

Migrações históricas e cosmologia Guarani

Juracilda Veiga¹

Doutora em Ciências Sociais/Etnologia, UNICAMP

Pós-Doutorado em Demografia, Núcleo de Estudos de População, NEPO/UNICAMP

O espaço geográfico onde hoje está o Estado de São Paulo foi habitado por dezenas de povos indígenas cujas populações foram sendo dizimadas pelo avanço das frentes econômicas. Atualmente no Estado vivem cerca de 3.600 indígenas Guarani das etnias Nhandeva (ou tupi-guarani) e Mbyá.² Essa população têm tido um crescimento de cerca de 4,5% ao ano e também recebido nos últimos 20 anos migrantes guarani de outros estados do sul, rumo ao litoral. Em 1980, eram 10 as aldeias Guarani no Estado de São Paulo. Atualmente, são pelo menos 45 aldeias (ver mapa adiante). O fenômeno da migração guarani tem sido estudado por etnólogos consagrados e o objetivo do presente artigo é fazer uma retrospectiva das migrações guarani no Estado de São Paulo cujo registro alcança o começo do século XIX.

As histórias das aldeias mais antigas de São Paulo foram narradas pelos etnólogos Curt Nimuendajú e Egon Schaden, principalmente. Não parece haver, nas aldeias atuais, pessoas vivas cuja memória pudesse alcançar um tempo tão recuado no tempo. É através desses etnógrafos que nós, e os próprios indígenas, podemos recuperar as migrações empreendidas pelos Guarani a partir do século 19 e início do século 20, em direção ao litoral de São Paulo. Graças aos registros etnográficos e aos relatos orais, recolhidos com as pessoas mais velhas das comunidades de Nimuendajú (antigo Araribá) e Barão de Antonina (antigo Aldeamento de Itaporanga), podemos traçar o caminho percorrido por alguns grupos Guarani oriundos da (atualmente) fronteira entre Mato Grosso do Sul e Paraguai, a partir do século 19, e estabelecer a conexão entre esses migrantes e os atuais ocupantes das aldeias “históricas” no Estado: além das já mencionadas, também Itariri e Bananal (atualmente

¹ Esse artigo é parte da pesquisa realizada para o Pós-doc em Demografia junto ao NEPO/Unicamp. A autora agradece os comentários e sugestões do parecerista anônimo.

² Vivem também em São Paulo as etnias Kaingang, Terena, Krenak (no interior do Estado) e Pankararu com um número expressivo de pessoas além de diversos grupos de outras etnias que estão na cidade de São Paulo.

com o desmembramento de Piaçaguera e Djakoaty, Itaoca, Renascer), bem como as aldeias aparentadas de Laranjinha e Pinhalzinho, no Norte do Paraná. Para as aldeias Mbyá estabelecidas principalmente a partir de meados do século passado, a memória oral das comunidades têm os fatos ainda bastante presentes. Para algumas aldeias Mbyá um pouco mais antigas, a história se reconstrói pelos registros do já mencionado Egon Schaden (em suas pesquisas nas áreas do Paraná e Santa Catarina) e pelo trabalho de Ladeira & Azanha (1988), que igualmente registram parte importante da memória oral Mbyá.

A respeito das que denominamos “aldeias históricas”, Nimuendajú reconstrói seu movimento migratório a partir do início do século XIX, partindo da região do Iguatemi:

A principios del siglo XIX se inició entre las tribus Guaraní de aquella zona un movimiento religioso que en la actualidad todavía no está totalmente extinguido. [...] Algunos paié, inspirados por visiones y sueños, se constituyeron en profetas de la próxima destrucción de la tierra; juntaron prosélitos en mayor o menor cantidad; marcharon entre cantos y danzas religiosas, en busca de la “Tierra sin Mal”; unos afirmaban, según la tradición, que ésta debía **quedar en el centro de la tierra**, pero la mayoría ubicaba hacia naciente, **allende el mar**. Sólo así pensaban escapar de la perdición inminente. (Nimuendajú, 1978, p. 31, grifos meus)

Em demanda ao litoral, em busca de *Yvy marã e'ý* (*Terra sem mal*) além do oceano, os grupos que partiram da região (atualmente) fronteiriça entre o Mato Grosso do Sul e Paraguai atravessaram o Rio Paraná próximo à foz do Ivaí, caminharam pelo centro-norte do Paraná, entraram no Estado de São Paulo na altura dos afluentes do Alto Paranapanema, e daí seguiram ao litoral centro-sul paulista. Outros grupos, incluindo muitos Mbyá, que partiram da região Sudeste do Paraguai, ou entraram no Brasil pelo Paraná, ou atravessaram o Rio Paraná entrando em Misiones, na Argentina, para daí alcançar o Oeste Catarinense ou o Noroeste do Rio Grande do Sul. De lá, suas migrações seguiram em direção ao litoral em diferentes direções: em direção à Lagoa dos Patos e litoral gaúcho, ao litoral centro-norte catarinense, à Baía de Paranaguá no litoral do Paraná ou, ainda, para a Serra do Mar em São Paulo e, dali, ao litoral.³

No caso das comunidades de São Paulo, todas buscaram chegar ao mar, mesmo aquelas que depois recuaram, e hoje estão no interior. “Os primeiros que abandonaram suas moradas e se foram para o nascente (...) foram os vizinhos ao Sul dos Apapokuva, a horda Tañyguá.” (Nimuendajú, [1914] 1978, p. 31). Atrás deles seguiram os Oguaíva e, finalmente, os Apapocúva.

Na sequência colocamos o foco em três situações que revelam realizações distintas do que parece constituir um único componente cultural comum a distintas parcialidades Guaraní: a prática

³ Há quem mencione migrações ou, pelo menos, uma orientação de assentamentos orientados para a aldeia do centro da terra, *yvymombiré*, o que talvez explicaria a não-mobilidade dos Kayowá em busca do litoral.

que já foi designada “*oguatá*” (caminhar): (i) as migrações mais antigas registradas, que estabelecem as aldeias acima referidas como “históricas” (particularmente Araribá e, nessa aldeia, a família Marcolino, uma e outra relacionadas diretamente à figura de Curt Nimuendajú, o primeiro importante etnógrafo e historiador desses grupos); (ii) a história da família de Juraci, uma importante líder de uma espécie de re-migração, ou volta dos Guarani às terras do antigo Aldeamento do Rio Verde; (iii) uma situação mais recente, de migrações Mbyá que chegaram ao litoral de São Paulo apenas nos últimos vinte anos, e muito embora permita historiar trajetórias particulares de grupos ou famílias, revelam a constituição de uma rede de relações inter-aldeias que se estende por vários estados.

1. Oguatá: o “caminhar” Guarani

1.1. Os Apapocúva e a Aldeia do Araribá

Nimuendajú identificou o principal contingente de população Guarani no Araribá (oeste paulista, próximo a Bauru) como gente da migração Apapocúva, embora registre que esse aldeamento acabou funcionando como “um asilo dos numerosos restos dispersos dos índios Guarani” que haviam migrado para São Paulo (Nimuendajú [1914] 1978, p. 37). Mas com respeito às denominações que ele próprio emprega, alertou: “Do mesmo modo que os *Apapokúva*, os *Taňyguá* e *Oguauíva* nunca se designam, a si mesmos, enquanto tribo, como *Avá*, mas sempre *nhande-va*, *oré-va*” (op.cit, p.40), sendo que “cada grupo reivindica para si mesmo o nome de toda a nação” e “do mesmo modo, cada um afirma falar o verdadeiro e correto Guarani e designa aos demais grupos, por leves que sejam as diferenças, com apelidos”. Sendo assim, conclui Nimuendajú, “os membros de um grupo só empregam seu próprio apelido quando querem contrapor-se a outro grupo e é difícil que revelem, a um estranho, o seu apelido, ainda que revelem facilmente os apelidos dos demais grupos”, donde que “também *Apapokúva* (homens do arco comprido) é um apelido nesse sentido.” (Nimuendajú, 1978, p. 30)

Em suas “*Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú*”, inseridas na edição peruana da obra *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*, de Nimuendajú, o antropólogo Egon Schaden afirma seu parentesco espiritual com o etnógrafo teuto-brasileiro, por terem sido ambos iniciados por dois irmãos, guias espirituais Guarani (*nhanderu*), respectivamente: José Francisco Honório Avacaujú, que ensinou a Nimuendajú, e Manoel Marcolino Honório Poydjú, que ensinou a Egon Schaden.

O parentesco espiritual que une a todos os indigenistas assume para mim um sentido peculiar, por haver sido ambos – Nimuendajú e eu – recebidos não somente, com todos

os ritos, como irmãos da tribo no mesmo grupo de Apapocuva ou Nhandeva-Guarani, senão até na mesma família. O pai adotivo de Nimuendajú, Avákaudjú, era irmão de Poydjú, a quem eu devo o tratamento de txerúangá, que corresponde ao da pessoa que toma o lugar do pai na cerimônia batismal do Nimongaraí. Como em Guarani irmão e sobrinho são sinônimos, Nimuendajú era Txerykey, ou seja, meu irmão maior. E como tal, eu o considero no campo dos estudos etnológicos e, em particular, na investigação da cultura Guarani contemporânea. (Schaden, 1978, p. 10 – tradução minha)



Fotografia 10: Casa de Reza e "cocho" de cedro, fotografados por Nimuendajú no Araribá. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Na Aldeia Nimuendajú (Terra Indígena Araribá) vive ainda uma nora de Manoel Marcolino Poydjú, Dona Adelaide Rocha, uma das mais velhas e, hoje em dia, uma das principais responsáveis pela memória viva da comunidade (foto 1). Ela foi casada com Leocádio Marcolino Awapiridju Honório, filho de Manoel Marcolino Honório. Ela conta, por exemplo, o que ouviu de sua sogra, Dona Maria Luciana da Silva (nascida na aldeia Bananal, litoral de SP), sobre o desaparecimento de quase toda sua família no Araribá, por ocasião da gripe espanhola (1918), poucos anos depois de serem aí fixados por Curt Nimuendajú.

Dona Adelaide era filha de Sebastião Penedo da Rocha e Maria Laura. O pai dela veio de Mato Grosso (do Sul) como cozinheiro do Encarregado do SPI, de nome Prado, e a mãe se dizia mestiça de “Xavante”.



Fotografia 1: Adelaide Rocha, viúva de Leocádio Marcolino, filho de Manoel Marcolino Poydju (Foto: Wilmar D'Angelis 2012)

O antropólogo Egon Schaden, que visitou Araribá pela primeira vez em fevereiro de 1947, relata que a população era de “78 Guarani, além dos mestiços” ele registra também:

O Capitão de Araribá é Manequinho ou Poydjú, nomeado a vários decênios; mas o chefe religioso, ñanderu Bastião⁴ (agora falecido), embora fosse quase um estranho, pois viera do Posto de Dourados, era quem de fato cuidava dos interesses dos seus companheiros. (Schaden, [1954] 1974, p. 101).

Nos arquivos do SPI, no Museu do Índio, pudemos localizar importantes registros iconográficos do SPI sobre a antiga Povoação Indígena de Araribá, da qual a Aldeia Nimuendajú é a continuidade.⁵ Entre eles, uma fotografia da família do “capitão José”, que podemos identificar como sendo o Capitão José Francisco Honório, Avacaujú, irmão de Manoel Marcolino Poydjú (fotos 2, 3 e 4). A foto

⁴ Conforme Dona Adelaide, trata-se de Sebastião Cuiabano Nunes, cujos descendentes ainda vivem na Aldeia Nimuendaju.

⁵ A Povoação Indígena Araribá, posteriormente Posto Indígena Araribá, fora criada para a fixação dos Guarani. Posteriormente, a política do SPI trouxe, do Mato Grosso do Sul, famílias indígenas Terena. Na segunda metade do século XX, vários conflitos se deram entre os originários donos da terra e as famílias Terena, o que foi ‘solucionado’ pela Funai, nos anos 80, dividindo o Araribá em dois “Postos”: Nimuendajú, para os Guarani, e Kopenoti, para os Terena.

onde está escrito “*família do Cap. José*”, consta na publicação de Nimuendajú (1978, p. 135), onde ele nomeia as pessoas: *Yoguyroquý, el chamán de los Apapokúva, su mujer Nimoá, sus hijos Guyrapejú e o renascido Avajoguyroá, además su hija política Mangayyjú.*

Se o Capitão José é o mesmo Capitão José Francisco Honório, Avacaujú, irmão de Manoel Marcolino Poydjú, Yoguyroquý é o seu outro nome, e teria sido este mesmo o tutor espiritual de Nimuendajú.



Fotografia 2: Grupo de índios Guaranís – Família do Cap. José. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.



