

Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya- Guarani no sudeste brasileiro

Elizabeth Pissolato

Resumo: Esta comunicação apresenta algumas sugestões para a abordagem de temas presentes nos estudos sobre grupos *Guarani*, a partir de uma etnografia contemporânea desenvolvida junto a populações *mbya* que se instalou, durante a década de 1990, no estado do Rio de Janeiro. Os pontos aqui levantados são questões a serem desenvolvidas em uma tese de doutorado e, a intenção, neste momento, é especialmente colocá-los em diálogo com outras realidades etnográficas e pontos de vista, em um fórum que reúne Antropologia, Arqueologia e História. Aqui o tema clássico das migrações ou da mobilidade guarani é proposto, sob novos termos, como *locus* privilegiado de acesso à cultura, permitindo uma abordagem interessante da organização social, da cosmologia, da definição de “pessoa”, assim como da percepção da condição de humanidade.

Palavras-chave: Guarani-Mbya; sociocosmologia; mobilidade.

Abstract: This paper presents some suggestions for approaching themes which are current in studies on *Guarani* groups as they were carried out according to contemporary ethnography among the *mbya* populations who settled in the state of Rio de Janeiro during the 90s. The issues that will be dealt with here are actually questions to be developed in a PhD thesis. At the moment, the intention is, at the moment, to discuss these matters with other ethnographic realities and points of view in a forum where Anthropology, Archaeology and History are brought together. The classical theme of *Guarani* migration or mobility will be presented here under new terms, that is, as the privileged *locus* of access to the culture, allowing us an interesting approach to their social organization, cosmology, and definition of “person” as well as their perception of the condition of humanity.

Key words: Guarani-Mbya; socio-cosmology; mobility.

Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ.

Introdução

Reconhecendo, em princípio, que uma abordagem histórica da ocupação guarani e das migrações por eles empreendidas nos séculos passados é importante para a análise da organização social e da questão dos deslocamentos entre os mbya contemporâneos, este trabalho propõe, em outra direção, e partindo da pesquisa etnográfica que desenvolve atualmente junto a grupos mbya no litoral do estado do Rio de Janeiro, um novo tratamento da *mobilidade*. Pretende-se tomá-la não apenas do ponto de vista do deslocamento de indivíduos e grupos, mas também como aspecto central para a definição da pessoa e as práticas relacionadas à sua produção e manutenção. Para este desenvolvimento, o texto faz alguns comentários acerca da organização social, do ritual e xamanismo.

“Índios do Sul”

A instalação de áreas mbya no estado do Rio de Janeiro faz parte de um movimento de deslocamento de grupos mbya a partir de estados do sul do Brasil, Argentina e Paraguai, em direção a diversos pontos da Serra do Mar no sudeste, movimento que se intensifica nos anos 80, quando cerca de uma dezena de terras mbya são demarcadas e homologadas nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro (CEDI/PETI, 1990), mas que teve início bem mais cedo¹.

Esta ocupação de terras no sudeste por populações indígenas sulinas tem sido interpretada no interior de um tema maior da literatura guarani, aquele das *migrações*, e muito freqüentemente justificada por sua relação com ideais “religiosos” que orientariam a prática destes grupos: precisamente a “busca da ‘terra sem mal’”, situada a “leste” ou “além mar” nos relatos míticos (LADEIRA, 1992, tomando por base NIMUENDAJU, [1914] 1987 e CLASTRES, 1978, quanto ao sentido essencialmente “religioso” das migrações tupi e guarani nos séculos passados). Sem discutir, neste momento, os argumentos interpretativos sobre as grandes migrações de que se tem notícia no século XVI e XIX, é importante considerar, na análise dos deslocamentos recentes para o sudeste, pelo menos dois pontos: a antiga ocupação guarani, ou, mais precisamente, a possibilidade de definição de um “território original”², e a diferenciação, em termos qualitativos, de *movimentos* populacionais diversos. Quero dizer que a *mobilidade mbya contemporânea*³ deve ser considerada a partir de diferentes pontos de vista (inclusive o “religioso”), e nem sempre se configura em *migração* (ou *migração para o leste*), podendo ser imediatamente

comparada aos grandes movimentos populacionais focalizados pelos estudos clássicos.

