podemos ignorar é o fato de ser mulher. O xamanismo e o protagonismo das mulheres mbya foi objeto de estudo no trabalho de Ciccarone. De acordo com a autora, apesar de extensa, a literatura etnológica guarani apresenta algumas lacunas, entre elas, a análise das migrações a partir de seus protagonistas, inclusive a relevância das mulheres como líderes xamânicas e articuladoras da vida social e das redes familiares.

O fascínio do racionalismo ocidental pelo caráter metafísico do pensamento indígena, pela retórica e pela poética da linguagem esotérica, contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva. A autoridade desta tradição estabelecia uma espécie de constrangimento nos estudos sucessivos que criava uma adesão ortodoxa aos grandes temas e aos grandes personagens, uma ênfase nas experiências extraordinárias produzindo a imagem de uma coletividade sem sujeitos. Na escrita os territórios da interação e as experiências permanecem inarticulados e os interlocutores únicos e confiáveis, homens dirigentes espirituais e políticos são eleitos porta-vozes de uma coletividade homogênea, sem tensões e pluralidades. Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados, entre eles a ideologização da categoria nativa da Terra sem Males e o esvaziamento dos significados afirmativos políticos e sociais das migrações, a marginalização do interesse sobre as formas de sociabilidade mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade que persiste como uma espécie de mitologia viva, mantida sob a autoridade de uma perspectiva masculina. Apesar dos questionamentos sobre as oposições constitutivas da lógica do pensamento ocidental, as dicotomias parecem persistentes, veiculando interesses de pesquisa, estabelecendo padrões de gosto, valores e sentimentos, enfim, direcionando nossos estudos. (Ciccarone, 2004, p. 82).

Ciccarone escolhe a líder xamânica Tatati Yva Rete para desenvolver seu trabalho sobre migração, xamanismo e mulheres mbya sob a perspectiva do conceito de drama social, através das narrativas dos integrantes do grupo liderado pela xamã guarani mbya.

Em diferentes arenas travava-se o conflito e a negociação da construção identitária do poder atribuído à personagem xamânica: a Santa Viva, figura religiosa messiânica de grande carisma junto às igrejas evangélicas e reconhecida pelo seu extraordinário poder de cura; Dona Maria, líder política nas lutas pela garantia das terras ocupadas, e incansável caminhante, visitando familiares, selando casamentos, participando de

grandes reuniões, garantindo a união do seu povo, no transito constante entre aldeias. A biografia da líder xamânica era retrospectiva, perspectiva e expressiva, como o trabalho dos sonhos e a musicalidade dos cantos que orientavam o caminho exemplar da pessoa e da coletividade. (Ciccarone, 2004, p. 90).

D. Maria, como também era chamada, foi identificada pelo seu povo como uma heroína divinizada, que invocava com seus cantos os espíritos auxiliares e os deuses, pedindo compaixão para seu povo e para seus familiares, investindo suas forças no controle dos infortúnios e incentivando a coletividade a retomar a migração em busca de espaços mais apropriados ao desenvolvimento do *teko*.

3.4

Fugindo de conflitos

Na narrativa da migração de Tatati Yva Rete do Paraguai ao Espírito Santo, muitos foram os momentos que a decisão de continuar migrando se deu para evitar novos conflitos. A própria decisão de iniciar o deslocamento foi motivada por conflitos de terra com fazendeiros de erva-mate, e dos ataques que sofriam dos soldados do governo paraguaio. De acordo com Ciccarone (2004), era característica da liderança xamânica de Tatati Yva Rete procurar se esquivar de disputas, manter a solidariedade e estabelecer sempre a união do grupo⁸⁷. Importante frisar que a cautela em relação aos conflitos, que pretendo marcar nesse item, não quer afirmar a negação à guerra como uma particularidade do povo guarani, mas apenas como uma das formas que a xamã encontrou para enfrentar as crises às quais seu grupo se via exposto.

John Monteiro aponta como a eleição de temas e o modo de tratamento pelos estudiosos terminam por opor os grupos tupi da costa, guerreiros, aos Guarani místicos. O autor observa a falta de estudos etno-históricos sobre a guerra entre os Guarani, a despeito de sua importância fundamental para a relação entre grupos locais no período descrito pelas fontes jesuíticas e espanholas, e, ainda, a pouca atenção dada ao tema da antropofagia entre os mesmos. Isto teria contribuído bastante para o desenvolvimento de um senso muito geral da “diferença” entre os Guarani e Tupi da costa no período colonial: enquanto a guerra passa a ser considerada o “motor da sociedade tupinambá”, a religião aparece, nos estudos sobre os Guarani, como “o elemento unificador” da cultura. (Monteiro, 1992 apud Pissolato, 2006, p. 87).

⁸⁷ “Schaden afirma a coesão do grupo como aspecto fundamental da forma econômica e organização do trabalho entre os Guarani antigos (Schaden [1954]1962:59). A ‘coesão’ na experiência das populações mbya em foco é algo que parece oscilar tanto no que diz respeito à composição do grupo que se comportaria como tal quanto pela variação entre momentos de reunião e de divisão no interior de um mesmo grupo”. (Pissolato, 2006, p. 72).

Conflitos internos

Em seu trabalho, Pissolato relata sua experiência em algumas aldeias mbya e observa, sob o contexto de precaução de perturbações, que o espaço e o grau de parentesco têm papel fundamental, inclusive, dentro do próprio grupo. Nesses casos, os conflitos passariam, entre outras coisas, pela discussão entre autonomia e controle.

Em Araponga, o arranjo das casas varia em posições - conforme se as constrói, desfaz e reconstrói - numa mesma área limpa de mato, em geral podendo-se ver, de qualquer ponto o conjunto de casas e construções da aldeia. Isto, se por um lado facilita o controle do grupo coresidente pelo casal-cabeça (que põe sua casa sempre em lugar estratégico para fazê-lo), igualmente torna visível para os demais práticas e maneiras que, muitas vezes, quer-se manter em reserva. Este parece ser um problema das aldeias em geral, mas aqui assume uma feição particular, na junção de uma intenção de controle forte pela fala do chefe (v. a seguir) com a explicitação das tensões que evidenciam-se em outras falas, fortes também, dos que nem sempre querem se submeter ao primeiro. (Pissolato, 2006, p. 68).

É interessante perceber como Pissolato encontrou diferenças nas comunidades estudadas conforme a localização da aldeia, o tipo de liderança, as atividades desenvolvidas, os habitantes do local. Cada qual adaptou o seu *teko* às condições de vida que eram disponíveis. Além disso, a autora chama a atenção à necessidade de entendimento sobre a inconstância que marca a vida e as relações dentro de cada aldeia guarani.

É possível que a demarcação de um lugar forte de liderança em Parati Mirim, que se combina com certa liberdade de ação das famílias nucleares à busca de autonomia econômica, seja um fator importante na escolha dos que optam por ficar (por determinado tempo) na área. A facilidade de acesso à cidade é mais um fator na combinação, e parece compensar a impossibilidade da distância entre as casas. Numa área onde não é possível distanciar-se o bastante para autonomizar-se - morando-se “longe” [uns dos outros] (*momyry mbyry*), o trânsito à cidade pode fazer as vezes do afastamento físico. (Pissolato, 2006, p. 60).

Tatati Yva Rete enfrentou dificuldades em alguns momentos para impor sua autoridade. Por vezes, não tinha o apoio de toda a comunidade para realizar novos deslocamentos, e utilizava do diálogo e dos conselhos para tentar convencê-los a seguir as suas orientações.

Quando o que está em questão é a autoridade, uma capacidade que se destaca é a da fala. Pelo menos duas maneiras de exercê-la estão diretamente relacionadas ao mapa da distribuição e formas de liderança nos contextos focalizados: uma fala controladora ou forte de quem dá comandos, e uma fala tranqüila, até certo ponto comedida, isto é, que não determina, mas aconselha. O saber falar e, reciprocamente, o ouvir com atenção vinculam-se ao desenvolvimento de um conhecimento de definição ampla, que se

costuma traduzir como “sabedoria” (*mba'ekuaa*) e que resultaria da capacidade xamânica. (Pissolato, 2006, p. 60).

Aliás, Pissolato observou que a conversa, a troca de conhecimentos, o conselho, o “ouvir” são características comuns no tratamento entre os guarani mbya, no intuito de manter a boa convivência nas aldeias. A falta de disposição para a conversa é, inclusive, um indicativo de que a pessoa não está satisfeita com o contexto atual de vida ou que não se tem saúde suficiente para a atividade do “falar”. A continuidade dessa situação pode gerar dúvidas sobre o que a pessoa estaria deixando de falar.

Conflitos com os brancos

A proximidade com os brancos sempre foi motivo de preocupação para Tatati Yva Rete. Para ela, esse contato trazia problemas ao bom funcionamento da aldeia. Essa apreensão guarani mbya também é apontada nas três pesquisas que servem como base de estudo deste trabalho. A partir da descrição da origem de guaranis e dos brancos, Pierri (2013) orienta toda a sua dissertação. O autor descreve as práticas guaranis (fala, alimentação, comportamento, rituais) como uma continuidade do modo de vida dos deuses, enquanto os brancos, devido às suas más escolhas, optaram viver de forma diferente.

A relação com os brancos é também pensada sob uma dualidade. Porém, uma dualidade regida por uma diferença descontínua. Os brancos são provenientes da transformação do *mbi'i*, a lagarta originária (ver mais adiante), e não são, portanto, descendentes diretos dos deuses, como os Guarani. É recorrente em praticamente todas as reuniões de que participei, a fala dos mais velhos enfatizando uma descontinuidade entre os Guarani e os brancos, mesma descontinuidade que esses últimos se reservam em relação ao seu Deus. *Nhande kuery ma jurua kuery rami e'ỹ*: “não somos iguais aos brancos”, dizem incansável e pedagogicamente aos mais jovens. O mesmo dualismo aparece frequentemente na fala dos mais velhos na chave lévistraussiana da má escolha. Como vimos, aos Guarani foi destinado pelos deuses o arco e flecha (*gyrapa*), enquanto aos brancos a arma de fogo. Aos Guarani foram destinadas as florestas (*ka'aguy*) e os frutos nativos (*yva'a*), e aos brancos os campos (*nhundy*). Aos Guarani foram destinados os animais de caça, em especial o queixada (*koxi ou mymba'i*), enquanto aos brancos foi destinado o porco doméstico (*kuré*). (Pierri, 2013, p. 57).

Pissolato descreveu, entre as aldeias guarani mbya estudadas, determinadas negociações com os brancos para o desenvolvimento de atividades dentro da região mbya. Essas atividades são fonte de grande parte dos recursos necessários para a subsistência, porém também criam implicações políticas no interior da comunidade.

Pierri também identificou este conflito, enfrentado por Tatati Yva Rete, em sua pesquisa.

Mesmo os mais velhos dizem que hoje é preciso saber seguir pelos “dois caminhos”: é preciso apropriar-se do conhecimento dos brancos, para se defender dos seus ataques, e é preciso cultivar os seus próprios conhecimentos, para não se distanciar do destino que lhes foi colocado pelas divindades. Se isso é reconhecido, e praticado como estratégia de sobrevivência, é claro que o modo de vida dos brancos simplesmente não foi destinado aos Guarani: (Pierri, 2013, p.127)

Heurich (2011) chama a atenção para um dos problemas que Tatati Yva Rete associava ao contato com os brancos, a embriaguez, e expõe as consequências que a xamã tentava evitar:

A embriaguez, em seu auge, é uma forma de alteração, na qual a pessoa aproxima-se dos espíritos dos mortos e toma os seus parentes por contrários. Desde o ponto de vista dos inimigos, vê os seus próprios parentes como inimigos e, assim, busca predá-los. Se essa predação raramente consuma-se durante as cauinagens – ou seja, são poucos os que morrem –, entendendo que o ponto é delinear o espaço simbólico em que ela se apresenta. Aos poucos, assim, diferentes figuras que encarnam o jaguar foram aparecendo ao longo da análise, tendo nos *ãgue* uma figura fundamental: os espíritos dos mortos que insinuam-se durante os bailes. Os inimigos, assim, não são apenas uma alteridade espelho a partir da qual constitui-se o interior da sociedade, pois são coletivos com os quais há também uma troca simbólica. (Heurich, 2011, p. 117).

Pissolato também expõe como a bebida está relacionada ao mundo dos brancos, e ameaça o universo guarani:

A bebida, em geral cerveja ou cachaça, tem uma associação direta com o *jurua*, o branco, e é nos lugares frequentados por este que é consumida; quem bebe, o faz quando vai à cidade ou à praia, de onde alguns nunca voltam sem fazê-lo. Apesar de ouvir-se comumente que a bebida é “para o *jurua*”, que teria resistência para aguentá-la, ao contrário do “‘índio’ que ‘toma’ [que] já não sabe[ria] voltar [para a aldeia]”, sua atração é bastante significativa sobre homens e mulheres. Estas tenderiam a beber menos do que os homens quando o costume é beber fora da aldeia – o que nem sempre é o caso. (Pissolato, 2006, p.39).

Desde os estudos etnológicos clássicos, a embriaguez foi um tema que interessou pesquisadores do universo guarani⁸⁸. Trabalhos mais contemporâneos também vão analisar a questão do consumo da bebida alcoólica nas aldeias guaranis⁸⁹, e os

⁸⁸ “Há, na literatura, algumas referências aos bailes e festas realizados pelos Guarani. Celebrações em homenagem a santos cristãos abriam margem, entre os Apapokuva, para festas e bebidas, nas quais podia haver ‘toda sorte de excessos’ (Nimuendaju, 1914 [1987]: 91). A polca paraguaia, apreciada por jovens kaiowa, é muitas vezes realizada logo após a morte de alguém e estende-se por toda a noite, ‘tudo regado com muita pinga’ (Schaden, 1954 [1974]: 134-5)”. (Heurich, 2011, p. 80).

⁸⁹ Luciane Ferreira têm diversos trabalhos sob essa temática.

efeitos dessa prática no cotidiano guarani, e conseqüentemente na realização do *teko*⁹⁰.

Diante dessas informações, é compreensível e coerente a preocupação de Tatati Yva Rete em relação ao consumo de bebidas alcoólicas dentro de seu grupo. Sendo uma líder que tentava preservar o *teko* de seu grupo, ela valorizava as boas práticas, que Pissolato chamou de “fazer bem” (*-japo porã*), ou seja, “optar pelas ‘boas’ escolhas, considerando aí a própria condição de satisfação, bem-estar, saúde, e as atitudes mais adequadas aos contextos relacionais em que se já está ou pode-se estar envolvido, nas situações presentes em tempos-espacos que se transformam no correr da vida”.

