

O guata porã: vozes guarani sobre a caminhada¹

Kalna Mareto Teao (CESAT)*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar as narrativas dos Guarani Mbya do Espírito Santo em torno de sua trajetória religiosa, o *guata porã*. A migração dos Mbya foi conduzida pela líder xamânica Tatãtxi Ywa Reté, mobilizando os Guarani do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo num período de aproximadamente duas décadas, em meados do século XX. Considerada uma das últimas migrações religiosas por Ladeira, o *guata porã* teve inúmeras motivações não apenas religiosas, mas, sobretudo, advindas das situações de contato entre os indígenas e a sociedade envolvente. Este estudo partirá de uma análise interdisciplinar entre a História e a Antropologia, no que concerne à abordagem do processo histórico e das categorias essenciais para o entendimento do *guata porã*.

Palavras-chave: Guarani Mbya- guata- História

Abstract: This paper has as objective to analyse the narratives of the Guarani Mbya of the Espírito Santo about their religious trajectory, the *guata porã*. The migration of Mbya was led by chief Tatãtxi Ywa Reté, mobilizing the Guarani of Rio Grande do Sul until Espírito Santo, in a period of approximately two decades, in the middle of century XX. Considered one of the latest religious migration of “Ladeira”, the *guata porã* has lots of motivation not only religious, but especially situations of contact between the indigenous people and the involving society. This study will be done through interdisciplinary analysis between History and Anthropology, with regard to the approach of the historical process and essential categories to understanding of the *guata porã*.

Key words: Guarani Mbya- guata- History

* Mestre em Educação pela UFES (Universidade Federal do Espírito Santo). Pesquisadora em História indígena.

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Os Guarani Mbya são comumente conhecidos como povos nômades, peregrinos, migratórios, estrangeiros e paraguaios. Tais denominações constantemente atribuídas aos Mbya pela imprensa e pelos mecanismos de poder da sociedade envolvente acabam por reforçar preconceitos contra os índios, estigmatizá-los e destituí-los de seus direitos concernentes à posse da terra, dentre outros direitos políticos. Além disso, essas classificações invisibilizam e simplificam a história e a dinâmica cultural extremamente complexa desses povos.

Uma das dificuldades encontradas para a construção da história dos Guarani no Espírito Santo esbarra na exigüidade das fontes escritas, contrastando com o fato de que são um dos povos mais estudados pela Antropologia. Além disso, podemos constatar que nos jornais locais e mesmo nos relatórios da Funai (Fundação Nacional do Índio), os Guarani encontram-se praticamente invisibilizados no mundo da escrita. Moreira (2001, p. 88) atribui a invisibilidade dos povos indígenas a um processo de dupla exclusão, tanto historiográfica quanto social dos grupos minoritários diante da sociedade nacional.

“(...) pois se o índio é pouco visível nas obras de caráter historiográfico, especialmente naquelas que tratam do período pós-colonial, é porque, em grande medida, teve também pouca visibilidade no ambiente social que gerou aquelas obras. Formou-se um círculo vicioso: a subalternidade social gera uma espécie de “invisibilidade” social.”

Recorrer, portanto, às narrativas indígenas significa abrir novas possibilidades, como a valorização do protagonismo indígena e o diálogo entre a História e a Antropologia. Os Mbya situam-se como os narradores e sujeitos de suas próprias histórias sempre em consonância com a história nacional. O obstáculo da invisibilidade Mbya no universo da escrita transformou-se em um produtivo diálogo interdisciplinar entre a História e a Antropologia através da utilização das categorias e das fontes e métodos etnográficos. Para Almeida (2003, p. 31), a interdisciplinaridade entre os dois ramos do saber possibilitou a formação da Etno-história, aqui entendida não como a história dos povos sem escrita, mas a partir do cruzamento e interpretações dos grupos sociais de acordo com o contexto histórico.

Procuraremos demonstrar que a construção da história dos Guarani no Espírito Santo através das narrativas indígenas revelam não apenas histórias de vida, mas sobretudo, a história e a cultura de um povo que resiste às intensas e conflituosas relações de contato com a sociedade envolvente há mais de quinhentos anos e mesmo assim consegue manter seu modo de ser. De acordo com Monteiro (2006, p.476), todas

as fontes históricas e antropológicas apresentam em comum o modo de ser guarani, ou *nhandereko*.

