

Graciela Chamorro *

Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani¹

Resumo: Este artigo quer aportar algumas reflexões sobre as imagens espaciais utópicas e seus impactos em quatro etnias guarani falantes da América do Sul. Apresento como cada uma dessas etnias descreve sua “terra sem males” e como, fundamentada nessa realidade mítico-histórica, a academia criou sua “terra sem males”, sem levar suficientemente em conta o aspecto prático e libertador do mito. Parte-se, para tal, de testemunhos indígenas recolhidos em campo e de estudos histórico-antropológicos relativos às expressões e imagens espaciais mediante as quais essas etnias integraram em seu imaginário suas experiências históricas de redução, aldeamento, invasão, reclusão em reservas, espalhamento e novas expulsões de suas terras. No artigo propõe-se refletir sobre a “terra sem mal” sem abrir mão da historicidade das populações indígenas guarani falantes e introduzir a história atual desses povos, sem abrir mão da complexidade que o tema comporta, já que situado no campo da cosmologia. Encerro o artigo indicando que a mobilidade das etnias aqui estudadas deveria ser considerada, por um lado, como expressão do universo simbólico tradicional desses povos e, por outro, como consequência de suas experiências de desterro.

Palavras-chave: Historia; Mitologia; Estudos Histórico-Antropológicos; Guarani; Brasil; Séculos XIX-XXI.

Abstract: This article will contribute some reflections on utopian spatial images and their impact in four Guarani-speaking ethnic groups of South America. I will outline how each one of these ethnic groups describes its

* Graciela Chamorro: Estudou Música e Teologia no Recife, no Rio de Janeiro e em São Leopoldo; História em São Leopoldo. Pesquisa nos povos Kaiowá e Guarani do Brasil desde 1983. Atua no campo da Linguística Histórica, das Religiões Indígenas e Missões Religiosas. Tem Doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasil, 1996, Pós-Doutorado em Romanística, na Universidade de Münster, Alemanha, 2002, e Doutorado em Antropologia pela Universidade de Marburgo 2008. Foi Coordenadora de Estudos na Academia de Missão da Universidade de Hamburgo, 1999-2005, e é Professora de História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados, no Brasil, desde 2006.

1 O texto desenvolve aspectos da mobilidade indígena apresentados no meu livro *Terra Madura — Yvyaraguyje* (Chamorro 2008). Agradeço a Lori Altmann pelas importantes sugestões incorporadas no corpo deste artigo.

“land without evil” and how, based on this mythical-historical reality, the academy created its own “land without evil”, without adequately taking into account the practical and liberating aspects of the myth. The article starts with some indigenous testimonies, collected in the field or taken from historical-anthropological studies, which demonstrate the expressions and spatial images by means of which these ethnic groups have integrated into their imaginary their historical experiences of *reducción*, *aldeamiento*, invasion, confinement in reservations, dispersion, and new expulsions from their lands. The article suggests reflecting on the “land without evil” without negating the historicity of indigenous Guarani-speaking populations. It will introduce into the current history of these peoples, without negating the complexity involved in this field which is situated in the field of cosmology. I conclude the article by indicating that the mobility of the ethnic groups studied here would have to be considered, on the one hand, as an expression of the traditional symbolic universe of these peoples and, on the other hand, as a consequence of their experiences of banishment

Keywords: History; Mythology; Ethnohistoric Studies; Guarani; Brazil; 19th-21st Centuries.

1. Entre etnônimos e nomes atribuídos

O termo *Guarani* é usado na literatura etnológica e histórica para denominar o conjunto de várias etnias falantes de línguas da família lingüística tupi-guarani, portadoras de culturas semelhantes entre si e com uma longa história de contato com os agentes da conquista, colonização e missão de matriz européia. Nas fontes históricas e na historiografia, ele se aplica também a grupos “guaranizados” pelos próprios povos indígenas guarani falantes, pelos missionários e também pela pena de cronistas e historiadores, que atribuíram o nome, às vezes indiscriminadamente, aos grupos que iam sendo integrados na sociedade colonial. Hoje, essa denominação é usada pela liderança índia e por agentes indigenistas externos para unir as etnias guarani falantes na luta pelos seus direitos. Na antropologia, dado os crescentes estudos sobre a etnia mbyá, ocorre muitas vezes uma “mbyaização” das demais etnias guarani, no sentido de projetar-se sobre elas o que se sabe dos Mbyá, especialmente, “pela sua espantosa capacidade de desterritorialização”,² como diria Viveiros de Castro dos povos indígenas guarani falantes em geral, ao introduzir a obra de Nimuendajú (1987). Diante disso, considero

2 Entendendo-se aqui *território* como o ‘espaço vital’, *tekoha*, onde os povos chamados guarani se reproduzem física e culturalmente, *desterritorialização* é a perda desse lugar vital — reservatório material que garante a subsistência física do grupo — e a perda da dimensão simbólica desse lugar, que sustenta as formas de organização social e política do grupo, assim como sua identidade, concepção de mundo e religião (Seeger/Viveiros de Castro 1979: 104).

necessário insistir neste artigo nas diferenças entre essas etnias, não perder de vista suas experiências históricas, assim como suas reações a essas experiências.

Na classificação proposta por Egon Schaden (1974: 2), há mais de sessenta anos, são três os povos indígenas guarani falantes do Brasil: Kayová,³ Ñandéva⁴ e Mbüá, significando este último “gente”. Esses três correspondem, na classificação proposta, já em 1934, por Franz Müller (1989: 12-13) para a população indígena guarani falante da Argentina e do Paraguai oriental, a Pañ (hoje Paĩ), Chiripá e Mbyá. Para Schaden, “a divisão em três subgrupos se justifica por diferenças, sobretudo, lingüísticas, mas, também, por peculiaridades na cultura material e não-material”. Franz Müller apontou a cestaria tradicional de cada grupo como elemento de distinção entre os três grupos, correspondendo ao Pañ (o Kayová de Schaden, hoje Paĩ-Tavyterã ou Kaiowá) o *mynaku*, ao Chiripá (o Ñandéva de Schaden) o *adjo* e ao Mbyá o *adjaka*.

Para se distinguirem entre si, esses grupos apontam hoje, entre outros aspectos, seus rituais e seus cantos, suas formas de falar, suas narrativas míticas, o formato de suas casas tradicionais e os costumes do âmbito religioso. No que diz respeito à distinção lingüística, observo, que tal vale, sobretudo, para os grupos mbyá. Entre os Kaiowá e Nhandéva (Guarani), pelo menos no Mato Grosso do Sul e especialmente nas comunidades onde vivem e interagem ambas as etnias, parece estar em processo uma ruptura geracional. A língua tradicionalmente falada por cada grupo não está sendo transmitida às novas gerações de ambas as etnias, que acabam se comunicando num tipo de guarani, que funciona como “língua franca” também com guarani falantes não indígenas. Neste processo, os antigos empréstimos do espanhol no guarani acabam sendo substituídos por termos e gírias do português. Estudos sobre estas mudanças, assim como os registros das línguas tradicionais precisam ainda ser feitos e ampliados. Observe-se também que inclusive lideranças conhecidas por sua retórica em favor da língua indígena costumam falar preferencialmente em português com suas crianças.

Cabe observar também que a classificação proposta por Schaden, embora também aceita pelas comunidades indígenas, às vezes é complementada e até posta em questão por elas. Parte da população kaiowá ou paĩ-tavyterã, que se concentra hoje no Mato Grosso do Sul e no Nordeste do oriente paraguaio, por exemplo, se auto-refere dizendo *ore te 'yi ete, ore te 'yi jusu*, “nós somos os verdadeiros descendentes, a verdadeira família extensa, a vasta parentela”. Por outro lado, integrantes mais jovens dessas populações, que tradicionalmente entendiam ser o apelativo “Guarani” como ex-

3 *Kaiowá* é uma das corruptelas de *kaaguá*, denominação genérica e depreciativa dada aos índios que viviam à margem da sociedade, da religião e da cultura colonial, desde o século XVII.