Outra preocupação da xamã, no que se refere ao contato com os brancos, dizia respeito ao casamento com não índios, pois levaria ao abandono temporário ou permanente do contato com os parentes guarani. Pissolato relatou situações similares nas aldeias em que fez a sua pesquisa de campo.

Isto ocorre (abandono do contato com os parentes), em geral, a partir de casamentos entre mulheres mbya com homens brancos, com duração prolongada. Ou, ainda, em casos de adoção de crianças mbya por famílias brancas. Casamentos entre homens mbya com mulheres brancas parecem ser muito mais raros. O “casamento com *jurua*”, enquanto tema discutido por homens e mulheres nas aldeias, põe em questão principalmente a condição de saúde-bem-estar-“alegria” da mulher que se dispõe a manter relações sexuais com homens brancos, prática que nem sempre corresponde a um relacionamento relativamente estável, mas resulta frequentemente no nascimento de crianças, de modo que pessoas nascidas de relacionamentos passados entre mulheres mbya e homens brancos têm uma presença significativa nas aldeias. (Pissolato, 2006, p. 62).

Como a residência após o casamento tende a ser inicialmente uxorilocal⁹¹, (será provavelmente virilocal⁹² em contextos em que o homem tenha prestígio suficiente para trazer sua esposa para junto dos seus parentes), a união com não índios implica numa diminuição do grupo, o que para Tatati Yva Rete deveria se transformar numa questão a ser resolvida. Afinal, ela precisava de um grupo coeso e forte para conseguir realizar as migrações e enfrentar os conflitos que surgiam pelo caminho.

Dona Maria se preocupava com o avanço da desestruturação das unidades domésticas, das brigas entre casais, da violência sobre as mulheres, do descaso e intolerância dos pais com as crianças. Não poupava, no entanto, os homens pela maior fraqueza na

⁹⁰ O relatório do Cimi, com dados de 2016, traz um tópico que discute o problema do uso de bebida alcoólica e outras drogas em aldeias indígenas, e mostra como esta realidade acaba provocando outros tipos de crimes que afetam a comunidade indígena.

⁹¹ Costume tradicional de acordo com o qual, após o casamento, os cônjuges se mudam para a casa da esposa ou para a sua localidade.

⁹² Modo de residência de um novo casal em que os cônjuges vão habitar na casa ou na povoação do homem.

transgressão das normas sociais e suas maiores dificuldades na superação da crise. (Ciccarone, 2004, p. 90).

Tatai Yva Rete imputava às mulheres mbya grande cerceamento de suas condutas, através de controle e cobrança, efetuados também pelas anciãs. Os excessos eram apontados como parâmetros do processo de deteriorização do modo de vida da sociedade.

Nós mulheres, somos casadas com todos os homens, porque eles todos dependem da gente. Se a gente não estiver bem, nenhum vai estar. Nem o filho, nem o primo, nem o tio, nem o avô, nem o marido. (Tatai Yva Rete, 1993 apud Ciccarone, 2004, p. 92).

Pissolato apontou a importância dos estudos de parentesco nos trabalhos sobre a cosmologia guarani, mesmo não sendo essa a perspectiva que a autora adotou para a sua pesquisa.

O que a literatura etnológica afirmou constantemente para os Guarani foi o parentesco enquanto lugar de estruturação da vida social e a família extensa como unidade social básica, unidade de produção econômico-religiosa e política (Watson 1952: 33, Schaden [1954]1962: 72-80, Bartolomé [1977]1991: 22 e muitos trabalhos mais recentes). Particularmente uma perspectiva analítica freqüente nos estudos sobre grupos guarani que tende a tomar a religião como o lugar de totalização da cultura parece ter fortalecido esta figura da família grande em torno da liderança de um homem ou casal com capacidades xamânicas desenvolvidas. (Pissolato, 2006, p. 146).

O trabalho de Pissolato analisou as parentelas⁹³ nas aldeias guarani mbya segundo a localidade e a liderança (nem sempre xamânica) que exerciam dentro do grupo que pertenciam. A partir daí, a autora relacionou essas articulações ao processo migratório e às novas configurações familiares que se apresentam nos grupos guarani mbya.

Até aqui conhecemos um pouco do que seriam algumas atividades e práticas que estão relacionadas ao modo de vida ou *teko* guarani. O xamanismo e a produção de conhecimento, a maneira de enfrentamento às crises, os deslocamentos, a religiosidade, a relação com o mundo dos brancos e as práticas econômicas são desenvolvidas atribuindo novos sentidos a costumes tradicionais.

Percebemos que muitas dessas ações são realizadas desde a época de Tatati Yva Rete, mesmo que tenham sofrido algumas alterações sobre a frequência e/ou modo

⁹³ “A palavra usada entre os Mbya para designar parente é *-etarã*. Como ocorre entre vários grupos ameríndios, trata-se de termo que pode ser utilizado de modo mais ou menos inclusivo. Designa primeiramente a relação entre um indivíduo e aqueles que lhe são relacionados por vínculos de consanguinidade, mas pode também ser aplicada ao grupo étnico como conjunto. Um exemplo deste uso estendido do termo aparece inclusive frequentemente no ritual da reza, quando se diz que seus efeitos benévolos alcançariam os Mbya (parentes) espalhados por todas as aldeias na Terra”. (Pissolato, 2006, p. 148).

de praticá-las. Muitas tiveram de se adaptar ao meio em que os guarani mbya se encontram atualmente, ressignificando a sua própria maneira de ser.

A partir do próximo tópico, a intenção será entender como o grupo de Tatati Yva Rete teve o seu direito de ser guarani ameaçado e desrespeitado de diversas maneiras durante sua jornada e permanência no Espírito Santo. A descrição da migração e o conhecimento sobre *teko* que adquirimos servirão de arcabouço ao compreensão da grave violação de direito que os guarani mbya sofreram e que chamaremos a partir daqui de Etnocídio.

3.5

Etnocídio

Como vimos na seção 2, o resultado da implantação da empresa Aracruz na área antes ocupada pelos guaranis e tupiniquins, no final da década de 1960, foi a desestruturação social, cultural e econômica destes povos. Alguns tupiniquins passaram a ser subempregados da Aracruz e outros quase foram levados ao extermínio. Os guarani viviam exclusivamente do artesanato⁹⁴.

Entre outras agressões ao direito indígena, tramitou em 1975 no Congresso Nacional um projeto que pretendia que índios e até populações inteiras fossem “emancipados”, ou seja, deixassem de ser tutelados do Estado, e perdesse assim, a proteção estatal, principalmente, no tocante a demarcação de terras.

As violações de direito continuaram, até que no final de 1990, os índios se viram obrigados a assinar um TAC, que entre outros absurdos, estabelecia mecanismos de controle sobre os índios e conduzia-os a uma incorporação progressiva da lógica do capital. Pelo TAC, os recursos financeiros eram controlados pela empresa e repassados aos índios mediante a apresentação de projetos econômicos aprovados pela Funai.

Uma das consequência do TAC foi a mudança na organização social e econômica das populações indígenas afetadas. Além disso, para receber os recursos da Aracruz contemplados pelo TAC foram criadas, de forma impositiva, duas associações: a Associação Indígena Tupiniquim de Comboios (AITC) e a Associação Indígena Tupiniquim e Guarani (AITG) em detrimento da Comissão de

⁹⁴ Villas, 2011, p. 19.

Caciques que havia sido criada anteriormente para mediar as negociações sobre as terras.

O modelo tradicional de agricultura foi substituído por um modelo de produção voltado para o mercado (café, coco, maracujá) e com uso intensivo de insumos (adubos, pesticidas, mecanização). Ademais, com a assinatura de contratos de fomento com a Aracruz, o processo de subordinação e dependência dos índios em relação à empresa se acelerou. Essa situação gerou conflitos internos e insatisfações dentro das comunidades indígenas.

Durante confronto com a Polícia Federal em 2006, numa operação de reintegração de posse em favor da Aracruz, as aldeias Olho D'Água e Córrego de Ouro foram destruídas, treze índios feridos por balas de borracha e duas lideranças presas. Cansados da burocracia e da inércia estatal, os índios derrubaram e queimaram cerca de 100 hectares de eucalipto plantados na terra disputada. Em resposta, a Aracruz Celulose desencadeou uma campanha difamatória e racista contra os Tupiniquins e Guarani.

No ano posterior, uma juíza federal de Linhares tenta uma reconciliação entre os índios e a empresa Aracruz. Resumidamente, a Aracruz propunha que os índios abrissem mão da identidade indígena e da presença histórica na região, como condição para receber a doação de uma área, cujo tamanho seria definido pela empresa.

Estes são alguns dos exemplos expostos na apresentação deste trabalho, que evidenciam processos de tentativa de aniquilamento da identidade guarani, a impossibilidade de exercer suas práticas tradicionais em ambientes adequados, o menosprezo às suas lideranças, a situação de subordinação e dependência econômica, o racismo e o preconceito. Os guarani foram vítimas de várias ações que comprovam o caráter etnocida do conflito.

Segundo Clastres (2004), o etnocídio⁹⁵ “é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição”. Se traduzirmos essa definição nos termos guarani, a partir do estudo que estamos desenvolvendo nessa seção, podemos dizer que etnocídio é a destruição sistemática do *teko* por outro povo. É a opressão pela qual o grupo de

⁹⁵ Assim como vimos em relação ao deslocamento forçado, o etnocídio não é tipificado no Brasil, porém ele incorre com o texto constitucional que, reconhece o direito do indígena ser ele mesmo, ou seja, admite a sua diferença de costumes e organização social.

Tatati Yva Rete foi submetido durante anos, e que mesmo sobre resistência, teve reflexos sobre suas existências.

Clastres continua a sua descrição afirmando que o etnocídio se constrói sob a imagem que se tem do “outro” como sendo uma “má diferença” que precisa ser “melhorada”: “O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto”.

Esse processo de aniquilamento do “outro” é o mesmo utilizado nos processos de assimilação, imputados às populações indígenas durante a colonização; o outro não é humano, é um animal, mas pode ser “humanizado”. Nesse contexto, para Clastres os missionários são uns dos primeiros praticantes do etnocídio.

Propagadores militantes da fé cristã, eles se esforçam por substituir as crenças bárbaras dos pagãos pela religião do Ocidente. A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença — o paganismo — é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido. É nisto que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. Eliminar a força da crença pagã é destruir a substância mesma da sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. (Clastres, 2004, p. 57).

Aliás, este discurso de “redenção” não é muito diferente da doutrina oficial do governo brasileiro nas suas políticas indigenistas, que tinham como escopo a ideia de que os índios precisavam ser “ajudados”, diante da miséria humana que viviam. Eles mereciam ser levados ao desenvolvimento humano, à civilização, à dignidade de “cidadãos brasileiros”, e assim usufruir de seus benefícios. Para os “colonizadores” de ontem e hoje os índios são apenas representantes de um estado sociopolítico e cultural arcaico e transitório, que irá (deverá) se extinguir de um modo ou de outro. Como disse Clastres: “A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo”. O mesmo “humanismo” proposto pela juíza federal de Linhares, que exigia dos guaranis o abandono de sua indianidade para ter acesso a “direitos”.

De acordo com o autor, o pensamento e prática etnocida é determinado por dois princípios: o primeiro de que existe uma hierarquia entre as culturas, e a segunda de que a cultura ocidental é superior às outras. Assim, o único tipo de relação que a cultura ocidental pode manter com as outras é a de negação.

Mas trata-se de uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível do superior. Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental. (Clastres, 2004, p. 57).

Clastres assinala a presença do Estado, sua incapacidade de se impor limites e o regime de produção econômica capitalista como aspectos que determinam a característica etnocida das sociedades ocidentais. E descreve a sociedade industrial como a mais terrível máquina de destruir: raças, sociedades, indivíduos, espaço, natureza, mares, florestas, subsolo. No contexto capitalista, tudo deve ser utilizado e produtivo, ameaçando assim, diferentes culturas que detêm os recursos naturais, mas que não têm as suas atividades baseadas na produtividade, como é o caso das populações indígenas.

Eis por que nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranqüila improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos. A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio. (Clastres, 2004, p. 62).

No caso do nosso estudo, o governo militar foi totalmente conivente com a empresa Aracruz nas diversas ações etnocidas imputadas aos guaranis, e em alguns eventos, foi a autora das violações. Afinal, o Estado não iria contra os seus próprios interesses, visto que era o principal acionista da Aracruz (o BNDES tinha 51% das ações da empresa). A principal meta estava voltada ao desenvolvimento econômico, independente dos procedimentos que seriam tomados em prol de sua realização. Portanto, para o Estado brasileiro, os guaranis não tinham nenhum tipo de direito a reivindicar. Em 1978, após a assinatura de um dos acordos entre os índios e a empresa Aracruz o Coronel Nobre da Veiga⁹⁶ afirmou:

(...) “os índios não sofreram qualquer prejuízo, pois quem cedeu as terras que eles não têm o direito de ocupar foi a Aracruz”; e “quem voltar a fazer agitação junto com o pessoal do Cimi vou colocar na cadeia”. Disse ainda que “além de doar terras, ela resolveu dar um auxílio aos índios para melhorar seu padrão de vida e mostrar sua liberalidade”. (Villas, 2011, p.21)

Viveiros de Castro (20-) amplia mais essa discussão sobre etnocídio, ao definir uma ação etnocida como aquela desferida contra as minorias étnicas indígenas situadas no território nacional, ou toda decisão política tomada à revelia da

⁹⁶ Presidente da Funai de 1979 a 1981.

coletividade afetadas pela decisão, que possa acarretar a mediata ou imediata destruição e/ou ameaça ao seu modo de vida.

É passível de tipificação antropológica como etnocídio todo projeto, programa ou ação do governo ou de organização civil (missões religiosas proselitistas, por exemplo) que viole os direitos reconhecidos no capítulo VIII da Constituição Federal de 1988 (“Dos Índios”), em particular mas não exclusivamente aqueles mencionado no caput do art. 231, que sancionam a existência – e portanto o direito à persistência – de “sua [dos índios] organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e o direito originário sobre as terras que ocupam” (Viveiros de Castro, 20-, p. 1).

Até o próprio Estatuto do Índio apresentava subcategorias paradoxais que classificavam os “silvícolas” em “isolados”, “contato intermitente”, “contato permanente” e “integrados”, ocultando a subcategoria final: “assimilado”, caboclo, ribeirinho, seringueiro, camponês, em suma, miserável.

A categorização do Estatuto, herdeira de séculos de colonialismo e de décadas de positivismo evolucionista, supunha um processo evolutivo, no duplo sentido da trajetória unilinear e irreversível, por um lado, e de melhoramento sócio moral incontestável, por outro. O objetivo apenas aparentemente paradoxal das políticas de Estado era o de proteger os índios e ao mesmo tempo desindianizá-los progressivamente, seja de modo proativo, seja apenas “assistindo-os” paternalmente em sua desindianização espontânea, a qual seria como um efeito natural de seu contato com uma civilização superior. (Viveiros de Castro, 20-, p. 9).