Compreender a atual ocupação mbya no sudeste brasileiro é algo que só é possível a partir de uma análise histórica que ultrapassa os objetivos deste trabalho. De todo modo, são basicamente duas as interpretações recentes para estes movimentos: uma, já referida, que analisa mais especificamente a ocupação das terras no litoral paulista (mas considera o litoral desde os estados do sul até o sudeste como um único “complexo”), e toma-a como parte de um movimento migratório “para o leste” e “à beira do oceano”, remetendo diretamente ao sentido mítico da “terra sem mal” e realçando o valor simbólico da Serra do Mar ou antiga *Paranapiacaba* dos Tupi (“dique do mar”, local de proteção e estratégico para o cumprimento do destino guarani [NIMENDAJU, [1914] 1987, p. 98-9]) na ocupação atual (LADEIRA e AZANHA, 1987p. 20; LADEIRA, 1992). E outra interpretação, que toma em análise a movimentação dos Mbya no estado do Rio Grande do Sul (GARLET, 1997), compreendendo tais deslocamentos como ampliação de um território original (o Paraguai Oriental), a partir do impacto do contato. O autor usa as noções de “desterritorialização” e “reterritorialização” como categorias explicativas de um “processo histórico de reelaboração do território Mbyá”, que passaria de uma perspectiva de território contínuo (usado de modo “circular”) a “território aberto, descontínuo e sem fronteiras definidas, razão pela qual pode ser continuamente ampliado a partir da incorporação de novos espaços” (GARLET 1997, p. 22)⁴.

Sem o intuito de discutir diretamente tais argumentos, é preciso notar, contudo, a impossibilidade de uma leitura da organização social mbya que não tome como central a questão da mobilidade, seja para pensar a concepção de espaço e o modo ou modos atuais de exploração econômico-ecológica dos ambientes ocupados, os conteúdos simbólicos aí presentes, as formas de organização do grupo: as “unidades” locais, a questão da liderança etc. O que quero observar principalmente é que o enfoque para a análise da organização social mbya deve ultrapassar o nível local e o momento atual, incluindo uma abordagem histórica da movimentação e formas de ocupação guarani.

No presente trabalho, contudo, minha intenção é deixar, por hora, a história e, tomando por base a pesquisa etnográfica realizada junto às atuais populações das aldeias do litoral sul fluminense e norte paulista, levantar alguns pontos para futuro desenvolvimento, no sentido de tornar mais abrangente o campo de análise da *mobilidade mbya*. Antes, algumas considerações sobre a *parcialidade* aqui focalizada.

Unidade mbya?

O subgrupo guarani que é objeto deste estudo aparece frequentemente na literatura antropológica como população que teria se mantido “à margem” de empreendimentos colonialistas e missionários durante séculos, preservando, mesmo em contextos nacionais diversos, um modo de vida que guarda o essencial da prática social de seus antepassados, continuidade que é normalmente reconhecida no campo filosófico-religioso: os guarani (de modo especial os que se mantiveram “isolados”) teriam preservado uma orientação essencialmente religiosa de sua vida coletiva⁵.

Esta *orientação religiosa* foi e ainda é expressa de maneiras diversas: na ênfase ao motivo “essencialmente religioso” das migrações guarani, desde Nimuendaju ([1914] 1987), na consideração do lugar central da cataclismologia nas práticas sociais dos Guarani modernos (NIMUENDAJU, op. cit.; SCHADEN, 1962; CLASTRES, H., 1978), na análise da liderança enquanto essencialmente “espiritual” (NIMUENDAJU, op. cit., p. 74-6 e SCHADEN, op. cit., p. 73, 99), na afirmação do lugar da religião na reprodução social paralelamente à compreensão da metafísica guarani como afirmadora de um devir divino da pessoa (superação da condição humana-social-mortal) (CLASTRES, H., 1978), na afirmação da centralidade da palavra (de “inspiração divina”) na experiência dos grupos guarani contemporâneos (MELIÀ, 1989; CHAMORRO, 1995 e 1998), etc.