Fotografia 3: Casa do Manoel Marcolino Poydjú - Capitão Manequinha. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.



Fotografia 4: Manoel Marcolino Poydjú. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Olhando as genealogias desses Nhandeva, verificamos um grande número de casamentos, na geração dos pais e avós, entre filhos de dois irmãos ou de duas irmãs. Não nos foi possível verificar se esse tipo de casamento se configura em um padrão preferencial entre os Guarani. No entanto, é possível verificar a falta de parceiros matrimoniais na própria aldeia. Atualmente (2012) há, na aldeia Nimuendajú e nas de Itaporanga e Barão de Antonina, um grande número de casamentos nas gerações mais jovens, abaixo de 40 anos, com pessoas “de fora” (brancos, negros) e indígenas de outras etnias. Em Araribá há uma aldeia mais recente que recebeu a denominação de “Tereguá”, da junção de Terena e Guarani, prova dessa necessidade de se buscar casamentos fora. A aldeia Tereguá é formada por aqueles que se misturaram. Esses casamentos não são aprovados pelos integrantes mais velhos da comunidade Guarani, ou os mais tradicionais, que esperam e desejam um casamento apenas entre membros da própria etnia. Mas concretamente os jovens têm poucas opções de casamento dentro do círculo fechado das aldeias Nhandeva do interior. A solução são os elementos de fora da etnia: não índios, ou de outra etnia como os Terena,⁶ com quem convivem desde a década de 1920.

⁶ Em que pese o fato do SPI ter trazido os Terena para São Paulo, para a terra dos Guarani, provocando com isso a miscigenação e constantes rixas entre as etnias, houve um motivo histórico: o Estado de São Paulo doara aquela terra ao SPI para assentamento de índios, com uma cláusula inscrita no documento de transferência da terra, pela qual, caso os índios deixassem de ocupá-la, a mesma retornaria ao Estado de São Paulo. Com as grandes epidemias que sofreram os Guarani (a gripe espanhola e a febre amarela) e conseqüentemente uma grande depopulação, parece que a transferência dos Terena foi vista, pelo SPI, como uma solução para a ocupação e garantia do espaço.

1.1.a. Família Honório: do Iguatemi (séc. 19) ao Araribá (séc. 21)

Através da construção da genealogia da família de Manoel Marcolino Poydjú (ver Anexo), partindo dos relatos de Nimuendajú, estabelecemos em torno do ano 1800 a data referente às primeiras informações sobre a família, ainda no Iguatemi (MS):

O bisavô de Avacauju era Capitão no Iguatemi.⁷ Certa vez pôs-se a caminho com a sua gente a fim de trabalhar para os paraguaios. Depois que os Guarani foram rio-abaixo, vieram os Avavaí e assaltaram a aldeia. Mataram o ancião e o filho mais velho do capitão, atearam fogo nas cabanas e levaram prisioneiras as duas mulheres e a criança. Entrementes, o capitão dos Guarani regressou à aldeia e viu o que tinha acontecido. Disse então aos seus guerreiros: “É melhor seguirmos imediatamente os Avavaí; talvez os alcancemos ainda”. Na tarde do terceiro dia chegaram à proximidade de um rio e perceberam que estavam em frente a aldeia dos Avavaí. Alguns estavam no rio, ocupados com um pari, outros faziam covos, e o chefe, sentado na margem, estava trançando um cesto. (Nimuendajú, [1908] 1954, p. 13)



Fotografia 5: Claudemir Marcolino Honório que tentou reconstruir o caminho feito pelos ancestrais (Foto: Juracilda Veiga, 2009)

Ainda segundo Nimuendaju, entre 1835 e 1850:

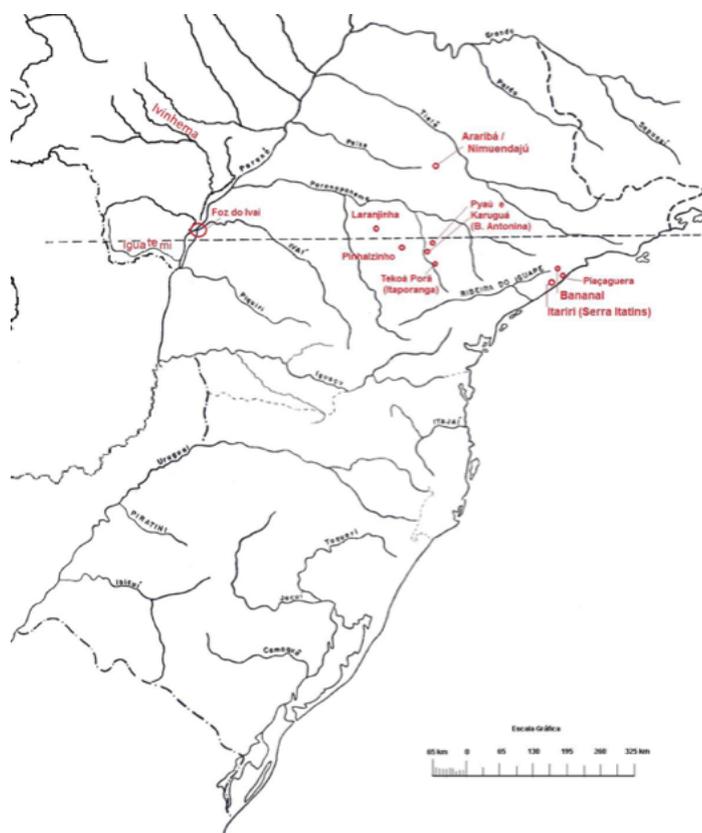
Os Guarani puseram-se em marcha para conhecer a grande água no leste. Iam com eles poderosos médicos-feiticeiros. Chegando lá, estes deviam jogar com todos os recursos, para talvez conseguirem que se pudesse caminhar sobre a grande água, para chegar à terra que não se morre. Quando chegaram ao Rio Paraná, muitos pensaram que já fosse a grande água. Na ocasião as águas do Paraná estavam revoltas como as vezes acontece. Todavia os médicos-feiticeiros acalmaram as águas, construiu-se uma grande canoa e os guarani passaram sem acidente para o outro lado, uma leva após a outra. Na margem oposta encontraram alguns Guaianá, cuja tribo naquela época já chegara até Paranapitanga e Pescaria. Contaram aos Guarani que na região havia uma ave com canto singular e que na terra cresciam arvores com agulhas em lugar de folhas.[araucária]. Aí os Guarani acreditaram que de fato já tinham chegado à terra em que ninguém morre e com mil provações seguiram adiante e em procura de mel. (Nimuendaju, 1954, p. 15)

Segundo a descrição de Nimuendajú, esses seriam os Tañyguá. Eles subiram pela margem direita do Paraná, atravessando as terras dos Apapokúva e dos Oguauíva, até atingirem a foz do Ivaí, pouco abaixo da qual fizeram a travessia para a margem Leste. Seguiram, então, pela margem esquerda (Sul) do Ivaí, até as proximidades da extinta Vila Rica del Espírito Santo, onde atravessaram o

⁷ Em *Los mitos de creación...* Nimuendajú informa o nome do “afamado guerreiro”: Papaý.

rio para seguir em direção ao Tibagi, sempre na direção Leste. Cruzaram, na sequência, os rios das Cinzas e Itararé, até atingirem as proximidades da cidade de Itapetininga. Dali dirigiram-se à Serra dos Itatins, “con el fin de hacer los preparativos para cruzar el mar en viaje milagroso hacia la tierra donde nadie muere” (Nimuendajú, 1978, p. 32).

Foram esses os indígenas atacados, no município de Iguape, na década de 1830, como registrou Nimuendajú ([1914] 1978, p. 32-33). Foi também a eles que se demarcou, na mesma década, uma légua quadrada de terras nos Rios do Peixe e Itariri (cf. também Young, 1903, p. 255-256).



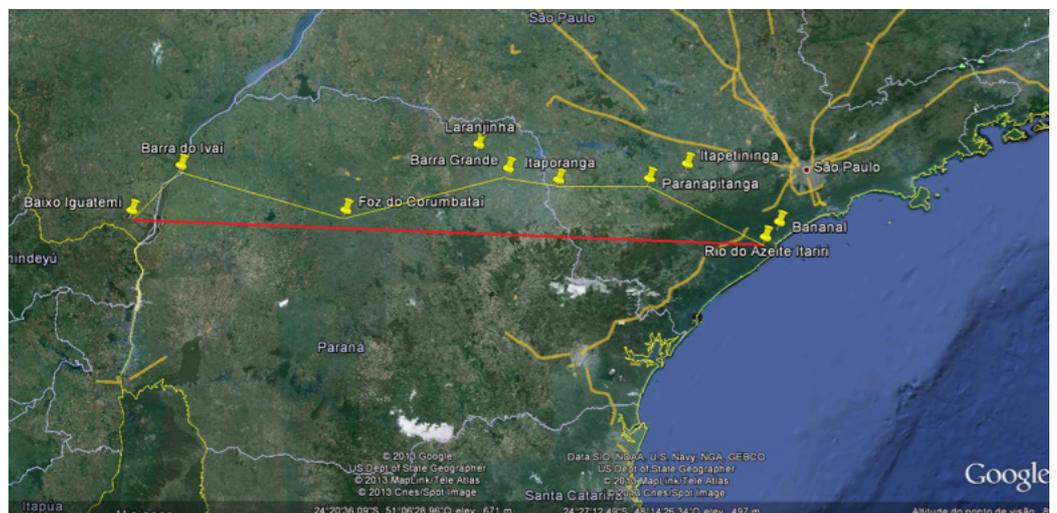
Mapa 11: Referência das aldeias atuais citadas, com relação ao Iguatemi, de onde partiram os Nhandeva.

Sobre os Oguauíva, que seguiram para Leste “pouco tempo depois” e seguindo os passos dos Tañyguá, Nimuendajú registrou que detiveram-se na altura da estrada de tropas de São Paulo ao Rio Grande do Sul, na região de Itapetininga. Ali entraram em contato, em 1843, com o proprietário da Fazenda Pirituba, João da Silva Machado (o Barão de Antonina), e disso resultou a iniciativa de criar-se o Aldeamento São João Batista do Rio Verde, na confluência desse rio com o Itararé, para o qual foi enviado, como missionário, o capuchinho Frei Pacífico de Montefalco. Em 1860, uma parte desses Oguauíva continuou sua jornada, e apareceu nas cercanias dos Tañyguá, próximos ao litoral, permanecendo, então, na costa, criando a aldeia denominada Bananal, nas nascentes do Rio Preto (Cf.

Nimuendajú, 1978, p. 34). Ainda uma pequena fração dos Oguaiúva situou-se em outros pontos do litoral: “sobre la nueva línea férrea, junto a Mongaguá y al lado de los Tañyguá, em Itariry” (op.cit., p. 35). Atualmente em Mongaguá situa-se a T.I Itaoca, com duas aldeias: uma dos Mbyá e outra dos Nhandeva ou Tupi e, ainda Aguapeu e Cerro Corá.

Finalmente, segundo Nimuendajú, por volta de 1870 a onda migratória alcançou a gente da família Honório, dos Apapokúva do Iguatemi. Guiados pelos ‘pajés’ Guyrakambí e Nimbiarapoñy, partiram para o Leste. Segundo aquele relato, buscaram chegar ao mar, mas foram barrados pelas autoridades brasileiras. Detiveram-se, então, por algum tempo no Jataí, às margens do Rio Tibagi, região na qual, há mais de uma década, atuavam padres capuchinhos, a soldo do Governo Provincial, no trabalho de catequese dos indígenas. Opuseram-se ao Frei Timótheo de Castelnuovo, e dali mudaram-se para o Rio das Cinzas, mais a Leste (atual T.I. Pinhalzinho, Guapirama PR). Um grupo, liderado por Honório Araguayrá, pai de Avakaujú, dirigiu-se para o Rio Verde (na divisa do Paraná com São Paulo). Ali, na parte norte das terras do Rio Verde, esses Apapokúva viveram, até 1892, na vizinhança dos Oguauíva, sem mesclar-se com eles. Acusados de bruxaria, pelos Oguauíva, o grupo de Araguayrá mudou-se, então, para o sertão de Bauru. Em um dos afluentes do Rio Batalha, o Avari, o filho de Araguayrá, José Francisco Honório Avakaujú, constituiu uma nova aldeia, onde permaneceram até 1906, ano em que mudaram-se para Araribá, em razão da construção da Estrada de Ferro Noroeste. Segundo Nimuendajú (1954, p. 28), operários da estrada buscaram, em várias ocasiões, abusar das mulheres Guarani, o que teria sido um dos motivos fortes para a mudança da aldeia.