Para Viveiros de Castro, muitas são as formas imputação do etnocídio, entre elas o assassinato ‘ocasional’ e impune de indivíduos, a perseguição política, a violência e humilhação cotidianas dirigidas contra os membros da minoria étnica visada, o sequestro de crianças para serem adotadas ou educadas fora de seu ambiente cultural original, a propaganda caluniosa, a remoção forçada dos territórios tradicionais, o abandono compulsório dos usos e costumes da coletividade visada como alvo, e que quando praticados pelos Estados Nacionais podem terminar em omissão.

Como descrito anteriormente, além da imposição da renúncia da condição indígena, um outro dispositivo etnocida que encontramos na narrativa do conflito do grupo guarani e tupiniquim contra a empresa Aracruz no Espírito Santo, e que fez parte da realidade de toda população indígena do Brasil, em determinado período histórico foi o da emancipação. Com o argumento de que seria para dar uma solução final ao problema do prazo para demarcação das terras indígenas (cinco anos) estabelecido pelo Estatuto do Índio, em 1975, o Ministro do Interior Rangel Reis iniciou a elaboração do projeto que criaria a “emancipação dos índios”.

Segundo declarações de Rangel Reis, ministro do Interior, ao qual a Funai estava vinculada, a aprovação do projeto permitiria a integração de toda a população indígena do País (na época 220 mil índios) à sociedade nacional num prazo de 30 anos. O caráter etnocida do mesmo era evidente. O extermínio dos povos indígenas não se daria mais pelas armas e doenças, como no passado, mas pelo bico da caneta. (Villas, 2011, p. 20).

O projeto intencionava a extinção da condição indígena, como tutelado da União e com direito ao usufruto exclusivo das terras que ocupavam, para as comunidades que já se encontravam “integradas”. “O objetivo evidente era a liberação das terras da União ocupadas pelos índios para que pudessem ser incorporadas ao mercado (lati)fundiário capitalista”. (Viveiros, 20-)

Devido à reação unânime da sociedade civil mobilizada, e à oposição interna por parte de funcionários do órgão indigenista – oposição nem sempre motivada pelo nobre espírito rondoniano que não desapareceu completamente do indigenismo de Estado -, em fins de 1978 o projeto Rangel Reis foi “estrategicamente esquecido por algum tempo” pela Presidência da República. Estrategicamente. Por algum tempo. (Viveiros, 20-, p. 10).

Todavia, o projeto de emancipação da ditadura desencadeou uma reação pró indígena, e principalmente, uma reação indígena, cuja atividade política não só influenciou o material para o capítulo “Dos Índios” da Constituição Federal como transformou os povos indígenas e seus porta vozes em atores políticos.

Note-se que, naquela época, a questão de saber quem era índio não se cristalizava em torno daquilo que se veio chamar etnias emergentes, fenômeno bastante posterior: foram tais novas etnicidades, ao contrário, que surgiram da questão, respondendo a ela com uma resposta deslocada, isto é, inesperada. O problema da época, muito ao contrário de qualquer “emergência”, era o problema das etnias submergentes, daqueles coletivos que estavam seguindo, por força das circunstâncias de etnocídio generalizado, uma trajetória histórica de afastamento de suas referências indígenas, e de quem, com esse pretexto, o governo queria se livrar: “Esse pessoal não é mais índio, lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o agronegócio e o desenvolvimento nacional; deixe-se eles negociarem sua força de trabalho no mercado”. (Viveiros de Castro, 20-, p. 12).

Exemplo deste processo de ressurgimento de etnias submergentes foi descrito por Teao (2015). A autora afirma que os tupiniquins reconheciam-se como caboclos para evitar o preconceito da sociedade envolvente. Em seu trabalho, a autora traz o depoimento de Tupã Kwaray para comprovar tal afirmação: “tinha só uma família de Tupinikim em Caieiras Velhas. Tinha uns outros que não se revelaram como índios Tupinikim e, por isso, tivemos dificuldade naquela época”. (Teao, 2015, p.340). Em 1975, a “redescoberta” dos tupiniquins impulsionou as denúncias do indigenista José Geraldo Itatuitim Ruas quanto à situação precária dos guaranis e tupiniquins do Espírito Santo.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões. A Constituição Federal de 1988 interrompeu o projeto de desindianização ao sancionar o direito permanente da condição indígena.

E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. O retorno do recalco nacional. (Viveiros de Castro, 20-, p. 14).

Viveiros de Castro alerta para a possibilidade de algo que poderia ser considerado como “etnocídio culposo”, isto é, quando as ações pudessem ser cometidas como “resultado não intencional” ou “dano colateral” de decisões governamentais, cujo objetivo essencial não seria a extinção sociocultural de uma coletividade, mas sim a realização de um “projeto de desenvolvimento”. O autor refuta tal entendimento.

Visto, porém, que as instâncias de planejamento e decisão dos Estados que sancionam e implementam tais projetos têm o dever incontornável de estarem amplamente informadas sobre os impactos locais de suas intervenções sobre o ambiente em que vivem as populações atingidas, o etnocídio é frequentemente uma consequência concreta e efetiva, a despeito das intenções proclamadas do agente etnocida, e torna-se assim algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura o dolo) por supostas ações de “mitigação” e “compensação” que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural, em total contradição com seu propósito declarado de proteção dos modos de vida “impactados”. (Viveiros de Castro, 20-, p.3).

Os elementos expostos por Clastres e Viveiros de Castro são a base a partir da qual analisamos as práticas etnocidas do caso Aracruz, na área antes ocupada pelos guaranis e tupiniquins. Apesar de ser uma tipologia ocidental, o etnocídio consegue explicar de forma categórica mais um crime cometido à comunidade indígena estudada, e que se somaria aos efeitos do deslocamento forçado.

O etnocídio se dava pela imposição a um modo de vida e ambiente diverso daquele que haviam escolhido como adequado ao *teko* guarani, distante daquele que os colocariam em contato com suas divindades. Mesmo que tentassem se resguardar do conflito, do contato com situações adversas, o grupo de Tatati Yva Rete sofria

com a falta de condições de exercer as suas práticas cotidianas, fundamentais à sobrevivência guarani mbya.

Com o argumento de implantação do desenvolvimento econômico, os guarani se viram expostos ao processo de aniquilamento de seu *teko*, ameaçados por um sistema que lhes era imposto em prol do “desenvolvimento humano”, da “civilização” e da “cidadania”. Todas essas categorias ocidentais, que nada tinham (e tem) a ver com a existência guarani. O desrespeito a sua maneira de viver ocorria das mais diversas formas, desde a posse de suas terras, e, portanto, das condições de viver suas tradições e costumes em um ambiente propício, até a desconsideração de sua identidade indígena, e consequentemente, de todas as práticas que estão a ela relacionadas.

Lutando para resgatar a sua *tekoa* e preservar o seu *teko* eram obrigados a viver na impossibilidade de desenvolver o seu *teko porã*, próximos à destruição de suas vidas. Assim, não eram apenas suas terras e culturas que estavam sob ameaça, mas também seus corpos *tekoaxy*. Não estamos falando apenas da importância da *tekoa* e do *teko* como elementos fundamentais para a manutenção das vidas guarani, e, portanto, da violação que se realiza através dos deslocamentos forçados e dos etnocídios. Estamos enfatizando que dentro da cosmologia guarani todos esses elementos estão interligados, e consequentemente, os crimes a que o povo guarani foram (e são) submetidos. Estamos denunciando também a destruição material de um povo. Estamos falando não apenas de etnocídio, mas também de genocídio.

4 Corpo

“Nós mulheres, somos casadas com todos os homens, porque eles todos dependem da gente. Se a gente não estiver bem, nenhum vai estar. Nem o filho, nem o primo, nem o tio, nem o avô, nem o marido”.

Tatati Yva Rete (Dona Maria)

Finalizamos o trabalho trazendo a discussão sobre corpo. Para tanto, o tema guarani apresentado será *tekoaxy*. O estado corporal guarani e as consequências de sua fragilidade e imperfeição mostram o quão propenso aos infortúnios esse povo se compreende diante do mundo terreno. Assim, eles precisam dispor da mediação e piedade das divindades a fim de obter uma vida longínqua ou a maturação corporal que os levarão ao convívio com seus ancestrais. Porém, durante esse estado transicional, os guarani experimentam momentos em que se veem diante da possibilidade de destruição de suas vidas. É sobre o genocídio que debateremos a seguir.

4.1 Tekoaxy

Desde o início de nosso estudo sobre a cosmologia guarani temos visto o quanto as suas práticas e modo de vida são influenciados pelos ensinamentos das divindades originárias de seu povo. Partindo da busca por um lugar propício (*tekoa*) para o desenvolvimento e aperfeiçoamento dos costumes, tradições e modo de ser (*teko*), o povo guarani cultiva atividades através da emulação da maneira de viver transmitida por modelos originários do povo celeste⁹⁷.

Pierri (2013) explica magistralmente a separação entre o mundo celeste e o mundo humano a partir do mito (ou melhor, um dos mitos) da criação guarani.

⁹⁷ “As divindades que estiveram na terra para “dar exemplo aos homens”, Kuaray e Jaxy, utilizam arco e flecha. É Jaxy que, representando o polo *tekoaxy*, deixa o arco para os Guarani, que deve ser feito de *guyrapaju*. Outro indício de que Jaxy representa o polo *tekoaxy* quando contrastado a Kuaray, que representaria o polo *teko porã*, é a expressão utilizada na linguagem ritual de que os deuses são “nossos irmãos mais” velhos (*nhanderyke’y kuery*) e os Guarani são os caçulas (*japyre*) deixados nessa terra ruim (*yvy vai*), como Jaxy era o caçula de Kuaray”. (Pierri, 2013, p. 43).

Como colocamos na seção sobre *tekoa*, são muitas as versões contadas pelo povo guarani sobre a origem da terra.

(...) a história de Kuaray e Jaxy aborda a separação das plataformas terrestre e celeste a partir criação de ilhas distintas, separadas por um rio ou lagoa, que vai se alargando progressivamente, naquele episódio da armadilha contra as onças originárias. Jaxy por pouco não fica separado de seu irmão Kuaray, não fosse o truque realizado com as sementes do *aguaí*. Tendo vivido um pouco na plataforma terrestre, ele ocupa no seio da oposição o polo da humanidade (*tekoaxy*), enquanto seu irmão reside no polo das divindades (*teko porã*). Entretanto, o destino final dos irmãos é a mesma ilha, identificada pela versão em português à “Terra Sem Males”⁹⁸. (Pierri, 2013, p.81).

A antinomia que Pierri atribui aos irmãos Kuaray e Jaxy, é a mesma conferida ao mundo celeste e ao mundo terrestre, às divindades e humanos. Este contraste é que os guarani tentam romper através da imitação das práticas perfeitas das divindades, mesmo pertencendo a uma forma humana, e, portanto, defeituosa e incompleta: “A oposição entre Jaxy e Kuaray é, portanto, homóloga àquela entre os Guarani e seus ancestrais divinos, de modo que os ‘desvios’ de comportamento de Jaxy são também uma referência de comportamento para os homens, que dificilmente alcançam ‘o modo de ser dos deuses’ porque são *tekoaxy*”. (Pierri, 2013, p. 43).

Além da perfeição e completude conferida ao mundo celeste outra característica que Pierri enfatiza é a imperecibilidade. Inclusive, o trabalho do autor é todo desenvolvido para analisar o perecível atribuído ao mundo terreno (humano) e o imperecível do mundo celeste. Segundo ele, os guarani afirmam que tudo o que existe na terra é apenas imagem (*a'ãgai te ma*) daquilo que existe nas plataformas celestes. A diferença é que no mundo terrestre as coisas teriam uma condição perecível, inclusive os corpos humanos⁹⁹.

Em *Nhanderu retã* [morada dos deuses] as coisas nunca acabam. *Nhanderu Kuéry ikuai* [os deuses que existem] são eternos. Mas aqui na terra é diferente, porque nosso corpo não é perfeito. Nós morremos e nosso corpo fica na terra. Nosso corpo, *nhande rete*, é feito na terra (é material da terra), mas nossas almas são eternas e

⁹⁸ Esse retorno ao tema da Terra Sem Males no mostra que a cosmologia guarani não se apresenta como partes que não dialogam entre si, pelo contrário, cada ponto dá sentido a outra, complementando a sua existência. Ao voltarmos à origem para explicar o significado de *tekoaxy* essa condição de complementaridade fica bem evidente.

⁹⁹ “Além dos queixadas, uma série de pássaros migratórios transitam anualmente entre os mundos celestes e os mundos terrestres, de modo que pássaros como o pombo *apykaxu*, sob a aparência do qual Tupã se manifestou à mãe de *Tupãra'y*, não são apenas imagens de modelos celestes. Entretanto, também pode ocorrer um evento particular no qual as divindades enviam à terra elementos dos quais aqui só existiam imagens, como o mel de *Oquẽ* e o fogo de *Tupã*”. (Pierri, 2013, p. 228).

vão se juntar em *Nhanderu retã*. Então nossa vida é assim. (Ladeira, 1999 apud Pierri, 2013, p. 45).

Para os guarani existe uma possibilidade de conseguir uma maturidade corporal (*aguyje*)¹⁰⁰ análoga aos deuses. Isso aconteceria aos xamãs que transformam seus corpos para além da imagem dos corpos dos deuses, e assim passam a se chamar *Nhanderu Mirĩ*¹⁰¹, tornando-se uma figura de mediação, assim como Kuaray e Jaxy¹⁰². Portanto, como já sabemos que a atividade xamânica pode ser desenvolvida por qualquer guarani que invista no aprendizado, podemos concluir que o estado de maturidade corporal também pode ser alcançado através da vivência de práticas específicas.

Desta maneira, creio que a principal contribuição do trabalho de Pissolato (2006) é a de demonstrar que o *aguyje* é um processo contínuo de maturação a se perseguir em vida. Depende de um regime alimentar específico, para o qual é necessário a manutenção de lavouras que mantenham os cultívars verdadeiros (*tembiu ete'i*), especialmente o milho, é necessária a alegria (*-vy'a*) na vida “entre parentes”, propulsionada pela prática de rituais, enfim toda uma gama de práticas corporais que de maneira nenhuma remetem a uma evasão da vida na terra, como parecia defender a literatura, e menos ainda a um desejo de morte. Tampouco creio que remetam a uma negação da sociedade, como queria Helène Clastres (1978 [1975]). Entretanto, se o *aguyje* é um processo contínuo de maturação há um momento de ruptura, que deve ser visto como uma transformação corporal, e que ocorre no momento imediato no qual as divindades se comovem definitivamente com aquele cujo corpo passa a ser visto como o de um congênere celeste, e torna-se imperecível. (Pierri, 2013, p. 223).