O ponto de partida para o desenvolvimento e proliferação de uma imagem dos “Guarani religiosos” seria a exegese e divulgação de textos “sagrados” por Cadogan (v. especialmente CADOGAN, 1959), além da etnografia de Nimuendaju de 1914 (mas só divulgada bem mais tarde [NIMUENDAJU, [1914] 1987]), que lança o tema da cataclismologia e da *busca da “terra sem mal”*. É interessante notar, em relação ao referido trabalho de Cadogan, que os Mbya são aí apresentados como a parcialidade guarani que, tendo permanecido nas florestas retiradas da região paraguaia do Guaira, quase inacessíveis aos brancos, seria a portadora por excelência da tradição (religiosa) guarani (CADOGAN, 1959, p. 9-10).

O termo frequentemente apresentado nas análises históricas, designando grupos guarani que se mantiveram fora das reduções e do sistema de *encomiendas*, é *kaygua* (“habitantes da floresta”, “monteses”), mas a identificação precisa de subgrupos no interior desta categoria e o acompanhamento de suas dinâmicas populacionais não são tarefas tranquilas, considerando os problemas postos pelas fontes históricas (MELIÀ,

1988, p. 18; MONTEIRO, 1992, p. 475-80). Ainda, o próprio estabelecimento de “unidades” maiores, como as ditas parcialidades (ou subgrupos), é problemático nos estudos etnográficos, que se deparam com designações como *nhandeva*, termo usado tanto para um subgrupo específico, o Xiripá, quanto para a auto-referência nos três subgrupos guarani (SCHADEN, 1962, p. 10).

Poderíamos falar em uma unidade *mbya*?

Há certa ênfase particularizante, atualmente nos discursos de líderes locais, o que condiz com o modo de organização territorial e político-cerimonial dos grupos contemporâneos que, embora em condições muito diversas daquelas do período pré-conquista (na demografia e território), parece guardar semelhança com o quadro descrito para os Guarani no período, de fragmentação política e territorial (e uma unidade abrangente em termos lingüísticos e culturais) (MONTEIRO, 1992, p. 477)⁶. Se contemporaneamente os mecanismos de ocupação, abandono e reocupação de aldeias, assim como a liberdade no fazer e desfazer alianças entre grupos locais estão, até certo ponto, inibidos, seja pela demarcação de terras ou pela adoção de novas formas de organização do trabalho (formas que impõem certa cooperação e proximidade entre grupos, nem sempre bem aceitas por eles), enfim, se a conjuntura atual coloca limites óbvios à realização desta tendência à “fragmentação”, tão óbvia parece ser, também, sua presença onde ela é capaz de atualizar-se. Assim, a formação de novas localidades, mesmo com as dificuldades para o seu estabelecimento e regulamentação, continua ocorrendo.

Neste quadro, caberia pensar em um *sistema mbya*? Algo que põe em relação esta população dispersa sobre um vasto território?⁷ Não encontramos aqui qualquer tipo de centralização, nem se pode falar numa articulação sistemática por comércio ou ritual entre as aldeias. Mas estas são sim articuladas, em um vasto território, que cobre grupos vivendo nos estados do sudeste e sul do Brasil e áreas de ocupação *mbya* no Paraguai e Argentina, além de alguns pontos nos estados brasileiros do Pará, Maranhão e Tocantins, por laços de consangüinidade e pelo casamento. E a dita mobilidade *mbya* parece exercer um papel absolutamente central no funcionamento desta rede. A movimentação de pessoas entre localidades, às vezes muito distantes, confere ao sistema o seu dinamismo: aproxima ou afasta grupos familiares, funda novas localidades, cria áreas de maior ou menor densidade de alianças.

Circulação de pessoas entre aldeias/áreas já estabelecidas e deslocamento de grupos para a criação de novas localidades, estes são os dois movimentos que parecem fundamentais aí.

Mobilidade, multilocalidade: organização social e cosmologia

A seguir, destaco alguns aspectos da organização social, do ritual e xamanismo contemporâneos que penso tragam elementos importantes para uma reflexão da mobilidade mbya sobre bases mais abrangentes. Ou, dizendo de outro modo: sugiro que o tema da movimentação de indivíduos e grupos entre os Mbya é lugar privilegiado de análise das sociocosmologias guarani, favorecendo tanto uma abordagem de princípios da organização social quanto da dimensão ritual e da função xamânica nesta sociedade. O objetivo é simplesmente apresentar e pôr em discussão alguns pontos que pretendo desenvolver em minha pesquisa de doutorado..

Princípios, mais que unidades

Na literatura etnológica sobre os Guarani, é comum encontrarmos a afirmação do parentesco como princípio-chave da organização social e a definição da família extensa como unidade social básica.