Atualmente os descendentes de José Francisco Honório permanecem na Aldeia Nimuendajú, T.I. Araribá.



Fotografia 6: Aldeias estabelecidas e percorridas do Iguatemi (MS) ao litoral paulista (plotagem sobre imagem do Google Earth)

1.1.b. Firmino Pedro da Silva e o Caminho de Peabiru

Outra grande família Nhandewa são os descendentes de Firmino Pedro da Silva, nascido no Brasil, mas cujo pai viera do Paraguai. Firmino teria sido uma personagem importante, em São Paulo, tendo participado, juntamente com o Capitão indígena de nome Emidio e mais 60 Guarani, da Revolução Constitucionalista de 1932. Quem conta essa história é sua neta, Dona Juraci Cândido de Lima, uma das lideranças que migrou, em anos recentes, do Araribá para as antigas terras do Aldeamento de São João Batista do Rio Verde, no município de Barão de Antonina, num esforço de recuperação dos seus antigos lugares. Ali ela e seus filhos fundaram a Aldeia Pyaú.⁸ Segundo dona Juraci, Firmino Pedro andava muito e contava que vieram para o Brasil pelo Caminho de Peabiru: “Os Guarani usavam o caminho de Peabiru, que não é um caminho que existe só na terra, existe no céu também.” (Juraci C. Lima, gravação em 6.11.2012)

Essa informação é surpreendente, por ser transmitida pela tradição oral, como história familiar. O caminho de Peabiru ainda é pouco conhecido, mesmo entre os pesquisadores. Seu traçado foi estudado pelo geólogo Reinhard Maack (1959), que o refere como sendo a mais importante rota transcontinental da América do Sul, do período pré-colombiano, com aproximadamente três mil quilômetros de extensão, atravessando o continente do oceano Pacífico ao oceano Atlântico. A época de sua construção é desconhecida, assim como seus construtores. O nome Peabiru é de origem Guarani, provavelmente composto de *pe* = *caminho* + *aviru*⁹ = *suave, macio*, portanto, “caminho suave ou macio”.

Ao longo de seu percurso, o caminho apresentava aproximadamente 08 (oito) palmos de largura (equivalente a 1,50 metros) e, segundo alguns registros, 0,40 metros (quarenta centímetros) de profundidade. Todo o seu percurso era coberto por uma espécie de gramínea que não permitia que arbustos, ervas daninhas e árvores crescessem em seu leito, evitando também a erosão, já que era intensamente utilizado.

O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya assim descreveu o referido Caminho (que os missionários acreditavam ser obra milagrosa de São Tomé, segundo uma conhecida lenda criada a partir de narrativas indígenas re-significadas pelos cristãos):



Fotografia 8: Juraci Cândido de Lima (Foto: Juracilda Veiga, 2012)

⁸ Segundo Juraci, a aldeia Pyaú é uma separação da aldeia Karugúá (a primeira fundada na reocupação das terras do Aldeamento de Rio Verde), na tentativa de fazer uma aldeia mais coesa e com pessoas interessadas em viver apenas segundo a forma de ser Guarani.

⁹ No Guarani Paraguaio, “*haviru*”.

200 léguas desta costa¹⁰ terra adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que nesse espaço nasce uma erva muito miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda, uma erva que chega à altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha murchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre este caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. (Montoya, [1639] 1985, p. 89)

O ramal principal desse Caminho apresentava duas ramificações, uma que partia do litoral de Santa Catarina, e outra do litoral de São Paulo, encontrando-se no primeiro planalto paranaense, de onde seguiam, em sentido oeste, passando pelo Mato Grosso do Sul, Paraguai, Bolívia e, finalmente, o Império Incaico, no Peru (ver mapa na página seguinte). Por esse caminho, guiado pelos Carijós, Alvar Nunez Cabeza de Vaca seguiu do litoral de Santa Catarina (nas proximidades da atual Itajaí) até Asunción, no Paraguai, nos anos de 1541 e 1542. O mesmo trajeto foi feito por outros espanhóis ilustres, como foi o caso da senhora Mencia Calderón de Sanabria, viúva do Adelantado do Paraguay, que em 1551, vindo de Espanha com 50 mulheres que se casariam em Asunción, atravessou a pé o continente, depois de terem sofrido um naufrágio na costa de Santa Catarina:

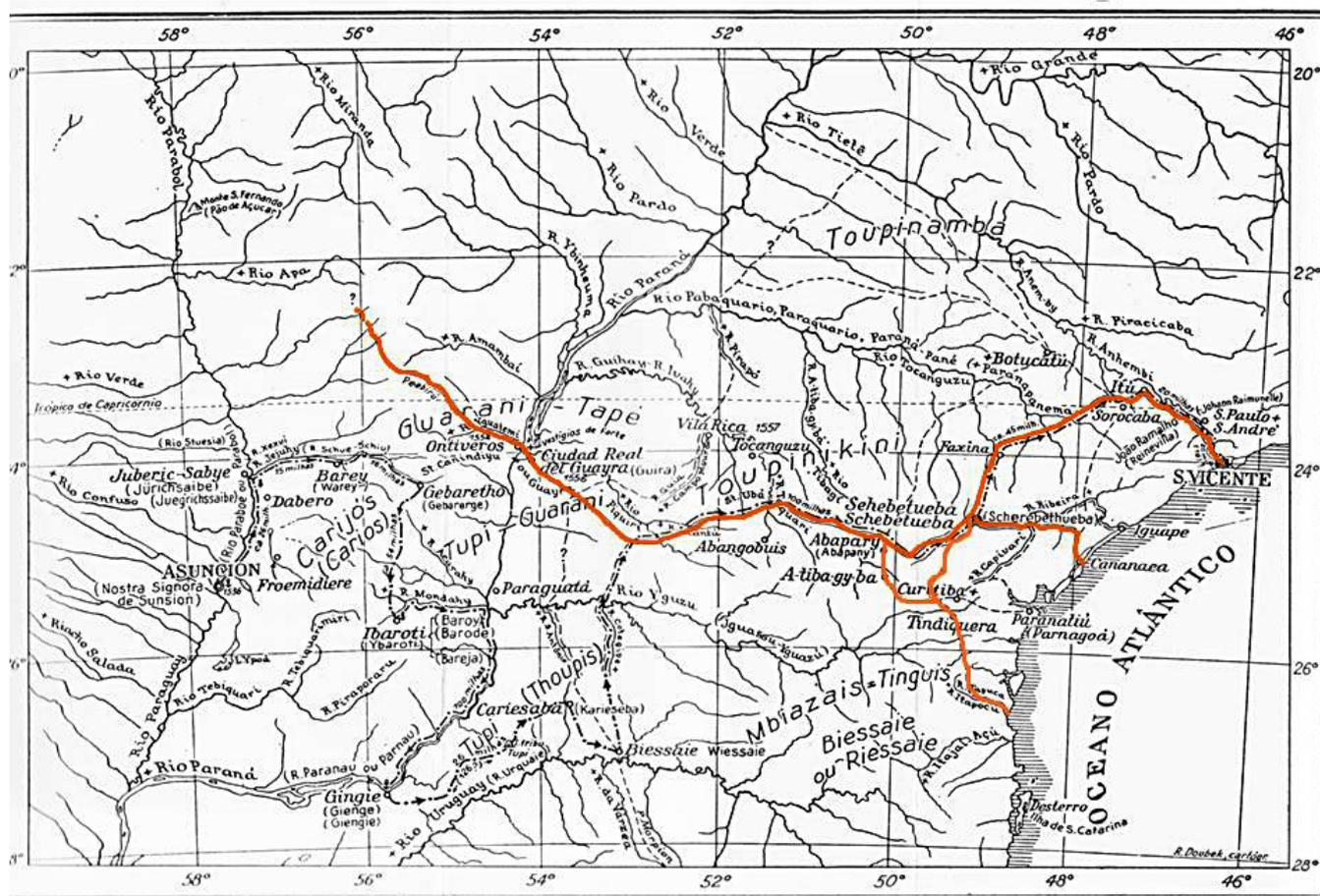
Una parte de la gente y él equipage embarcó en la bergantin con la intención de llegar por água en Asunción, y el resto partió a pie por el Peabiru, partiendo por el rio Itapocu, senda indígena de más trescientas léguas transitada com anterioridade por Alejo Garcia y Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. La expedición estaba compuesta por índios porteadores y guias, algunas vacas llevadas pelos portugueses, curas oficiales, soldados y la dotación de mujeres que viajaban amparadas por doña Mencia. (Mencia Calderón de Sanabria - *Wikipedia*, la enciclopedia libre)

Abaixo reproduzimos dois mapas referentes ao Caminho do Peabiru: o mapa reduzido por Ana Paula Colavite, para todo o percurso do Caminho, a partir de pesquisa de Bond & Finco, e o mapa produzido por R. Maack para o trecho brasileiro, a partir do relato de U. Schmidel.



Mapa 1: Esboço do Caminho de Peabiru na América do Sul. Adaptado de BOND & FINCO (2004). Organizado por Ana Paula Colavite

¹⁰ Refere-se à costa brasileira, mais especificamente, São Vicente.



Mapa 2: Peabiru em São Paulo, Paraná e Santa Catarina, segundo Reinhard Maack (1959)

Ulrich Schmidel percorreu parte do mesmo caminho, em sentido inverso, de Nossa Senhora de Assunção (atual Asunción, capital do Paraguai) até São Vicente, em São Paulo, travessia essa, que segundo o próprio Schmidel (2001), teve duração de aproximadamente seis meses (de dezembro de 1552 a junho de 1553). Utilizando-se do relato manuscrito de Ulrich Schmidel, o geólogo, também alemão, Reinhard Maack, desenhou o mapa mais completo do que teria sido o Caminho de Peabiru no território brasileiro, atualmente praticamente destruído pelas cidades e ocupações agrícolas atuais (ver mapa).

A informação de Dona Juraci nos faz supor que as migrações rumo ao Oceano Atlântico seriam anteriores aos primeiros registros do início do século 19, sobretudo empregando o caminho já conhecido pelos Guarani.

A existência desse caminho desconstrói a visão do senso comum, de que cada grupo indígena vivia isolado e só teria tido contato com outras civilizações após a conquista europeia. As relações dos povos das terras baixas da América do Sul com o Império Incaico, sejam elas comerciais e/ou guerreiras, podem ter existido e decaído justamente com a chegada dos colonizadores europeus.

Cadogan, ao recolher narrativas Guarani sobre o pássaro Urutau, viu semelhança entre aquele relato e uma narrativa que pertence ao mundo andino:

Este episodio, que debo a Faustino Barrios, Guajayvi, es casi idéntica a un mito de origen andino recogido por Carlos Abregú Virreira, em "Tres Mitos Indígenas", Buenos Aires, 1950; y reforzaria una hipótesis que lancé, en 1945, en uno de los primeiros números de la revista CULTURA, Asunción, de que el "compuesto"(balada, canto) del Urutau conservado en el folklore guaireño, constituye una reminiscencia de contactos de Inka y Guaraníes. (Cadogan, 1959, p. 78)



Fotografia 9: A cidade de Mongaguá no litoral paulista, vista da aldeia Itaóca (Foto: Juracilda Veiga, 2010)

A trajetória da sua família, segundo Juraci Cândido de Lima, foi a seguinte: sua mãe, Juvelina, nasceu em Itaporanga, no lugar conhecido como "Mata dos Índios", atualmente reivindicada pelos Guarani. Ali Juvelina foi roubada pelo negro Antonio Candido de Lima, aos 14 anos. O avô de Juraci, Firmino Pedro da Silva, antes da Revolução Constitucionalista (1932) teria ido para o Araribá, com a família. Depois da Revolução voltaram ao Rio Verde, mas então as terras de Itaporanga estavam sendo ocupadas por levas de mineiros. Cerca de 300 índios Guarani foram para Pinhalzinho (atualmente no município de Guapirama, norte do Paraná). Lá morreram quase todos de febre amarela. Eram tantas mortes que não conseguiam enterrar os cadáveres, e muitos acabaram sendo jogados numa depressão, próxima a um paredão ao lado do Rio das Cinzas. Firmino, o avô de Juraci, atravessou o Rio Laranjinha a nado, com a mãe de Juraci e uma tia (Juvelina e Clarice, respectivamente) e foram se

estabelecer no chamado “Posto Velho” (atual Terra Indígena Yvyaporã Laranjinha, em reivindicação). Firmino morreu aquela aldeia, onde foi sepultado. Dona Juraci nasceu, então, no Laranjinha e se casou lá com Nicolau Marcolino, com quem teve 3 filhos. Nicolau nasceu no Araribá e era irmão gêmeo de Cândido, ambos filhos do Cacique Poydju. Juraci teve 10 filhos ao todo (7 homens e 3 mulheres). Seu segundo marido foi Adilson Norato, e depois casou-se ainda duas vezes com não-índios.