Dessa forma, para Pierri, mesmo que os guarani entendam que a mortalidade faz parte de sua existência humana (*tekoaxy*), eles alimentam a utopia de superá-la. Mesmo diante das dificuldades impostas pelas condições de existência em suas aldeias, os guarani mbya se reservam o direito de buscar o *teko porã* como condição de existência. Portanto, o estado *tekoaxy* é o que precisa ser suplantado. O empecilho à divindade está nos seus próprios corpos.

¹⁰⁰ “O estado de maturidade corporal faz com que o corpo de uma pessoa possa ser levado a uma das moradas celestes, sem que pereça na terra”. (Pierri, 2013, p. 154)

¹⁰¹ “Os Nhanderu Mirĩ vivem em suas próprias moradas celestes, tidas como ilhas invisíveis a meio caminho entre o mundo terrestre e as moradas das divindades principais. Eles comem em suas moradas frutas, *kaguijy* e mel, como notado por Nimuendaju, e também queixadas, seus animais domésticos”. (Pierri, 2013).

¹⁰² “Kuaray e Jaxy são divindades que passaram na terra, vivenciando a condição dos homens. Por serem *tekoaxy* os homens tem um comportamento que pode se desviar com facilidade. O mesmo acontece com Jaxy. Entretanto, embora a maioria dos homens seja mais aparentada a Jaxy, é possível atingir a condição de Kuaray. Se o par figura como elemento de mediação entre homens e deuses, sua diferença interna é contínua, e pode ser superada. Embora à maioria caiba apenas o devir Jaxy, o que perseguem os grandes xamãs é o devir Kuaray”. (Pierri, 2013, p. 49).

Tekoaxy é, entre os Mbya com quem convivi, uma palavra rotineira e que parece compreender um conjunto de significados mais ou menos diretamente ligados a “doença”, *mba’eaxy* (literalmente “coisa-dor”) que poderíamos ler como a manifestação efetiva de *-axy*. Cadogan traduz *tekoaxy* como “a humanidade”, “existência imperfeita, difícil” (Cadogan 1992: 172), tomando por base os textos coletados em Ayvu Rapyta (1959). A glosa “modo de vida imperfeito” englobaria, na visão do autor, tanto a humanidade quanto suas condições de vida, aspectos inseparáveis na definição da “imperfeição” que marcaria, então, a existência humana conforme o pensamento mbya. (Pierri, 2013, p. 187).

Segundo Pissolato (2006) há uma noção consensual entre os mbya de que a expressão *tekoaxy* está vinculada à experiência de vida dos humanos na terra como uma experiência imperfeita. Na terra, potências atuariam para favorecer ou prejudicar a vida dos humanos. A terra estaria repleta de motivos e manifestações “dolorosas” (*axy*).

A autora apresenta a distinção entre o divino e o terreno através de práticas guarani capazes de manter a presença dos deuses como força para conservação de suas existências. A capacidade de atualização dos ensinamentos adquiridos das divindades, a fim de garantir a continuidade da vida, seria o tema central na vida dos mbya. Essa seria a proposição que articularia os discursos e práticas cotidianos normatizados pelo saber dos antigos e que reuniria outros tantos, como a decisão pela mobilidade, o trato com as pessoas, os rituais e a ciência xamânica. O desafio, portanto, é a capacidade de fazer a vida durar.

Essa é uma diferença entre a análise de Pissolato e Pierri sobre a plenitude da vida guarani. Enquanto Pierri afirma que a emulação das atividades das divindades realizadas pelos guarani são para atingir um estado de maturidade corporal que transcenderia os seus corpos à uma condição divina, Pissolato entende que as mesmas seriam para conservar seus corpos humanos, ou seja, para fazer durar a pessoa. O autor explica essa divergência no trecho abaixo.

Em outras palavras, a primeira humanidade não era *tekoaxy*, foram preciso “contingências históricas” pra que isso ocorresse. Mesclando as duas formulações, poderíamos dizer que *tekoaxy* é um “estado intercalar” entre o estado *porã* da primeira humanidade, e aquele do destino póstumo dos humanos-guarani atuais. Seja através da morte, ou do *aguyje*, a pessoa guarani mbya só se realiza em sua plenitude, para usar um termo caro à literatura, após a vida terrestre. Nesse sentido, creio ser necessário uma ressalva em relação à proposição central do trabalho de Pissolato (2006), de que o principal motor da cosmologia guarani seria a perseguição da “duração da pessoa”. Ora, se a pessoa permanece sempre incompleta em sua passagem pelo mundo terrestre, não se pode fazer equivaler a sua duração com seu tempo de permanência na terra. A “duração da pessoa” continua nas moradas celestes, onde exerce em toda sua completude a corporalidade imperecível dos *nhe’ẽ porã*. (Pierri, 2013, p. 222).

Buscando mais uma vez harmonizar visões que parecem divergir, mas que para o meu entendimento se aprimoram, entendo que quando Pissolato defende que o guarani persegue a duração da pessoa, a autora não está se referindo ao tempo de sua eternidade, mas de seu estado *tekoaxy*. Logo, o processo de emulação das práticas das divindades seriam para fazer durar a sua vida *tekoaxy*, sem excluir a possibilidade da sua continuidade em um estado celestial. Pelo contrário, tais atividades serviriam também para completar o movimento de transição às moradas celestes, onde os guarani poderão viver a plenitude de suas vidas.

4.2

Os infortúnios *tekoaxy*

A condição perecível e imperfeita *tekoaxy*¹⁰³ é constantemente relacionada nas justificativas dos erros, doenças e/ou fragilidades que podem afligir a vida de determinado guarani.

No xamanismo é frequente também a referência à condição *tekoaxy* para explicitar o fato de que os Guarani são vítimas de toda sorte de agressões operadas por seres invisíveis (*jaexa va'e'ỹ kuery*) associados aos donos dos elementos terrestres (*ija kuery*)¹⁰⁴. Entretanto, por conta de sua composição corporal, que é distinta da dos brancos, os Guarani são muito mais suscetíveis a esses infortúnios, de modo que, embora se possa dizer que todos habitantes do mundo terrestre, inclusive os brancos, são *tekoaxy*, é justo dizer que é aos Guarani que se aplica com mais propriedade essa expressão. (Pierri, 2013, p. 156).

¹⁰³“Embora a forma não-flexionada *tekoaxy* remeta à condição humana em si, a mesma palavra pode ser usada como um qualificador para designar objetos e elementos não humanos relacionados ao mundo terrestre. Exemplo, a oposição *tata porã/ tata rekoaxy* remete diretamente à oposição sensível entre a condição de perecibilidade dos elementos do mundo terrestre e aquela de imperecibilidade daqueles do mundo celeste, e poderia ser simplesmente traduzida por ‘fogo imperecível/fogo perecível’”. (Pierri, 2013, p. 157).

¹⁰⁴ Ao explicar a predação que os guarani mbya se sentem ameaçados, Pierri faz uma comparação entre o canibalismo na cosmologia araweté estudada por Viveiros e o anticanibalismo dos guarani mbya: “Mas seja como for aqui também um canibalismo celeste tem a função de cancelar no post-mortem a ambivalência que a pessoa possuía em vida enquanto *tekoaxy*, e os Ijaguyje va'e mirĩ kuery [os que alcançaram a maturação corporal] são aqueles poucos que por sua existência exemplar conseguem esse feito ainda em vida, ou ‘sem passar pela prova da morte’, evitando com isso o canibalismo de Anhã. Como havia notado Viveiros de Castro (1986: 595-605), o xamã guarani é um ‘deus antecipado’ da mesma maneira que o matador araweté. Mas enquanto esse último antecipa a posição de afim inimigo dos deuses canibais araweté, o primeiro antecipa a posição de consanguíneo ascendente dos deuses guarani. Se a predação ocupa sim um papel fundamental na forma através da qual os Guarani-Mbya pensam a si e aos outros, seu ideal é, como apontou Viveiros de Castro (1986), anti canibal. Embora não seja tanto por um vegetarianismo que os xamãs o perseguem, é evitando o canibalismo tanto em vida como no post-mortem. Não é por ser previamente inimigo que o Nhanderu Mirĩ não é devorado após a morte, mas por tornar visível aos deuses que seu corpo é de um consanguíneo”. (Pierri, 2013, p. 221).

Para Pissolato, o termo doença entre os guarani tem um sentido abrangente, que abarca um conjunto de processos ou eventos que envolvem pessoas e implicam riscos para o seu bem estar e continuidade vivente. A autora dá alguns exemplos:

Isto envolve desde manifestações diversas do estado dito *ndovy'ai* (“[quando alguém] não fica alegre”), uma variedade de aflições que têm origem na ação de outros humanos ou não-humanos que costumam introduzir doença ou dores (*-axy*) dentro do corpo das pessoas, ou, ainda, eventos de transformação que podem resultar no afastamento definitivo de alguns Mbya de seus parentes humanos, quando “tornam-se” membro de uma espécie animal, passando a viver com ela (*ojepota*¹⁰⁵). (Pissolato, 2006, p. 187).

Os mbya entendem que o agir humano é sempre orientado por forças que o impele a um estado de bem estar ou a uma condição danosa à sua existência. Assim, tanto a prática de produzir doenças quanto a de evitá-las são compreendidas nos termos de uma ciência (*arandu*) que os mbyá concebem como “boa” (*porã*) ou “má” (*-vai*).

Como já disse anteriormente, há entre os Mbya uma noção muito geral de que a Terra é povoada por potências que estão sempre por aí a produzir algum tipo de sofrimento para os humanos. *Jaexa e'y va'e* (“os que não vemos”), *ikuái rei va'e reta* (os seres “ociosos” que existem em quantidade) ou simplesmente “os donos” (*-ja*) são maneiras de referência a estes entes ou forças produtoras de aflições para as pessoas. Costumam dizer os Mbya que “os donos mandam a doença” ou que “algo [não nomeado] pode ‘ficar junto’ (*-je'a*) de uma pessoa”, prejudicando sua saúde ou afastando-a de uma maneira adequada de agir. (Pissolato, 2006, p. 192).

Pissolato também enfatiza os sentimentos de dor e raiva como ameaças à continuidade da humanidade mbya. Eles impediriam o estado de alegria, e assim, fator primordial ao bem estar guarani mbya. Nesses casos, a reza diária é um instrumento capaz de “resfriar” (*-mboro'y*) a ‘quentura’ (*aku*) ou ‘aquecimento’ (*omboaku*) associados aos estados excessivos das pessoas, fundamentalmente os que se vinculam à antipatia, à irritação, ao enfurecimento contra outrem”.

4.2.1

As doenças

¹⁰⁵ “Histórias em que alguém transformou-se em um animal (*ojepota*) são muitas vezes narradas como resultado de um não ouvir ou não obedecer a uma instrução proibitiva por parte de quem seria capaz de prever o acontecimento a partir de um conhecimento que teria adquirido de Nhanderu. Sendo incapaz de ‘acreditar’ (*-jerovia*) naquilo que ouviu e agindo contra o que a divindade teria comunicado, acaba indo onde não poderia e encontrando o que ou quem não deveria, de modo a não poder evitar os resultados danosos decorrentes do encontro. Isto sempre significa o afastamento da pessoa de sua condição humana, que vai embora com o animal, passando a viver em seu mundo”. (Pissolato, 2006, p. 190).

Os estudiosos da cosmologia guarani identificaram duas formas de disseminação das doenças. Uma provocada pelos espíritos da natureza, e compreendida como algo “natural” e outra por força de feitiçaria¹⁰⁶. Ambas direcionadas à vítima de forma intencional, invisível, mas causando uma materialidade (a doença ou *Mba'eaxy*).

Nas aldeias mbya contemporâneas, o uso do termo *mba'eaxy* abrange um conjunto muito amplo de processos, desde os estados de febre (*ipireraku*) ou tosse (*ijukua*), as infecções por feridas (*ijái*), a infestação por vermes (*iraxo*), dores como *ty'eraxy* (“de barriga”), *iakāraxy* (“dor de cabeça”) e inúmeras doenças, como *ityraxy* (doença da “bexiga” que acomete o homem em caso de contágio com sangue menstrual), *te'o'ã* (epilepsia) e tantas outras que não sou capaz de definir com clareza. Inclui, também, as chamadas *juruaraxy*, doenças “de branco” que incomodam frequentemente os Mbya. (Pissolato, 2006, p. 194).

Importante ressaltar a diferenciação entre as “doenças de *juruá*” e as “doenças de guarani”. Essa distinção é fundamental para determinar o diagnóstico e o tratamento da doença. Cabe ao xamã saber ver a doença, com o auxílio de *Nhanderu*, já que aos demais, a doença e os agentes que as provocou são invisíveis.

Pissolato estende o grupo de causadores de doenças aos espíritos dos mortos (*omanogue*). Essa categoria incidiria num campo mais específico ao atacar o sono noturno, principalmente das crianças. Em relação aos adultos a preocupação seria com os espíritos dos parentes mortos. A precaução nos lembra a decisão de deslocamento que Tatati Yva Rete tomou após o falecimento de alguns parentes.

Por outro lado, na experiência da perda recente de um parente próximo, qualquer adulto deve cuidar-se contra a possibilidade de que o ex-parente lhe cause mal grave ou mesmo a morte. Assim, “ver no sonho” (*-exa ra'u*) ou em vigília um parente recentemente morto não é boa coisa, e nem ficar pensando, lembrando do parente neste período. Muitos mudam residência nestes casos para afastar-se da “ex-sombra” (*angue*) do falecido. (Pissolato, 2006, p. 196).

Contudo, enquanto os donos realizam seus ataques intencionalmente, os espíritos dos falecidos causariam apenas um incômodo ou mal estar pelo contato ao se cruzar com os corpos dos vivos, como se uma corrente de ar passasse entre

¹⁰⁶“Schaden observa para os Guarani em geral a prevalência da via da feitiçaria na explicação das enfermidades: a maioria das doenças teria origem nas ‘más intenções de pessoas conhecedoras e portadoras de recursos mágicos’ (Schaden [1954]1962: 127), a ‘via natural’, que o autor define como a entrada do quid malignum ‘sem que [haja] propósitos inconfessáveis de indivíduos mal intencionados’ correspondendo, por sua vez, a ‘descuido, infeliz conjunção de circunstâncias adversas ou manifestação de certas divindades cujo aparecimento se liga a determinadas épocas do ano’. Bartolomé distingue entre os Ava-Katu Ete as doenças produzidas pela ação direta de ‘espíritos da natureza’ daquelas provocadas por ‘más ações sociais’ (note-se: contra humanos e também contra a ‘natureza’) de indivíduos que, deste modo, [incrementariam] as imperfeições de sua ‘alma animal’ até o ponto de sobrecarregá-la de ‘forças negativas’” (Bartolomé 1991: 115) que devem ser extraídas na cura. (Pissolato, 2006, p. 198).

eles. O espectro não teria consciência de seus movimentos. Assim, eles seriam mais perturbadores do sono das crianças do que causadores de doenças. “Pais cuidadosos enfumacam as cabeças de suas crianças constantemente, uma medida profilática de efeito amplo, mas que parece estar nesse momento particularmente ligada à proteção contra espectros de mortos, dos quais as crianças em sono seriam, então, alvo preferencial”. (Pissolato, 2006, p. 196).