4 O etnônimo *nhandéva*, ‘nós’, está baseado no pronome da primeira pessoa do plural, *nhandé*, que inclui a pessoa com quem se fala.

clusivo dos grupos chamados “Ñandéva” por Schaden, começam a se autodenominar de Guarani-Kaiowá; eu diria, em conseqüência dos novos apelativos introduzidos por não indígenas nas aldeias, explicitando com isso que seus projetos contemplam ambas as etnias. Por sua vez, a população chamada “Ñandéva” por Schaden, no Mato Grosso do Sul se autodenomina Guarani; no Paraguai e no Oeste do Brasil, de Avá-Guarani e, nas aldeias de São Paulo, de Nhandéva, estes últimos considerados remanescentes dos Apapokúva do início do século XX. Na denominação guarani-kaiowá, guarani-nhandéva e guarani-mbyá, freqüente em Brasil, procura-se marcar, não sem problemas, a unidade e a diversidade desses povos.

A população mbyá — que habita o leste do Paraguai, a Província de Misiones-Argentina, o Oeste do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, o litoral atlântico do Sul e Sudeste do Brasil e os estados de Maranhão, Tocantins e Pará — se autodenomina também Nhandéva, atribuindo aos grupos denominados “Ñandéva” por Schaden o nome “Chiripá”. Entre outras autodenominações prestigiosas da população mbyá constam *Jeguakáva* (“Aquele que é o enfeite da masculinidade”) usada pelos homens e *Jachukáva* (“Aquele que é o enfeite da feminilidade”) usada pelas mulheres.

No século XIX, em geral, esses povos aparecem nos documentos sob o nome *Kayngua* ou *Caaguá*, que quer dizer “povos do mato”, entenda-se, não cristianizados nem civilizados. Mas também houve exceções, como o viajante suíço Johan Rudolph Rengger (1835: 104), que de 1818 a 1826 se adentrou nos domínios do Dr. Francia. Para ele, entre os Caayguá do Paraguai estão

os que vivem na serra de São Jorge, em direção a Cerro Pytã, se chamam Caayguás,⁵ os que se encontram ao norte de Curuguaty, na cordilheira de Maracaju, são os Carimas e os que habitam nas matas ao leste de Yhu e de São Joaquim se chamam Tarumas.

Também o estudioso argentino Juan Bautista Ambrosetti (1895: 663) faz distinção entre os “Caingú” do Alto Paraná, registrando nomes de dois grupos: Aputiré, Baticólas ou Baaberá e Chiripá. De todos estes povos, apenas os Kaiowá tomaram para si o nome Kayguá, obviamente, ressemantizado.

Sobre a multiplicidade de nomes atribuídos a povos indígenas na bibliografia, até a primeira metade do século XX, cabe lembrar o que o próprio Schaden (1974: 2) explicitara, que, “quanto às designações correntes para as inúmeras hordas encontradas na bibliografia, a confusão é tal que toda tentativa de estabelecer ordem é condenada,

5 Também no Brasil é registrado o termo na mesma época. O sertanista Joaquim Francisco Lopes relata em suas *Derrotas* (Elliot 1856: 434), que, por volta de 1830, “apareceu nas vizinhanças da villa de Itapetininga uma porção de índios selvagens desconhecidos; eram Cayuaz vindos d’além do Paraná”.

desde logo, a resultados insatisfatórios”.⁶ Na ocasião de propor sua classificação, ele reconhecia “a existência de três dialetos guarani em território brasileiro” e que não havia dúvida da existência de outros “fora do Brasil”.

O estudo comparativo dessas e de outras línguas, inclusive das suas congêneres escritas desde o século XVI, pela lingüística diacrônica ou histórica, aponta que a história dos povos que as falaram começa na região amazônica e que de lá eles partiram, através de sucessivas migrações, em direção às matas tropicais e subtropicais sul-americanas. Nesse sentido, Aryon Rodrigues propõe:

se os estudos comparativos revelam que seguramente a língua guarani documentada já no início do século XVII no rio Paranapanema, divisa com os atuais estados de São Paulo e Paraná, pertence à mesma família genética que a língua Zo’ê, falada no rio Cuminapanema, ao norte do estado do Pará, conclui-se preliminarmente que terá havido no passado grandes movimentos migratórios que levaram falantes de línguas da mesma origem a distanciar-se muito [de seus lugares de origem] (Rodrigues 2006: 63).

Fazendo a trajetória dessas línguas, o autor propõe como lugar de irradiação das migrações pré-colombianas desses povos a parte média e inferior da bacia amazônica, em direção às matas tropicais e subtropicais do subcontinente; para os povos em destaque neste artigo, precisamente as matas subtropicais da bacia dos Rios Paraguai, Paraná e Uruguai.

Quanto ao tamanho dessas populações, há que se ter presente que para as terras baixas sul-americanas, onde muitas populações indígenas hoje não passam de uma centena ou dezena de pessoas, as cifras que se seguem são relativamente altas, situando, no Brasil, as etnias guarani falantes como um todo entre os quatro povos com mais de 20 mil pessoas e, igualmente, na Argentina e no Paraguai, entre as etnias mais populosas. Assim, conforme censos realizados ou publicados de 2001 a 2005, os povos denominados genericamente “guarani” totalizavam 94.657 pessoas.⁷ No Paraguai, sem incluir as comunidades aché e guarani ocidentais, a população dos três grupos indígenas guarani falantes era de 42.870 pessoas, há uma década (Censo publicado em 2002). No Brasil, segundo os dados da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) a população de Kaiowá, Mbyá e Guarani, era de 45.787 pessoas, sendo que 80% desse total estaria vivendo no Mato Grosso do Sul. Na Argentina, segundo o

6 A título de exemplo de quão necessário é organizar esse labirinto de palavras nas fontes, vale conferir o *Diccionario Étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, publicado recentemente por Isabelle Combès (2010).

7 Não estão incluídos os diversos grupos da Bolívia e da Argentina denominados genericamente de Chiriguanos, nem os chamados Guarani Ocidentais do Paraguai. Segundo a estimativa da *Asamblea del Pueblo Guarani*, que representa as mais de 300 comunidades, esses grupos chegariam a 80.000 indígenas. Mesmo sendo entre as etnias guarani falantes a mais populosa, os Chiriguanos são minoria na Bolívia.

Instituto Nacional de Estadística y Censos, as mais de oitenta comunidades somavam em torno de 6.000 pessoas.⁸

Vistos os três grupos em separado, os Kaiowá ou Paĩ-Tavyterã, no Brasil, somam 31.000 pessoas; no Paraguai, 13.000. Não há constatação de sua presença na Argentina. As comunidades nhandéva ou guarani totalizam 27.200 pessoas, vivendo 1.000 na Argentina, 13.000 no Brasil e 13.200 no Paraguai. Já a população mbyá é estimada em 27.500 pessoas, sendo que no Paraguai habitam 15.000, no Brasil 7.500 e na Argentina 5.000.

Neste artigo gostaria de apresentar e refletir sobre as especificidades dessas etnias, no que diz respeito à forma como suas lideranças espirituais falam da terra boa de suas memórias e de seus sonhos. E começo com o povo que fundou uma obra de referência na etnografia moderna.

2. A “terra sem males”: dos Apapokúva aos Nhandéva

O indigenista Kurt Nimuendajú⁹ Unkel acompanhou, no início do século XX, várias populações indígenas que ele agrupou sob o nome Apapokúva.¹⁰ Na época, esses grupos se deslocavam das matas, hoje, matogrossenses e paranaenses em direção à costa brasileira. Segundo ele, havia duas opiniões sobre a terra que se almejava alcançar. Algumas pessoas a imaginavam situada nas esferas celestes, no outro lado do oceano, portanto inacessível aos caminantes. Estes eram desafiados a reduzir o peso de seus corpos, a fim de poder voar sobre as águas e pôr os pés nesse além. Outros, porém, a imaginavam no “centro da superfície da terra”, *yvy pyte*. Em ambos os casos, eles entendiam que, nessa terra, as virtudes criadoras da Origem agiam em plenitude. A roça se plantava sozinha e dava frutos imediatamente (Nimuendajú Unkel 1987: 98, 135, 143). O autor registrou várias peregrinações dos grupos que buscavam a terra almejada em direção ao leste. Já no litoral, eles se sentiram intimidados pelo quebrar das ondas, que, “como inimigo feroz”, pareciam estar sempre arremetendo contra a terra. Então, convictos de que seus planos eram inexecutáveis, uns recuavam “até onde não pudessem ver nem ouvir o mar” (Nimuendajú Unkel 1987: 99), enquanto outros, como o grupo que partiu de Ypehu, depois de terem superado razoavelmente o medo diante da visão inusitada do mar, retiraram-se da praia para o interior, ergueram uma

8 Para mais dados, consultar Ricardo/Ricardo (2006: 10-16, 41-74) e Melià (2009: 18).

9 Nimuendajú é o nome com o qual o operário alemão nascido em Jena em 1883 foi adotado pelo povo apapokúva. Quando se naturalizou brasileiro, em 1922, Nimuendajú incorporou definitivamente o nome indígena pelo qual ficaria conhecido. Sua longa inserção nesse grupo lhe rendeu sua obra mais conhecida, a monografia etnográfica entregue à publicação em alemão em 1914, traduzida ao espanhol em 1978 e ao português em 1987.