Entre as populações mbya aqui focalizadas, o mesmo pode ser dito quanto ao parentesco: ele organiza em grande parte a residência, as atividades econômicas, a vida ritual-religiosa. Na prática, contudo, o mapa social assume feições muito variadas: modos diversificados de organização espacial, que variam conforme os estágios de desenvolvimento dos grupos de parentesco, o mapa das alianças (altamente mutável), e a combinação com formas econômicas e de trabalho também variadas - reunindo muitas vezes uma “economia familiar” mais ou menos extensa, que pode incluir o cultivo de roças, a produção e comercialização de artesanato, o trabalho “individual” e outras formas “individuais” de captação de recursos, além de projetos “comunitários” desenvolvidos a partir de iniciativas externas - e, por fim, com modos, também diversificados, de organização da liderança.

Nesse quadro, muitas vezes fica difícil determinar *unidades sociais*. Por outro lado, acompanhando as transformações do mapa social em localidades diversas, a constituição de novas áreas/o desenvolvimento de grupos locais e a história de vida de vários indivíduos, é possível reconhecer certos princípios organizacionais importantes, como o da reunião de consangüíneos e o do distanciamento entre grupos⁸. Neste último caso, o interessante é notar que, seja, conforme o contexto, entre parentelas, entre unidades de famílias extensas ou entre unidades me-

nores, como as famílias nucleares, a distância é um componente de organização fundamental. Ela é observável na distância física geralmente existente entre grupos de co-residentes, no interior de uma área mais extensa (digo, em uma área demarcada, mas o mesmo raciocínio não poderia ser utilizado quando se trata de várias “áreas” menores, vizinhas entre si?), isto é, na maneira de residir dita *momyry mbyry* (“longe” uma residência de outra), e sugiro a mesma distância entre grupos mais ou menos inclusivos se instalaria na adoção de certas alternativas econômicas e de trânsito em áreas onde não se expressa fisicamente⁹.

O que me parece importante aqui é perceber que a distância é necessária, este é um princípio organizador da vida social mbya, mas isto não define unidades precisas, nem configurações permanentes. Este princípio está sempre se atualizando, produzindo efeitos diversos em contextos variados. Seu caráter relacional e aberto remete-nos diretamente ao tema da mobilidade.

Dois movimentos básicos caracterizam a movimentação de indivíduos e grupos mbya atualmente: aquele do deslocamento de grupos oriundos do Paraguai e Argentina, com passagem pelos estados do sul do Brasil, e ocupação de áreas de floresta da Mata Atlântica no sudeste, que pode ser visto como expansão do território mbya; e outro, ao que parece, de prática muito antiga, que corresponde à circulação de indivíduos e grupos familiares entre locais de residência já estabelecidos há mais ou menos tempo. Estes dois movimentos, com suas implicações particulares, têm papel fundamental na organização do parentesco e reprodução social do grupo. Eles permitem a atualização das alianças, são a via de resolução de conflitos e da expansão do campo social, com o surgimento de novos grupos (desenvolvimento de parentelas) e contextos locais. São o lugar por excelência da reciprocidade. Há sempre a expectativa de trocas humanas entre localidades mbya numa extensão tão grande quanto tornem possíveis as condições de trânsito entre elas; além das alianças matrimoniais, aspecto central deste sistema de trocas, a visitação/residência temporária entre localidades é o momento-chave da reprodução da memória e atualização, por parte de cada indivíduo ou grupo local, de seu campo social. A movimentação de pessoas permite que, de uma pequena aldeia no estado do Rio de Janeiro, um indivíduo se localize numa rede de relações que se estende por outras aldeias no mesmo estado, algumas em São Paulo, até o Paraná, e mais além. Seu universo social se estende na medida da memória de seu grupo familiar e de seu acesso à rede de trocas/visitas entre as diversas áreas.

Quando se fala aqui em *reprodução social* trata-se, portanto, desde a reprodução física da sociedade – e aí é preciso notar a expectativa sempre presente do estabelecimento de uma relação conjugal (*-menda*) nestas visitas, freqüentemente durando o bastante (muitas vezes, apenas o bastante) para a produção de novas crianças¹⁰ – até a atualização deste mapa multilocal e a (re)produção da memória do grupo. Enfim, a residência não-determinada e a prática de se “caminhar/deslocar-se” (*-guata*) põem em funcionamento o parentesco e uma sociedade que se realiza simultaneamente em múltiplos locais¹¹.