Outro ponto relevante enunciado por Pissolato diz respeito ao conteúdo individual das causas das doenças, ou seja, o que está relacionado a eventos particulares desta pessoa, o que gera várias especulações daqueles que convivem com ela. Essa situação específica, que incide no modo de agir do acometido pela doença é mais uma das infinitas possibilidades de motivos para o seu adoecimento dentro do contexto da cosmologia guarani. Logo, se o desafio da cura xamânica é conhecer o que não se vê, faz parte dela ver a atitude do vitimado.

4.2.2 Morte

Para os guarani mbya, maus sentimentos, como a antipatia e a irritação, são causas comuns de doenças que se instalam no corpo mbya. A raiva, inclusive, pode causar o desaparecimento de alguém. Pissolato retoma a questão da evitação de conflitos ao enunciar algumas precauções em relação a acontecimentos mais drásticos como um homicídio.

Entre os Mbya, ainda que esteja claramente presente a consciência da possibilidade de atualizações fortes da raiva nos eventos em que alguém mata (*-juka*) um companheiro de tribo, há um empenho bastante geral voltado para a adoção de soluções pacíficas em casos de conflito e, antes disto, de medidas de precaução que correspondem a um tratamento diário contra-produtivo de raiva. Vale lembrar as possíveis decisões de “mandar [alguém] embora” (*-moxë*) adotadas por alguns caciques no caso da evidência da raiva de um Mbya contra outro. E, antes desta medida, o que parece prevalecer entre os Mbya: a adoção de métodos discretos de evitação de indisposições e enfrentamentos. É o tratamento preventivo na conversa amena ou no abandono de lugar antes que uma indisposição se instale que se apresentaria como solução ideal. (Pissolato, 2006, p.193).

Outras explicações para a morte seria a tristeza - porque o *nhe'ê* da pessoa pode abandonar o corpo, sobretudo se motivado pela saudade (*ndovy'ai*) de alguém que se foi, de ataques de espíritos inimigos, de falta de saúde – atribuída a má alimentação (consumo de alimentos *tembiu rekoaxy* – alimentos não verdadeiros,

diversos daqueles que comem as divindades), ou pela desobediência aos ensinamentos de *Nhanderu*.

O saber (de origem divina) evitativo da morte é tema de muitas histórias mbya. Osvaldo, em Parati Mirim, contou-me, por exemplo, a morte de um rapaz branco no Paraná, que sofreu um ataque por onça justamente no local em que ele próprio teria estado no mesmo dia do acidente, caso não ouvisse o conselho de um xamã, prevenindo-o que não saísse. Sobre a morte de uma senhora entre os seus cinquenta a sessenta anos, que há alguns meses estava doente, sendo esporadicamente internada em um hospital em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, ouvi o comentário crítico de uma mulher moradora de uma aldeia vizinha à da falecida de que não teriam, a vítima e seus familiares, dedicado-se suficientemente à reza, tendo “esquecido de *Nhanderu*”, daí o ocorrido. (Pissolato, 2006, p. 190).

Mesmo conscientes da certeza de sua mortalidade, os mbya tentam evitá-la e combatê-la através da aquisição dos saberes das divindades. E, quando não é mais possível afastar-se do imperativo da morte, eles tentam reconhecer nas práticas e condutas do falecido aquilo que pode tê-lo levado ao erro (o que faltou saber, em que não acreditou). Assim, este também pode ser uma forma de enfatizar a importância da obediência às práticas divinas.

O suicídio é pouco comum entre os guarani mbya. Relatos dessa prática são mais expostos junto aos guarani kaiowá¹⁰⁷. Assim, mais uma vez, abro um parêntese para trazer informações preocupantes sobre a violência perpetrada contra esse grupo guarani.

Dos 87 casos de suicídios registrados em 2015, 45 ocorreram no Mato Grosso do Sul. Constatou-se que 24% dos casos ocorreram na faixa etária entre 10 e 14 anos, 37% na faixa de 15 a 19 anos e 22% na faixa de 20 a 29 anos. Entre os anos 2000 e 2015 temos o número alarmante de 752 suicídios no Mato Grosso do Sul, abatendo as comunidades Guarani e Kaiowá e dizimando seus jovens, principalmente do sexo masculino. Estes números somados aos dados, também alarmantes, de assassinatos de jovens negros configuram um perturbador retrato do juvenicídio que golpeia o Brasil. (Missionário-Cimi, 2016, p. 21).

O relatório associa os suicídios à falta de perspectiva de se viver em paz nas terras demarcadas e a insegurança quanto à garantia ou manutenção dos direitos estabelecidos pelas normas constitucionais, que desencadearam conflitos internos e externos que resultaram em um alastramento das violências. Retornando ao contexto mbya, Heurich (2011) descreve no início de seu trabalho a narrativa de uma tentativa de suicídio em uma das aldeias que realizou o campo de sua pesquisa.

Fiquei por ali ainda um tempo antes de perceber que diversas pessoas se aglomeravam ao redor da casa de Kuaray. Não demorou muito, e todos da casa em que eu estava foram até lá. Segui, ainda que um pouco mais atrás. Entrei na casa,

¹⁰⁷ Sobre os Kaiowa cf. Pimentel (2006).

lentamente, e logo vi os principais xamãs da aldeia com seus cachimbos em punho, fumando enquanto massageavam o corpo de Kuaray. Ele, deitado de lado, com a cabeça no colo de sua prima, enquanto duas *kuña karaí* esfregavam seu corpo: sopravam um pouco de fumaça nas mãos em formato de concha e, carregavam a bruma até o corpo de Kuaray, sobre o qual esfregavam com uma intensidade tremenda, querendo tirar algo dali. Querendo arrancar algo de seu corpo. Sua tia, cachimbo na mão, veio cumprimentar-me: colocou a mão em minha cabeça e agradeceu por eu ter sentado na outra casa e ter contado da situação. Kuaray começava a melhorar, mas ainda sentia muitas dores nas juntas. Sua mãe continuava soprando fumaça em sua cabeça e, enquanto isso, muita gente passava na porta e na janela para ver, alguns repetidamente. Aproximei-me, devagar, do quarto e senti ao lado da cama, pouco antes de Kuaray dizer “agora acho que não morro mais”.

Depois de um tempo, chegou a médica da Funasa, que mora nas redondezas e sentou para conversar com Kuaray. Respondendo aos questionamentos da médica, Kuaray disse que estava muito triste, somente isso, e que não gostaria de falar no assunto. A médica insistiu, dizendo que havia muita gente preocupada e que ele só ficaria bem quando falasse sobre o que estava ruim. “O mundo é ruim”, disse Kuaray. E ela, “mas o que aconteceu?”. “Me enforquei...” e deitou sobre a cama. Ela fechou a porta e examinou seus reflexos, tomou seus sinais vitais. Aplicou, em seguida, dez agulhas de acupuntura, enfatizando que uma delas era para tristeza. Esperou um tempo, ficou por ali, mas logo ligou para a SAMU, não conseguindo a remoção que desejava. Ainda ficamos por ali durante um bom tempo, em silêncio. (Heurich, 2011, p. 22).

Se fizermos uma associação entre a conclusão do relatório do Cimi sobre os motivos dos suicídios kaioará com a fala do guarani mbya Kuaray, vamos perceber que eles não estão tão distantes. Afinal, dizer que “o mundo é ruim” não é o mesmo que olhá-lo sem nenhuma perspectiva ou segurança de que seus direitos serão respeitados? Nesse panorama, existe a mesma tristeza profunda que descrevemos como algo que os guarani mbya tentam se afastar.

Heurich destaca que, apesar da imagem difundida pela antropologia elaborada no século XX sobre os guarani, estar relacionada à religiosidade e proximidade com as divindades, ele pôde presenciar situações limites que aproximaram os mbya da morte. O seu trabalho tinha como um dos objetivos explicitar os porquês dessas imagens destoantes, que emergiam em momentos de raiva, nos cantos embriagados e nas narrativas de transformação.

Pissolato cita Schaden (1962) para explicar o que o autor chamou de ambivalência guarani. Para ele, ao mesmo tempo que evita a morte, o guarani acredita na superação de sua existência *tekoaxy* após a morte, o que o autor chamou de “combinação de terror com esperança de salvação à última hora” como resposta

à superação da morte, que segundo o autor, toda religião buscaria suas próprias respostas¹⁰⁸.

Ao tratar da questão da morte em vários momentos do livro, Schaden aponta a “atitude ambivalente [do Guarani]” que oscilaria entre o “medo instintivo e muito humano da morte” e o que reconhece como “desejo profundamente religioso de morrer”, isto é, “desejo de ir para o Além” (Schaden [1954]1962: 133). A ambivalência se expressaria, por exemplo, na presença simultânea de rezas para “suplicar vida longa” e para “pedir a morte”, que o autor afirma existirem “pelo menos entre os Kayova”, onde as rezas ditas *oñeëgupí* remeteriam à subida da alma para o céu e entre os quais rezar-se-ia também para ter a visão de *Kéý*, isto é, *Paí Kuaráry*, divindade cuja primeira visão provocaria a morte breve do vivente (idem). (Pissolato, 2006, p. 336).

A perspectiva de uma vida futura ou a ênfase na vida atual seriam duas variações diante da finitude da vida. Pissolato elenca as três versões guarani para o enfrentamento da brevidade da vida, e elege uma delas como uma particularidade da cosmologia guarani mbya.

Acelerar o processo desta vida para a realização de um destino que se alcança através da morte ou deixar a Terra antes que venha a sua destruição (por um cataclismo), mas sem morrer, ou, afinal, superar a morte fortalecendo a vida na Terra seriam, enfim, versões guarani de um mesmo problema. Ao fim, todas são maneiras de tentar escapar à destruição, que podem expressar-se na forma desesperada de fuga do fim (cataclismologia), em atitude tranquila ou desejosa diante da morte (passagem para um “Além”), ou na aposta, digamos otimista, sobre os meios de continuar, fortalecendo-se sua própria existência. Neste último pólo, sugiro, estão os Mbya, cuja mitologia e cosmologia não realizaram um investimento maior nem sobre o cataclismo, nem sobre uma vida depois da morte. (Pissolato, 2006, p.338).

Embora concordem quanto a busca guarani mbya pelo *aguyje* através de um processo contínuo que une práticas corporais, hábitos e costumes que pretendem realizar uma evasão da vida na terra (sem que isso implique num desejo de morte), Pierri e Pissolato dissentem em relação a ideia de ruptura ou não com a condição terrena após atingir o estado de maturação corporal: “Dessa maneira, me parece impossível concordar com a proposição de que o *aguyje* não implica em ‘ruptura ou transformação da condição atual em que se vive ‘com corpo’ na Terra’ (Pissolato, 2006:347), pois o que ele visa é atingir esse estado”. (Pierri, 2013, p. 224).

¹⁰⁸ “No caso guarani, aponta Schaden ([1954] 1962), o ‘mito do Paraíso’ (tupi-guarani) viria a ocupar um lugar central, particularmente a partir de sua combinação com os ensinamentos jesuítos sobre o ‘Juízo Final’, isto é, numa articulação tipicamente ‘guarani’ dos temas míticos da ‘terra sem mal’ e da destruição futura da terra. Nas palavras de Schaden, ‘fruto provavelmente, de semente jesuítica lançada no solo fértil das ideias tradicionais indígenas’ (ob.cit: 176-177). A destruição iminente da terra e a noção de redenção seriam aqui os aspectos fundamentais desta forma religiosa”. (Pissolato, 2006, p. 336).

4.3

O auxílio das divindades

As rezas diárias têm o intuito, entre outras coisas, de “‘resfriar’ (-*mboro*’y) a ‘quentura’ (*aku*) ou ‘aquecimento’ (*omboaku*) associados aos estados excessivos das pessoas, fundamentalmente os que se vinculam à antipatia, à irritação, ao enfurecimento contra outrem” (Pissolato, 2006, p. 193), e que podem causar doenças e até mesmo a morte.

Além disso, muitos outros esforços são realizados para manter a saúde e a satisfação, como o tratamento tradicional das doenças, o uso do *petygua*, o cuidado frequente com o que se pode e o que não se pode fazer, os deslocamentos em visitas (todas as práticas que estudamos anteriormente quando falamos sobre *teko*) e a obediência às orientações advindas de *Nhanderu*.

Tudo afinal que faz parte da experiência dos vivos e os mantém enquanto tal depende do que traduzem os Mbya como “a vontade de *Nhanderu*”, a quem deve-se sempre “pedir” (-*jerure*), “perguntar” (-*porandu*), “escutar” (-*endu*), “prestar atenção” (-*japyxaka*). De quem se pode obter a cura de aflições, o “fortalecimento” (-*mbaraete*) ou a “coragem” (*py’a guaxu*) para continuar na Terra. Assim, ao lado dos comentários frequentes que os Mbya fazem sobre *tekoaxy* ou *mba’eaxy*¹⁰⁹, estão os discursos e práticas voltados para a produção da saúde e do contentamento (-*vy’a*) das pessoas. (Pissolato, 2006, p. 189).

Contrariamente à condição corporal *tekoaxy* que funciona como obstáculo ao mundo das divindades, o guarani mbya possui uma comunicação direta com o plano celeste, que Pierri denominou “xamanismo vertical”. Dessa maneira, consegue superar o dilema da descontinuidade entre realidades distintas. Assim, de acordo com o autor, os guarani mbya teriam num eixo vertical, o auxílio das divindades para curar infortúnios, o sofrimento e as doenças.

Muito se escreveu a respeito da verticalidade do xamanismo guarani, que seria para alguns autores exclusivamente voltado para a apropriação de capacidades provenientes das divindades. Entretanto, pode-se dizer, analogamente ao que fez Hugh-Jones (1994) ao cunhar o modelo da dualidade do xamanismo ameríndio, que o xamanismo guarani funciona através da complementaridade intrínseca entre um eixo vertical, de onde provêm essas capacidades fornecidas pelas divindades, e um eixo horizontal, de onde partem toda uma gama de agressões invisíveis, ligadas à vingança proveniente dos espíritos donos dos domínios terrestres, sendo uma variante transformacional disso que o autor abordou no contexto rio-negrino. (Pierri, 2013, p. 196).

¹⁰⁹Manifestações propriamente de doença (Pissolato, 2006, p. 193).