10 *Apapokúva* é o etnônimo do grupo indígena falante de uma língua da família tupi-guarani, que desde fins do século XIX e no início do XX se encontrava em plena mobilidade do Oeste do Brasil em direção ao Leste.

casa ritual e começaram a dançar com o objetivo de tornar seus corpos leves e atingir a terra sonhada cruzando a grande água (Nimuendajú Unkel 1987: 103). Nesse processo de aproximação e recuo, os grupos experimentaram frustrações e intensificaram sua apreensão de que a destruição do mundo era inevitável.

Os grupos que caminharam em direção ao Leste e se aproximaram do mar, acreditavam que no Oeste a terra tinha desabado, estava ardendo em chamas e seria, na seqüência, inundada. E achavam que a destruição avançava em sua direção. Nessas circunstâncias, eles relataram ao indigenista que os acompanhava o que seus ancestrais fizeram no passado para fugir do mal.

Eles teriam construído uma casa de madeira, entrado nela e começado a dançar e a cantar, enquanto a inundação cobria, avançava sobre a terra. “Nosso Pai” teria então lhes dito “cuidem-se” e “não tenham medo” e eles teriam resistido com coragem às águas que cobriam a terra. A casa teria então se movido, girado e flutuado sobre as águas; teria subido e partido em direção à outra margem. No fim do relato, porém, eles teriam desembarcado “à porta das esferas celestes”. E é precisamente esse lugar que recebeu o nome de *yvy marãe’ỹ*, que Nimuendajú traduziu por “terra sem males”. Nela, segundo o relato indígena, as plantas nascem por si só, os frutos da terra se auto-processam e se transformam em pratos tradicionais da culinária apreciada pelo grupo, a caça chega aos pés do caçador já abatida, as pessoas não sofrem, nem envelhecem, nem morrem (Nimuendajú Unkel 1987: 154, 156).

Nimuendajú conhecia os relatos dos sertanistas João Henrique Elliot (1856: 437) e Joaquim Francisco Lopes, que às ordens do Barão de Antonina, influente político da Comarca Paulista de Curitiba, exploraram as terras do Mato Grosso e as contíguas ao Rio Paraná, no Brasil. Segundo as notas publicadas pelo Barão, em base aos apontamentos de seus emissários, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, o movimento dos povos guarani falantes chamados então de Kayuá, era porque “eles teriam sido escoraçados do seu território em Mato Grosso por tribos inimigas”. Para Nimuendajú Unkel (1987: 102), a passagem desses indígenas do Mato Grosso para o além do rio

não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná. Ou ainda o desejo de se unir mais intimamente à civilização — mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal.

O povo apapokúva é considerado desaparecido enquanto etnia. Dos povos indígenas guarani falantes hoje, a etnia que lhe é mais próxima lingüisticamente é a Nhandéva (Avá-Guarani, Ava-Katuete ou Chiripá). Grupos desta etnia usam ainda hoje a expressão *yvy marãe’ỹ*, sem, contudo, associá-la a um deslocamento geográfico com motivações religiosas. Mesmo nas aldeias do litoral que resultaram de “fluxos migratórios ocorridos nos séculos passados”, não há, desde 1950, notícias de que grupos nhandéva tenham estado em movimento na busca de uma “Terra sem Males” (Ladeira

2007: 48). Como já o próprio Schaden observara, no final dos anos quarenta e início dos cinquenta, as migrações nhandéva já tinham cessado há decênios, a população tinha se conformado com a inexequibilidade de seu plano (Schaden 1974: 172).

Segundo Ladeira (2007: 44), na atualidade há mesmo uma posição explícita das comunidades nhandéva contra os Mbyá viandantes do Brasil. Elas “manifestam claramente aos brancos suas objeções com relação ao comportamento dos Mbya”. As pequenas roças mbyá no litoral, seus assentamentos em diversos pontos e a conservação das relações com seus parentes do Rio Grande do Sul e da Argentina implicam em um movimento e trânsito inaceitável e perturbador para os Nhandéva, na medida em que a estes lhes é incontrolável a passagem dos Mbyá por suas terras.

Outra expressão que eventualmente é usada com o significado aproximado de “terra sem males”, pela população guarani ou nhandéva do Brasil e, às vezes, também pelos grupos kaiowá, é *yvy ñomimbyre*, que significa “terra guardada”.

3. A “terra sem males” dos grupos mbyá

A expressão *yvy marãe ÿ*, “terra sem males”, é recorrente nos relatos da população mbyá impulsionada explicitamente a andar pelo mito de uma “terra sem males”.¹¹ Procedente do Sul ou do Oeste dos estados do Sul do Brasil, da Argentina e do Paraguai, atraída pelo “mar”, *para*, e pelo “além mar”, *para rovái*, ela vem ocupando a zona costeira, preferencialmente as áreas que fazem parte das Unidades de Conservação e Proteção Integral (UCPI).¹² No atlas sobre as terras guarani do litoral (Centro de Trabalho Indigenista 2004) constam na costa atlântica brasileira setenta e cinco áreas de ocupação mbyá. No litoral do Rio Grande do Sul, onde existem nove UCPI, há vinte locais ocupados por comunidades mbyá; no de Santa Catarina, com dez UCPI, são quinze os locais ocupados por essas comunidades; no litoral do Paraná e no Vale do Ribeira de São Paulo, onde há dezesseis UCPI, há vinte locais de ocupação; no litoral Sul de São Paulo e Grande São Paulo, onde existem cinco UCPI, são nove os locais ocupados; no litoral Norte de São Paulo e Rio de Janeiro, que tem dezesseis UCPI, há sete locais de ocupação mbyá e no litoral do Espírito Santo, onde não há

11 Cabe lembrar que isto vale só para a população mbyá do litoral, minoritária em relação à do interior. A população do interior, embora se desloque eventualmente ao litoral para visitar seus parentes, mantém nas regiões contíguas ao rio Paraná, nas reservas florestais da região e nos seus antigos *tekoa*, ‘lugares de moradia e áreas de subsistência’, sua referência espacial mais significativa.

12 Uma unidade de Conservação e Proteção Integral “é um espaço territorial e seus recursos ambientais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público como objetivos de conservação e com limites definidos, visam a manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitindo apenas o uso indireto dos seus atributos naturais, ou seja, o uso que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais” (Centro de Trabalho Indigenista 2004: 5). Parques, reservas, estações ecológicas e todas as áreas sob proteção ambiental são unidades de conservação e proteção integral.

nenhuma UCPI há quatro locais ocupados. A estes setenta e cinco agrupamentos devem ser somados os assentamentos mbyá dos estados do Norte do Brasil.

Em seu livro, *O caminhar sob a luz*, Maria Inês Ladeira pondera que, na década de 1980, o motor mítico-religioso da mobilidade mbyá não era considerado nos estudos etnológicos. Em suas palavras, percebia-se

uma resistência, até mesmo por parte dos estudiosos, de se relacionar os grupos guarani que vivem hoje junto à Serra do Mar ao mito da Terra sem Mal e à continuidade dos movimentos migratórios dirigidos pelos grandes heróis “divinizados” (Ladeira 2007: 66-67).

A autora supõe que a causa dessa resistência tenha sido a idealização feita “por alguns autores” dos heróis míticos e do caráter heróico dos movimentos do passado, aos quais não se equiparavam as famílias mbyá do presente, obrigadas a fazer suas paradas “à beira de estradas, embaixo de pontes e viadutos”, que percorriam as estradas “a pé, de ônibus ou trem”.

A autora se propôs, assim, a preencher com seu trabalho essa lacuna e considerar as narrativas míticas mbyá como registro histórico da presença mbyá no litoral e como fonte dos preceitos e pressupostos que mobilizam essa população (Ladeira 2007: 26). Dos muitos testemunhos recolhidos por Ladeira, segue um que foi publicado pelo Centro de Trabalho Indigenista (2004: 12, 14) e que, a meu ver, exemplifica bem o motor mítico do movimento.