Para os Guarani, a religião e a língua são elementos que caracterizam a sua cultura e constituem-se como as principais preocupações dos Mbya, pois temem que o contato com a sociedade envolvente os faça perder, alterar ou esquecer os traços culturais que os identificam entre si, sendo também utilizados para afirmarem sua identidade étnica. Segundo Garlet (1997, p.66):

A convivência com o mundo e a cultura ocidental passou a ser inevitável. O espaço geográfico cada vez menos proporcionava isolamento e distanciamento. Sendo as fronteiras cada vez mais tênues e frágeis, os Mbya vão reforçar suas fronteiras culturais, delimitando espaços - sobretudo religiosos e lingüísticos - para fortalecer e preservar sua etnicidade.

O guata porã

Venham todos Nhanderu! Venham para nos levantarmos e contar o Oguata (caminhada). Mesmo sendo difícil, tenho lembranças da minha mãe, e vou contar um pouco nesse tekoaxy (mundo terreno), por onde minha mãe andou, aquela que me amamentou. Primeiro ela saiu de Yvymbyte (meio do mundo). Ela começou muito menina ainda. Nós Guarani, chamamos Yvy mbyte onde hoje é a terra do Paraguai, que nosso Nhanderu deixou para nós chamarmos assim, Yvy mbyte. Quando passamos pela Argentina, só tinha eu, única filha ainda. Argentina, é como os brancos dizem. Eu nasci no Paraguai, na aldeia Pindovy. O Oguata começou com xe ramói (meu avô, líder espiritual), xe jaryi (minha avó) xe xy (minha mãe)...Então toda família passou para a Argentina(...)

Keretxu Miri, Aurora Carvalho da Silva apud Ladeira (2004, p.12)

O *guata porã* pode ser entendido como o caminho sagrado percorrido pelos Guarani em busca da Terra sem Mal, *yvy maraey*. Para Clastres (1990), a crença na Terra sem Mal antecedeu a chegada dos europeus na América e possibilitou a resistência indígena à colonização e à conversão religiosa ao cristianismo. O autor estabelece uma oposição entre o mundo terreno e o *yvy maraey*. Segundo Clastres (1990, p.121), o mundo terreno, *yvy vai*, consiste em um espaço repleto de imperfeição e sofrimento. A Terra sem Mal seria o extremo oposto, isto é, uma espécie de paraíso mítico, onde o milho cresce com fartura, a caça existe em abundância, os homens tornam-se deuses.

Meliá (apud Monteiro, 2006, p.482) atribui à espacialidade e à tradição como um dos pilares do modo de ser dos Guarani. Ao analisar o período colonial, Meliá relaciona a busca profética dos Guarani à constante procura de terras para o cultivo de suas roças

e novas aldeias. Esses movimentos engendram a busca de um espaço geográfico e espiritual que propicia a recriação do modo de vida autenticamente guarani. Para Monteiro (2006, p.482):

(...) a experiência colonial, ao cercear a liberdade de movimento teria provocado uma profunda ruptura na dimensão espacial da história guarani. Favorecendo o desenvolvimento de estratégias migratórias e ameaçando a sobrevivência física e cultural dos Guarani, a penetração colonial teria conferido grande credibilidade à cataclismologia e ao discurso profético.

O *guata*, assim como a Terra sem Mal, constitui-se como assunto amplamente estudado pela Antropologia e debatido por inúmeras vertentes. O *guata* pode ser chamado de deslocamento, conforme Garlet, ou migração, na visão de Ladeira. No entanto, tais nomeações advêm de concepções diferentes ou às vezes complementares acerca das causas e fatores que teriam impulsionado os Guarani nessa empreitada.

Para Garlet (1997, p. 17), o território original dos Guarani é o Paraguai, *yvy mbyte*, considerado pelos índios como o centro do mundo. O autor atribui a mobilidade dos Guarani a partir do conceito de circularidade, com motivações de ordem sócio-cultural, através dos casamentos, visitas, disputas político-religiosas; e de natureza econômica. Por meio de uma perspectiva histórica, considera ainda que a circulação dos Guarani é um termo mais apropriado do que migração devido à mobilidade espacial dentro de um território, resultante do confronto com a sociedade ocidental. (Garlet, 1997, p.20)

Para o autor, os Guarani, ao serem pressionados para saírem de suas terras devido aos conflitos com a sociedade envolvente, realizam os deslocamentos, reconfigurando, assim, seu território e estabelecendo relações de circularidade e reciprocidade. A desterritorialização consiste no processo de perda das terras iniciais ocupadas pelos Guarani. Contudo, através dos deslocamentos, conseguem recriar o seu território através de novos espaços, realizando um movimento de reterritorialização.