1.2. Ambaporã e as redes de sociabilidade

Ambaporã é uma das comunidades Mbyá que, depois da década de 80, têm chegado ao Estado de São Paulo em busca de um bom lugar para viver. A população Mbyá tem crescido tanto de forma vegetativa quanto através da migração vinda de outros Estados. São comunidades pequenas, com uma rede ampla de sociabilidade, da qual dependem para sua reprodução física e cultural. Ambaporã está situada no município de Miracatu (SP) e é composta por duas famílias extensas. Tomamos como exemplar o caso da família de Julio (58 anos) e Rosa (51 anos), nascidos na aldeia de Palmeirinha, ou Palmeirinha dos Índios, na Terra Indígena Mangueirinha, município de Chopinzinho, PR.¹¹

Em 1991, migraram para o Estado de São Paulo, indo instalar-se na Aldeia Capoeirão, na T.I. Itariri (município de Itariri), no tempo do Capitão Antonio Branco da Silva. Moraram ali por três anos, mas devido à grande subida para chegar à aldeia, achavam muito difícil levar as compras “*tudo nas costas*” até lá em cima. Em 1994 foram para Itaóca, mas essa terra era compartilhada com um grupo de “*Tupi*”.¹² Como não gostavam de compartilhar seu espaço de reza com os *Tupi*, mudaram novamente de aldeia; passaram por Uruity e, em 2004, abriram a aldeia de Ambaporã. O lugar da aldeia teria sido indicado através do espírito de um *txeramõi* (pajé), que o revelou às crianças. “*Aqui não tem outra etnia de índios, só os Guarani*”, afirmou Julio. Eles vieram em três pessoas, pela beira do rio, para recorrer o lugar e verificaram que tem água boa; viram rastro de anta e se animaram, e em 2004 se mudaram para o lugar.

Eles querem uma aldeia onde todos compareçam à Casa de Reza. “*Não pode falhar: todos os anos têm que fazer o Nimongaraí*”, afirma Julio. Nimongaraí é o ritual guarani de batismo do milho e de nomeação das crianças. Como eles não têm um *nhanderu* na aldeia Ambaporã, convidam um

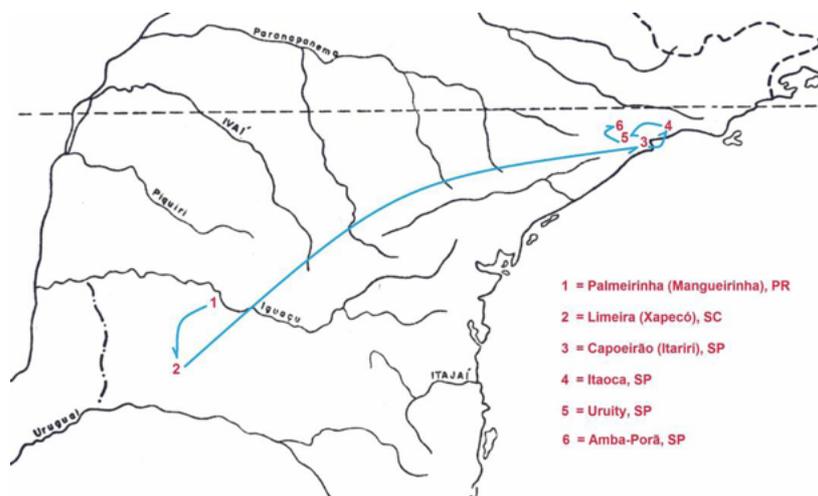
¹¹ Nesta seção, por razões particulares que afetam as comunidades aqui mencionadas, para preservar a identidade das pessoas, (apenas) os nomes das pessoas vivas foram mudados.

¹² Uma parte dos grupos da parcialidade que Egon Schaden designou “*Nandeva*” (também chamados Avá e Avá-Guarani), no Estado de São Paulo, passou a auto-denominar-se *Tupi-Guarani*, afirmando uma remota união das primeiras migrações (no século XIX, ou antes) com remanescentes Tupi do litoral paulista. Talvez tenha sido, também, recurso para marcar sua diferença em relação aos Mbyá (aos quais eles se referem chamando simplesmente de “*Guarani*”), e marcar igualmente sua precedência, no litoral, com respeito àqueles. O fato é que a denominação *Tupi-Guarani*, ou simplesmente *Tupi*, passou a ser empregada também pelos outros Guarani para identifica-los, sobretudo com respeito às aldeias do litoral.

txeramõi (avô/pajé) de outra aldeia para dirigir o Nimongaraí. Citam rezadores de Peguaoty, município de Sete Barras e da aldeia da Barragem (em São Paulo, capital).

Segundo o relato de suas mudanças, quando saem de uma aldeia, normalmente vão para outra onde tenham um parente próximo: ao sair de Palmeirinha, foram para a Limeira, onde já estava o sogro de Julio. O pai de Julio, Sr. Marcelino, nasceu na aldeia Limeira, na T.I. Xaçecó (município de Entre Rios, SC), e mudou-se para Palmeirinha, onde se casou. Lá nasceu Julio. Mais tarde, Marcelino voltou para a Limeira, onde anos depois, Julio foi residir. Em maio de 2012, Jardel, filho de Julio, mudou-se para Capoeirão, contratado como professor naquela comunidade. Justino, outro filho, havia ido para Itaoca em maio de 2011, também contratado como professor; em 2012 já não era mais professor, mas continuou morando naquela aldeia, próximo à família de sua mulher.

Em setembro de 2012, a comunidade de Ambaporã recebeu a família de Clovis, sua mulher Doralina e a filha Gilda, naturais da Aldeia da Limeira (T.I. Xaçecó, SC). Em sua migração essa família passou por Peruíbe, onde mora a mãe de Doralina, de lá foram para Pindoty, de onde, finalmente, mudaram para Ambaporã. A aldeia recebeu também a família de Leonilda, oriunda da Aldeia Guajuvira, na T.I. Guarita (Noroeste do RS). Leonilda é irmã de Filomena, mãe do atual Cacique. Filomena (68 anos), por sua vez, nasceu em Crissiumal, também no Noroeste do Rio Grande do Sul. A parentela é a rede social através da qual eles encontram o apoio necessário para se fixar em outro lugar.



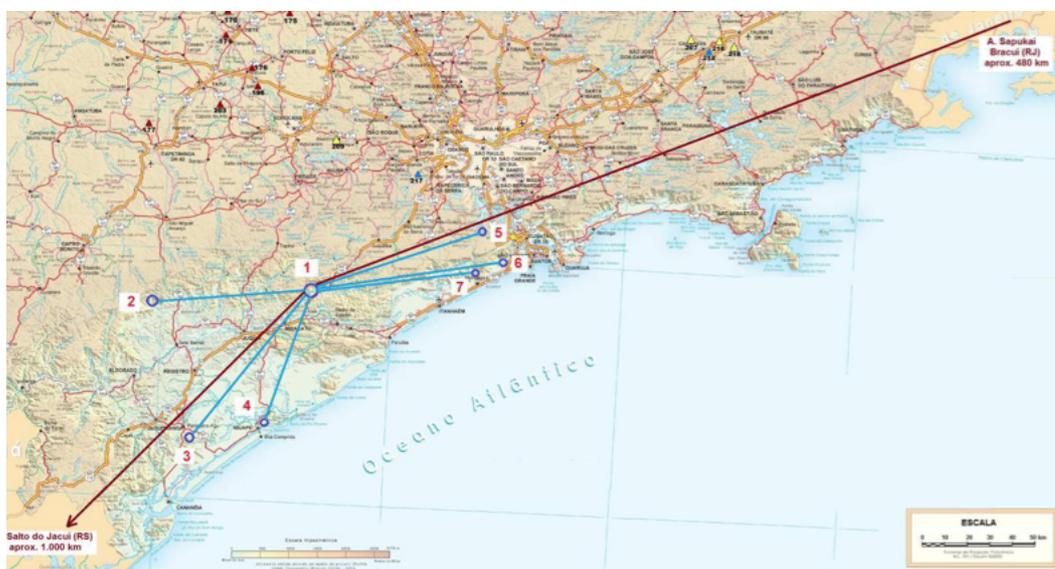
Mapa 3: migração de Julio e Rosa

A família da qual faz parte o Cacique de Ambaporã constitui uma parentela extensa. Eles também migraram do sul, e sua participação na composição da rede de sociabilidade da comunidade de Ambaporã é crucial. No segundo semestre de 2012, o pai do cacique, Sr. Ernesto, mudou-se de Ambaporã para Pacurity, na Ilha do Cardoso (Cananéia, SP). Em 2005, Ernesto estava em Tapy'i, Rio Branquinho (Cananéia, SP). Nelio, um dos filhos de Ernesto, migrou de São Francisco de Assis, aldeia

que fica na região da campanha gaúcha. Outro membro da mesma família, Francisco, também foi de Ambaporã para uma das aldeias de Iguape. A mulher de Ernesto, e mãe do cacique, como foi dito, nasceu em Criciumal. Sobre essa última localidade, Garlet e Assis (1998) registraram:

Os informantes Mbyá declaram a formação de vários núcleos residenciais na região compreendida entre o Rio Comandataí e o Rio Guarita, ambos afluentes do Rio Uruguai. Possivelmente os diversos núcleos dispersos nesta vasta região constituíssem uma referência política, religiosa e econômica, ou melhor, um Teko'a Guasu, pois é feita a referência ao Teko'a Ka'aty como sendo a unidade de referência maior, à qual estavam vinculados outros núcleos menores. Segundo os informantes, dentro do atual município de Criciumal teria existido o Teko'a Ka'aty e que seu estabelecimento ocorreu a partir da segunda metade do século passado [século 20], ou, segundo suas palavras, 'no tempo da guerra do Paraguai'. Toda a região era coberta de exuberantes matas, havia abundantes ofertas de caça pesca e coleta. Os solos favoreciam a implantação de roças, enfim, a região pode ser classificada como ideal, a partir do ponto de vista da cultura dos Mbyá. No início do século XX, o Governo do Estado promoveu a colonização da região chamada Grande Santa Rosa. À época, o Estado, de alguma forma, antecipou-se à voracidade dos colonos, chegando a demarcar o Toldo Santa Rosa (possivelmente este seja o Teko'a Ka'aty dos Mbyá) e discriminando terras para o Toldo Santo Cristo (Gonçalves 1912 e 1917). (Garlet e Assis, 1998, p. 58)

Essas decisões, no entanto, não foram implementadas e "as terras que deveriam ser asseguradas aos Mbyá, foram apossadas pelos colonos." (Garlet e Assis, 1998, p. 58)¹³



Mapa 4

Conforme ilustra o mapa (n. 4), as redes de sociabilidade estabelecidas pelos Guarani de Ambaporã se estendem desde a aldeia do Salto do Jacuí e Guarita (RS) até Bracuí, (RJ). Em São Paulo,

¹³ Os positivistas, que formaram os primeiros governos republicanos no Rio Grande do Sul, propuseram a demarcação de terras para os grupos indígenas, mas os governos posteriores não tiveram o mesmo interesse. No pós Segunda Guerra, principalmente, o desenvolvimento econômico jogou os agricultores/colonos sobre as terras indígenas, e as comunidades foram pressionadas a migrar das aldeias em terras ainda não demarcadas; nas demarcadas, processos vários também diminuíram o espaço indígena: arrendamentos, grilagem oficial e invasões.

suas relações são com as aldeias de Peguaoty (em Sete Barras, vale do Ribeira), Aldeia Pindoty/ Rio (Pariquera-açu, SP), Aldeia Tekoa Mirim (Praia Grande, SP), Aldeia Toca do Bugio (Iguape, SP), Aldeia Aguapeú (Mongaguá, SP), e Tenondé-Porã Krukutu (São Paulo, SP).

Os Guarani vão adiante, mas deixam sempre alguém nos lugares antigos, e entre esses lugares sempre circulam os parentes que voltam em busca de cônjuges, de sementes e de curas. Enquanto o círculo de perambulação dos Nhandeva permaneceu fechado, o círculo de perambulação dos Mbyá continua amplo e aberto à conquista ou reconquista de novos espaços.