Segundo Pierri, enquanto o eixo horizontal está diretamente relacionado à *predação*, o eixo vertical está vinculado à *piedade*, visto que as divindades seriam consanguíneas aos guarani mbya, e quando essa consanguinidade é reconhecida através das emulações e práticas, os seres celestes teriam uma atitude piedosa em relações aos seus parentes terrenos¹¹⁰. O autor utiliza o argumento de Taylor e Viveiros (2006) de que embora distintas, predação e piedade são figuras completamente complementares no contexto da cosmologia guarani¹¹¹.

Vimos no capítulo anterior que os rituais realizados na terra pelos Guarani são uma emulação daqueles realizados pelas divindades, tidas como seus congêneres, em suas moradas. Também a alimentação das divindades é aquela considerada a alimentação verdadeira dos próprios Guarani (*tembiu ete'i*) e o *kaguijy* é certamente o elemento paradigmático dessa dieta divina. Dessa forma, mesmo que as divindades sejam consideradas ascendentes diretos dos Guarani são necessários toda uma série de procedimentos corporais para tornar visível a esses sujeitos divinos que os Guarani são de fato seus parentes, para que os vejam como parentes. Nesse procedimento de cura, portanto, a dança e as rezas visavam exatamente isso: mostrar aos *Tupã Kuery* que aquela tia do narrador que tinha sido agredida pelo *aju'y ja*¹¹² assim como seus coresidentes são todos seus consanguíneos, e por isso era necessário que os *Tupã Kuery* intervissem para operar o *-jepy*¹¹³ contra esses espíritos que agiram em face dos Guarani enquanto inimigos. No xamanismo guarani, portanto, os eixos vertical e horizontal estão tão articulados quanto a predação articula-se com a piedade. (Pierri, 2013, p. 209).

Portanto, para Pierri, o xamanismo guarani articula predação e piedade nas atividades relacionadas às cerimônias de cura. Assim, a cura xamânica consistiria na emulação das práticas corporais realizadas pelas divindades para que os mbya se

¹¹⁰ Taylor e Viveiros apontam uma exceção à perspectiva predadora do eixo horizontal: “É preciso ainda apontar que o papel determinante exercido pelo esquema da predação na conceitualização indígena das relações entre os seres não implica que elas tomem sempre e necessariamente a forma de uma agressão devoradora. É certo que a incorporação do outro constitui o pano de fundo do mundo dos animados, a tendência que por padrão governa suas relações. Entretanto, o “desejo do outro” pode afirmar-se em toda uma gama de relações afetivas, até converter-se no contrário da predação, a saber, a piedade. Esta é uma suspensão da animosidade canibal que faz do outro uma carne consumível. A compaixão – um afeto muito frequentemente evocado, sob nomes variáveis, no discurso amoroso ou nos enunciados destinados aos espíritos – traduz a percepção, às vezes involuntária, de uma identidade possível entre o sujeito e o outro. A piedade também implica, portanto, numa transformação na apreensão da forma do corpo do outro: em lugar de ver sua caça com um corpo de animal, o caçador ou o guerreiro dotado de compaixão tomará subitamente consciência de ter relação com um corpo humano”. (Taylor e Viveiros de Castro, 2006, p. 173).

¹¹¹ “A posição de sujeito, que exprimiria a condição humana, dizem os autores, é construída através da neutralização de um pano de fundo virtual regido por relações de predação, por meio de relações afetivas de identificação com o outro, condensadas através deste conceito rousseauniano de piedade. Uma das evidências dessa complementaridade, no contexto que nos importa, para se utilizar de um exemplo já mencionado, são as narrativas sobre a transformação animal *-jepota* nas quais determinado animal aparece para um Guarani enquanto um belo rapaz ou uma bela moça, e ao manterem uma relação sexual a transformação corporal se completa”. (Pierri, 2013, p. 208).

¹¹² Donos das figueiras.

¹¹³ Agressão, vingança, ou cobrança no contexto do xamanismo.

tornem visíveis aos seus consanguíneos, e os levem a intervir contra espíritos que o agrediram, reagindo a algum comportamento que entenderam como evasivos ao seu domínio. “Se o eixo vertical é de fato regido pela piedade, o é justamente porque no eixo horizontal o pano de fundo virtual é a predação”. (Pierri, 2013, p. 211).

Tratando dessa mesma questão, Pissolato chamou de “levantar o que os deuses fazem descer”. Segundo a autora, por ser a existência terrena instável, e como qualquer pessoa pode estar vulnerável a acontecimentos ruins, “deve-se “erguer” (-*gueropu’ã*) aqui na Terra, para fazer frente àqueles outros saberes (nocivos) que se levantam, os “bons” ou “belos” (*porã*) conhecimentos transmitidos pelos deuses”. (Pissolato, 2006, p. 207). Portanto, é preciso manter o fluxo, a comunicação que as divindades continuam enviando à Terra desde a criação.

É pondo em prática os ensinamentos de *Nhanderu* que se renovam as forças existenciais. Os discursos, costumes, interpretação dos sonhos, sessões de rezas são exemplos de produção de entendimentos e práticas da “boa ciência” (*arandu porã*) de *Nhanderu* como forma de fortalecimento da existência dos mbya.

Pais e mães fortalecem-se pelo nascimento de crianças que lhes são enviadas pelas divindades. Fortalece-se quem levanta palavras e cantos ouvidos dos deuses nas *opy* ou aquele que não deixa de “pensar em *Nhanderu*”, como dizem com frequência os Mbya, podendo ouvir algo dos deuses e ser capaz de acreditar (-*jerovia*) no que obtém, então, como entendimento. Fortalecem-se e adquirem “coragem” (*py’a guaxu*) os que, agindo desta maneira, tornam-se capazes de afastar a doença e a morte, protegendo a própria saúde e a dos parentes a quem disponibilizam seus saberes. (Pissolato, 2006, p. 208).

Segundo Pissolato (2006), nas casas de reza os mbya pedem que lhe sejam enviados conhecimentos e poderes que fortaleçam a sua existência humana. A vida humana precisa ser fortalecida pelos bons entendimentos. Rezas diárias e práticas são formas conhecidas de fortalecimento do contato com as divindades. Assim, é possível suportar o que vem em sua direção.

Aquele que se fortalece, o faz no entendimento que é capaz de obter dos deuses a cada dia, e aqui novamente aquela noção de um saber ou capacidade que vem se juntar à pessoa se faz presente. Saber que depende da “concentração” de cada um para perceber ou “ouvir” o que “conta” *Nhanderu*, e, igualmente, conhecimento que costumam-se disponibilizar mutuamente aqueles que são ou pretendem tornar-se parentes. (Pissolato, 2006, p. 209).

Portanto, diante dos infortúnios da condição *tekoaxy*, o guarani mbya dispõe de uma comunicabilidade junto às divindades que tem como prerrogativa a sua consanguinidade com o celeste. Para tanto, precisa realizar a emulação das práticas destas divindades e manter com elas uma relação íntima, a fim de que sejam

reconhecidos por seus parentes celestes, e possam ser capazes de entender seus sinais e instruções. O entendimento de seus preceitos é que os capacita no enfrentamento das dificuldades inerentes ao seu estado *tekoaxy*.

O próximo tópico vem nos mostrar que, mesmo com todo o esforço guarani para proteger a fragilidade de sua condição *tekoaxy* de toda uma diversidade de adversidades, seus corpos são continuamente atingidos por doenças e mortes, oriundas não só de seres não vistos (como os donos), mas também pelo mundo dos brancos (real e cruel). O grupo de Tatati Yva Rete passou por alguns destes tristes encontros. Eles provaram da amarga realidade que aqui vamos chamar de genocídio.

4.4

Genocídio

O conceito de genocídio tem o intuito de tipificar as ações que pretendem eliminar fisicamente grupos nacionais, étnicos e/ou religiosos. Segundo Clastres (2004), a concepção de genocídio foi cunhada em 1946, no processo de Nuremberg, para classificar um tipo de criminalidade que até então não havia sido pensado, apesar de já existir. A sua primeira manifestação registrada pela lei foi o extermínio dos judeus europeus pelo nazismo alemão. Desde sempre, este delito tem sua raiz, fundamentalmente, no racismo.

Embora o genocídio anti-semita dos nazistas tenha sido o primeiro a ser julgado em nome da lei, não foi o primeiro a ser perpetrado. A história da expansão colonial no século XIX, a história da constituição de impérios coloniais pelas grandes potências europeias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones. Todavia, por sua extensão continental, pela amplitude da queda demográfica que provocou, é o genocídio de que foram vítimas os indígenas americanos que mais chama a atenção. Desde o descobrimento da América em 1492, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos índios. Essa máquina continua a funcionar, lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas tribos "selvagens". Ao longo dos últimos anos, massacres de índios têm sido denunciados no Brasil, na Colômbia, no Paraguai. Sempre em vão. (Clastres, 2004, p. 55).

Na história brasileira são muitos os casos de genocídio de populações indígenas inteiras, realizados das mais diversas formas e que hoje fazem parte de relatórios

que denunciaram tais crimes¹¹⁴. A lei brasileira nº 2.889/56 define o crime de genocídio da seguinte maneira:

Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) Matar membros do grupo; b) Causar lesão leve à integridade racial ou física de membros do grupo; c) Submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) Adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) Efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo. Ressalte-se, ainda, o agravante de 1/3 na pena quando o ato for cometido por “governante ou funcionário público”. (Calheiros, 2015, p. 4).

Calheiros (2015) enfatiza que, na maioria das vezes, o genocídio não corresponde a um massacre direto de uma população, pois nos termos da lei também se caracteriza como genocídio “submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”, e atenta à proposição sobre a relação funcional do agente causador da ação genocida.

Enquadra-se, aqui os casos em que agentes do governo, sob ordens diretas de seus superiores, forçaram deliberadamente o contato com grupos de frágil condição epidemiológica, muitas vezes apenas para garantir o sucesso de empreendimentos econômicos (públicos e privados). Como ocorreu com diversos povos indígenas durante a abertura da Transamazônica, em meados dos anos 1970. Na ocasião, uma das etnias afetadas, os Araweté do Pará, chegou a perder 36% de sua população vitimada por uma gripe (cf. Viveiros de Castro 1992). (Calheiros, 2015, p. 5).

Ademais, também seria responsabilidade do Estado, segundo Calheiros, os casos em que mesmo não tendo sido operado por algum de seus agentes, o Estado se omitiu ou agiu em conluio com outras forças estatais ou privadas¹¹⁵. O caso

¹¹⁴ “Talvez o genocídio dos Waimiri-Atroari seja um dos casos mais emblemáticos de genocídio de um povo indígena na história recente do Brasil, mas nem de longe é o único. Os Waimiri-Atroari foram os massacrados por resistirem aos avanços do Estado sobre suas terras originárias – que, segundo a constituição da época, já lhes seria de direito –, massacrados por resistir à perspectiva assimilacionista do governo de então que os compreendia como uma categoria social transitória. Com outras palavras, foram massacrados por não se submeterem a chamada ‘pacificação’. Não obstante, indícios coletados pelo Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, expostos no relatório ‘O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari’, apontam que a condição étnica diferenciada dos Waimiri-Atroari não apenas motivou os ataques, como os condicionou: tudo indica que o exército brasileiro se utilizou de um parco conhecimento sobre a cultura dos Waimiri-Atroari para maximizar a eficiência de sua ofensiva. Atacavam quando estes estavam reunidos em suas aldeias para a realização de rituais”. (Calheiros, 2015, p. 4).

¹¹⁵ Um exemplo: “em 1968, o governo federal adotou uma política de estímulo de projetos agropecuários em uma região sabidamente ocupada por indígenas Nambikwara, o Vale do Guaporé em Rondônia. A Funai, então sob a direção do general Bandeira de Melo, era parte fundamental desta política, emitindo documentação oficial que negava a presença de índios na região; emitindo as ‘certidões negativas’ necessárias para que os agropecuaristas tivessem acesso aos recursos federais da Sudam. Como resultado direto dessa política de incentivo, os Nambikwara foram acometidos epidemias de gripe, malária; uma epidemia de sarampo chegou a dizimar toda a população com menos de 15 anos. Não obstante, a pequena parcela de sobreviventes, além de serem continuamente atacados pelos fazendeiros, tinham suas roças bombardeadas com o desfolhante Tordon 155-BR, popularmente conhecido como Agente Laranja”. (Calheiros, 2015, p. 5).

Aracruz é um bom exemplo de uma ocasião em que o Estado não só deixou de garantir o direito das populações indígenas, como também incitou a ocupação de suas terras, causando condições capazes de ocasionar a destruição física total ou parcial dos guaranis mbya.

A empresa invadiu o que ainda restava de terra indígena e deu início a extensas plantações de eucalipto. Posteriormente, três unidades de produção de celulose foram implantadas. Após a retirada dos indígenas, a maioria das aldeias foi destruída, a mata nativa - que cobria uma grande área - foi derrubada e rios e córregos foram sugados pela monocultura do eucalipto, comprometendo as condições de sobrevivência física e cultural. Os córregos que não secaram foram reduzidos ao nível mais baixo e/ou envenenados pelos agrotóxicos utilizados pela empresa. (Villas, 2011, p. 17).

Não temos um número dos guarani mbya pertencentes ao grupo de Tatati Yva Rete que foram mortos ou que vieram a morrer em decorrência das violações que sofreram. No entanto, o esforço desse trabalho é enfatizar não apenas as ações perpetradas contra os guarani que podem ser quantificadas ou explicadas materialmente, mas também aquelas que atingem as suas condições imateriais, e que dentro de suas cosmologias são inseparáveis. Além disso, pretendemos demonstrar que a concomitância das violações tornavam as condições de existência impossíveis.

Essa característica explicativa é importante porque apesar de estarmos utilizando conceitos legalistas ocidentais, o nosso prisma é a maneira guarani de compreensão de mundo. Portanto, temos de levar em conta além da natureza dos crimes cometidos, os efeitos que repercutem na continuidade da existência desse povo. O mesmo entendimento proposto por Andrew Woolford em seu artigo “Ontological Destruction: Genocide and Canadian Aboriginal Peoples”.

Se começarmos a recorrer às reivindicações aborígenes canadenses de genocídio, é necessário rejeitar uma aproximação estritamente epistemológica para a questão do genocídio, que busca identificar uma definição legal ou sociológica de genocídio que possa ser aplicada a vários casos numa maneira doutrinária. Isso significa que a definição de genocídio da UNGC¹¹⁶ não será usada aqui como uma "grade universal" para classificar os grupos humanos e suas relações violentas. Perdidos dentro de tais generalizações estão os entendimentos locais da vida coletiva e da destruição coletiva. Assim, este artigo se move em direção a uma "ontologia de destruição", examinando o genocídio a partir da perspectiva de como a destruição é experimentada e compreendida por coletividades alvo que definem seus mundos dentro de sistemas de significado culturalmente específicos¹¹⁷. (Woolford, 2009, p. 82).