***Oguata*¹² e suas dimensões**

Conta-se que os antigos não paravam. Caminhavam por terra, acampavam, dormiam na estrada, e continuavam a seguir. Às vezes, faziam casa, roça, paravam um pouco, dali já procuravam outro lugar para ir. A idéia de *caminho*, posto para se percorrer, parece central. Se se quer ir de uma aldeia a outra em visita, é preciso que Nhanderu ponha caminho (*omoi tape*); se não o faz, não dá para seguir. A consulta a Nhanderu nestes momentos é essencial, assim como era tarefa primordial dos líderes (espirituais) antigamente a orientação de seu grupo, em reunião matinal, sobre as condições, favoráveis ou não, aos deslocamentos para atividades como a caça e a coleta. Esta atividade de previsão e proteção contra perigos externos (ao *socius mbya*) parece apontar para uma outra dimensão do *oguata*, que aqui proponho tratar em sentido amplo como *pôr-se em movimento*. Minha sugestão é que na prática de “caminhar”/“mover-se” (*oguata*) estão presentes simultaneamente aspectos do parentesco e da organização social e princípios cosmológicos e noções importantes para a definição da Pessoa mbya.

A capacidade de movimento é uma característica básica dos seres com agência. O “levantar-se” (*-vy*), assim como o “*oguata'i*” são indicativos de “saúde/bem-estar/prazer” (*vy'a*) entre os mbya, algo que se está sempre buscando e do que depende a permanência/duração da Pessoa. A questão da residência, a prática do *oguata* (de “não ficar parado”), as noções de saúde e a terapêutica no ritual mbya, tudo isto faz parte de um mesmo complexo, que pretendo analisar cuidadosamente.

Por ora, apenas apresento algumas indicações do que foi dito, apontando a relação íntima que parece existir entre “saúde” em sentido amplo e “movimento”. No cuidado das crianças, lugar privilegiado para a observação das noções que definem a Pessoa, notamos, de um lado, uma forte

ênfase na prática de produzir as condições para que o recém-nascido o quanto antes “erga-se” e caminhe (note-se aqui os “remédios do mato” (*poã ka’aguy*) para “fazer andar” logo e os tão comum andadores vistos nos pátios¹³), e, de outro, a atenção cuidadosa ao seu estado de “bem-estar/prazer/alegria” (*-vy’a*) e às causas do seu “desprazer” (*ndovy’ai*), quando for o caso, devendo-se satisfazer sempre os seus desejos, pois deste estado de “alegria” / “prazer” depende fundamentalmente a sua permanência entre os parentes, isto é, na terra. Algumas crianças, dizem os mais velhos, “não querem ficar” (*ndopytaxei*), “sua ‘alma’ (*nhe’e*) quer voltar para Nhanderu”, seu lugar de origem. A mesma lógica rege os deslocamentos futuros na terra: é preciso estar atento para o que “alegra/faz saudável” a própria “alma” e a dos parentes, isto não ocorrendo, há o risco iminente de doença e morte, ou seja, resultando no mesmo “não ficar” (já que as “almas” vão, todas, após a morte para seus lugares de origem junto a Nhanderu). A capacidade de movimento/locomução/mudança de lugar, parece-me, é condição e instrumento para a manutenção deste estado, e, conseqüentemente, para a própria manutenção da Pessoa¹⁴.

O pôr-se em movimento, portanto, parece ser uma atividade/atitude importante para a saúde em sentido amplo, e, ao mesmo tempo, objeto de cuidado especial, uma prática para a qual é preciso estar atento, frequentemente objeto de “consulta/pergunta” (*-porandu*) a Nhanderu, através do especialista, quanto às condições para fazê-lo, pois, afinal, as pessoas “caminham” em um mundo povoado por outros seres/potências, como os “donos” (*ja*) que habitam lugares como a mata, a cachoeira, as pedras, etc., ou outros “espíritos” que podem produzir malefícios aos mbya, contra os quais é sempre preciso proteger-se. A idéia de que Nhanderu *omoi tape* (“põe caminho”) é traduzida justamente como tal: não vai acontecer nada àquele que vai.