De acordo com Garlet (1997, p. 141), os deslocamentos são motivados por fatores de ordem interna e externa. Os fatores internos decorrem a partir de situações de tensão geradas no interior do sistema cultural dos Guarani, como a cosmologia, aspectos econômico-ambientais, relações sociais e representações sobre a vida e a morte. Os fatores de ordem externa consistem nas tensões oriundas do contato com a sociedade envolvente. De acordo com Garlet (1997, p.71):

À medida que os Mbya começaram a sofrer pressões geradas no contexto criado pelo contato interétnico, cujas conseqüências mais imediatas e visíveis ocorrem no sentido da redução e fragmentação do território original, articularam-se, a partir da etnodinâmica fundamentada nos *guata*/deslocamentos, buscando novos espaços sobre os quais pudessem viver suas especificidades culturais. Esses *guata* são reativados e têm seu potencial

ecológico-ambiental diminuído, reduzindo também as possibilidades de atender às demandas sócio-econômicas das coletividades.

Segundo Ladeira (1992), os Guarani são o único subgrupo que continuam em busca da Terra sem Mal nos dias atuais. A autora aborda a caminhada como migração, definindo-se através de uma perspectiva marcadamente religiosa. As causas do *guata* consistem na procura dos Mbya por terras que possuam condições adequadas à reprodução do seu modo de ser, através de critérios como localização a leste, próximo ao mar e com presença de Mata Atlântica. A autora estabelece uma relação de complementaridade e reciprocidade nos deslocamentos dos Guarani:

Quanto à questão dos deslocamentos Guarani mbya, temos que, se a sociedade Guarani se reproduz em suas aldeias sob seu próprio sistema de organização social, é natural a mobilidade entre indivíduos de diferentes aldeias em função de suas relações de parentesco, de rituais, o que implica também em relações políticas e afetivas. Desse modo, mobilidade e reciprocidade caminham juntas. Portanto, é a mobilidade que permite a apreensão do espaço físico e do espaço social é a base dos intercâmbios – sementes, plantas, matérias-primas, rituais, mutirões, etc.

(Ladeira, 2001, p.116)

Podemos observar que o território guarani não se faz através de fronteiras geográficas definidas. Pela situação histórica de pressão interétnica a que foram submetidos nos aldeamentos jesuíticos, durante a Guerra do Paraguai² e demais processos de conflitos fundiários na contemporaneidade, suas regiões originais foram diminuindo, forçando-os a buscarem novos territórios. O território dos Mbya possui uma mobilidade espacial em virtude da mobilidade dos próprios Guarani que realizam duplo deslocamento, tanto de ordem interna, ou seja, dentro da própria cultura ou de ordem externa, a partir do contato com a sociedade envolvente refazendo continuamente o seu território. O deslocamento de ordem interna é motivado pela busca de parentes, casamentos, sementes, práticas rituais, disputas internas. O deslocamento de ordem externa decorre principalmente dos conflitos fundiários.

Para Garlet (1997, p.49), a constância da presença dos brancos ocupando a maior parte das terras trouxe a impossibilidade dos Mbya em manter-se isolados e distanciados geograficamente. Então, passaram a conceber seu território como amplo, aberto e descontínuo e o *guata* age redimensionando a nova concepção de território. Para o autor, o *guata* realizado tanto dentro do território original quanto em longas distâncias configura-se como mecanismo de fuga, entendida como uma estratégia que

² Confira o trabalho de Garlet sobre os Guarani no Rio Grande do Sul, onde o autor a partir da perspectiva histórica investiga as causas da mobilidade mbya e sua relação com a terra e o território. Analisa ainda como a colonização e a Guerra do Paraguai provocaram e forçaram os índios a utilizarem o deslocamento.

permite aos Mbya tornarem-se invisíveis diante das pressões da sociedade envolvente. (Garlet, 1997, p.47)

Ciccarone (2001) compreende o *guata* na perspectiva da migração. Para a autora, as narrativas da caminhada surgiam em momentos de crise e desordem do grupo migratório após a morte xamã Tatãtxi e as lembranças da trajetória tem como função reordenar os Guarani e promover a coesão social. Segundo a autora:

A lembrança da migração, como percurso de um grupo unido sob a direção da guia xamânica, era um instrumento privilegiado que os críticos da crise utilizavam nos seus discursos em busca da superação da desarticulação e da desorganização internas, fornecendo o modelo exemplar de sociedade.