Aurora Carvalho da Silva, conceituada líder espiritual em todo território mbyá e que ao tempo do registro residia no Espírito Santo, nasceu no Paraguai, no centro da terra,¹³ na aldeia Pindovy. Com sete anos, ela começou — com seus avôs e suas avós, sua mãe e toda sua família — a caminhada para Misiones, Argentina, parando nas ruínas de Santa María, num lugar rodeado de mata. Ficaram sete anos no local, quando receberam a revelação de prosseguir a caminhada, em direção ao Sul do Brasil. Chegaram a Porto Xavier, já sob a liderança de Maria Tataxĩ, mãe de Aurora.

Movida por outra revelação, o grupo partiu em direção a São Miguel, tendo antes parado na aldeia Kapi’i ovy. De São Miguel se dirigiu para São Paulo, onde morou como seis anos na aldeia Rio Branco, na de Jaraguá e Itariri, onde o grupo viandante tinha parentes. Em Itariri, nasceu o primeiro filho de Aurora e a família se deteve por três anos. Então “Nosso Pai” revelou a Maria Tataxĩ: “você tem que seguir o seu destino e mudar de novo”. E o grupo se deslocou para a aldeia Rio Comprido, São

13 O ponto de partida dos bisavós de nossos interlocutores é quase sempre o *yvy mbyte*, “centro da terra”, “berço da raça”, o Paraguai. Isso se coaduna com a indicação de Cadogan (1960: 133), de que teria havido migrações “em períodos recentes”, por causa do avanço da sociedade não indígena sobre o território indígena (cf. também Cadogan 1967). O *yvy mbyte* aparece no mito como lugar da Água Originária, onde se ergueu a Palmeira Eterna, que é suporte da Futura Terra (Cadogan 1971).

Paulo, onde nasceram duas filhas da Aurora. Depois de três anos, a família se pôs a caminho e seguiu para Rio Silveira, atendendo a outra revelação.

Como nos lugares anteriores, o grupo familiar plantou, rezou e colheu os frutos da terra e, na ocasião de abençoar os frutos, Maria Tataxĩ recebeu nova orientação de Deus e partiu com sua família para Ubatuba, parando na Aldeia Boa Vista. Maria Tataxĩ foi a Parati Mirim, aldeia mbyá do Sul do Rio de Janeiro e sonhou com o próximo destino da sua caminhada: Porto Seguro, no estado da Bahia. A viandante recebeu a promessa de que nesse porto ela iria “se encantar” e que sentada sobre o seu *apyka* (“banco ou suporte ritual”) ela iria atravessar o oceano e chegar à *yvy marãe ’ỹ*. Porém, quando o grupo chegou ao Espírito Santo, à aldeia Boa Esperança, Maria Tataxĩ recebeu a revelação de que precisava ter muita força, não decair, ter coragem e não se deixar abater. Nessa revelação ela soube que não chegaria a seu destino e que não devia sofrer em demasia com a decepção. Sobretudo ela devia perceber, no bom modo de ser e de andar do povo mbyá, que não se caminha só, caminha-se com “Nosso Pai”.

Itinerários e revelações semelhantes incorporarão aos motivos sobrenaturais do “estar a caminho” guerras, explosões e terremotos, que ocorrem, supostamente, porque o povo mbyá já não vive conforme o modo de ser que lhe foi deixado pelo “Nosso Pai” e por ele se deixar seduzir pelos costumes e bens materiais da sociedade não indígena. Diante disso, ele sai à procura de um lugar semelhante ao dos primórdios, que ele acredita poder alcançar, mesmo que temporariamente tenha que viver em locais piores do que deixou para trás, em condições opostas ao que ambiciona.

Mas então, porque o litoral...

Estar no litoral é estar na margem, no princípio do mundo, na *yvy apy*. É ter a oportunidade de viver como na “terra original”, de vislumbrar o acesso à *yvy marãe ’ỹ* (Ladeira 2007: 26). Para a população mbyá, a Mata Atlântica teria sido ocupada por seus ancestrais e a toponímia regional seria testemunha dessa presença. Então, os “Nossos Pais” e as “Nossas Mães” teriam dado nome às coisas, aos lugares e às pessoas, em língua guarani. Embora degradada, essa mata é o lugar das visões e fonte de entusiasmo para as comunidades, que, entendem, desde lá, poder alcançar a “terra boa resplandecente”, *yvyju porã*, a “terra nova”, *yvy pyau*, a “terrinha resplandecente”, *yvyju mirĩ*, o “lugar sagrado de Nosso Pai”, *Ñanderu amba*, o “país do Nosso Pai”, *Ñanderu retã*.

Algumas expressões recolhidas por Maria Inês Ladeira (1999: 83-87) indicam que a qualidade *marãe ’ỹ* (“sem males”) não é uma característica aplicada exclusivamente à terra. Aplicada a um determinado lugar, este se torna novo, bom, bonito, dourado. É o lugar onde nasce o sol e onde todos os seres são enfeitados com a qualidade *marãe ’ỹ* (“sem males”). A vegetação nativa desse lugar é perene, eterna e sempre bem cuidada, com destaque para a palmeira eterna. Dentre as espécies cultivadas nessa terra, destaca-se o “milho verdadeiro”, *avachi ete*, que o Mbyá carrega consigo em

suas peregrinações, plantando-o à beira das estradas ou em suas aldeias. O cultivo e a colheita deste cereal mantêm a semente material e simbolicamente viva, asseguram a perpetuação dos ciclos da vida social através do ritual de atribuição do nome às crianças e a ritualização da proto-roça dos “Nossos Ancestrais” míticos. Nessa *yyy marãe ’ỹ*, as plantas se auto-reproduzem; quando a batata doce é colhida, logo brota e se espalha um novo pé no seu lugar. Na “terra sem males” existe uma fonte de água iluminada pelo sol nascente, o vento que sopra nesse lugar é bom porque é *marãe ’ỹ* (“sem males”), e a água que corre sobre sua face é sadia, porque é *marãe ’ỹ* (“sem males”). Nessa terra não existe sujeira; a casa de reza está sempre limpa, porque ela é *marãe ’ỹ*. Não existe doença, tudo é sempre sadio, porque tudo é *marãe ’ỹ*. Não há tristeza, porque as pessoas acordam sempre bem-humoradas e se cumprimentam com alegria; ninguém fica bravo, não se briga.

Como pode ser observado, a qualidade *marãe ’ỹ*, “sem males”, é uma característica que alterna o aqui e o alhures; as imagens dos exemplos dizem respeito tanto à terra como espaço físico e base biológica como à terra enquanto espaço primordial, onde se inaugura e renova a existência. Aplicada à vegetação nativa e aos cultivares, *marãe ’ỹ* indica dois espaços bem diferenciados, a mata e a roça. Segundo um interlocutor, W.T., de Clóvis Antonio Brighenti (2010: 162), esse lugar “deve ser suficiente, ter terra boa com mato, com água, suficiente para vida cultural”. O indígena aponta para a terra vermelha, para indicar que essa é a “terra boa”, em contraposição à terra arenosa. Ele explica, pensando em sua família extensa, que a terra é “suficiente” quando uns doze casais com crianças podem tirar dela o seu sustento. A terra deve possibilitar “vida cultural”. Deve ser plana, de fácil acesso para os parentes se visitarem. O mato faz parte da vida cultural. Segundo o interlocutor, a relação de seu povo com o mato ainda não foi suficientemente aprofundada nos estudos, porque não se sabe nem se imagina a importância que o mato tem. Além de ser fonte de alimento e remédio, o mato é o local onde se aprende as técnicas e os saberes tradicionais. Ele é como a cidade, afirma W. T.: “Quando a gente tá sem mato é como viver na casa da cidade, sem poder andar pela cidade”. Por fim, a terra que possibilita “vida cultural” é a que favorece a plenificação pessoal e produz, não só alimento, mas também inspiração para rezar e cantar.

De modo que, a qualidade *marãe ’ỹ* transforma-se, na imagem da terra projetada no além mar, nos espaços cada vez mais vulneráveis e ameaçados do aquém: a mata e a roça. Semelhantemente, à água que corre sadia e iluminada sobre a face da Terra sem Males se contrapõe a água poluída da terra má. *Marãe ’ỹ* afirma ainda a sociabilidade e o ideal pacifista do grupo.