2. Elementos de etnografia Guarani: permanências entre Nhandeva

Não se costuma questionar ou, ao contrário, costuma-se ouvir que os Mbyá são culturalmente “conservadores”, e que seu modo de ver e estar no mundo (que entre si, eles referem por *nhande reko*) mantém-se com vitalidade em suas comunidades.¹⁴ Em contrapartida, os Nhandeva-Guarani costumam sofrer preconceito de serem Guarani “deculturados”, “aculturados” ou outras afirmações do gênero. De fato, os Nhandeva-Guarani são considerados, de maneira geral, muito abertos à relação com os estrangeiros, oferecendo pouca resistência ao casamento com “os de fora”, e tornando-se, com isso, mais vulneráveis aos problemas daí decorrentes. Observamos que esse comportamento de maior abertura às uniões com estrangeiros está ancorado na sua cosmologia. Na concepção Nhandeva, as almas/pessoas são enviadas por Nhandervutsu (“nosso pai grande”), para vir a esse mundo. E uma vez que as almas são enviadas para este mundo por decisão divina, não importa muito quem forneceu o material genético para a criação do corpo físico. O que importa é adesão ao modo de ser guarani. Eles guaranizam as pessoas incorporadas, bem como os territórios que vão ocupando. Tem sido comum a inclusão de mulheres brancas que aprendem a falar a língua e participam dos rituais, tornando-se tão guarani quanto os nascidos na comunidade. Pudemos presenciar entre os Nhandeva de Laranjinha (PR), onde encontramos, em 2004, pelo menos cinco mulheres brancas incorporadas falando a língua e participando dos rituais, e também em Mato Preto (RS), em 2007, onde a mulher do cacique é uma descendente de italianos que se tornou a secretária do marido, falando fluentemente a língua indígena.

Schaden já havia considerado que:

Segundo a doutrina Guaraní, a natureza da alma humana é por si só suficiente para tornar o indivíduo apto não apenas para a vivência religiosa, mas também para levá-lo ao destino que lhe cabe. A noção de alma humana, tal qual a concebe o Guarani – isto é, sua primitiva Psicologia – constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso. (Schaden, 1974, p. 107)

¹⁴ Veiga e D’Angelis colocam sob questão alguns aspectos desse quase ‘senso comum’, em um trabalho intitulado “*Escuela y ‘secularización’ de la juventud mbyá-guarani*”, apresentado ao X Congreso Argentino de Antropología Social (2011).

Os Nhandeva-Guarani sempre consideraram necessária a relação sexual para que a gravidez aconteça, mas essa conexão entre concepção e relações sexuais não é muito clara. As almas são palavras encarnadas, que Nanderuvutsu envia ao mundo quando o pai ou a mãe solicitam, em suas orações, dizendo que se sentem sozinhos. Quando a mulher fica grávida é porque uma nova alma desceu do céu. Quando a criança nasce, o rezador fica em oração (o que inclui jejum e abstinência sexual) para que lhe seja revelado qual o nome da criança, de que parte do céu ela veio. Esse é seu ponto de partida e seu destino final.

As almas vêm dos quatro pontos do céu, que correspondem, aproximadamente, aos nossos pontos cardeais, como nos referiu a “rezadora” Nhandeva da Aldeia Laranjinha (PR):

Dona Almerinda referiu-se a eles como: Nhanderovai (‘nossa cara’), que qualifiquei como ‘norte’ (mas verifiquei, pela posição apontada, que se trata do leste). É nessa direção que fica a abertura da casa de reza e para onde dirigem suas orações. A direção contrária, que ela referiu como ‘sul’, é na verdade o oeste, Nhandekupé, e os dois lados, direita e esquerda, são Nhandeké. O céu (paraíso) está dividido nesses quadrantes, de onde vêm os nomes-almas. Quando as pessoas morrem, seus nomes retornam a essas moradas. (Veiga, 2007, p. 88).

Os Nhandeva guardam, nisso, grande semelhança de entendimento com seus parentes Mbyá. Entre os Mbyá da aldeia da Ilha da Cotinga (Paranaguá, PR), Zélia Bonamigo ouviu que as almas procedem das regiões celestes, ‘comandadas’ por pares de entes celestiais (masculino e feminino): *Karai* e *Kerechu* têm habitação ao Sul, e as “almas que provém dessa região são orientadas a seguir rumo ao nascente, em sentido anti-horário, ou a se dirigir ao centro da terra e depois seguir até o nascente. São pessoas fortes na orientação das rezas, e devem ter capacidade de executar cantos, e aconselhar”. *Verá* (ou *Tupã*) e *Pará*, seres relacionados à água, trovão, raios e chuva, localizam-se no poente, e as “características de suas almas é que precisam estar sempre circulando, já que são os protetores do mundo”; os que recebem almas deles são pessoas que “se deslocam constantemente e passam períodos longos fora da aldeia, com exceção das mulheres desta nominação que não se distanciam da aldeia por muito tempo. Elas têm o dom de ensinar e de comandar as rezas. Os homens também têm reza forte”. *Jekupe* (ou *Jakaira*) e a esposa *Iva* (ou *Ysapy*) habitam do norte do centro do Cosmos, são deuses da primavera e “cuidam da fonte da neblina vivificante (cachimbo e tabaco) que concede as palavras inspiradas ou belas palavras”; os que vêm ao mundo “com almas provenientes desse ser celeste, só podem realizar o percurso em círculos, beirando o oceano”. *Kuaray* (relacionado ao *Sol*) e a esposa *Jachuka* (ou *Ara* = “dia”) também enviam almas, que “devem levar alegria, principalmente nas visitas que farão aos parentes ou através da ajuda que prestam na comunidade, na solução dos problemas que surgem, tanto internamente quanto em relação aos não-índios”; daquelas vindas dessa região, “as almas femininas têm a tarefa de acompanhar pais e irmãos e que

têm a liderança da oração, enquanto as almas masculinas indicam o caminho ao grupo.” (Bonamigo, 2006, p. 106-108)

Guimarães (2004) indica também Nhãde Ru, como ser relacionado com o sol e sua esposa, que são os pais das almas enviadas ao mundo original com destino ao nascente. A reunião da comunidade é tarefa, especialmente das almas femininas, que muitas vezes são mulheres pajés. Na Cotinga, Nhanderu ete aparece como aquele que criou os demais seres guardiões. Os primeiros Mbyas não aparecem como “enviadores” de almas, mas como ancestrais que conseguiram a leveza do corpo. (Bonamigo, 2006, p. 108)

2.1. Almas reencarnadas

Crianças recém-nascidas são vistas e referidas por laços de parentesco a pessoas já falecidas: “minha avó”, “meu pai” e assim por diante.

A “rezadora” Almerinda Ysapy da Silva, do Laranjinha [atualmente vivendo em Nimuendajú], explicando que os ancestrais mortos mandam suas orações para os vivos, e são seus guias espirituais, afirmou:

A reza de uma pessoa que já foi, mais no espiritual deles é vivo, igual nós. A gente fala assim: morreu. Não morreu. O espírito dele é vivo igual nós. Olhe essa criancinha a gente diz, é pequeno. Mas é o corpo dele que é pequeno o espírito dele é igual nós, adulto. (Veiga, 2007, p. 88).

Para esses Guarani, as almas dos parentes mortos nascem novamente, conforme registrou Schaden entre os Nhandeva de Araribá. Segundo seu relato, Poydjú havia perdido dois filhos e estava muito sentido; uma noite sonhou com seu irmão, Avakaujú, que lhe dizia que o seu falecido pai vinha trazendo de volta aqueles dois filhos. Em sonho, abriu a porta para recebê-los e o pai lhe disse: “Entregue para a mulher de você”. No sonho, a mulher não quis pegá-los, alegando não ter leite. Ele chorou e rezou a noite toda por causa desse sonho e, no dia seguinte, ao contar o sonho a sua mulher, a enteada interveio dizendo: “Ah, você sonhou assim? Pois eu crio [os dois] (...) dou um peito para um e outro para outro”.

A enteada de Poydjú teria ficado grávida algum tempo depois, gerando os gêmeos Cândido Rondon e Nicolau Marcolino, que tinham três anos quando Schaden os conheceu (cf. Schaden, 1974, p. 108). Nicolau, um daqueles gêmeos, foi cacique em Laranjinha e requereu a ampliação da área de Yvyporã Laranjinha. Ele foi casado com Juraci Cândido de Oliveira (mencionada acima, atualmente moradora na Aldeia Pyaú, em Barão de Antonina), com quem teve 4 filhos. Juraci, que é também “rezadora” Guarani, acredita que algumas crianças nascidas em Itaporanga e Barão de Antonina, atualmente, são espíritos dos Guarani que lá viveram nas antigas aldeias. Segundo nos contou Juraci, entre outras nasceu uma criança de uma mãe solteira, cuja família ficou envergonhada por não saber

quem era o pai, “e a moça não ter contado nada” para a família. Juraci então teria dito ao pai da moça que ele não se aborresse, porque aquela criança (seu neto) era o próprio pai dele, que estava de volta. Justificava, com isso, que as almas podem retornar, desde que haja uma mãe que as aceite.

Os espíritos dos mortos possuem suas rezas, que levam consigo, e podem transmiti-las aos vivos. Para receber essas orações os rezadores têm que ter espírito forte, o que se revela em um caso contado por Dona Juraci. Antes da migração para retomada das terras do Rio Verde, Dona Juraci morava na Aldeia Nimuendajú (Araribá), onde passou a ajudar no ensino da língua Guarani às crianças na escola. Em nosso encontro, já na Aldeia Pyaú, relatou um problema ocorrido pelo fato de que começaram a ensinar as rezas na escola, sem o devido preparo e acompanhamento. Um dos ancestrais trouxe a sua reza para um dos jovens, e o rapaz ficou doente, não comia, emagrecia a olhos vistos, porque não podia sustentar a reza de seu ancestral. Precisou da intervenção de outros *nhanderu* para retirar dele a reza, e só então ele voltou ao normal.

Dona Juraci esclarece que, quando se reza chamando o poder dos ancestrais, eles se apresentam, e se a pessoa não estiver preparada espiritualmente, não irá suportar o peso dessa responsabilidade, podendo até morrer.

Confirmando que os Nhandeva conservam e transmitem sua compreensão (Guarani) própria do mundo, Dona Juraci contou que na sua aldeia, em Outubro de 2012, sobreveio uma tempestade muito forte, com trovões, raios e ventos.

Esses dias deu um temporal forte que parecia que ia derrubar a casa. Eu pensei que essas casinhas não vai nem parar de pé. Meu filho correu para fora, com medo que a casa caísse, mas tendo gente dentro de casa, a casa não cai não. Aí deu um relâmpago bem forte em mim, que desceu e subiu; eles disseram: ‘mãe, vai explodir’. ‘Fique quieto, menino’ [ela disse]. Eles não sabem o que está acontecendo, se assustam, mas a gente que sabe [não se assusta]. Não precisa rezar, é só pôr o pensamento lá neles; é um povo que está passando aí em cima. Eles costumam dizer que é trovão, raio. A gente que conhece, sabe o que é. Não aconteceu nada, só caiu bastante pedra.

Dona Juraci se referia aos seres celestiais que habitam o cosmo guarani com a frase “é um povo que está passando lá em cima”.

3. Nhandeva x Mbyá: a fragilidade de uma abordagem dicotômica

Como vimos, no século 19 os primeiros grupos Guarani a deixar o Iguatemi (Paraguai/Mato Grosso do Sul) foram os Tañyguá, rumo ao Atlântico, posteriormente os Oguauíva e, finalmente, os Apapocuva. Todos esses subgrupos são atualmente associados aos Nhandeva.

Ao longo do caminho de sua migração foram se encontrando, vez ou outra juntando-se em um mesmo grupo, separando-se outras vezes, conforme as necessidades e os eventos históricos e,

finalmente, reunindo-se os sobreviventes e remanescentes de diversos grupos dizimados por epidemias.¹⁵

As relações de socialidade não são sempre pacíficas entre eles, tanto no passado, quanto no presente. Já na década de 1950, o etnógrafo, León Cadogan, registrou o quanto eram frequentes as uniões entre mulheres Chiripá (Nhandeva) com homens paraguaios, do mesmo modo que eram frequentes os casamentos entre Chiripá e Mbyá, no Alto Paraná paraguaio, entre 1920 e 1930. O mesmo Cadogan informa também o costume dos Chiripá de praticarem roubo de mulheres dos Mbyá, razão pela qual os primeiros referiam-se aos últimos como *nhande rovaja* = “nuestros cuñados.” (cf. Cadogan, 1959, p. 67-8)

No presente etnográfico dos Guarani, em São Paulo, não é raro ouvir um Mbyá recusar a diferença demarcada, por não-índios, entre “Mbyá” e “Nhandeva”. Alguns chegam a afirmar que essas são distinções que os *juruá* (não-índios) é que fazem, e que se consideram todos “Nhandeva”.¹⁶ A recusa parece confluir de três questões, seja em conjunto, seja separadamente: (a) uma questão linguística, dado que *nhandeva* (“*nossa gente*”) é uma expressão da língua que qualquer parcialidade pode empregar e, de fato, os Mbyá igualmente a empregam sem restrições, para referir-se a gente Guarani;¹⁷ aceitar o termo como designativo dos “outros” (os Guarani não-Mbyá) seria, de certo modo, conceder a eles parte do idioma; (b) uma questão de política interna, dado que muitas aldeias (senão todas) registram casamentos inter-grupos “*Nhandeva*”-“*Mbyá*” (ou *Tupi* – *Mbyá*), e o eventual interlocutor que recusa a separação categórica pode ser, ele próprio, um “mestiço” (abusando de um uso coloquial do termo); (c) uma questão de política externa, dado que a proliferação de aldeias no litoral e Vale do Ribeira, no Estado de São Paulo, tem multiplicado as oportunidades de emprego público nas áreas de educação e saúde, e não interessa a nenhum dos grupos (Mbyá ou Nhandeva = Tupi) estabelecer fronteiras rígidas que dificultem a mobilidade para o acesso a esses empregos.