(Ciccarone, 2001, p.196)

A trajetória dos Mbya ao estado inicia-se através de um grupo de familiares conduzidos pela líder religiosa Tatãtxi Ywa Reté, Dona Maria, em busca de novas terras. Ao investigar sobre os Guarani do litoral de São Paulo, Ladeira (1992) constata que as migrações são conduzidas essencialmente por mulheres com funções xamânicas. Elas também seriam as principais responsáveis pelo núcleo de povoamento dos Guarani, enquanto os homens realizam alianças políticas através da busca de casamentos com os parentes, em diversos pontos do território Mbya. Segundo o relato de Perumi, índio morador do Rio Grande do Sul, Tatãtxi ou Candelária teria saído do Paraguai devido aos conflitos com fazendeiros de erva-mate:

Candelária veio do Paraguai, perto de Paso Yováí, ao norte de Assunción, era colônia juruá. A mãe de Candelária era chiripá, o pai mbya e o avô karai. O pai do avuelo de Candelária era *ce ramoi guasu* (líder de vários aldeamentos). No *tekoa* estava também Inocêncio Duarte, o pai da minha esposa, era primo-irmão de Candelária. O cacique Ocampo matou o ervedeiro, o patrão dos Mbya que tiravam a erva (mate), e daí mandaram o exército. Vieram da primeira vez, com um exército de 500 homens. *Karai* sabia e os *xondaro* mataram-nos com as flechas; vieram pela segunda vez, com um exército de 150 homens, mesma coisa; a terceira vez veio um juruá só que queria conversar e cortou braços e pernas do cacique Ocampo(...)

(Perumi apud Ciccarone, 2001, p.228)

A família de Tatãtxi era composta por lideranças espirituais que já haviam se deslocado de Pindovy, no Paraguai em direção à Argentina, na região de Santa Maria e por lá permaneceram num período de aproximadamente seis a sete anos. Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio Grande do Sul, passando por Porto Xavier e São Miguel. De lá, então, partiram para São Paulo, na aldeia de Rio Branco, onde permaneceram por cinco anos. Seguiram para a aldeia de Itariri, Rio Comprido, Rio Silveira e Ubatuba. Formaram a aldeia de Boa Vista, ainda

em São Paulo. Percorreram Parati Mirim, no Rio de Janeiro, até chegar ao Espírito Santo. No estado, passaram pelos municípios de Guarapari, Vitória e se estabeleceram em Caieiras Velhas, região de Aracruz.

O caminho percorrido pelos Guarani foi repleto de desafios. Inicialmente, a saída do Rio Grande do Sul para outras regiões foi motivada por conflitos fundiários. Pressionados pelos fazendeiros, plantadores de erva-mate, os índios foram obrigados a sair de sua região em busca de novas terras. Nos estados de São Paulo e no Rio de Janeiro, trabalharam como agricultores para fazendeiros regionais. No entanto, novos conflitos se estabeleciam, pois os Mbya eram submetidos a duros trabalhos agrícolas, em rotinas exaustivas e sem remuneração, obtendo apenas poucos recursos para sua sobrevivência. Os Guarani, sentindo-se explorados e sendo espectadores de que trabalhavam em terras alheias e impróprias ao seu modo de vida, desejavam ansiosamente novas terras em que pudessem exercer o *nhandereko*.

Mesmo sendo os responsáveis pela fundação de algumas aldeias nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, para os Guarani não bastava apenas encontrar a terra, era necessário relacionar-se com ela para que conseguissem atingir o *yvy maraey*. Conflitos internos do grupo e com outros indígenas deflagravam constantemente seus deslocamentos. A impossibilidade de exercer o *teko* ocorria quando os Guarani não conseguiam viver conforme seus preceitos religiosos. As brigas, o alcoolismo, as disputas políticas, os casamentos com brancos traziam à tona a transitoriedade da permanência nos espaços geográficos.

Nos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, os caminhos percorridos pelos Mbya incluíam o âmbito urbano. De acordo com Ciccarone (1996, 2001), os Guarani possuíam estratégias para se relacionar com a sociedade não índia a fim de conseguirem recursos necessários à sobrevivência. Aurora, filha de Tatãtxi, era a principal interlocutora dos Guarani junto à sociedade envolvente. Ela dirigia-se às igrejas pentecostais com intuito de pedir apoio e ajuda para a sobrevivência do grupo, enquanto seu João, esposo de Tatãtxi, recorria às autoridades políticas. Em muitas localidades, os Mbya receberam apoio de igrejas evangélicas, que os subsidiavam com o fornecimento de recursos materiais, como alimentos, transporte e hospedagens. Em troca, os Guarani aparentemente aceitavam as palavras de conversão religiosa. Segundo Ciccarone (2001, p.280), os Mbya identificavam-se com algumas normas religiosas dos evangélicos, como a não ingestão de bebidas alcoólicas, a religiosidade, o respeito às formas de vida em sociedade.