Xamanismo e ritual contemporâneos: movimento e proteção

Grande parte do ritual e xamanismo mbya contemporâneos correspondem a medidas de proteção que visam justamente a evitar esses “acontecimentos”. Tanto o canto-reza quanto os tratamentos xamânicos, notadamente os tratamentos com *petygua* (cachimbo ritual), quando o especialista enfumaça (*omoataxi*) seu paciente, extraíndo-lhe a doença, são processos que compreendem, de um lado, uma interferência externa, a de Nhanderu, e, de outro, o afastamento de forças/potências outras, também exteriores, em processos pessoais¹⁵.

Uma análise do ritual exigiria muito maior esforço que o pretendido neste texto. De todo modo, no que diz respeito ao seu aspecto terapêutico, chamo a atenção para o valor dado à participação no canto-dança. Particularmente o “dançar” (*-jeroky*) tem função curativa importante. O canto/a palavra devem ser “escutados” por Nhanderu/pelas potências divinas que interferem no processo de cura, geralmente “contando” (*Nhanderu omombe’u*) para o especialista sobre a causa e a localização da doença e disponibilizando, também, seus instrumentos, especialmente a fumaça do tabaco ou o “fogo” que faz descer (*Nhanderu omboguejy tata*) para a operação de sucção/retirada da causa-objeto da doença. Sem a ajuda de Nhanderu ou dos do “alto” (*yvategua*), dizem, é impossível a cura. Por outro lado, grande atenção é dada à atividade dos rezadores/cantores/participantes na dança, isto é, à contrapartida de “baixo”: deve-se persistir no canto/na dança o quanto permitir a resistência física de cada um, estimulado até o limite pelos demais companheiros de dança. Certo grau de atividade na dança/canto é comparável, do ponto de vista terapêutico, à operação do xamã, isto é, quando o participante desfalece, após longo período de dança. Aqui o movimento no *jeroky* faz o corpo ficar “quente” (*aku*), de modo tal que o participante “cai” por causa do “fogo” (*tata*), isto operando como que uma expulsão de possíveis agentes-causa de doenças. Diz-se que “sai tudo” neste momento. Estes “tratamentos” na *opy*, que resultam no “fortalecimento” (*mbaraete*) de cada um dos que deles participam implicam, portanto, da parte dos humanos, um pôr-se em movimento, uma disposição que é sempre enfatizada pelos líderes nos rituais: não se deve dormir ou entrar na *opy* e ficar sem “fazer nada”, jovens e crianças são freqüentemente incentivados à participação, e a figura dos *xondáro* (“soldados”) na *opy* parece cumprir justamente um papel disciplinador/animador neste sentido, de não deixar ficar parado.

Se o ritual e a função xamânica entre os *mbya* contemporâneos têm, portanto, como foco central o “fortalecimento” da Pessoa e a produção de saúde num sentido amplo da palavra, seu objetivo final, sugerimos, é a manutenção ou a perpetuação da condição de vivente dos seus participantes. Nossa sugestão para uma análise do ritual e xamanismo que ainda pretendemos desenvolver é a de que o que está em questão para os *mbya* contemporâneos é menos a transcendência que a duração da vida na terra. Neste sentido, parece haver um grande investimento para manter viva/fazer durar a Pessoa. Este parece ser um objeto de interesse muito maior que o seu destino *post mortem*, quando a porção imaterial de origem divina da Pessoa volta para seu lugar de

origem, isto é, junto a Nhanderu. Assim, a morte é muito mais objeto de atenção no que diz respeito aos perigos que dela decorrem para os (sobre)viventes do que enquanto momento/processo de transformação da Pessoa: não há um discurso elaborado sobre o destino das “almas” ou um devir-outro da pessoa mbya. No entanto, já que a ênfase recai sobre a vida, o que se quer aqui ressaltar é que no processo constante de produção de saúde/manutenção da vida o *mover-se* parece fundamental.

Notas:

¹ Ladeira, em relatório para a demarcação da área de Parati-Mirim (LADEIRA, 1992b), apresenta um registro da presença mbya em área próxima à cidade de Itanhaem, no estado de São Paulo, datado de 1902 (CALIXTO, 1902 apud LADEIRA, 1992, p. 19-24). Nimuendaju observou as “hordas” nhandeva que estariam se dirigindo ao litoral paulista por volta de 1914 (NIMUENDAJU, [1914] 1987) e Schaden, na década de 40, fala de grupos que teriam vindo da Argentina e Paraguai em caminhada para o litoral de São Paulo (SCHADEN, 1974, p. 5).