¹¹⁶ United Nations Convention on the Prevention and Punishment of Genocide.

¹¹⁷ Tradução Tatiana Araújo.

Assim, mesmo tendo sido separados por seções, no intuito de facilitar a explicação dos temas, os processos de deslocamento forçado, etnocídio e genocídio estão intrinsecamente ligados, e conjuntamente seus efeitos ao grupo de Tatati Yva Rete foram destruidores. Optamos por aferir os seus resultados sob a perspectiva da cosmologia guarani, e a partir da relevância dos conceitos de *tekoa* e *teko* para a sobrevivência *tekoaxy*. “Assim, esses processos de destruição física e cultural estão tão entrelaçados que eles são muitas vezes separáveis apenas em um nível analítico que se decompõe ao examinar experiências reais de destruição”. (Woolford, 2009, p. 87).

No contexto do conflito contra a Aracruz, os guaranis se viram diante não apenas dos infortúnios inerentes ao seu corpo *tekoaxy*. Eles não seriam apenas afetados pelos “espíritos donos”, mas também por aqueles que se designavam donos de suas terras e de suas vidas, diante dos quais não teriam sobre si qualquer sentimento de piedade, mas apenas predação. Predação aos seus costumes e práticas e à sua perspectiva guarani mbya.

A perda das matas nativas e a redução significativa das terras representaram uma desestruturação do modo de vida desse povo, ao inviabilizar suas principais fontes de subsistência. As práticas da agricultura, da caça e da coleta foram drasticamente comprometidas. Córregos e riachos desapareceram ou diminuíram seus níveis. Além disso, “a extinção das aldeias forçou a um novo reordenamento geográfico, provocando crise de sociabilidade e dissolução dos laços de reciprocidade”. (Villas, 2011, p. 19).

Desse modo, compreendendo as particularidades de alguns fundamentos essências à vida guarani, é possível aferir as condições que os levariam à destruição. Nesse sentido, fatores como terra, modos de organização social, tradições, costumes, entre outros, também são chaves interpretativas dos danos causados à sobrevivência de determinada cultura.

Essa mobilização de instrumentos que nos capacitem na tentativa de tradução de temas da cosmologia guarani e de suas conexões tem o intuito de respeitar as suas particularidades, e assim, não impor explicações ocidentais mesmo utilizando conceitos eurocêntricos. Ignorar as categorias guarani seria mais uma forma de agressão ao seu modo de vida. Assim, negamos a distinção clássica entre Natureza e Cultura, pois “as categorias Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações

relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista”. (Viveiros de Castro, 2004, p. 226).

Essa distinção também é refutada ao considerar o conceito de “grupo” (“submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”), que dentro da concepção da etnologia indígena não pode ser entendido apenas em relação aos grupos humanos, mas também a todo o conjunto de seres animados e componentes inanimados que constroem o ambiente ecológico desta comunidade. Assim, a destruição deste habitat seria concomitante e determinante à prática genocida.

No entanto, esta leitura não aborda totalmente a centralidade da terra e da vida selvagem para Povos aborígenes. Como Peter Kulchyski sugere das comunidades aborígenes em Denendeh e Nunavut, a relação aborígene com a paisagem é tampouco meramente “Proximidade” nem uma forte dependência sobre a natureza; mais propriamente, o mundo natural representa uma “inscrição incorporada”. O território é uma parte essencial de seus processos de formação de grupo, e sua remoção representa uma terrível ameaça à capacidade desses grupos de reproduzir uma identidade de grupo. (...) Para reconhecer plenamente a experiência aborígene da tentativa de destruição, nós precisamos entender a terra e o meio ambiente não apenas como meios de sustentar a vida do grupo, mas como componentes-chave da vida em grupo. Assim, no nosso exemplo, os tsawwassen não perderam simplesmente os seus tradicionais suportes alimentares e a sua longhouse; a redução de sua reserva e a destruição de seu ambiente sociocultural colocavam severas restrições sobre como eles poderiam se imaginar como um povo em relação e como parte de seu ambiente físico. (Woolford, 2009, p. 89).

O processo pelo qual o grupo de Tatati Yva Rete passou não está restrito à retomada de suas terras, deslocamentos forçados, tentativa de aniquilamento de identidades, envenenamento de rios, desmatamento de florestas, destruição de casas. Todos eles não são eventos separados, mas ao contrário, devem ser reconhecidos como parte de um processo contínuo que, com intenção ou não, viria a eliminar qualquer possibilidade de continuidade de sobrevivência guarani. Essas ações genocidas afetariam as condições de sobrevivência, os seus corpos e todo o ambiente circunscrito a sua natureza. Ao analisar o processo colonialista na Austrália, Woolford (2009) elege o mesmo caminho que adotamos nesse trabalho.

Assim, para entender melhor a experiência aborígene de destruição, devemos nos mover além de uma noção legalista de intenção que busca identificar cálculos específicos de destruição por parte do perpetrador; em vez disso, devemos entender a intenção como uma forma catastrófica de falta de reconhecimento, que desvaloriza tanto uma população que a assimilação é considerada uma questão de seu bem-estar geral. De muitas maneiras, os europeus imaginavam que os povos aborígenes eram indigentes, atrasados, incivilizados e selvagens, e essas suposições facilitaram sua escolha de impor um “humanismo liberal” que negava as ontologias aborígenes. (Woolford, 2009, p. 92).

A conquista de 18.027 hectares de terra que havia sido roubada pela empresa Aracruz não exclui a gravidade da violência sofrida pelos guarani mbya durante o tempo que resistiam. A impossibilidade de viver em suas terras, praticar seus costumes e modos de ser foram apenas algumas das tentativas de eliminação de suas existências. Apesar de tanta violação, o povo guarani, assim como uma infinidade de coletivos indígenas, tem sobrevivido aos ataques que insistem em invisibilizá-los. Eles continuam criando seus filhos, formando comunidades, protegendo seus territórios, trocando suas experiências e histórias. Subsistem ao caos que tentam impor às suas vivências lutando por suas vidas, realocando suas posições, reinventando seus mundos. A esse respeito, Ailton Krenak, afirma:

Eu acho que aquela coisa do movimento era uma reação contra essa negação da nossa existência, contra a negação dos nossos direitos históricos e nossa possibilidade de inventar outros jeitos de ser de qualquer maneira, mas que principalmente implicava em respeitar os territórios onde nosso povo ainda conseguia manter a resistência, ficar vivo. Essa coisa que articulava a ideia de direitos humanos com território era meio casada para a maioria desses camaradas da minha idade. E para os mais velhos, isso foi uma revelação. Se para os mais velhos a ideia de um território era mágica, uma ideia fundada no mito, agora tinha um monte de filhos e netos deles dizendo que além daquilo ser informado por nossas narrativas ancestrais, também tinha um correspondente aqui fora no mundo: o direito nós que tínhamos. (Krenak, 2018).

Nesse texto, Krenak descreve a resistência à campanha estatal de emancipação impostos aos índios no final da década de 1970. Ele relata como tal violência acabou unindo diversas etnias, índios urbanos e periféricos. Uma ação que tinha o intuito de eliminar resultou numa potência que não sucumbia aos ataques do Estado. Ao contrário, as mesmas instituições que tentavam “devorar” os direitos indígenas eram aquelas que seriam submetidas às suas demandas. O mesmo processo de luta histórica desempenhado pelos guaranis e tupiniquins no conflito contra a empresa Aracruz e o Estado.

Acho que no caso dos povos indígenas a gente beirou essa fronteira do desaparecimento. Quando conseguimos fazer a curva do desaparecimento, conseguimos nos erguer como um movimento social inventivo, extremamente fragilizado pelo próprio contexto histórico em que estava posto, mas que já conseguia estar na história. É por isso que é possível nomear como contexto histórico. O Estado agarrou nossa perna e nós saímos da cena com a cabeça erguida, esperneando e gritando. (Krenak, 2018)

Reconhecendo a força que impulsionou Tatati Yva Rete e seu grupo, que os retirou do Paraguai e os levou até o Espírito Santo à procura de sua *tekoa*. Respeitando suas tradições e costumes, hábitos e religiosidade, atividades e crenças.

E por conhecer seus mitos criadores e entender a originalidade de suas divindades, chegamos ao final deste trabalho convictos que as violências sofridas pelos guarani mbyá transbordaram o deslocamento forçado, transpassaram o etnocídio e se conjugaram na violação de seus corpos *tekoaxy*.

O genocídio esteve presente na destruição de suas *tekoas*, nos deslocamentos que foram obrigados a realizar para proteger suas vidas e modo de ser, na impossibilidade de viver num lugar apropriado. O genocídio se realizava na tentativa de eliminação de seu *teko* quando ignoraram suas identidades, suas práticas, tentando transformá-los no “outro”. Suas *tekoas* foram manchadas de sangue, seu *teko* marcado pela dor. As consequências de tanta atrocidade estarão presentes sempre que lembrarmos de Tatati Yva Rete, de sua luta e de seu povo.

Considerações Finais

A história que contamos neste trabalho já seria singular se descrita com foco apenas na personagem xamã guarani mbya de nome Candelária, que veio do Paraguai guiando seu grupo e fugindo de ataques de fazendeiros e soldados (não haveria conflito mais contemporâneo). Além disso, o registro de uma organização social baseada na liderança xamânica feminina é um caso atípico na etnologia guarani, e isso se demonstra na dificuldade de reunir informações mais aprofundadas sobre Tatati Yva Rete.

A jornada do grupo de Tatati até o Espírito Santo também nos renderia um estudo de grande relevância. A decisão pela migração e a saída do Paraguai, as passagens por diferentes estados do Brasil. Os lugares onde se fixaram, as dificuldades nos pequenos espaços, a luta pela preservação da solidariedade e a evitação dos conflitos em situações adversas, a preocupação em resolver as disputas com diálogo, orientações, conselhos e a urgência por readaptar hábitos e costumes aos novos contextos, tudo isso poderia ser tema de uma riquíssima pesquisa antropológica, porém esbarraríamos na mesma carência de dados oriunda das poucas pesquisas a respeito da xamã.

Não menos interessante seria relatar a chegada do grupo ao Espírito Santo, o encontro com os Tupiniquins e a escolha pela permanência naquele lugar que havia sido frequentado por outros grupos guaranis. Um lugar de aproximadamente 55 mil ha pertencente a uma região que circunda o atual município de Aracruz, onde, na época, as matas e florestas naturais permitiam que vivessem da pesca, da coleta de mariscos e de frutos, da caça e da agricultura de subsistência. Dentro deste ambiente, os guarani mbya desenvolveram um modelo de sustentação que unia as necessidades do grupo, a manutenção dos recursos e a preservação da natureza.

Optamos não desprezar nenhum desses elementos, pelo contrário, inseri-los no contexto do conflito que foi o cenário de nossa investigação – a disputa pelas terras ocupadas pelos índios e tomadas pela empresa Aracruz com a conivência do Estado, tendo como contraponto o estudo da cosmologia do povo de Tatati Yva Rete, os guarani mbya que migraram até o Espírito Santo. Com a implantação da empresa, vieram as extensas plantações de eucalipto, a destruição das aldeias, o

desmatamento das matas nativas, o envenenamento e/ou o desaparecimento de rios e córregos, enfim, a desestruturação social, cultural e econômica destes povos.

Para além da interpretação dessas ações, havia o concurso de outras violações contempladas dentro de um arcabouço legal e jurídico ou de tratados internacionais que configuram graves ameaças à sobrevivência: o deslocamento forçado, o etnocídio e o genocídio. Descrevendo os processos pelos quais os guarani passaram, é possível demonstrar a presença de tais atentados à continuidade de suas vidas.

Contudo, não nos interessava apenas narrar o conflito e suas características criminosas, mas, principalmente, relatar a sua gravidade tentando olhar o conflito segundo as experiências dos Guarani Mbya. E, para tanto, tomamos como base três conceitos guarani importantes: *tekoa*, *teko* e *tekoaxy*. Somente assim, alcançaríamos o mínimo de coerência nas nossas colocações.

O primeiro conceito guarani estudado foi *tekoa*. *Tekoa* é o local ideal dentro das perspectivas agrícolas e ecológicas para que o povo guarani possa desenvolver o seu modo de vida. Lugar onde se poderia viver as práticas tradicionais guarani, mesmo que essas estejam adaptadas às novas tecnologias. A busca pela *tekoa* seria uma das motivações guarani para a mobilidade, e a reafirmação da relevância do tema terra à sobrevivência guarani.

O entendimento sobre *tekoa* nos mostrou a proporção das sucessivas retiradas dos guarani de suas terras, e nos possibilitou fazer um contraponto entre os ideais guarani e a ideia de *deslocamento forçado*, ou seja, “migrações de um indivíduo, ou um grupo, que por razões alheias a sua vontade, se vê obrigado a abandonar sua terra natal”. Diferentemente do deslocamento próprio da cultura guarani mbya, que chamamos de “*guata* guarani”, o deslocamento forçado tem característica impositiva e violenta, imposta por outrem, e diversa da cosmologia guarani.

A dificuldade imposta aos guaranis de viver conforme o *modus vivendi* que escolheram para si e o obstáculo à sua autodeterminação impuseram práticas distintas de suas cosmologias, incidiram drasticamente na sobrevivência deste povo, além de impedi-los de estar na terra que designaram para si e que tinham como ideal para sua subsistência. Nesse sentido, o deslocamento forçado se apresenta como parte de um conjunto de outras violências cometidas contra as populações indígenas, visto que as obstam a viver segundo o seu próprio modo.

Esse modo de ser, denominado pelos guarani mbya como *teko*, tem o mesmo significado de “modo de vida”. O *teko* está relacionado aos costumes tradicionais, com o intuito de estreitar os laços com as divindades e buscar a sua própria divinização, o *aguyje*. Essa concepção é central para o funcionamento do sistema guarani, que tenta recriar nesta terra a dinâmica concebida nas moradas celestes. O conhecimento dos hábitos, práticas e costumes dessa comunidade guarani é essencial para entendermos o esforço para manutenção do *teko* em meio a tantas adversidades, e como esse povo pode ressignificar o seu modo de vida reproduzindo e atualizando as práticas tradicionais.

Para os Guarani Mbya, a presença da empresa Aracruz significou um contínuo processo de desorganização social, cultural e econômica guarani, que se deu através de tentativas de aniquilamento da identidade guarani, impedimentos às práticas tradicionais em ambientes adequados, menosprezo às lideranças, subordinação e dependência econômica, racismo e preconceito, que evidenciam o caráter etnocida do conflito.