Mas não só a mata, também as ruínas são lugares de referência nas andanças do povo.¹⁴ Segundo Elisabeth Pissolato (2007: 124), na história da fundação de várias

14 Celeste Ciccarone (1999: 44-47) recolheu vários depoimentos sobre o tema.

aldeias no litoral do Rio de Janeiro consta uma origem religiosa do lugar, “muitas vezes reforçada pela confirmação de ocupações antigas da área”, por etnias aparentadas com os Mbyá.

Dessa forma, as ruínas jesuíticas e não jesuíticas são procuradas como lugares de passagem e moradias temporárias. As ruínas, na explicação mbyá, foram construídas por um memorável líder a quem chamam *Kechuíta*. Valéria Soares de Assis e Ivori José Garlet (2002: 4-6, 13) recolheram e analisaram três relatos procedentes de grupos mbyá do Rio Grande do Sul. A autora e o autor entendem que o *Kechuíta* é uma re-elaboração do missionário *jesuíta* do período colonial. Nos relatos indígenas, esse personagem assume as virtudes xamânicas de *Kuaray* (“O Sol”), que é o ícone do “Nosso Irmão Maior”, herói civilizador comum aos grupos indígenas guarani-falantes. Como o herói indígena, o *Kechuíta* é um verdadeiro líder, conhece bem o idioma e o sistema mbyá, batiza as coisas e os lugares pondo-lhes nomes em guarani. Mas esse herói também detém as virtudes de colonizador e constrói casas de pedra, as ruínas jesuíticas, que, como os lugares com nome em guarani, os grupos mbyá consideram sinais da sua ocupação, no passado, desses lugares. “Os Mbyá reivindicam os lugares por onde o *Kechuíta* andou neste mundo” (Garlet 1997: 56). Tendo alcançado o *aguyje*, “a plenitude”, o *Kechuíta* teria deixado as regiões habitadas pelo povo mbyá e cruzado as grandes águas, numa canoa. Seguindo o relato, esse herói plenificado vive, hoje, “do outro lado do mar”.

Ainda que pareça um contra-senso¹⁵ associar o impacto da colonização espiritual e da “proteção” jesuítica aos mbyá, o *Kechuíta* ocupa um lugar de honra no imaginário desse povo indígena, como dá testemunho a história oral recolhida nos anos noventa por Assis e Garlet (2002) e, décadas antes, por Cadogan (1959; 1971: 89-91) e Schaden (1974: 172). No relato recolhido por estes últimos, o *Kechuíta* aparece como um líder religioso de avançada idade que partiu em direção ao Leste, à *yvyju porã* (“terra boa resplandecente”), onde hoje aguarda pelo seu povo, o Mbyá.¹⁶

Duas canções do CD gravado 1998 pelos grupos mbyá de São Paulo e Rio de Janeiro (*Memória Viva* 1999) fazem referência a essa terra e à sua localização, no além mar. Uma mulher canta “meu irmãozinho”, *che kyvy'i*, “você que partiu”, *ereo rive*,

15 Digo “contra-senso” pois os grupos mbyá teriam sido apenas contatados, entre 1746 e 1751, mas nunca reduzidos pelos jesuítas. Segundo Dobrizhoffer (1967: 237), quando eles perceberam as intenções dos missionários se internaram cada vez mais na selva.

16 Os jesuítas protagonizaram atos portentosos também entre não indígenas. Entre 1790 e 1792, circulava na Europa a lenda de que nas matas do Paraguai um jesuíta chegara a 114 anos de idade. Durante o governo de Francia, acreditava-se que um jesuíta excepcional teria ficado no Paraguai e que ainda seria vivo. Os ancestrais dos atuais Paĩ-Tavyterã tinham supostamente a um jesuíta por pai e conselheiro (Rengger 1835: 333-334). Para Melià (1998: 405-409), o fato histórico que teria dado início a esses relatos certamente foi o episódio protagonizado pelo padre Segismundo Aperger (ou Sperger) (1678-1772), o único jesuíta que, sendo já ancião, ficou no Paraguai.

“volte logo para irmos [...] juntos ao outro lado do mar”, *ejevy voi jaa aguã [...] jaamavy joupive’i para rovái*.¹⁷ Em outra canção, os cantores pedem a “Nosso Pai” que lhes ensine o caminho que conduz à sua morada, caminho “pelo qual pode se transpor o mar”, *para rovái japyrũ aguã*.

Que esse além-mar não está descolado de um aquém nos indica o canto nove do CD já mencionado. Nele, as crianças cantam para a sociedade não indígena: “Devolvam, devolvam a nossa terra que vocês tomaram, para que o povo mbyá viva novamente”. Gravada e publicada nos anos noventa, a canção era então uma novidade no hábito mbyá. Por muito tempo esse povo foi relativamente avesso à demarcação das suas terras (Ladeira 2007). Os procedimentos administrativos implicados na demarcação e na luta por ela eram incompatíveis com a imagem de uma terra sem limites predominante no imaginário e na lembrança das pessoas mais velhas. No entanto, nos anos noventa, a demarcação e os estudos em vista à demarcação vêm sendo aceitos “para assim conseguir espaços mínimos para sobreviver” (Brighenti 2010: 161).

Nesse sentido, vale observar que, nos últimos anos, entre os líderes indígenas nascidos e socializados nas aldeias do litoral, há aqueles que parecem menos engajados ao “estar a caminho” e mais propensos a fixar residência nos locais que estão sendo regularizados e lhes parecem bons para se viver. De igual forma, a implementação da educação escolar indígena e de outros projetos nas comunidades mbyá parece indicar uma mudança de atitude desses viandantes perante a sociedade não indígena e suas instituições.

À pergunta desde quando a etnia mbyá está “a caminho”,¹⁸ a resposta de Nimuendajú seria “há mais de cem anos”, pois os “Guarani paraguaios” de quem ele escreveu (Nimuendajú Unkel 1987: 105-107), pelas características indicadas,¹⁹ eram certamente de filiação mbyá. O então funcionário do Serviço de Proteção ao Índio topou com esse grupo, em 1912, perto de São Paulo e, a julgar pelo testemunho do indigenista, na mais absoluta obsessão pelo mar e por alhures. “Esta meia dúzia de paraguaios me deu mais trabalho do que os cento e cinqüenta Oguauíva”, desabafou Nimuendajú Unkel (1987: 106) ao contar de suas muitas tentativas de convencer o grupo a deixar o litoral e se mudar para a Reserva de Araribá.

Nas últimas cinco décadas, cercados pelo avanço da monocultura sobre suas aldeias no Oeste brasileiro, no Leste do Paraguai e, parcialmente, no nordeste argentino, parte da população mbyá preferiu partir à procura de uma terra nova “sem males” a servir aos novos “donos da terra”, *yvy jára*.

17 Canções de conteúdo semelhante foram recolhidas na década de quarenta por Egon Schaden (1974: 158) e nos anos oitenta por Maria Inês Ladeira (2007: 151).

18 Para uma retrospectiva da construção do território mbyá é preciso conferir os estudos de Ladeira (2007), Garlet (1997) e Assis/Garlet (2009).

19 “Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol” escreveu Nimuendajú.

4. A “terra madura” do povo kaiowá²⁰

Até o momento não constatei o uso da expressão *yvy marãne ’ỹ* ou *yvy marãe ’ỹ*²¹ nas comunidades kaiowá do Mato Grosso do Sul.²² O atributo *marãne ’ỹ* (“sem males”), é, sim, de uso corrente, mas com outros substantivos, por exemplo, com os nomes das vestes e dos enfeites rituais, aos quais atribui os qualificativos “novo”, “sem uso”, “resguardado”, “primordial” e “virgem”.²³ Assim, por ocasião do *kunumi pepy*, a expressão *marãne ’ỹ* indica que os apetrechos rituais foram recém confeccionados e decorados, que eles estão resguardados e que serão usados pela primeira vez, na cerimônia que está por acontecer. A expressão indica ainda a qualidade boa das pessoas e dos outros seres. Mas, para indicar a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças, esses grupos indígenas não costumam falar em uma *yvy marãne ’ỹ* (“terra sem males”), mas em uma *yvy araguyje*, (“terra plenificada, terra do tempo-espaço perfeito, terra madura”). Sendo *yvy* “terra”, *ára* tempo-espaço, e *aguyje* “plenitude, maturidade”, a *yvy araguyje* é a terra que oferece condições propícias para o desenvolvimento pleno da pessoa, física, social e espiritualmente.