Dessa forma, não mente o Mbyá, quando afirma que são, eles também, *Nhandeva*. No entanto, essa preocupação em não distinguir-se, perante os não-índios, está mais conforme suas estratégias relacionadas às novas configurações das suas aldeias e das suas alianças políticas (inter-Guaranis) no relacionamento com as instituições brasileiras.

A noção de “parente”, entre os Guarani, é formada por círculos concêntricos que se expandem, num gradiente que vai do mais próximo ao mais distante, como o próprio conceito de humanidade,

¹⁵ Nossa síntese, focada na apresentação de alguns casos exemplares (como o da família Honório), não se ocupou de apresentar todos esses fatos de forma detalhada, mas eles se encontram ricamente descritos por Nimuendajú, principalmente nas duas obras aqui mais citadas: 1954 e 1978.

¹⁶ Essa afirmação não está baseada em pesquisa fechada, mas em declarações espontâneas por vários indígenas em contexto de pesquisa de campo.

¹⁷ Nimuendajú (1978, p. 30) já registrou isso, ao escrever: Cuando los Guaraní hablan de sí mismos, en su idioma, como pueblo o grupo, usan la expresión *ñandeva* (cuando el interlocutor también pertenece al grupo) y *oréva* (cuando pertenece a otro grupo). Ambos significam “nuestra gente”...

como observou Descola (1986) para os indígenas Achuar. No caso dos Guarani, os seres humanos melhores são aqueles da própria família; cada grupo tem o seu próprio *nhanderu* e, com isso, sua autonomia. Depois vêm aqueles que são considerados *nhandeva*, os que falam a mesma língua e compartilham os mesmos conceitos. Desse modo, um grupo Guarani apoia o outro; chegando a um lugar estranho, busca-se abrigo junto àqueles que são “parentes”, o que não significa pertencerem à mesma família. Há sempre diferenças e distância entre os da família mais próxima (consanguínea) e aqueles que não são tão próximos, embora parentes.

Na forma de organização dos grupos guarani existiria:

Uma espécie de “sistema concêntrico de cooperação”: a cooperação econômica aconteceria nos círculos mais restritos (família nuclear e extensa), nas esferas intermediárias aconteceria a cooperação política (famílias extensas aliadas) e no círculo mais amplo teríamos a cooperação religiosa/ritual. Isso fica claro na forma como as famílias organizam-se no trabalho das roças, por exemplo. (Pereira, 1999, p. 106)

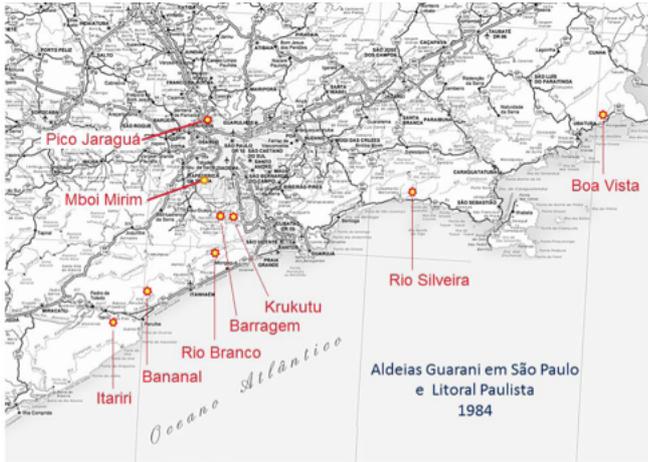
4. Expansão e dispersão atual dos Guarani no Estado de São Paulo

Em meados da década de 1980, registravam-se 4 aldeias na Grande São Paulo (Morro da Saudade ou Barragem, Crucutu, Mboi-Mirim e Jaraguá) e 5 aldeias na faixa litorânea (Itariri, Bananal, Rio Branco, Rio Silveira e Boa Vista), segundo Ladeira (1984, p. 125).¹⁸

Quinze anos depois, na virada do século, registravam-se 16 núcleos Guarani na faixa litorânea paulista (Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, 1999), a saber (de Sul para o Norte): Aldeia Caú (Ilha do Cardoso), Rio Branco II e Santa Cruz (Cananéia), Pindó Ty (Pariquera-Açú), Jacupiranga (Jacupiranga), Pakuri Ty e Guapy (Iguape), Capoeirão e Rio do Azeite (Itariri), Biguá, Bananal (Peruíbe), Rio Branco (Itanhaém), Aguapeú e Itaóca (Mongaguá), Ribeirão Silveira (Bertioga), Boa Vista (Ubatuba). (ver mapas 6 e 7).

Menos de 10 anos depois, em 2008 já eram informadas 26 aldeias Guarani entre o Vale do Ribeira e o Litoral paulista (*A Tribuna*. Santos, 20.04.2008, p. A-12).

¹⁸ Na década de 1980, apoiados por algumas instituições não governamentais e pela FUNAI, os Guarani demandaram do governo o reconhecimento de suas terras (ou daquelas onde foram se estabelecendo no século 20). Nessa época eram cerca de 10 aldeias no Estado.



Mapa 6



Mapa 7

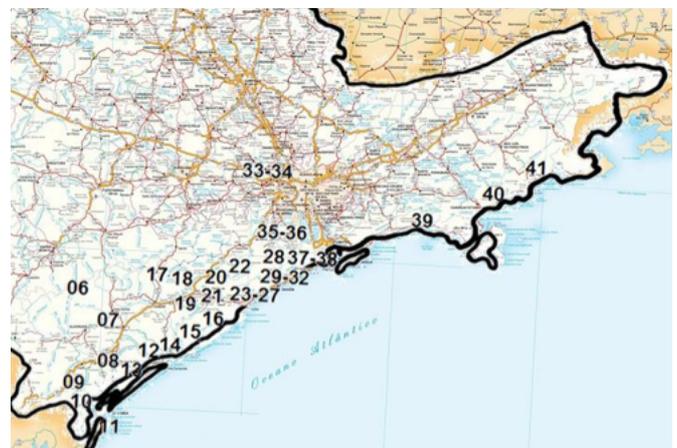
Atualmente (2013) a FUNAI identifica 28 aldeias Guarani em 19 terras indígenas ao longo do Vale do Ribeira e Litoral paulista, além de outras 12 aldeias Guarani fora das Terras Indígenas já reconhecidas, totalizando 40 aldeias. Além dessas, há 5 aldeias Guarani na cidade de São Paulo. Ao todo, são 45 aldeias, com uma população total de 3.593 pessoas dos grupos Nhandeva e Mbyá (ver mapas 8 e 9, e respectiva Tabela).

Muitas das comunidades Guarani no Estado de São Paulo estão já com as terras reservadas ou demarcadas, mas algumas aldeias encontram-se somente ‘assentadas’, ou seja, estão em locais que não são próprios para o estabelecimento de uma aldeia.

Os gráficos 1 e 2 ilustram o crescimento do número de aldeias Guarani no Estado de São Paulo a partir de 1984, e o crescimento da população Guarani (Nhandeva e Mbya) no mesmo período. O gráfico 3 e a tabela 2 apresentam o perfil etário da população atual (com dados de 2007).



Mapa 8



Mapa 9: São Paulo e litoral, Terras e comunidades Guarani. Execução W. D'Angelis, 2013.

Tabela 1: Aldeias e Terras Indígenas Guarani no Estado de São Paulo

	Aldeia	Pop.	Etnia	Terra Indígena / assentamento	Município	Fonte
01.	Nimuendajú	89	Guarani Nhandeva	Araribá	Avaí	Funai 2013
02.	Tereguá	45	Guarani Nhandeva	Araribá (inclui tb 37 Terena)	Avaí	Funai 2013
03.	Pyaú	24	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2013
04.	Karuguá	82	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2013
05.	Tekoá Porã	32	Guarani Nhandeva	Itaporanga	Itaporanga	Funai 2013
06.	Peguaoty	117	Guarani Mbyá	Tekoá Peguaoty	Sete Barras	Funai 2013
07.	Itapu Mirim	20	Guarani Mbyá	Indefinida	Registro	Funai 2013
08.	Pindoty	121	Guarani Mbyá	Tekoá Pindoty	Pariquera-Açu	Funai 2013
09.	Tapy'i	30	Guarani Mbyá	Rio Branquinho	Cananéia	Funai 2013
10.	Takuarity	32	Guarani Mbyá	Antiga Jacaré'i	Cananéia	Funai 2013
11.	Pacurity	16	Guarani Mbyá	Ilha do Cardoso	Cananéia	Funai 2013
12.	Itaoka / Icapara II	7	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoá Itaoka	Iguape	Funai 2013
13.	Guaviraty / Sabaúma	44	Guarani Mbyá	Tekoá Guaviraty	Iguape	Funai 2013
14.	Itapuã / Icapara I	35	Guarani Mbyá	Tekoá Itapuã	Iguape	Funai 2013
15.	Jejty / Toca do Bugio	14	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoá Jejty	Iguape	Funai 2013
16.	Paraíso	23	Guarani Mbyá e Tupi	Indefinida	Iguape	Funai 2013
17.	Amba Porã	48	Guarani Mbyá	Tekoá Amba Porã	Miracatu	Funai 2013
18.	Djaikoaty	40	Tupi	Djaikoaty	Miracatu	Funai 2013
19.	Uruity	79	Guarani Mbyá	Tekoá Uruity	Miracatu	Funai 2013
20.	Capoeirão	34	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2013
21.	Rio do Azeite	32	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2013
22.	Bananal	31	Guarani Nhandeva	Peruíbe	Peruíbe	Funai 2013
23.	Piaçaguera	110	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
24.	Tanyguá	43	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
25.	Nhamandu-Mirim	74	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
26.	Aldeinha	70	Tupi	Bairro	Itanhaém	Funai 2013
27.	Tangará	39	Guarani Mbyá	Indefinida	Itanhaém	Funai 2013
28.	Rio Branco	65	Guarani Mbyá	Rio Branco Itanhaém	Itanhaém	Funai 2013
29.	Itaoca I	40	Tupi	Itaoca	Mongaguá	Funai 2013
30.	Itaoca II	50	Guarani Mbyá	Itaoca	Mongaguá	Funai 2013
31.	Aguapeú	75	Guarani Mbyá	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2013
32.	Cerro Corá	15	Tupi	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2013
33.	Tekoá Itu	186	Guarani Mbyá	Jaraguá	São Paulo	Funai 2013
34.	Tekoá Pyaú	76	Guarani Mbyá	Jaraguá	São Paulo	Funai 2013
35.	Barragem / M. da Saudade	867	Guarani Mbyá	Guarani da Barragem	São Paulo	Funai 2013
36.	Krukutu	261	Guarani Mbyá	Krukutu	São Paulo	Funai 2013
37.	Tekoá Mirim	24	Guarani Mbyá	Tekoá Mirim	Praia Grande	Funai 2013
38.	Xixová Japuí / Paranapuã	51	Guarani Mbyá	Indefinida	São Vicente	Funai 2013
39.	Ribeirão Silveira	350	Guarani Nhandeva e Mbyá	Guarani do Ribeirão Silveira	Santos, S. Sebastião	Funai 2013
40.	Wutu Guasu / Renascer	39	Tupi	Indefinida	Ubatuba	Funai 2013
41.	Boa Vista	162	Guarani Mbyá	Boa Vista /Sertão Promirim	Ubatuba	Funai 2013