² Note-se que, se considerarmos o período que antecede a chegada dos europeus, temos o litoral ocupado por grupos guarani da Lagoa dos Patos (RS) até Cananéia, em São Paulo (o que excluiria, por exemplo, as áreas fluminenses atualmente ocupadas), daí para o norte, até o Ceará, estando os Tupinambá (FAUSTO, 2000, p. 69). Mas a questão não parece simplesmente de ocupação de terras já habitadas antigamente por grupos guarani. É preciso compreender aqui o modo particular de ocupação (expansão?) e concepção de território pelos grupos contemporâneos. Aparentemente, são terras “virgens” as escolhidas para a criação de novas aldeias, o que não significa que tais terras “sin estragos” (MELIÀ, 1988, p. 54, sobre o conceito de *yvy mara ey*) não sejam procuradas dentro de um “território” reconhecido como guarani. Garlet sugere um padrão tradicional de ocupação caracterizado pela movimentação “circular”, no interior de um território original, que situa no atual Paraguai (GARLET, 1997).

³ É Garlet quem sugere o uso de “mobilidade” como conceito amplo, capaz de englobar as formas variadas de deslocamentos dos Mbya contemporâneos, que muitas vezes não caracterizam migração (GARLET, 1997, p. 16).

⁴ Ambas as leituras buscam articular significados míticos e aspectos econômico-ecológicos, a partir da contribuição fundamental feita por Melià à interpretação do conceito de *yvy mara ey* em seu caráter polissêmico (MELIÀ, 1988), ainda que com tratamentos e ênfases bastante distintos. No caso de Ladeira, afirma-se a propriedade econômica, ecológica e simbólica dos pontos da Serra do Mar recentemente ocupados para o desenvolvimento do teko (“modo de vida”) mbya e, portanto, para a existência de seus tekoa (espaço para a realização do teko), mas a ênfase está claramente no motivo mítico-religioso ou o aspecto da “vivência religiosa” sobre o “dinamismo econômico” (expressões de MELIÀ, op. cit.). Já Garlet pretende tomar o pensamento mítico em seu caráter aberto ao evento (cf. SAHLINS, 1990, citado por GARLET, op. cit., p. 19), dando ênfase ao dinamismo e à história.

⁵ É principalmente na abordagem da religião que os estudos históricos e etnográficos afirmaram um “senso profundo de identidade guarani” (MONTEIRO, 1992).

⁶ Note-se, por outro lado, que a marcação das diferenças locais nos discursos referidos dá-se frequentemente no campo lingüístico e/ou ritual-religioso (diz-se que a língua de uma aldeia mbya vizinha é outra, ou que a reza é diferente), justamente onde se observou a “unidade guarani”.

⁷ A questão do território, rapidamente mencionada anteriormente, merece ser pesquisada: a concepção de um “território mbya” e seus limites, as noções de “circularidade” e “migração” (que Garlet utiliza para pensar dois momentos/dois modos de exploração territorial [GARLET, 1997]), delimitações possíveis dentro de um território mais amplo, como sugere Ladeira, ao afirmar a existência de um “complexo (territorial) litorâneo”, formado por “território não mais contíguo, mas coeso” (LADEIRA, 1992, p. 7; eu sublinho).

⁸ Distanciamento social é um conceito que mereceria ser discutido, mas arrisco utilizá-lo, para o comentário que se segue, no sentido de uma tendência centrífuga, que parece impedir a formação de grandes unidades (grupais), o que se expressa na residência, na economia, na política.

⁹ Em Parati Mirim, onde as casas se localizam muito próximas umas das outras, a “distância”, fisicamente impossível, parece se instalar no trânsito diário de grupos pequenos e indivíduos à cidade, seja para a comercialização de artesanato (cuja produção e venda estão a cargo das famílias nucleares, na maioria dos casos) ou outras formas de captação de recursos.

¹⁰ Essa é uma experiência bastante comum entre a população mais jovem, e deve ser considerada junto com um aspecto importante do parentesco, que é a tendência à permanência junto ao grupo de consangüíneos. É interessante notar, contudo, que a mesma procura por parentes consangüíneos justifica visitas e mudanças residenciais.

