

## **Guarani-Nhandeva: Migração, território e identidade**

Lígia Rodrigues de Almeida

A pesquisa busca realizar uma reflexão acerca da concepção territorial Guarani que se vê ligada aos grandes movimentos migratórios. O foco etnográfico é o grupo indígena Guarani-Nhandeva da aldeia Pyhaú, localizada no município de Barão de Antonina, sudoeste de São Paulo. Para entender como se concebe o território Guarani e os movimentos que o definem torna-se necessária a compreensão dos deslocamentos espaciais deste grupo, através da análise de documentação histórica, etnografias referentes aos Guarani como um todo, narrativas orais e observações cotidianas da aldeia atentando assim para as suas particularidades.

O interesse em pesquisar tal tema, se deu em 2007, ano em que iniciei minha participação no CEIMAM – Centro de Estudos Miguel Angel Menéndez, que trabalha com a temática indígena e onde pude aprofundar meus estudos e conhecer um pouco mais sobre as questões que envolvem os territórios desses grupos. Nesse mesmo ano um dos colaboradores do CEIMAM, o professor doutor Robson Rodrigues participaria como arqueólogo de um GT (Grupo Técnico) da FUNAI que faria o relatório de identificação e delimitação das terras indígenas nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga no Estado de São Paulo. Ofereci-me então para acompanhá-lo nos trabalhos, tendo a oportunidade de ajudar a antropóloga responsável nas entrevistas que foram realizadas. Dessa maneira pude conhecer todo o grupo Guarani, e a sua história de deslocamentos, chegadas e partidas em diversas aldeias no Estado do Paraná e no Estado de São Paulo, vivenciando no dia a dia desses índios sua relação com a terra e com os não índios, moradores hostis a presença deles na região. Os trabalhos do Grupo Técnico foram concluídos em abril de 2010, quando foi entregue o relatório.

Aproveitei a oportunidade que me foi dada, e que me permitiu conhecer a aldeia Pyhaú, juntei a isso o meu interesse nas questões que envolviam as terras indígenas e decidi que realizaria minha pesquisa de mestrado (iniciada no ano de 2009) em conjunto com os índios que a compunha. Para isso tive a autorização de Marcílio, que ocupava no momento o posto de cacique.

Apresento agora um relato dos deslocamentos realizados pelo grupo em questão para a formação da aldeia Pyhaú e algumas de suas motivações. A intenção é pontuar algumas questões que acompanham minha pesquisa e que estão sendo levadas à campo. O tópico final visa expor brevemente alguns autores que trataram do tema das migrações entre os Tupi-Guarani e Guarani atuais, buscando apresentar a bibliografia que foi fundamental para iniciar minhas reflexões. É importante dizer que o primeiro contato com essa bibliografia veio da leitura do capítulo intitulado “Ponto e Linhas” da obra “Araweté: os deuses canibais” de Eduardo Viveiros de Castro (1986). Obra esta que vem trazer um novo olhar aos estudos Tupi que estavam em declínio nas décadas de 60 e 70, por conta do interesse nos estudos de etnologia dos povos Macro-Jê.

### **A aldeia Pyhaú: relatos de sua formação**

Na cidade de Barão de Antonina vivem 87 indígenas divididos em duas aldeias Karuguá e Pyhaú, a qual é o foco desse trabalho. Atualmente este grupo passa por um processo de regularização fundiária de seu território, iniciado no final do ano de 2007, após dois anos de ocupação dessas terras. O grupo se instalou no local no ano de 2005 vindos de Araribá (Município de Avaí/SP), onde seus antepassados foram instalados em 1912 por Curt Nimuendaju depois de retirados da região onde se encontra atualmente os municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. É importante frisar que nem todo o grupo se deslocou com Nimuendaju para Araribá, alguns se dirigiram para aldeias no Paraná, outros para o litoral do estado de São Paulo e atualmente ocorrem diversos deslocamentos entre esses locais.