No Espírito Santo, um grupo dos Guarani instalou-se em Caieiras Velhas, município de Aracruz, e outro em Guarapari. Em 1973, o prefeito de Guarapari, Hugo Borges, prometeu terra aos índios em troca de que se apresentassem como atração turística para o município. Tal fato teve repercussão nacional na imprensa, pois se noticiava a existência de índios sendo explorados de forma vexatória. Esse acontecimento deflagrou a consciência de que havia índios no estado, o que era negado anteriormente. Mesmo sendo vítimas da exploração do poder municipal, os Mbya passaram à condição de índios desajustados pelo regime militar. Nesse momento, o então chefe da ajudância Minas/Bahia da Funai, Itatuitim Ruas, esteve no estado e providenciou para que os Guarani fossem levados para a Fazenda Carmésia, em Minas Gerais, uma espécie de reformatório para índios. Ao mesmo tempo reconheceu oficialmente a presença de índios no Espírito Santo, tanto Guarani como o povo Tupinikim.

Na fazenda Carmésia, os Guarani permaneceram de 1973 a 1978, sendo separados dos demais grupos que lá estavam, como Pataxós, Krenak, Tupinikim, Pancararu, Karajá, Maxakali. Os Mbya, por inúmeras vezes, tentaram fugir do presídio. Estavam muito insatisfeitos com sua situação e se queixavam do intenso frio na região, das más condições da terra para o plantio, do trabalho forçado, da fome e do tratamento a que eram submetidos. Após várias tentativas de fugas, os Guarani conseguiram retornar ao Espírito Santo, na região de Caieiras Velhas, no município de Aracruz, região a qual haviam se identificado. No entanto, ao voltarem constataram o desmatamento das áreas que desejavam se estabelecer. De acordo com Kwaray Mimbi (Ciccarone, 1996: 51):

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

A retirada dos Mbya no estado ocorrera de forma estratégica, pois enquanto parte dos Guarani estava em Guarapari, outra parte situava-se junto aos Tupinikim³, em Caieiras Velhas. Em 1967, no mesmo momento em que o grupo liderado por Tatãtxi se

³ No Espírito Santo existem quatro territórios indígenas da etnia Tupinikim: Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios. O território de Caieiras Velhas abriga as aldeias Tupinikim, Caieiras Velhas e Irajá e ao sul, as aldeias Guarani, Tekoa Porã (Boa Esperança) e Mboapy Pindo (Três Palmeiras). No território de Caieiras Velhas 2 situa-se a aldeia Guarani de Piraquê-açu que foi incorporada na segunda luta pela terra, em 2004. Segundo censo da Funai de 2005, compreende cerca de 2346 indígenas aldeados, sendo 2109 da etnia Tupinikim e 239 Guarani, ambos os grupos situados no município de Aracruz. A população da aldeia de Boa Esperança compreende 20 famílias e 69 habitantes, a aldeia de Piraquê-Açu possui sete famílias e 29 habitantes e a aldeia de Três Palmeiras, a mais numerosa, possui 28 famílias e 141 habitantes.

estabelecia, a empresa Aracruz Celulose instalava-se na região. A existência deste grande projeto industrial financiado pelos militares simbolizava o progresso e a modernização que tentava deixar para trás uma imagem de estado agrário. Tal processo de modernização era incongruente com a presença de povos indígenas, considerados símbolos do atraso. O resultado não poderia ser diferente. Iniciou-se uma intensa disputa dos índios contra a empresa pela posse da terra que duraria quatro décadas.⁴

As narrativas

As narrativas sobre o *guata* são apresentadas na linguagem mítica. Segundo Garlet (1997, p.19) o recurso à utilização do mito permite aos Guarani a possibilidade de recriar sua história, reformular sua noção de território e incorporar fatos, locais e personagens históricos, além de elementos do tempo presente. Segundo o autor, o mito para os Guarani procura compreender, explicar e dar conta da situação de contato interétnico.

Ciccarone (2001) ao analisar as mulheres Mbya do Espírito Santo procura transpor as barreiras do que chama de tabu etnográfico, pois a Etnologia analisava exclusivamente o xamanismo masculino, esquecendo-se da importância das mulheres na sociedade guarani. Embora ainda sejam os homens os principais detentores da palavra, do poder político e dos mecanismos de negociação com a sociedade envolvente, as mulheres são consideradas por Ladeira (1992) e por Ciccarone (2001) como as principais fundadoras dos núcleos guarani e responsáveis pela harmonia e coesão social desse povo indígena.