Essa terra impulsiona a caminhada kaiowá, mas de uma forma distinta ao “estar a caminho” dos Mbyá. Gostaria de marcar aqui as diferenças entre o comportamento mbyá e o kaiowá (e guarani do Mato Grosso do Sul), no que diz respeito aos fenômenos que esse imaginário espacial impulsiona.

Início com a questão como o povo kaiowá se imagina o *yvy araguyje*. As lideranças kaiowá costumam dividir sua história em três períodos: *ymãguare* (“antiguidade”), caracterizada pela autonomia e liberdade em seu território; *sarambi* ou “espalhamento” compulsório e *tempo do direito*, fase de luta sob o amparo da Constituição Federal de 1988 e das convenções internacionais, como a Convenção 169 “sobre Povos Indígenas e Tribais” da Organização Internacional do Trabalho (OIT).²⁴ As imagens espaciais utópicas, como a da *yvyaraguyje*, estão ancoradas nos tempos antigos e, nos relatos indígenas, as experiências mítico-históricas desse passado juntam-se às expectativas atuais de um tempo-espaço renovado, *ára pyahu*. Isto indica que a temporalidade histórica kaiowá é distinta daquela que orienta as cosmologias ocidentais. Nela, os três períodos não são sucessivos e irreversíveis. A temporalidade kaiowá estabelece uma espécie de supremacia moral ao tempo da “antiguidade”

20 Agradeço a Levi Marques Pereira pela sua atenta leitura e importantes sugestões neste e nos seguintes tópicos do artigo.

21 Na língua mbyá, *nhandéva* e *apapokúva* fala-se *marãe ’ỹ*; em kaiowá *marãne ’ỹ*.

22 Friedl Grünberg (1995), contudo, registrou a expressão em aldeias *paĩ-tavyterã* do Paraguai.

23 O termo aparece, sobretudo, nos cantos rituais. Cf. a respeito a descrição da festa do *Kunumi Pepy* (Chamorro 1995: 101-119).

24 A Carta Magna de 1988 determina que “São reconhecidos aos índios [...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Presidência 1988: Art. 231, Caput). OIT: v. Convenção (2007).

ymãguare, que, embora não possa ser efetivado em qualquer situação histórica, deve sempre fornecer as referências básicas para a conduta social em qualquer tempo ou período histórico. Mais do que uma ordem histórica pretérita, constitui um modelo de referências ideais, inspiradoras das práticas sociais.

A terra boa é, para o povo kaiowá, como um corpo que se estende e se alarga continuamente. Um relato criacional recolhido em comunidades paĩ-tavyterã diz que o Ser Criador levantou (criou) a terra porque precisava de um lugar para pôr seus pés; quando foram criados os humanos, a terra foi esticada para que indígenas e não-indígenas tivessem um lugar para pôr seus pés e poderem se erguer e se sustentar física e espiritualmente. O mesmo se conta em aldeias kaiowá: “Nosso Pai do Grande Falar” pegou na sua mão uma “pequena porção do que ia se tornar a terra” (*yvy arysapy ku’i kue’i*), a soprou (*oipeju*), e a futura terra começou a se esticar (*ojepyso yvyrã*). Então ele pode pôr os pés sobre a terra.

Nessa terra, três espaços servem para avaliar se a terra é boa, para os Guarani, em geral: a mata, a roça e a aldeia (Melià 1987; 1989: 337). Para os Kaiowá, a mata, que pode ser fechada e do tipo cerrado, é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o local das moradias, das festas e das reuniões.

“Nosso Primeiro Pai” abre uma clareira na mata, faz nela a primeira roça e aprende a tirar da terra seu sustento. A terra é também um espaço cultivado. Mas terra boa é também um espaço percorrido, socializado e humanizado. “Nossa Primeira Mãe” é uma Viandante, como “Nossos Primeiros Irmãos”. Andando, esses primeiros habitantes descobrem os primeiros animais e as primeiras plantas, dão-lhes nome e aprendem a conviver com eles. Nos relatos sobre o *ymãguare*, a terra é cortada por caminhos, todos muito estreitos e tortuosos; em muitos lugares, a passagem pelo mato denso aparece difícil, mas os caminhos são bem freqüentados porque levavam às casas e aldeias vizinhas. As pessoas mais idosas apontam: “Kaiowá não mora do lado do seu vizinho; porque ele tem que caminhar, *oguata va’erã*, até a casa de seu vizinho”.²⁵

Na mata, as árvores produzem frutos e lenha. Ela é cheia de animais de caça, pequenos e grandes. Todos eles têm “bom modo de ser”, *heko katu*. No *yvyaraguyje*, todos os seres, também os humanos, são *marãne’ỹ* (“originais”), vivem de acordo com os “donos ou protetores de seu ser”, *tekojára*. Mas a mata também é perigosa, por causa dos *tekojára*. Por isso as pessoas têm que cultivar amizade com eles, especialmente com os protetores dos animais e das plantas.

Entre os anos de 1950 e 1990, “praticamente todo o estado do Mato Grosso do Sul foi desmatado”.²⁶ Como em outros *habitat* de indígenas guarani falantes, isso trouxe impactos ainda mais fortes daqueles aos quais o povo kaiowá tinha sobrevivido. Todos

25 Frase que ouvi frequentemente.

26 Sobre a ocupação do Sul do Mato Grosso por não indígenas nessa época e em décadas anteriores, cf. Almeida (1951).

os seus conhecimentos, desde o manejo de plantas e animais até a sua cosmovisão e espiritualidade estavam vinculados à floresta (Grünberg 2006: 783).

Hoje, em meio aos conflitos decorrentes dos estudos histórico-antropológicos em vistas à demarcação da terra indígena, no Mato Grosso do Sul,²⁷ os líderes indígenas são às vezes questionados por reivindicarem terras desmatadas e desprovidas das virtudes gerativas que descrevem suas imagens espaciais. A isso eles costumam responder que hoje a terra é fraca porque nela a reza é fraca; quando a comunidade ocupar novamente sua terra e puder enfeitá-la com a sua história, que é a sua palavra, então, a terra e a palavra se fortalecerão mutuamente. Para Ambrósio Vilharva, líder do processo de reivindicação da Terra Indígena Guyra Roka, com a expulsão da sua comunidade da sua terra tradicional e a vida errante de sua família pelas fazendas e reservas interrompeu muitos ciclos de rezas. A retomada da terra tradicional é assim um movimento de reativação do sistema tradicional e a recuperação das rezas é uma condição primeira e necessária para o retorno à terra. O antropólogo Levi Marques Pereira (2010: 120-121) entende que a população kaiowá busca com o retorno ao seu território reconstituir formas de “solidariedades danificadas”, no sentido que Giddens (1996) atribui a essa expressão.

A palavra é o fundamento fora do qual a terra não há de encontrar outro suporte válido. Para estudantes kaiowá e guarani da Licenciatura Indígena (vide Estudantes 2010), quando se altera tragicamente o meio ambiente até a reza e o canto ficam lerdos e tristes. A terra está cansada e decadente porque os seres protetores das plantas e dos animais foram também expulsos dessas áreas. Mas nem eles nem as sementes morreram. Estão debaixo da terra, esperando que a terra seja libertada. Então, as sementes e os brotos das milhares de espécies de plantas vão buscar de novo a luz do sol e os donos-protetores da mata e dos animais terão novamente lugar na terra. Para isso, é necessário tempo e paciência.

Observe-se que a terra boa tem descrições físicas precisas mas também atributos que potencializam os atributos físicos, dando ao lugar aspectos utópicos.

Prossigo com o impacto que essas imagens espaciais têm sobre as comunidades kaiowá. As etnias guarani falantes conheceram em vários momentos de sua história a mobilidade forçada, que dispersou as comunidades e afetou suas formas de produção, consumo e sociabilidade tradicionais. No Brasil, no século XX, o Serviço de Proteção ao Índio reagiu demarcando de 1910 a 1928 oito reservas, de 3.600 hectares em princípio, na tentativa de reunir esses grupos espalhados em lugares reservados para eles, e liberar o resto da terra para não-indígenas.

27 Grupos Técnicos de estudos etno-históricos, antropológicos e ambientais foram instituídos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 2008, iniciando com isso o processo administrativo para a identificação das terras indígenas e sua regularização.