O grupo que compõe hoje a aldeia Pyhaú conta com 24 pessoas e é liderado por D. Juraci, cacique da aldeia, que tem em sua companhia alguns de seus filhos (as), noras, genros e netos (as). Seus filhos nasceram todos no Paraná, na aldeia Laranjinha, entretanto não viveram toda sua vida naquele local. Passaram também pela aldeia Pinhalzinho (Paraná), e outras aldeias menores próximas a Laranjinha, em todas as aldeias por que passaram iam a convite de parentes ou ao encontro daqueles que em algum momento se distanciaram. As causas, de acordo com o grupo, que deram origem a esses deslocamentos dizem respeito à disputas internas nas aldeias, causadas muitas vezes pelas relações entre índios e não índios.

Das aldeias do Paraná, o grupo se deslocou para a Terra Indígena Araribá (Avaí/São Paulo), onde se encontravam outros grupos de parentes. Lá viviam na aldeia

denominada Nimuendaju, e por lá puderam presenciar outros tantos problemas que afetam grande parte das terras indígenas: a limitação das terras, o pouco espaço para cultivo, a obrigatoriedade de realizar trabalhos em roças de fazendas vizinhas como forma de obtenção de renda. Somando-se a isso o elevado crescimento populacional e o desejo de não permanecer em um lugar, que de acordo com os índios não pertencia a eles.

As mudanças são motivadas pelos sonhos, são eles que mostram o lugar para onde devem seguir, o lugar onde viveram seus antepassados, a Terra sem males. Da mudança da Terra indígena Araribá para a região de Barão de Antonina D. Juraci sonhou com seus avós que lhe contaram sobre as terras nas proximidades desta cidade. Chegando ao local, ocuparam casas de um projeto do Banco da Terra e que estavam em litígio com o Banco do Brasil para pagamentos de dívidas de antigos assentados. Essa aldeia recebeu o nome de Yvy Pyhaú (Terra nova), nome este mostrado em sonho a uma parente do Paraná, que o revelou a D. Juraci.

Nessas casas o grupo composto de 70 índios viveu por 4 anos (de 2005 à 2009), até que problemas políticos internos causaram uma nova separação, que levou parte do grupo para a área norte dessas terras. A aldeia localizada na área sul, ou banco da terra como chamam os moradores, ficou então denominada Karuguá, que tem atualmente 63 moradores. Mais uma vez a escolha desse novo local (área norte) se deu pela revelação em sonhos, o vice cacique da aldeia Pyhaú, Marcílio, sonhou com as terras de frente para o rio Verde e para lá seguiram.

A divisão em duas aldeias acabou causando uma demora na realização da pesquisa de campo. A relação pouco amistosa que se estabeleceu entre o grupo que acabara de se dividir, me causou certo constrangimento no trânsito entre as duas aldeias. Optei nesse momento por realizar meus trabalhos apenas em uma delas, a aldeia Pyhaú, pelo fato da pessoa mais velha daquele grupo (D. Juraci) estar morando naquele local. Hoje as relações são estáveis entre as duas aldeias e os índios esperam juntos o fim do processo de demarcação daquelas terras.

A aldeia Pyhaú ocupa atualmente uma área 2,4 hectares, que fazem parte do território reivindicado e que foram doados ao grupo por um sitiante da região. Localizada à beira da estrada que leva aos sítios vizinhos e de frente para o Rio verde (que delimita as terras juntamente com o rio Itararé), a aldeia apresenta uma estrutura ainda precária. Ela conta com 5 casas de 1 cômodo feitas de madeira e não há serviços de água e esgoto (a água é retirada de uma mina e não há banheiros), fato que contribuiu

para que muitas crianças ficassem doentes. A aldeia possui ainda uma escola de 1º ao 5º ano feita de bambu e sapê, que não tem recebido materiais didáticos. É importante dizer que graças à insistência do grupo esses recursos estão previstos para o final de novembro de 2010.