Tomando a definição de etnocídio como “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição”, podemos entender, numa tradução aproximada que o etnocídio é a destruição sistemática do *teko* por outro povo. É a opressão pela qual o grupo de Tatati Yva Rete foi submetido durante anos. Os efeitos do etnocídio se somariam, neste caso, às consequências do deslocamento forçado.

O desrespeito à maneira de viver guarani ocorria das mais diversas formas, desde a posse de suas terras, e, portanto, das condições de viver suas tradições e costumes em um ambiente propício, até a desconsideração de sua identidade indígena, e consequentemente, de todas as práticas que estão a ela relacionadas. Os resultados dessas graves violações extrapolariam suas terras e seus modos de viver até incidirem sobre seus corpos guarani, ou a sua condição *tekoaxy*.

Os guarani entendem que a mortalidade faz parte de sua existência humana (*tekoaxy*), apesar de eles alimentarem a utopia de superá-la. Portanto, o estado *tekoaxy* é o que precisa ser suplantado. O empecilho à divindade está nos seus próprios corpos. O processo de emulação das práticas das divindades seria para fazer durar a vida *tekoaxy*, sem excluir a possibilidade da sua continuidade em um estado celestial. Essas atividades imitativas serviriam também para completar o movimento de transição às moradas celestes, onde os guarani poderão finalmente

viver a plenitude de suas vidas. O entendimento de seus preceitos é que os capacita no enfrentamento das dificuldades inerentes ao seu estado *tekoaxy*.

A fragilidade de seu estado *tekoaxy* toma contornos mais fortes quando trazemos o conceito de genocídio: “tem o intuito de tipificar as ações que pretendem eliminar fisicamente grupos nacionais, étnicos e/ou religiosos”. E mais, quando incidimos sobre a alínea “c” da lei brasileira nº 2.889/56 “c) Submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”.

Nesse contexto, os infortúnios *tekoaxy* ultrapassam as intervenções dos “espíritos donos” das espécies animais, vegetais, dos rios, dos montes, das matas e mesmo de humores como a raiva, o ciúme e o sono presentes no mundo terrestre. Os guarani são constantemente atingidos, porém possuem meios para se proteger através do reconhecimento parental e da intervenção piedosa das divindades.

A partir de então eles seriam agredidos pelos “donos das terras, das leis, do Estado”, mediante os processos de retomada de suas terras, deslocamentos forçados, tentativa de aniquilamento de identidades, envenenamento de rios, desmatamento de florestas, destruição de casas. Todos esses não são eventos separados, mas devem ser reconhecidos como parte de um processo contínuo que, executados de forma dolosa ou não, viria a eliminar qualquer possibilidade de continuidade de sobrevivência guarani. Essas ações genocidas afetaram as condições materiais e imateriais de sobrevivência, os seus corpos e todo o ambiente circunscrito à sua natureza. O encontro com o mundo dos brancos colocou os guarani mbya diante de situações incomuns à sua vivência, e sob as quais foi preciso resistir para não desaparecer.

Surpreendentemente, uma ação que tinha o intuito de eliminar a presença dos guarani no território tomado pela empresa Aracruz, com conivência do Estado, resultou numa potência que não sucumbia aos ataques. Os guarani se viram compelidos a aprender a manusear os instrumentos legais que estavam a sua disposição, e os meios de reação quando estes não funcionassem como deveriam. Fizeram parcerias, agregaram aliados, se fortaleceram como grupo para revidar os ataques covardes de quem detinha maior poder político e econômico. Mesmo o conflito durando décadas, eles não desistiram da luta.

O grupo de Tatati Tva Rete poderia ter iniciado um novo *guata* diante de mais um obstáculo que se erguia à sua existência, mas a xamã identificou aquele lugar

como a *tekoa* que tanto procuravam. Havia nele indícios (*távas*) deixados por seus antepassados de que aquele era o local escolhido. Além disso, as matas e os rios eram apropriados para suas atividades econômicas, religiosas e sociais. Resolveram então ficar e desenvolver o seu *teko* guarani, através da emulação dos ensinamentos deixados por *Nhanderu*, fazendo durar a sua existência na terra e buscando o *aguyje*. Tentando livrar-se dos infortúnios da sua condição *tekoaxy* até alcançar a sua existência divina (*teko porã*).

Não foi uma tarefa fácil resistir, afinal foram anos de deslocamentos forçados, ações etnocidas e experiências genocidas. Ao final, a terra recuperada estava em condições ambientais adversas e o tamanho menor do que possuíam antes da chegada da empresa Aracruz, no final da década de 1960. Portanto, os índios ficaram diante de o complexo desafio de fazer com que o território indígena recuperado garantisse as condições necessárias para a sobrevivência física e cultural Guarani de forma autônoma.

Ademais, não podemos desconsiderar o fato de que os índios estão localizados numa região em acelerado processo de crescimento demográfico e de industrialização e onde predomina o agronegócio. Nesse contexto, as imposições do modelo de desenvolvimento continuam comprometendo a busca de alternativas que garantam a autossuficiência dos Guarani e os afaste de uma crescente inserção ao modelo hegemônico. Além disso, tantos anos de manutenção da monocultura do eucalipto nas terras indígenas, além dos impactos sobre a terra e o meio ambiente, conduziu as comunidades indígenas a uma certa dependência econômica da Aracruz Celulose e do eucalipto.

O debate sobre autonomia versus dependência já está posto há muito tempo nas comunidades e nas suas organizações. O desafio é apontar novos caminhos: em lugar da monocultura, a diversificação da produção, a geração de trabalho e renda para as famílias, a produção de alimentos saudáveis para o consumo interno, a comercialização com as comunidades vizinhas, o reflorestamento da mata nativa, a recuperação dos rios e córregos, da caça e da pesca, a reconstrução das aldeias, destruídas pela Aracruz Celulose, para facilitar a ocupação das terras e desafogar as aldeias mais populosas.

As respostas a essas novas realidades serão decisivas para garantir a continuidade histórica dos Guarani Mbya enquanto povos indígenas que desde sempre lutam pela preservação ao seu direito à terra, aos seus modos de viver e à

sua própria sobrevivência. A recuperação de suas terras tomadas pela Aracruz apenas finalizou parte de um processo que deve continuar enquanto os guarani mbya continuarem impondo, apesar de todas as dificuldades, o seu direito de ser guarani.

Trabalhos como o que tentamos desenvolver nesta pesquisa são importantes para dar a essas violações a gravidade que elas possuem a partir não apenas da sua relevância per si, mas principalmente, por respeitar a singularidade que são a elas atribuídas segundo o entendimento de cada povo atingido.

Entre as várias conclusões do Relatório da Comissão da Verdade – Parte V, publicado em 2014 está a afirmação de que o resultado das políticas de Estado entre os anos de 1946 a 1988 foi a morte de, ao menos, 8.350 indígenas. Todavia, o número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas.

Assim, o relatório recomenda, entre várias outras coisas, “a instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, exclusiva para o estudo das graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas, visando aprofundar os casos não detalhados no presente estudo” (Brasil, 2014). Para tanto, o mesmo documento sugere “a criação de fundos específicos de fomento à pesquisa e difusão amplas das graves violações de direitos humanos cometidas contra povos indígenas, por órgãos públicos e privados de apoio à pesquisa ou difusão cultural e educativa, incluindo-se investigações acadêmicas e obras de caráter cultural, como documentários, livros etc” (Brasil, 2014).

Portanto, não há dúvidas sobre a relevância dos vários outros casos que, como o da empresa Aracruz e dos guaranis mbya do Espírito Santo, se espalham pelo país em períodos distintos e que continuam a ceifar vidas em diversas populações indígenas. É urgente que outras pesquisas se debrucem sobre tão graves crimes, e exponham as características criminosas das ações deferidas contra comunidades tradicionais.

O ambiente político atual não parece receptivo a tal causa, mas se prestarmos um pouco de atenção na história brasileira veremos que ele nunca o foi. Tudo o que foi conquistado pelos povos indígenas se deu através de sua mobilização e enfrentamento às medidas que tentavam dissipar os poucos direitos já adquiridos.

Espero que ao final deste trabalho tenhamos conseguido mostrar a complexidade e a coexistência dos temas expostos: *tekoa* (terra), *teko* (ser) e *tekoaxy* (corpo) em suas diversas explicações e como as violações contra tais elementos (deslocamento forçado, etnocídio e genocídio) repercutem simultaneamente à sobrevivência guarani mbya. Ao grupo de Tatati Yva Rete fica a nossa reverência e o desejo de que seus descendentes e parentes tenham seus direitos à terra, ao seu modo de ser e às suas vidas respeitados. E que não voltem a conhecer a crueldade dos que se acham “donos” desse mundo.

Referências bibliográficas

BRASIL. Constituição Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988. Disponível em: <http://planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 8 jul. 2017.

_____. **Relatório Comissão Nacional da Verdade** – v. II- Texto Temático 5: Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Brasília, 2014.

CALHEIROS, ORLANDO. **No Tempo da Guerra**: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil. Re-vista Verdade, Memória e Justiça. v.9. 2015.

CADOGAN, LEÓN. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. São Paulo, 1959.

CAMPOS, ANDRÉ. **O presídio indígena da ditadura**. Brasil de Fato: uma visão popular do Brasil e do mundo. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>>. Acesso em 16 jan. 2018.

CAPIBERIBE, ARTIONKA; BONILLA, OIARA. **A ocupação do Congresso**: contra o quê lutam os índios? Estudos avançados, v. 29, n. 83. p. 293-313. São Paulo, 2015.

CICCARONE, CELESTE. **Drama e Sensibilidade**: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá. Revista de Indias, v. 64, n. 230. p. 81-96. Espírito Santo, 2004.

CLASTRES, HÉLÈNE. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. Editora Brasiliense. São Paulo, 1978.

CLASTRES, PIERRE. **Arqueologia da Violência**. Tradução Paulo Neves. Ed. Cosaf e Naify. São Paulo, 2004.

_____. **A Sociedade contra o Estado**: Investigações de Antropologia Política. Editora Afrontamento. Porto, 1979.

HEURICH, GUILHERME ORLANDINI. **Outras alegrias**: parentesco e festas Mbya. Dissertação de Mestrado. UFRJ/MN/PPGAS. Rio de Janeiro. 2011.

KRENAK, AILTON. A potência do sujeito coletivo – Parte I. Revista Periferias. O Paradigma da Potência. Ed. 1. Instituto Maria e João Aleixo, 2018. Não paginado. Disponível em: < <http://imja.org.br/revista/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>>. Acesso em: 05 jun. 2018.

LADEIRA, MARIA INÊS. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya à beira do oceano. Dissertação de Mestrado. PUC/SP. São Paulo, 1992.

MELIÁ, BARTOLOMEU S.J. **A terra sem Mal**: Economia e Profecia. Revista de Antropologia, n.33. p. 33-46. 1990.

MELLO, FLÁVIA CRISTINA DE. **Aata Tape Rupy**: seguindo pela estrada. Dissertação de Mestrado, UFSC. 2001.

METRAUX, ALFRED. **A religião dos tupinambás e sua relação com as demais tribos tupi-guarani**. Editora Nacional. São Paulo, 1979.

MISSIONÁRIO–CIMI, CONSELHO INDIGENISTA. **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil–Dados de 2015**. Brasília: CIMI, 2016.

MISSIONÁRIO–CIMI, CONSELHO INDIGENISTA. **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil–Dados de 2016**. Brasília: CIMI, 2017.

MONTEIRO, JOHN MANUEL. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: M. Carneiro da Cunha (org.) **História dos índios no Brasil**. Editora Companhia das letras. São Paulo, 1992. p. 475- 498.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL (ONU BR). **ACNUR Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/agencia/acnur/>>. Acesso em: 16 jan. 2018.

NIMUENDAJU, CURT UNKEL. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec - Edusp. [1914] 1987.

NOELLI, FRANCISCO. **Curt Nimuendajú e Alfred Métraux**: a invenção da busca da “terra sem mal”. Suplemento Antropologico. Universidade Católica. Revista Del Centro de Estudios Antropologicos, vol. 34, n. 2. p. 123-166. Paraguai, 1999.

PIERRI, DANIEL CALAZANS. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP. São Paulo, 2013.

PIMENTEL, SPENSY KMITTA. **Sansões e Guaxos**: Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

PISSOLATO, ELIZABETH. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Tese de Doutorado. UFRJ/MN/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (PIB). **Fazenda Guaraní**: prisão disfarçada em projeto. Acervo PIB, 1981. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%c3%adcias?id=112101>>. Acesso em: 11 nov. 2017.

RANGEL, LUCIA HELENA E LIEBGOTT, ROBERTO ANTONIO. Disputas pelo poder político no país causam aumento da violência contra os povos. In: **Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - RELATÓRIO – Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2016**. p. 15-17. Brasília, 2017.

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

SCHWARCZ, LILIA MORITZ; STARLING, HELOISA MURGEL. **Brasil: uma biografia**: Com novo pós-escrito. Editora Companhia das Letras, 2015.

SZTUTMAN, RENATO. **Metamorfoses do Contra-Estado**: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 13. São Paulo, 2013.

TAYLOR, ANNE-CHRISTINE; VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. Un corps fait de regards (Amazonie)”. In: **S. Breton et al. (orgs.). Qu’ est-ce qu’ un corps? Musée du Quai Branly / Flammarion**. pp. 148-199. Paris, 2006.

TEAO, KALNA MARETO. **História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973)**. Dimensões, v. 35, jul.-dez. p. 321-346. Espírito Santo, 2015.

THOMAZ DE ALMEIDA, R.F. ; MURA, FABIO. **História y território entre los guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil**. Revista de Índias, Espanha, v. 64, n.230, p. 55-66, 2004.

VILLAS, FÁBIO MARTINS. Tupiniquim e Guarani: símbolos de resistência. In: Aracruz Credo – 40 anos de violações e resistência no ES. In: **Aracruz Credo – 40 anos de violações e resistência no ES**. Rede Alerta contra o Deserto Verde e Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais. Organizado por Helder Gomes e Winnie Overbeek, Editado por Patrícia Bonilha. p. 17-30. Vitória, 1ª edição, 2011

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. Disponível em: <https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro>. Acesso em 28 nov. 2016.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Ed. Cosac Naify. São Paulo, 2011.

_____. **Eduardo Viveiros de Castro lê 'Arqueologia da violência'**. O Globo, Rio de Janeiro, nov. 2011. Seção Cultura. Disponível em: <<http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/eduardo-viveiros-de-castro-le-arqueologia-da-violencia-de-clastres-393917.html>>. Acesso em: 09 mar. 2018.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar. v. 14, n. 18, p. 225-254. Rio de Janeiro, 2004.

WOOLFORD, ANDREW. **Ontological destruction**: genocide and Canadian aboriginal peoples. Genocide Studies and Prevention, v. 4, n. 1. p. 81-97. 2009.