A liderança kaiowá não propõe uma mobilidade geográfica, como a dos Mbyá viandantes; não pretende percorrer longas distâncias, mas aproximar-se das áreas ocupadas por seus familiares no passado. Para ele o caminho em direção à terra madura não é revelado em sonhos, mas é percorrido ritualmente; a motivação religiosa não é a única motivação explicitada, a premente necessidade de recuperar suas antigas aldeias também impulsiona. O litoral e o mar não são as referências que lhes permitem antever sua *yvy araguyje*. As famílias kaiowá avistam sua “terra madura” quando acampam perto das fazendas que outrora foram seus *tekoha*,²⁸ “lugar vital”, e quando, desde seus acampamentos, namoram seus espaços perdidos. Mais do que de mobilidade, talvez seja mais adequado se falar em movimento.

Aqui cabe ter em conta que parte da terra tradicional kaiowá começou a ser ocupada por fazendeiros, a partir da década de 1930. Os novos proprietários, porém, passaram a ocupar efetivamente suas propriedades nas décadas seguintes, com a expansão das frentes agropecuárias na região e com a criação da Colônia Agrícola Nacional.²⁹

Iniciou-se, assim, uma nova fase de desterritorialização. Desalojados contra sua vontade e com violência dos lugares aos quais estavam adaptados, esses grupos se espalharam em novos agrupamentos oficializados como “reservas indígenas”. Alguns permaneceram embrenhados nas matas, nos fundos das fazendas recém fundadas, trabalhando para os novos “donos da terra”, até que os desmatamentos progressivos tornaram insustentável sua presença. Alguns adaptaram seu modo de vida à nova realidade espacial. Outros enfrentaram o cerco das novas frentes de colonização com as armas da tradição, mas não por isso sua experiência foi menos traumática. Egon Schaden (1963: 81-82; 1974: 173-175), que pesquisava na região na década de 1940, testemunhou a persistência de um grupo kaiowá no último rincão de sua terra.

O líder espiritual, Pa’i Chiquito, interpretou o loteamento e a entrega de suas terras aos beneficiados pela reforma agrária levada a cabo durante o governo do Presidente Getúlio Vargas como a chegada do fim do mundo. Era uma dessas situações excepcionais de intensa crise, nas quais as comunidades kaiowá e guarani projetaram suas esperanças para o além e pediram o fim do mundo (Melià/Grünberg/Grünberg 1976: 234). Nesse contexto, Schaden pediu a algumas pessoas da comunidade que desenhassem. Os desenhos, na sua avaliação, expressavam uma obsessão apocalíptica, que em pouco tempo tomou conta das pessoas, devido às condições periclitantes de vida a que eram forçadas e aos conflitos a que eram expostas com os funcionários do Governo e com os colonos. Segundo o autor (Schaden 1963: 81-82),

28 Mbyá, Apapokúva e Nhandéva falam *tekoa*, Kaiowá dizem *tekoha*.

29 As Colônias Agrícolas Nacionais foram criadas, por meio do Decreto-Lei nº 3059, em fevereiro de 1941. Uma dessas colônias foi a Colônia Agrícola Federal de Dourados, implantada pelo Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943.

a iminência de se verem afinal expulsos de seu último rincão de terras tornava os índios obsessos. [...]. Lotes distribuídos a colonos nordestinos ou estrangeiros ficavam em branco ou, quando muito, ostentavam algum bichinho, como “carrapato água”. Já nos das famílias kayová apareciam movimentadas cenas de cunho religioso: índios dançando em torno do *yvyrá*, “altar”, e, sobressaindo como figura máxima –tal como no quadro social da comunidade– o *paí*, ou médico-feiticeiro, em uma das mãos o maracá e na outra a cruz de madeira [...]. Quando se lotearam as terras da aldeia, Paí Chiquinho organizara uma cerimônia com danças mágico-religiosas, no intuito de precipitar a destruição do mundo. Os Kayová então se prepararam para a sua jornada com destino ao Além.

A então jovem Dorícia Pedro³⁰ desenhara ainda a comunidade e seu líder percorrendo com suas rezas o “caminho ascendente”.³¹ No extremo, Pa’i Chiquito, representado por um pássaro, alcança a liberdade, e ingressa ao *yvyaraguyje*, interpreta, hoje, Dorícia, com mais de noventa anos, seu desenho.

Mas o anúncio do fim não significou o fim da comunidade de Pa’i Chiquito. Seus descendentes permaneceram, obstinadamente, no “seu último rincão de terras”³² por mais de cinquenta anos. Na década de 1990 novas tensões afetaram os ânimos da comunidade, que começou a lutar também com as armas da Lei, pela recuperação de suas terras. A essa situação, a mesma Dorícia dos desenhos, reage com um canto que mostra o “caminho ascendente” para chegar ao pátio do tempo-espaço perfeito. Ela canta *Guyra rovajúko che reraha*, “O pássaro de rosto brilhante me leva consigo”; *No’amo’áko okaraguyje*, “Eis aqui o pátio do tempo-espaço perfeito”. Tanto no seu desenho como no seu canto, Dorícia parece deslocar a qualidade *aguyje* (“maduro, pleno”), da esfera terrena para a celeste. Contudo, foi com esses e outros cantos do gênero que a comunidade indígena decidiu, em 2001, reocupar uma parte das terras que lhes foram expropriadas.³³

Mas a obstinada atitude de líderes como Pa’i Chiquito parece ter sido uma exceção, pois costuma-se afirmar que a liderança indígena na época era imobilizada sob o peso da desgraça, sendo caracterizada por certa passividade e resignação. De todos modos, a situação começou a mudar em fins da década de 1970, quando grupos kaiowá começaram a se organizar em prol da recuperação de suas terras. Desde 1978, data da primeira retomada, eles vêm se afirmando como primeiros moradores da região, aproximando-se dos lugares que consideram seus territórios, seja ocupando-os ou assentando-se nas suas imediações. Desde essa “proximidade”, eles pressionam os

30 No registro de Schaden a jovem Kaiowá aparece com os nomes *Karairesa* e Elisia.

31 A caminhada ritual é uma espécie de marcha ascendente que proporciona aos celebrantes experiências psíquico-espirituais que lhes permitem avançar “em direção à terra das origens”, cheia de virtudes criadoras, e entrar nela.

32 A comunidade de mais de trezentas pessoas viveu por mais de 50 anos apenas sobre 60 ha.

33 A comunidade recuperou parte de seu território, ocupando hoje 1.300 ha.

órgãos competentes, sobretudo a FUNAI, para agilizar os trâmites legais para sua regularização junto ao Estado.

Hoje, da população indígena guarani falante no Brasil, estima-se que 38 mil pessoas vivem no Mato Grosso do Sul. A maior parte dessa população, em torno de 29 mil, reside nas oito reservas demarcadas de 1915 a 1928 — Amambai, Caarapó, Dourados, Limão Verde, Pirajuy, Porto Lindo, Sassoro e Takuapiry — que totalizam aproximadamente 18 mil ha. Em outras dezesseis áreas demarcadas da década de 1980 em diante — Cerrito, Guaimbe, Guasuty, Jaguapire, Jaguari, Jarara, Ñande Ru Marangatu, Campestre, Panambi, Panambizinho, Pirakua, Potrero Guasu, Rancho Jakare, Sete Cerros, Sucuriy, Takuaraty/Yvykuarusu (Paraguasu) — residem em torno de sete mil pessoas. Em outras áreas já identificadas — Arroio Cora, Guyra Roka, Jataivary — ou em processo de identificação — Kokue'i, Takuara e Sombrero — residem aproximadamente mil pessoas.³⁴

Nas oito reservas, a enorme concentração da população, em muitos casos, “não permite espaços privados nem íntimos”. Isto, somado à discriminação acentuada que experimenta a população indígena, torna sua vida nessas áreas comparável à vida nos guetos. O aumento de conflitos internos, o alcoolismo e a elevada taxa de suicídio confirmam o diagnóstico (Grünberg 2006: 782). É nessas condições que muitas famílias abandonam esses lugares e saem à procura de outros lugares. Em alguns casos elas se somam a grupos que residem ou ocupam temporariamente as margens de algumas rodovias, os chamados “índios de corredor”.³⁵ Desde esses “corredores”, os

34 Muitas dessas áreas estão ocupadas totalmente, com ou sem contestação judicial atual, como Pirakuá, Paraguassu, Cerrito, Jaguapiré, Jaguary, Guasuty, Sete Serros, etc. Outras, embora regularizadas ou em avançado processo de regularização, como Taquara, Guyra Roká, Jataivary, Ñande Ru Marangatu, etc. encontram-se apenas parcialmente ocupadas. Há ainda dezenas de áreas reivindicadas pelas populações kaiowá e guarani residentes nos locais até aqui mencionados, na beira de estradas e nas periferias das cidades. Entre os acampamentos que não estão à beira de estradas figuram: Guaivyry (a comunidade está acampada na aldeia de Amambai e reivindica uma área perto de Ponta Porã); Bataguasu, na cidade de Bataguasu; Aroeira (a comunidade está acampada dentro da Reserva Indígena de Dourados); Passo Piraju (a comunidade está acampada a 25 km de Dourados); Santiago kue, a 130 km de Dourados; Novo Horizonte; Itahum, a 150 km de Navirai; Boqueirão, a 30 km de Jardim; Ita'y Ka'aguyrusu, perto de Douradina; Ñu Porã (Mudas MS) em Dourados; de Y po'i, Paranhos.