No relato desses índios é frequente a menção às disputas políticas internas na aldeia como causa fundamental de seus deslocamentos, entretanto se pode notar que elas vem acompanhadas de questões que envolvem parentesco, considerando que só se deslocam para lugares onde reconhecem parentes, tanto antepassados como atuais. Outro ponto que se coloca é o da busca da Terra sem males, a terra muitas vezes revelada em sonhos, a terra em que viveram os antepassados e onde poderiam viver segundo os costumes não passando pelas dificuldades impostas às reservas. Mas como conciliar a busca por essa Terra sem males, as formas próprias de organização social política e econômica desses grupos com os processos de demarcação?

### **A terra, o Guarani e o fator movimento: uma revisão bibliográfica**

Para o Guarani a terra não é simplesmente um meio de produção econômica, mas o lugar onde se produz e reproduz sua cultura, onde se vive de acordo com os costumes, um espaço social, político e, sobretudo, cosmológico. Nas palavras de Bartomeu Meliá (1990):

A vida Guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra [...] A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais instável que a terra Guarani, que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se despedem em ciclos que não são simplesmente econômicos, se não políticos e religiosos. (Meliá 1990: 34)

De acordo ainda com o autor (Meliá 1989), os Guarani manifestam um “modo de ser” (*tekó*), que expressa sua identidade e diferença, e que só se realiza em uma terra boa, que apresente as condições necessárias à sua reprodução física e cultural (*Tekoa*). Uma terra boa, que é constantemente buscada, como afirma o autor: “O Guarani é um povo em êxodo, embora não desenraizado, pois a terra que procura é a que lhe servirá de base ecológica amanhã como em tempos passados.” (Meliá 1989: 294)

Pensando nisso, outro ponto importante no que diz respeito ao território Guarani, é a questão do movimento. O fator movimento está embutido na definição desse

território de forma que “é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios desses grupos” (Ladeira 2007: 64), entendidos muitas vezes como a busca da Terra Sem Males, a terra mítica, “lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (Clastres, H. 1978: p.30), sendo esse movimento considerado por alguns autores como reação à conquista e por outros uma característica própria Guarani.

Alfred Metraux (1927), por exemplo, através do estudo de dados dos cronistas, defende a ideia de que os processos migratórios Guarani, são anteriores à conquista europeia, estando enraizado em atitudes cosmológicas próprias dos Tupi-Guarani, sendo eles difusores de cultura. Entretanto, entende que a busca da Terra Sem Males, seria uma reação à conquista europeia, um messianismo. A crença em um acontecimento que viria redimir as pessoas ou resolver os problemas colocados ao grupo a partir da chegada dos europeus.

Já Pierre Clastres (1974), ao contrário de Metraux (1927), afirma que os movimentos migratórios Tupi-Guarani, se desenvolveram como reação sim, mas no interior das próprias sociedades Tupi-Guarani, num momento anterior à chegada europeia, uma reação ao surgimento de chefes poderosos e a tendência de que eles se apropriassem do poder. Lembrando as funções do chefe apresentadas por Clastres (1974), ser caridoso, mediador e bom orador; quando estes utilizam de seus atributos para dominar e coagir, o grupo o abandona, ficando o chefe sem ter quem se subordine a ele. O profetismo seria um movimento religioso que viria negar essa instância política em expansão, propondo o rompimento com os princípios básicos da vida social (parentesco, reciprocidade e trabalho). A pregação dos profetas (Karaí) assumiria, dessa forma, uma desterritorialização fundada no mito da Terra sem mal (Sztutman 2009).

Visando mostrar também a natureza não reativa ao contato das crenças Guarani na Terra sem mal e da eclosão dos movimentos migratórios em direção ao paraíso, Hélène Clastres (1975), desenvolvendo a teoria de Pierre Clastres acerca do surgimento de chefes-autoridades considera que esses movimentos migratórios seriam uma forma de afirmar a religião e se opor ao social, a essa instituição que surgia no centro das sociedades Tupi-Guarani. Entendendo o profetismo como resultado de uma tensão entre o político e o religioso nessas sociedades, anteriormente à chegada dos colonizadores.