Ciccarone (2001, p.15) afirma que as narrativas sobre o *guata* intensificam-se a partir da morte da líder xamânica Tatãtxi Ywa Reté. Nessa época, faziam-se constantes os conflitos internos, através de brigas, casamentos com os brancos, alcoolismo e

⁴ Podemos dividir a história da luta pela terra indígena em três fases. A primeira, ocorrida de 1967, ano da implantação da Aracruz Celulose no estado, ao de 1983, ano de homologação das terras indígenas. A segunda fase inicia-se em 1993, quando os Tupinikim e Guarani reivindicaram a ampliação da área indígena, e dura até 1998, com a ampliação do território indígena de Caieiras Velhas. E a terceira fase, que correspondente à época atual, iniciou-se em fevereiro de 2005, através da assembléia das duas etnias para lutar pela ampliação da área indígena e romper o Termo de Ajustamento de Conduta. O Termo de ajustamento de conduta foi assinado pelos índios Tupinikim e Guarani com a empresa Aracruz Celulose em 02 de abril de 1998. Neste documento, a empresa cederia uma quantia de dez milhões e duzentos e sessenta mil reais às comunidades indígenas num prazo de vinte anos. Além disso, a empresa permitiria que os índios explorassem os eucaliptos já plantados. Ainda, a empresa seria responsável pelo pagamento das contas de água e energia elétrica até o valor de sete mil e novecentos e oitenta reais ao ano, além de subsidiar projetos destinados à agricultura. Confira os trabalhos de Loureiro (2006) e Ciccarone (2001) sobre o conflito decorrente entre os índios do Espírito Santo e a empresa Aracruz Celulose.

disputas pelo poder político. O recurso às narrativas sobre a liderança feminina agia com intuito de apaziguar as comunidades guarani, reforçar o poder político das lideranças e manter a coesão social.

Os relatos indígenas sobre o *guata* apresentam como eixo central a relação dos Guarani com a terra, seja através de sua dinâmica cultural ou resultante dos conflitos interétnicos. Os temas dos relatos convergem principalmente na reflexão das normas de vida em sociedade, sendo recorrentes menções aos rituais, ao parto, à alimentação, à religiosidade e à natureza. A história das pessoas entrecruza-se com a história da sociedade nacional por meio da utilização do mito que age promovendo a reflexão sobre a desordem social. Os Mbya buscam na relação passado-presente respostas para os problemas atuais.

A história narrada revela o contato com a sociedade envolvente, mostrando por inúmeras vezes situações de descaso, preconceito, discriminação, pressões e conflitos interétnicos. A reconstrução da história dos Guarani no Espírito Santo consiste em rememorar o longo tempo de caminhada e as dificuldades para conseguirem se instalar no estado.

Para Veiga (2004, p.66) existem dois tipos de caminhos a serem trilhados pelos Mbya. O primeiro consiste no caminho aberto pelos colonizadores, pelas milícias paraguaias, pelas estradas de ferro e pelo asfalto. O segundo consiste no caminho estreito, *tape miri*, realizado por grupos anteriores e que interligam os aldeamentos no território guarani. Nesse sentido, é freqüente a menção aos dois caminhos percorridos nos relatos dos Mbya. Os Guarani reforçam a sua identidade étnica e tentam legitimar o direito à posse da terra quando trazem à tona a memória do *guata porã* já percorrido por seus antepassados, conforme podemos observar no relato de Werá Kwaray, liderança política da aldeia de Tekoa Porã (Ciccarone, 1996, p.61):

(...) É muita luta até conseguir o troféu de Deus. Alguns voltaram e a minha mãe contou que morreram muitas pessoas que foram lá para Rio Branco. Morreram lá e aqui em Pancas, quando esses Guarani, nos anos cinquenta, fizeram uma viagem para Porto Seguro. Chegando lá ficaram todos desorganizados. Os religiosos falavam para as pessoas mais novas e para todos para se organizarem um pouco. Eles voltaram de novo e ficaram num lugar em Pancas. Tinha uma aldeia guarani em Pancas. Quando esses Guarani moraram lá, um rio que abastecia aquela aldeia foi envenenado. Sobraram poucos daqueles dois carros cheios de Guarani. Esta é uma prova para a gente sempre realizar um trabalho correto. A minha avó, a minha mãe, a gente sempre tem uma recordação sobre isso, sobre a viagem. Tem que contar, por exemplo, que hoje em Pancas existe uma família guarani e nós vamos ter trabalho, como liderança, para conseguir mais pessoas para falar sobre isso, assim se reforçava nossa colocação. Como temos umas pessoas lá em Pancas, vamos procurar essas pessoas e também tem um pessoa lá em Ubatuba, que é mais velho e andou nesse grupo que foi em Canavieiras.