Guarani em SP - Número de Aldeias

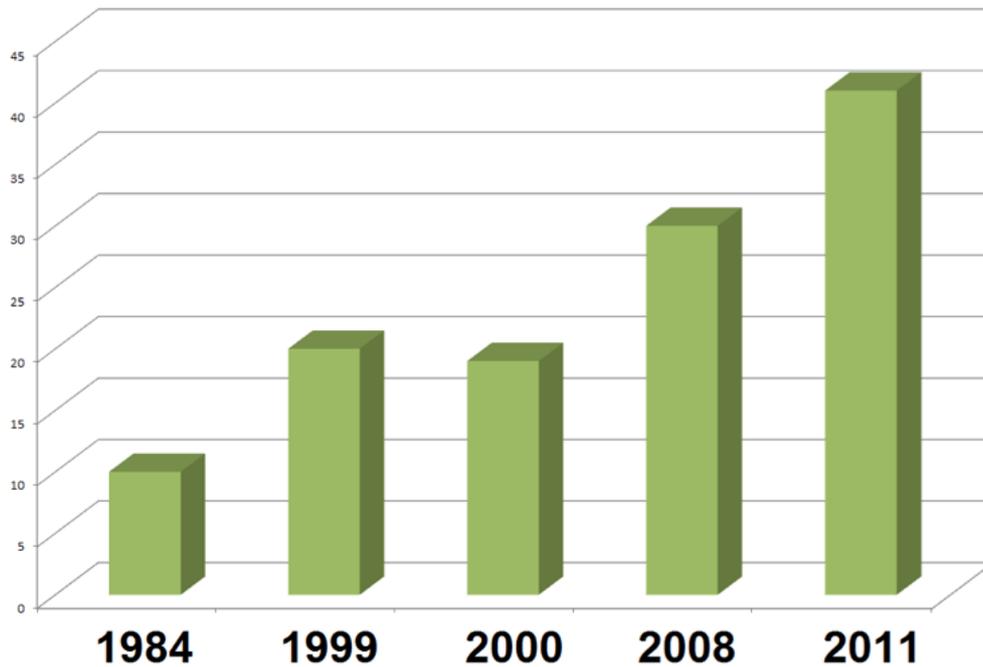


Gráfico 1: Crescimento das aldeias Guarani em São Paulo

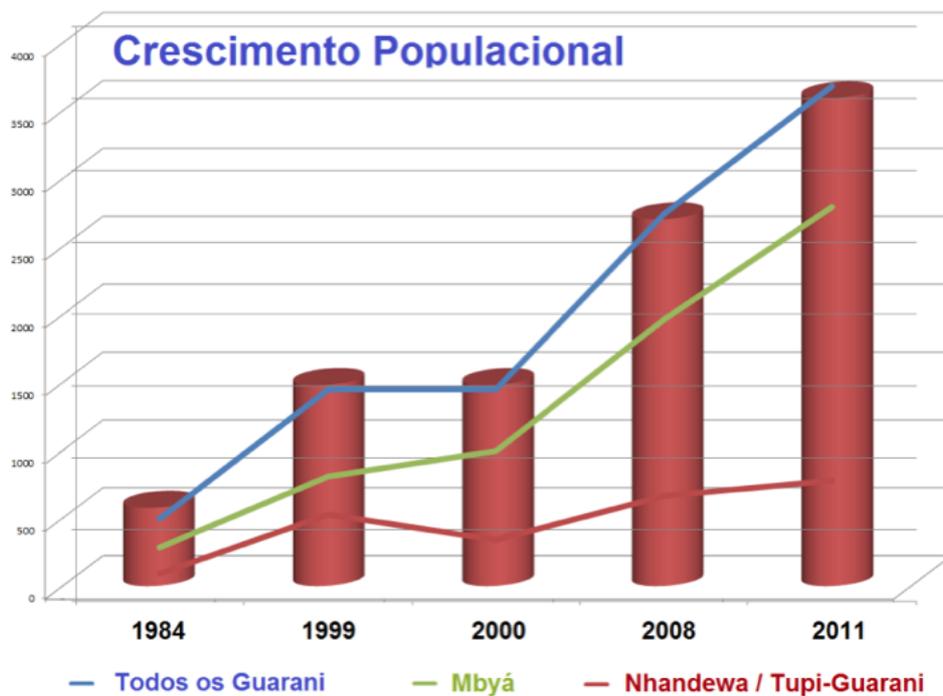


Gráfico 2: Crescimento da população Guarani em São Paulo

4.1. Situação demográfica dos Guarani no Sul e Sudeste do Brasil

	masc	fem	total	% masc	% fem	% total
0 a 4	801	683	1.484	8,08	6,89	14,97
5 a 9	970	894	1.864	9,79	9,02	18,81
10 a 14	736	722	1.458	7,43	7,28	14,71
15 a 19	612	543	1.155	6,17	5,48	11,65
20 a 24	474	416	890	4,78	4,20	8,98
25 a 29	356	359	715	3,59	3,62	7,21
30 a 34	278	241	519	2,80	2,43	5,24
35 a 39	208	205	413	2,10	2,07	4,17
40 a 44	155	150	305	1,56	1,51	3,08
45 a 49	105	119	224	1,06	1,20	2,26
50 a 54	97	87	184	0,98	0,88	1,86
55 a 59	63	71	134	0,64	0,72	1,36
60 a 64	58	73	131	0,59	0,74	1,32
65 e +	236	199	435	2,38	2,01	4,39
total	5.149	4.762	9.911	51,95	48,05	100,00

Tabela 2: Perfil etário população Guarani no Sul e Sudeste (dez. 2007)

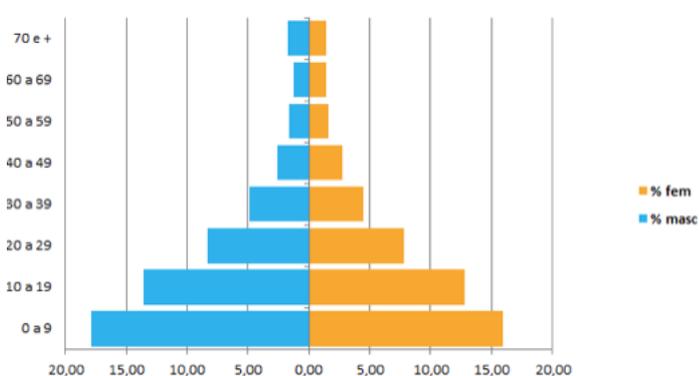


Gráfico 3: Perfil etário população Guarani Sul - Sudeste 2007

A tabela e o gráfico acima foram compilados por Marta Azevedo, em 2009:

O perfil etário dos Guarani no Brasil é extremamente jovem, com mais da metade da população abaixo dos 15 anos. (...) A razão de sexo, que mede a proporção entre homens e mulheres nas diferentes idades, fica maior do que 1 nas idades iniciais, os homens estão em número maior do que as mulheres; na idade jovem, de 15 a 29 anos, as mulheres estão em maior número, podendo revelar ou um sub-registro de rapazes dessa idade – é quando a maioria dos homens está trabalhando bastante tempo nas fazendas ou usinas – ou mesmo uma mortalidade maior masculina nessas idades. Nas idades mais velhas, acima de 60 anos, também as mulheres estão em maior número, significando que os homens têm tido uma mortalidade maior mais cedo. (Corrêa *et al.*, 2009, p. 27)

5. Oguatá: mobilidade espacial Guarani

A questão da mobilidade espacial dos Guarani vem sendo estudada especialmente pelos pesquisadores do NEPO (Núcleo de Estudos Populacionais), da Unicamp. Os primeiros resultados das pesquisas demonstram que essa população segue se deslocando de diferentes maneiras, por diferentes territorialidades e com diferentes motivos. Como já afirmado anteriormente, o que se demonstrou é que os Guarani possuem padrões de assentamentos nas aldeias, que podem ser mais permanentes ou mais transitórios, e que as famílias em geral podem se mudar periodicamente de aldeia para outra aldeia, apoiando-se nas redes sociais estabelecidas através da parentela. O apoio nas redes sociais é comum também aos migrantes não indígenas (Massey e Espinosa, 1997; Massey *et al.*, 1987; Soares, 2002).

Outro motivo frequente que provoca mudanças geográficas são os processos de fissões de grupos locais. Esses processos são provocados, muitas vezes, pelo próprio crescimento populacional

de um grupo, com o consequente deslocamento de uma parte desse grupo para outro local.¹⁹ São frequentes também as visitas de parentes, que podem durar cerca de 2 meses a 2 anos, ou mais, e se inserem numa rede de trocas sociais que vai desde a busca de sementes à procura de cônjuges ou de curas (Assis e Garlet, 2009). Há vários registros da migração dos Mbyá para o Leste, por acreditarem que o mundo perfeito, *yvy marã e'ý*, está além do oceano.²⁰ De fato, não é apenas isso que determina o deslocamento dos Guarani de um lugar para outro, mas a busca de um lugar onde se possa viver segundo a forma própria, o modo próprio de vida (o *teko* Guarani), um lugar de paz e harmonia (Melià, 1991; Montoya, [1628] 1951).

Um lugar onde tenha havido mortes, onde haja falta de condições de se viver em paz, sentem-se obrigados a deixar, e caminhar adiante em busca de um lugar para se viver bem:

Para um povo da floresta, como os Mbyá, os espaços das reduções, compreendidos como antíteses da selva, possivelmente identificados como o domínio de espíritos estranhos e, portanto, perigosos, deveriam ser evitados (cf. SUSNIK, 1984-1985). O mesmo comportamento pode ser visto em relação às aldeias, que eram abandonadas por ocasião das epidemias. Seus habitantes deveriam associar a doença ao espaço, como procedem os Mbyá no presente (cf. GARLET, 1997). Se a doença se manifesta é porque o espaço também se tornou doente, sendo necessário abandoná-lo em substituição a outros, onde pudessem novamente encontrar equilíbrio e segurança. (Garlet & Assis, 2009, p. 17)

Os xamãs poderosos são um fator de aglutinação dos Guarani, que vão a eles em busca de cura, sempre entendida com uma situação de bem estar, físico e mental. Quando um desses xamãs morre, como aconteceu em Palmeirinha, seus adeptos tendem a se dispersar e se reorganizarem sob a direção de outro xamã. Normalmente os deslocamentos são guiados por sonhos xamânicos, nos quais *Nhanderu* mostra a eles o local para onde devem ir. Outras vezes simplesmente se deslocam para outros locais onde vivem seus parentes, indo agregar-se a uma irmã, irmão, pai ou mãe, em busca de um lugar tranquilo.

A relação de parentesco como unidade de consumo (Pissolato, 2007) explica as relações possíveis nas aldeias Mbyá, onde se pode parar e compartilhar casa e comida. Um parente deve, ao outro, hospitalidade, que não é devida a estrangeiros. Por sua parte, o parente tem obrigações de reciprocidade, que não são compartilhadas por aqueles que não são parentes. A aldeia Pyau (Pico do Jaraguá) com seu espaço exíguo, deu abrigo na década de 1980 a outro grupo Mbyá migrante, que se constitui hoje a aldeia Tekoá Itu.

¹⁹ Bartomeu Meliá (comunicação pessoal) afirma que os Guarani se dispersavam por todo o Paraguai ficando a um dia de caminhada de um núcleo residencial a outro, conforme anotaram os primeiros Jesuítas.

²⁰ A guerra do Paraguai, que destruiu os espaços guarani, parece ter dado início a uma nova leva de migrações rumo ao Atlântico em busca do *Yvy marã e'ý*, mas pesquisadores argentinos informam também migrações rumo ao Pacífico.

Segundo Pissolato (2007), a autonomia do indivíduo sempre é respeitada e tem como regra que não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer, porque o mais importante é estar bem e se sentir em paz. O que se percebe, nos últimos anos, é o deslocamento entre as aldeias parentes, bem como a abertura de novos pontos de passagens, que se tornam terras de parentes e, portanto, legítimos lugares para se viver. Alguns pesquisadores, na década de 1990, criticavam a postura do governo com relação à pouca compreensão do fenômeno guarani de transitar entre aldeias:

Os mbyá são uma ambiguidade para a FUNAI, pois são um grupo de andarilhos que através da sua invisibilidade deslocam-se pelo território brasileiro sem ser percebidos. A busca da "Terra sem Mal" e a noção Mbyá de caminhar, *oguatá porã*, são grosseiramente interpretados pela FUNAI como uma migração, que significa um movimento de sair de um local para outro, abandonando sua região de origem (Guimarães, 1998, p. 28).

De fato, os Guarani não abandonam os lugares que tenham habitado; estes lugares se transformam em referência, ou rota para migrações futuras; sempre uma nova família extensa vem ocupar esse espaço. Poderíamos dizer que os guarani possuem uma ocupação do espaço caracterizada como multilocal; vão adiante sem abandonar seu local de nascimento ou o local onde vivem seus parentes, lugares para os quais sempre estão retornando em busca de novas alianças matrimoniais e políticas.