O profetismo tupi é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesmo seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar dessa crítica, gera a dispersão. As migrações para a Terra Sem Mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise — manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político — das sociedades tupis-guaranis: a autodestruição dessas sociedades. (Clastres, H. 1978: 68)

Bartomeu Melià (1990), voltando-se para as implicações econômicas e ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamentos territoriais adotadas pelos grupos Guarani, afirma que a busca da terra sem mal é o motivo fundamental e a razão suficiente para a realização de movimentos migratórios, e assim, como os outros autores apresentados, acredita que estes são anteriores ao contato. O mal da terra foi uma percepção anterior à chegada do colonizador e essa percepção da deformação do cosmos seria o motivo principal das migrações pré-históricas.<sup>1</sup> Estes movimentos são marcados por uma acentuada religiosidade e misticismo, elementos que, de acordo com Ladeira (2007) têm sido desconsiderados nos movimentos migratórios recentes.

Seguindo a tradição de Bartomeu Melià, que se inspira em uma perspectiva econômica pautada na reciprocidade, temos os estudos de Flavia Mello (2001) acerca dos movimentos que caracterizam o território Guarani (Mbyá e Nhandeva). Articulando o mito das migrações em direção a leste a outros aspectos da vida social, a autora distingue duas formas de movimentação. A primeira ela denomina de “migração em si” que é dividida em duas sub-formas: “migração tradicional,” que envolveria cosmologia, religião e parentesco e “migração por expropriação,” que implica na tomada violenta ou não de terras tradicionais. A segunda forma de movimentação a autora denomina como “Mobilidade inter-aldeias,” que se caracteriza pela circulação entre aldeias para visitas, troca de noivos e informações, seriam esses, movimentos não migratórios e que não resultariam no abandono definitivo de um local, sendo uma estratégia de preservação do território e da cultura Guarani.

Flavia Mello (2007) realiza também uma diferenciação entre Mbyá e Nhandeva no que diz respeito aos movimentos, de acordo com a autora, os Guarani-Nhandeva ou Chiripá possuem um caráter mais sedentário se comparado com outros grupos Guarani.

---

<sup>1</sup> De acordo do John Monteiro (1992), Melià sugere um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roçado e a migração de inspiração profética. Sugere ele que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mística. Ver Melià 1988: 105-8

Deslocar-se com frequência é considerado característico das famílias Mbyá, em oposição a uma postura mais sedentária dos grupos Chiripá. Esse aspecto marca uma postura política distinta de relacionamento com os não-indígenas e com as leis da sociedade nacional brasileira: Uma de evitar o contato e o embate, outra de persistir e lutar pela garantia dos direitos sobre suas terras. (Mello 2007: 61)

A autora afirma ainda, que as condutas Mbyá e Chiripá são complementares, colocando os últimos como “centro político,” “família anfitriã” e os primeiros como “periferia,” “família visitante,” sendo os deslocamentos uma forma de possibilitar as trocas de bens e saberes em um sistema de reciprocidade (Mello 2007: 61).

Mais recentemente podemos citar os estudos de Elisabeth Pissolato (2007), que examina as condutas pessoais e os comentários em torno das andanças por lugares a partir das experiências individuais das relações sociais, realizando uma etnografia dos deslocamentos dos grupos Mbyá do litoral do Rio de Janeiro. A autora entende os movimentos Guarani como “mobilidade,” termo retirado de Ivori Garlet da dissertação intitulada “Mobilidade Mbyá, história e significação” de 1997, que implica em uma ampliação da abordagem dos deslocamentos Guarani. Além das migrações citadas na literatura clássica como a busca da Terra Sem Mal, inclui a visitação entre parentes, a exploração sazonal de recursos ambientais, enfim diversos motivos implicados nos movimentos dos grupos.