Schaden (1962, p. 13) registra a presença dos Guarani oriundos do leste paraguaio e nordeste argentino que teriam atravessado os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná chegando ao litoral de São Paulo. O autor sabia da existência de três grupos, um vindo em 1924, outro em 1934 e um terceiro em 1946, sendo que dois haviam estado no Espírito Santo e Minas Gerais. Segundo Ciccarone, (2001, p.251) um grupo guarani em 1934 havia solicitado ao presidente Getúlio Vargas uma embarcação para chegar a outro lado do mar e ele teria autorizado o grupo a embarcar no litoral do estado. Ciccarone (2001, p.252) traz um depoimento de José Bonifácio, morador da aldeia mbya em Ubatuba e integrante do grupo que teria participado da trajetória dos Guarani nessa época:

As áreas da farinha perto da Bahia eram Tatuaba, Icatuaba, Cachoeiro, São Félix. Voltamos a pé, paramos poucos dias em Pancas, no Krenak, mas eu fiquei seis anos no Espírito Santo, Caieiras Velhas, Ponta da Fruta, trabalhando como carvoeiro. Eu sou carvoeiro. Tinha até esquecido a língua, não falava mais guarani, mas voltei para Itariri e voltei a falar a língua. De Itariri, fui para Silveira e depois vim por aqui, Ubatuba, e não saí daqui nunca mais.

Em outros relatos a referência aos antepassados ocorre através da menção à *tava*, casa de pedra, símbolo material da presença de familiares guarani nos locais por onde teriam percorrido. De acordo com Ladeira (2001, p. 137) *tava* é o termo que os Mbya designam algumas ruínas de antigas edificações, que remetem à sua memória coletiva, reconhecidas por eles como locais de antigas aldeias onde viveram seus antepassados. Segundo Tupã Kwaray, liderança política da aldeia de Tekoa Porã (Ciccarone, 1996, p.38):

(...)Um dia sonhou, deu aquela visão para ela mostrando esse pedaço aqui. Caieiras Velhas, e esse aqui era uma área indígena onde antigamente os Guarani moravam. Mostrou que tinha tava, a casa de reza, uma casa de pedra, uma casa igual a opy, nós falamos. (...)

Nas narrativas indígenas, as normas de conduta da sociedade Mbya são mecanismos de afirmação da identidade étnica e do modo de ser, *nhandereko*. Os interlocutores demonstram que a condição para atingir *yvy maraey* é que todos os membros da comunidade devem seguir as orientações religiosas, caso um não siga, prejudicará todos os outros na possibilidade de alcançar o paraíso mítico. Ao rememorar os preceitos religiosos, os Guarani se recordam que as brigas internas, o alcoolismo e o contato com o branco, *djuruá*, impossibilitou que Tatãtxi alcançasse a Terra sem Mal, pois fora enfraquecida em seu propósito. Para Werá Kwaray (Ciccarone, 1996, p. 65):

Hoje nós temos pessoas que vão ser encantadas e elas não podem comer sal, não podem comer as coisas que não são permitidas por Deus, não podem beber bebida mortífera que pode daqui a alguns dias destruir a vida deles. Então tudo isso os religiosos não podem tomar e não podem comer. Também tem as caças que não são permitidas pelo Deus para a pessoa que vai ser encantada. Eles não podem se alimentar daquelas caças e a pessoa não pode comer capivara, não pode comer anta, não pode comer tatu, não pode comer peixe que não é permitido também, peixe como traíra. A minha avó sempre falava que a pessoa para ser encantada só pode comer mbytyá de milho, caguiji de milho, aipim. Porco, queixada, cotia e paca também pode comer(...)

A relação dos Guarani com a sociedade não índia também é mencionada nas normas sociais. A alimentação, as bebidas alcoólicas, o forró e os casamentos interétnicos são rechaçados pelas comunidades. A ingestão de alimentos dos brancos costuma ser associada a doenças que são alheias ao mundo guarani. Garlet (1997, p.41) demonstra que no período colonial, os Guarani do Rio Grande do Sul deixavam suas áreas por conta das epidemias e as áreas eram ocupadas pelos colonizadores. O autor diz que a associação colonizador-doença-morte motivava os índios a saírem de suas aldeia em busca de espaços mais distantes. Essa associação encontra de certa forma uma permanência na sociedade atual, pois a exigüidade das terras destinadas ao cultivo e a incorporação de hábitos alimentares não índios são refletidos pelos mais velhos como necessidade de buscar novas regiões onde possam exercer o seu modo de ser.