¹¹ Com isto não quero dizer que a referência local não seja em momento algum importante. Note-se que, especialmente na luta por conquista de prestígio, é utilizada frequentemente como expressão de particularidades e marcação de diferenças entre grupos.

¹² Utilizo, a partir daqui, para maior conforto, o verbo na 3a pessoa.

¹³ Instalação que recebe o nome de amba, feita de estacas de madeira (fixadas lado a lado) para cada criança, onde esta se ergue e começa a dar os primeiros passos.

¹⁴ É importante notar, por outro lado, que, numa sociedade onde os deslocamentos e o sistema de casamentos impõem frequentemente a distância entre consangüíneos, a “saudade” (-exa nga’u) aparece como um dos principais perigos à saúde e causa do estado de ndovy’ ai (“insatisfação/tristeza/propensão à doença”). Assim, ela deve ser objeto de muito cuidado: diz-se que “não se deve pensar” (ficar lembrando/chorando pela falta do parente). Ou, alternativamente, pode-se, numa solução positiva, ir visitar/estabelecer moradia junto àquele mesmo parente de que se tem “saudade”.

¹⁵ As doenças que são objeto da cura xamânica resultam sempre de uma atividade extra-social, sejam elas consequência da ação de “espíritos-donos” (já) ou outros “espíritos” que povoam o cosmos, ou fruto de feitiçaria (mba’e e vyky) feita/enviada por indivíduos mbya a certa distância física ou temporal.

Referências Bibliográficas

- CADOGAN, León. "El concepto Guarani de 'Alma': su interpretación semántica". *Folia Linguistica Americana*, 1(1): 1-4, 1952.
- _____. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- _____. *Diccionario Mbya-Guarani Castellano*. Asunción: CEADUC/CEPAG/Fundación León Cadogan, 1992.
- CEDI/PETI. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1990.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. (Teses e Dissertações, 10).
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense. [1975] 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1986.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, [1974] 1990.
- _____. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1972] 1995.
- DIAZ MARTINEZ, Noemí. "La Migration Mbya (Guarani)". *Dédalo*, 24, p. 147-169, 1985.
- DOOLEY, Robert A. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institut of Linguistics, 1982.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FUNASA. Censo Populacional da Área Indígena de Araponga do Estado do Rio de Janeiro. 2000a.
- _____. Censo Populacional da Área Indígena de Parati-Mirim do Rio de Janeiro. 2000b.
- _____. Censo Populacional da Área Indígena de Sapukái do Estado do Rio de Janeiro. 2000c.
- _____. Censo Populacional da Área Indígena de Araponga do Estado do Rio de Janeiro. 2001a.
- _____. Censo Populacional da Área Indígena de Sapukái do Estado do Rio de Janeiro. 2001c.
- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbya: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- LADEIRA, Maria Ines. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. 1992. Dissertação (Mestrado) - PUC/SP.
- _____. *Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Araponga*. São Paulo: CTI/FUNAI, 1992a.
- _____. *Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Parati-Mirim*. São

Paulo: CTI/FUNAI, 1992b.

_____. *Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Bracuí*.

São Paulo: CTI/FUNAI, 1992c.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar e a presença mbyá-guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI, 1988.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC, 1996.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: ensaios de etnohistoria*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1988. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 5).

_____. "A experiência religiosa Guarani". In: *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícius de A.; MURARO, Valmir Francisco. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. "Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes*, 19, p. 1-45, 1927.

_____. "The Guarani". In: STEWARD, J. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, 1948. Vol.3, p. 69-94.

_____. *Religion y Magias Indigenas de America del Sur*. Madri: Aguilar, 1973 [1967].

_____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. 2. ed. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1979 (Brasiliana, vol. 267).

MONTEIRO, John Manuel. "Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1998 [1992]. p. 475-498.

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

RUIZ DE MONTROYA. *Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guarani*. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve, 1876.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962 [1959].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Nimuendaju e os Guarani". In: NIMUENDAJU, K. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, 1987 [1914]. p. XVII-XXXVII.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, 71, p. 191-208, 1985.

WATSON, James B. *Cayua Culture Change: a study in acculturation and methodology*. 1952.