Pensando na questão da mobilidade e a construção da pessoa a autora entende o *tekoa* como um lugar verdadeiramente bom, que deve ser buscado e onde se pode viver os costumes tradicionais, e o *tekó* (modo de ser), como algo que não existe enquanto dado, sendo ele a busca em si. Dessa forma cada pessoa teria seu *tekó* (costume), uma multiplicidade de caminhos ou possibilidades que se expressaria na tendência para mudar constantemente a própria condição de vida. De acordo com Pissolato (2007), a questão da mobilidade Mbyá não consiste em achar um modo tradicional de vida, mas de buscar esse modo melhor em espaço e tempo diferente do atual. A tradição estaria na procura em si.

A autora sugere ainda, que se relativize o *tekoa* enquanto uma categoria espacial e que se entenda a realização do *tekó* enquanto algo que envolva certo grau de “diferenciação e individualização na vivência do próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida.” (Pissolato 2007: 122) Nesse ponto introduz a questão das relações entre mobilidade e pessoa (que desenvolvo aqui de forma resumida),



passando a entender mobilidade não só como a “movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes como uma capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida” (Pissolato 2007: 123) e que de alguma forma acabam por configurar situações coletivas em tempos e lugares variados. Para a autora, “os deslocamentos são sempre resultado entre interesses pessoais e contextos que se colocam como possibilidade de vida para o indivíduo em questão, contextos que se podem ou não ‘deixar’ ou ‘buscar’.” (Pissolato 2007: 123) É através da mudança frequente de lugar e de perspectiva que os “Mbyá apostariam na conquista de condições renovadas de continuar existindo nesta terra.” (Pissolato 2007: 124)

A breve exposição desses autores vem com o intuito de levantar alguns questionamentos. É importante notar que, com exceção dos clássicos [Metraux (1927), Hélène Clastres (1975) e Pierre Clastres (1974)] que trabalham com os grupos Tupi-Guarani em geral os outros autores tem trabalhado o tema dos movimentos fazendo referências aos Guarani Mbyá não discutindo a problemática dos deslocamentos a partir dos Nhandeva. Considerando que esses deslocamentos são próprios dos grupos Guarani em geral, como se dá esse movimento entre os Nhandeva? Outro ponto importante de ser colocado é o fato de que para entender como tem sido concebido o território Guarani é importante compreender qual o caráter, atualmente, dos movimentos realizados por esses grupos: O que tem ainda em comum com os movimentos citados pelos autores clássicos? No que se diferenciam? E como se realizam em meio a processos de demarcação? São questões que pretendo alinhar no decorrer de minha pesquisa.

**Lígia Rodrigues de Almeida**

Graduada em Ciências Sociais pela UNESP

Mestranda em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos

E-mail: [ligiarodri@yahoo.com.br](mailto:ligiarodri@yahoo.com.br)



## Referências bibliográficas

- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123p.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974]. 280p.
- LADEIRA, Maria Inês. "O caminhar sob a Luz"- *O território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp, 2007. 200p.
- MELIÁ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani. Economia e Profecia. In: *Revista de Antropologia*, v. 33. São Paulo.1990. p 33-46.
- \_\_\_\_\_. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. (Org.). *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Coleção Ideologia e Libertação, 1989. p.293-357.
- MELLO, Flávia. *Aata Tapé Rupy – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados pelas famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.
- MELLO, Flávia Cristina. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n.12, p.49-65. 2007.
- METRAUX, Alfred. Migrations historique des tupi-guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX, Paris, p.1-45. 1927.
- MONTEIRO, John Manuel."Os Guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI-XVII". In: Cunha, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p.475-498.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007. 446p.
- SZTUTMAN, R. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi.". *Novos Estudos. CEBRAP*, v. 83, p. 129-157, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Araweté: os deuses canibais".Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS. 1986.

Recebido em 01/09/2010  
Aprovado em 16/11/2010