Ladeira (1989) esclarece os conceitos de terra e território a partir mesmo da mobilidade e dinâmica social dos Guarani Mbyá:

Para eles o espaço necessário à sua sobrevivência cultural é muito bem definido, apesar de incompatível com divisas, cercas, arames, marcos. Compreende, no plano terreno, as aldeias Mbya existentes hoje (inclusive as do interior), as que deixaram de existir, as terras como requisitos necessários para que se possam fundar novos núcleos, alguns pontos antigos, e estratégias de paradas durante viagens e excursões de caça, coleta ou venda de artesanato e vários caminhos de ligação. No plano terreno, esse espaço é seu território. No plano mental é simbólico e compreende ainda uma outra terra, perfeita (*yvyju-mirĩ*, *yvyju-porã*) que pode ser alcançada em vida através de um empenho coletivo ou individual, mas cuja busca parece indicar os limites do território Mbya-Guarani. (Ladeira, 1989, p. 60)

Em síntese, o conceito de *oguatá* – "caminhar, estar em movimento" – é fundante da forma de ser guarani. Desde a sua cosmografia, de onde provém os nomes-almas, cada nome tem uma missão e todos eles supõem movimento: ou está predestinado a apaziguar as outras aldeias, ou a organizar o culto e a casa de reza, ou a viajar para levar alegria aos seus parentes. Não está na índole do Guarani ficar num só lugar; é preciso andar para conhecer, para observar e para aprender.

Bibliografia

- BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos mbya-guaranis: Trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFPR- Curitiba, 2006.
- CADOGAN, León. Como interpretan los Chiripá (Avá Guarani) la danza ritual. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 7, p. 64-83, 1959.
- CORRÊA, Ana Maria Segall; OLIVEIRA, Bernadete Carvalho de; FERREIRA, Maria Beatriz R.; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. *Guarani: segurança alimentar e nutricional. Estudo dos conceitos, conhecimentos e percepções sobre segurança, insegurança alimentar e fome em quatro grupos de etnia Guarani no Estado de SP - Relatório Técnico Final III*. Campinas, SP: UNICAMP (Faculdade de Ciências Médicas - Departamento de Medicina Preventiva e Social; Faculdade de Educação Física - Núcleo de Estudos de Populações), 2009.
- COLAVITE, Ana Paula & BARROS, Mirian Vizintim. Geoprocessamento aplicado a estudos do Caminho de Peabiru. *Revista da ANPEGE*, n. 5, p. 86 – 105, 2009.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, 450 p.
- GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria S. de. Desterritorialização e Reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras*, Dourados - MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.
- _____. Diagnóstico da população Mbyá-Guarani no Sul do Brasil. São Leopoldo, *Cadernos do COMIN*, São Leopoldo – RS, n. 7, 84 p, 1998.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *“Oguatá Porã”: Experiências de um grupo Guarani-Mbyá no mundo*. TCC – Depto de Antropologia – Universidade de Brasília, 1998.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *Os Guarani Mbyá e a superação da Condição Humana*. Dissertação (mestrado) - Departamento de Antropologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- LADEIRA, Maria Inês. Mbya Tekoa: o nosso lugar. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 57-61, 1989.
- LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar. A presença Mbyá-Guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI, Nova Stella Editorial, 1988, 70 p.
- MAACK, Reinhard. Sobre o Itinerário de Ulrich Schmidel através do Sul do Brasil (1552 – 1553). *Geografia Física*, n. 1, série II. Curitiba: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras - UFPR, 1959. 64 p.
- MASSEY, D. S.; ESPINOSA, E.; What's driving Mexico-US migration? A theoretical, empirical, and policy analysis. *American Journal of Sociology*. n. 102, 1997
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guarani. Experiência religiosa*. Assunción: CEADUC/CEPAG, 1991, 126p.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. Carta Ânua do Pe. Antonio Ruiz, superior da Missão do Guairá, ao Pe. Nicolau Duran, Provincial da Companhia de Jesus. 02.07.1628. *Manuscritos da Coleção de Angelis. I – Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 259-298.
- _____. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Pe. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, 263 p.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Apontamentos sobre os índios Guarani. Trad. e notas de Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo. N.S. Vol. VIII, p. 9-57, 1954.
- _____. Sobre a história dos Guarani. *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. VIII:13-31. O documento publicado tem a data: Vila Leopoldina, 2 de Dez. de 1908. São Paulo, 1954.
- _____. *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Juergen Riestter G. (Ed.) / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978. Originalmente publicado em *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, n. 46, p. 284-403, 1914.
- PEREIRA, Levi M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007, 445 p.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. (3ª ed.) São Paulo: E.P.U./ EDUSP, 1974, 200 p.

_____. Notas sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú. In C. Nimuendajú, *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos da religión de los ApapokuvaiGuarani*. Lima (Peru): Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978, p. 7-24.

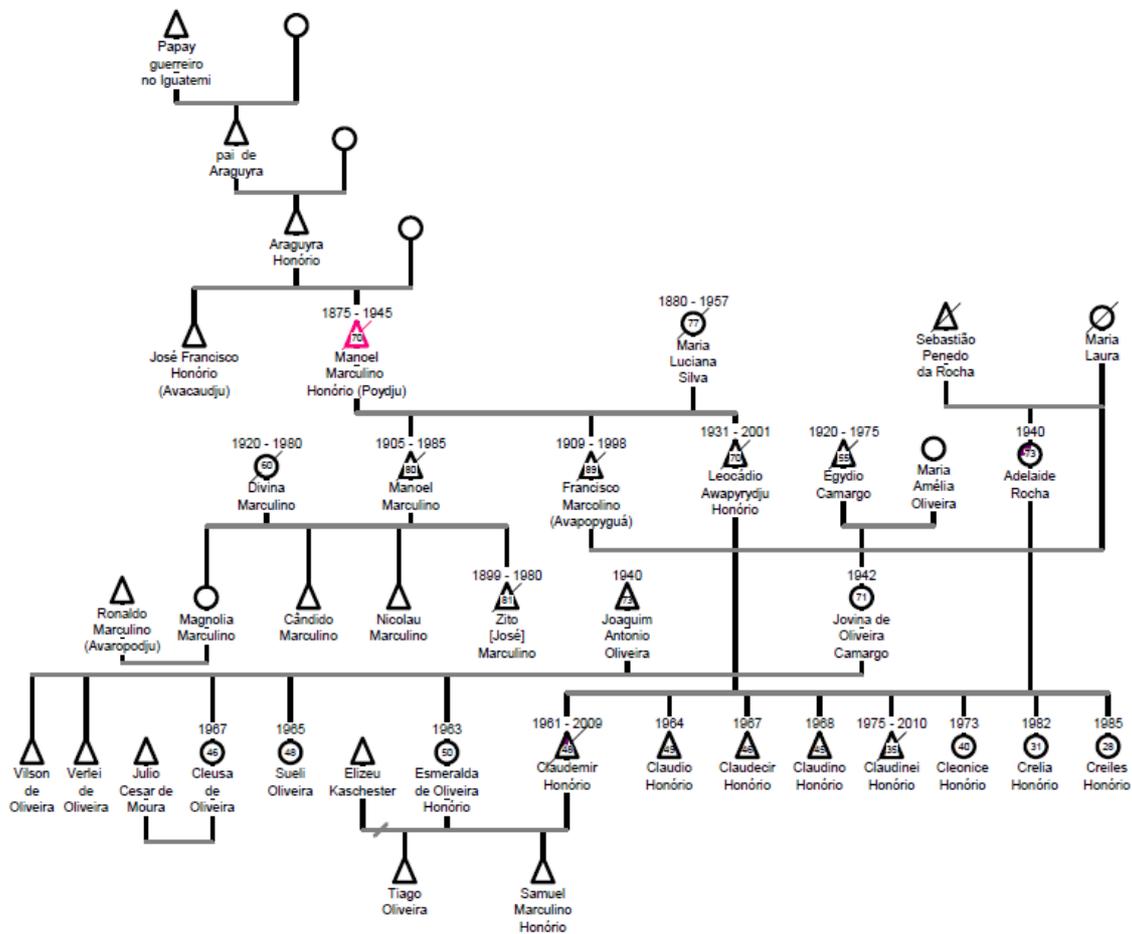
SCHMIDEL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia Guarani: Os Apapokuva do Laranjinha, PR. In Ana Suelly A.C. Cabral e Aryon D. Rodrigues (orgs.), *Línguas e Culturas Tupi. Vol. I*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UNB, p. 85-96, 2007.

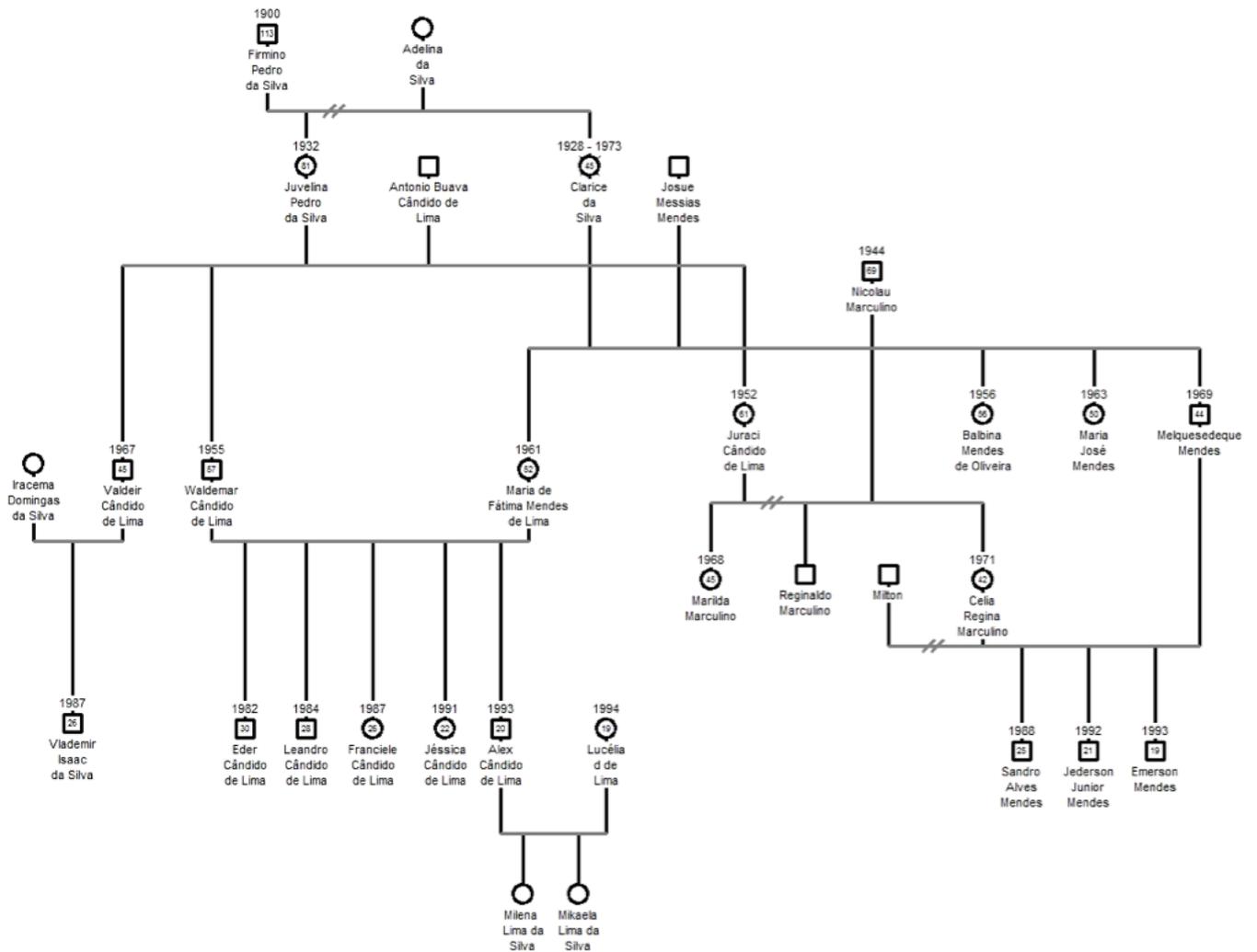
YOUNG, Ernesto G. História de Iguape. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, vol. VIII, p. 222-375, 1903.

Anexos: Genealogias

Família Marcolino Honório



Família Firmino Pedro da Silva



Recebido em 13 de Dezembro de 2013
 Aprovado em 15 de Dezembro de 2013