As narrativas indígenas demonstram a intensa relação dos Guarani Mbya com a terra em dois âmbitos principais. Primeiro, a terra para os Mbya possui um significado relacionado ao seu sistema, *teko*, que gere os princípios do ordenamento social. Segundo, a busca pela terra, *tekoa*, é motivada por inúmeras causas que não são apenas de ordem religiosa, mas sim resultantes de conflitos com a sociedade não índia.

Werá Djekupé, liderança política da aldeia de Mboapy Pindo, os Guarani possuem o objetivo de atingir o paraíso mítico. Para tanto, a terra não se restringe à condição de um ambiente físico simplesmente, mas significa um meio para atingir a *yvy maraey*. Segundo ele, para conseguir alcançar a Terra sem Mal, os Guarani devem estabelecer relações de respeito com a terra e a comunidade, por meio da obediência às normas sociais, como: não ingerir bebidas alcoólicas, respeitar os mais velhos e os caciques, não se casar com os brancos, não frequentar forró, respeitar a natureza, ir à Casa de reza, pedir permissão aos espíritos para caçar e pescar.

Para Garlet (1997, p.156), o *teko* consiste no modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume. “O *tekoa* pode ser traduzido como o lugar em que o modo de ser, estar, o sistema, a lei, a cultura tenham condições de se desenvolver e/ou acontecer” .

Para Ladeira (2001, p. 184), o *teko* pode significar “ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes”. O *tekoa* consiste no lugar onde existam condições físicas e ambientais apropriadas ao exercício do modo de ser guarani. Para Ladeira (2001, p.185) o *tekoa* não se restringe unicamente às condições do espaço físico, mas sim, depende de uma “interrelação entre aspectos sociais, espirituais e ambientais”. A autora aponta ainda que a composição social dos grupos familiares e a força dos líderes espirituais é que vão promover a coesão social, mesmo em um lugar com condições ambientais precárias.

A terra para os Guarani consiste em um espaço que reúna condições físicas e ambientais para que possam exercer o seu modo de ser, *nhandereko*. Quando o espaço geográfico não satisfaz às exigências culturais dos índios, eles preferem se retirar da região ocupada. Costumam mencionar que índio não briga pela terra. De acordo com Keretxu Miri, filha de Tatãtxi: “(...) Porque vocês Guarani, para a tribo Guarani dei toda essa terra para morar viver, não brigar com o branco, nem com ninguém”. (Ciccarone, 1996, p.25)

Pudemos notar que os Guarani em suas narrativas tentavam invisibilizar aspectos cosmológicos diante da trajetória de dificuldades resultantes das situações de contato com a sociedade envolvente, principalmente em relação à questão da terra. Acreditamos que essa estratégia da invisibilidade da religião possa ser uma das formas que os Mbya utilizam como meio de preservar sua cultura. Expressões como sonho e revelação são frequentemente utilizados para afirmar que os Guarani têm o direito à terra, pois lhes foi concedido por *Nhanderu*, deus supremo e não pelo homem branco. Sendo a terra um espaço imperfeito e repleto de conflitos, resta-lhes o território da cultura, da língua e da religião como fronteiras, invisíveis para o mundo *djuruá*.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria R. C. de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 2001.

_____(org). *Memória viva Guarani: revelações sobre a terra*. Comunidade Tekoa Porã. Vitória: UFES, 1996.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Francisco Alves, 1990.

GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbya: História e significação*. Dissertação de Mestrado. 1997. PUC, Rio Grande do Sul, 1997.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: O território mbya à beira do oceano*. 1992. Dissertação de mestrado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 1992.

_____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. 2001. Tese de Doutorado. Programa de Geografia Humana. USP, São Paulo, 2001.

_____. *Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. Ka'a güy oreramói kúery ojou rive vaekue ÿ*. São Paulo: CTI, 2004.

LOUREIRO, Klítia. *O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo: os índios Tupinikim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose S/A. (1967-1983)*. 2006. Dissertação de Mestrado. Programa de História Social das Relações políticas. UFES, Vitória, 2006.

MOREIRA, Vânia M. L. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. In: *Diálogos Latinoamericanos*. Dinamarca: Centro de Estudos Latinoamericanos/ Universidade de Aarhus. nº 3/2001.

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

VEIGA, Felipe B. (coord) *Estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas situadas próximo ao traçado do gasoduto Cacimbas-Vitória*. Relatório final. Petrobrás/ Biodinâmica. Setembro de 2004.