35 Uma população indígena “de corredor” tem seu assentamento ou acampamento delimitado, de um lado, pela estrada asfaltada e, de outro, pelas cercas de arame das propriedades particulares. Nesses “corredores” vivem várias famílias e comunidades, em caráter provisório ou permanente (cf. a respeito Pereira (2006: 73). Entre as comunidades “de corredor”, acampadas à beira de estradas estão: Kurusu Ambá, MS 284 Amambai-Coronel Sapucaia; Apyka'y, MS 156 Km 11 Dourados-Ponta Porã; Pakurity a 20 km de Dourados; Laranjeiras Nhanderu BR 163; Sete Placas à beira da BR 267, a 40 km de Maracaju; Guaicurus, BR 163, a 35 km de Juti; Cerro'y BR 060 Jardim-Maracaju; Laranjal Takuju BR 060 a 11 km de Jardim; Aldeinha, estrada Dourados-Itahum;

índios contestam a ordem social vigente e se aproximam simbolicamente das suas terras, que se tornaram fazendas de gado, soja, cana-de-açúcar³⁶ ou de qualquer outra monocultura e, mais recentemente, sede de usinas de produção de bio-combustível.

Mas frente à pergunta por uma mobilidade kaiowá para lugares mais distantes, cabe lembrar que os comentários de Nimuendajú sobre as migrações apapokúva certamente também incluíam a etnia kaiowá (e outros grupos guarani falantes então denominados genericamente de Cayuaz). O indigenista conhecia os relatos publicados por Elliot (1856: 434) sobre as migrações de indígenas do Mato Grosso para a outra margem do Rio Paraná. Nesses relatos consta que, por volta de 1830, “apareceu nas vizinhanças da villa de Itapetininga uma porção de índios selvagens desconhecidos; eram Cayuaz vindos d’além do Paraná”. Segundo Elliot, em 1841, o cacique Libânio, Kaiowá, enviou a seu filho Iguaju na comitiva do negociante Baptista Prestes a visitar o Barão, para saber mais sobre o projeto de assentar os Kaiowás da Província do Mato Grosso no outro lado do Paraná. Então, segundo Elliot (1856: 436), o Barão teria convidado o cacique a se aldear com sua gente nesse lugar. Nas suas memórias sobre a emigração dessa população, conta Elliot (1856: 436) que na mesma época, ele se encontrou com dezesseis famílias kaiowá que se dirigiam ao Paraná e que, em 1844, outro “magote” dessa mesma etnia “Cayuaz” teria chegado à Fazenda do Barão. O paradeiro tradicional e ponto de partida desses caminhantes era, segundo os sertanistas, as “matas que se estendem desde o rio Iguatemi até o Ivinhema ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o grande Paraná” (Elliot 1856: 434).

Na avaliação de Lúcio Tadeu Mota (2006: 53), esses Kayowá vislumbravam que para a recuperação de seus territórios, a Leste do rio Paraná, poderiam contar com a aliança de uma das pessoas mais influentes da época, o Barão. Dessa forma aceitaram seu convite para se mudarem para perto de sua fazenda, mas sem abandonarem suas terras do outro lado do rio Paraná. Seja como for, não temos registro de que esses deslocamentos tenham tido uma motivação explicitamente mítico-religiosa.

Do visto até aqui se depreende que os grupos kaiowá compartilhem com os Mbyá o desejo de se aproximarem de um lugar onde julgam poder viver melhor. Do ponto de vista dos espaços percorridos nesse “aproximar-se”, pode-se dizer que enquanto a *yvy araguyje* impulsiona uma movimentação mais centrípeta, a *yvy marãe* ’y motiva

a de Jukery, São Lucas e Pacurity, além de outras na estrada da Pedreira, na estrada Rio Brilhante-Maracaju, na estrada Maracaju-Guia Lopes, etc.

36 O Cone Sul do Estado do Mato Grosso do Sul se tornou, com o advento dos bio-combustíveis, numa Meca de investimentos para a produção de etanol. Para o Governo do Estado, o “Mato Grosso do Sul é o melhor lugar para produzir etanol no Brasil” e a expansão prevista da área da cana-de-açúcar é de 192 mil hectares em 2007 para 490 mil hectares em 2009 e para 1 milhão de hectares em 2012. Em 2009 havia 14 usinas em operação e 28 em fase de implantação. Desses 42 empreendimentos, 16 estão localizadas em Municípios onde há terras já identificadas e delimitadas pela FUNAI (Lima 2009: 2).

uma mobilidade mais centrífuga. Já do ponto de vista da temporalidade, há que se destacar que ambas as etnias associam essa “terra”, *yvy*, diretamente ao *ymãguare*, ou tempos primeiros.

Nesse sentido, na perspectiva êmica, os episódios ocorridos num passado remoto *illo tempore* sustentam os acontecimentos do passado recente e da história do tempo presente. O mito e a história de vida se entrelaçam. Superpõem-se as temporalidades. De modo que é importante se aproximar das narrativas míticas não só atentando descobrir suas relações internas, mas também se perguntando, em que medida nelas está presente a história do grupo que as profere e a relação desse grupo com a sociedade envolvente. Assim, os grupos kaiowá não só rememoram ritualmente eventos primordiais, mas também projetam no ambiente onde esses eventos ocorreram suas peripécias e derrotas, seu heroísmo e suas esperanças.

5. “Terra sem males”: um mito acadêmico?

A expressão *yvy marãne* ’y foi registrada já por Ruiz de Montoya (1876: 209), como “solo intato” e “mata virgen”, com um claro sentido econômico e ecológico. Isso já não é o caso, no escrito de Nimuendajú, que coloca a “terra sem males” no domínio exclusivo do religioso. Melià (1989: 17-29) chama a atenção para essa transformação semântica. No século XVII, a busca da “terra sem males” teria sido de fato a procura de uma terra nova para ocupar e colonizar, pois quando a terra estava cansada, mudava-se o local da roça, entrava-se na mata ainda intacta e abria-se nela uma clareira, para roçar e plantar. A rotação dos cultivos e das roças para lugares mais distantes certamente implicava também na rotação das moradias e das aldeias. Essa forma de ocupar o espaço permitia manter um certo equilíbrio entre a população e os recursos. Quando a expressão reaparece, no século XX, prevalece nela a dimensão transcendente, no sentido de indicar algo “além” deste mundo. Para Melià, essa mudança semântica não está desligada das histórias coloniais, que criaram os entraves para a mobilidade tradicional dos grupos indígenas.

Na avaliação de Cristina Pompa (2004: 169), a tônica do trabalho de Melià mudou a perspectiva de investigação que vinha se reproduzindo. Passa-se, por um lado, a determinar as modalidades históricas através das quais os grupos tupi e guarani da época colonial elaboraram suas formas de construir sentido, no interior de processos diferenciados. Por outro lado, passa-se a estudar a “terra sem mal” dos grupos guarani modernos, como resultado de um processo lógico e histórico.

Mas a suposição de Nimuendajú Unkel (1987: 108), de que a “terra sem males” era o provável motor das migrações apapokúva e dos demais povos guarani falantes, já tinha se estabelecido como um “mito” acadêmico na Europa e nas Américas. O jovem etnólogo Alfred Métraux (1974, 1979) recorreu à hipótese proposta por Nimuendajú, para estudar as migrações e a religião dos povos tupinambá seiscentistas e setecentistas e acabou associando definitivamente a hipótese da busca de uma “terra

sem males” com a idéia das “migrações históricas” dos grupos falantes de línguas da família lingüística tupi-guarani.³⁷ Na seqüência, León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik, Hélène Clastres, Bartomeu Melià, Friedl e Georg Grünberg e também uma série de novos autores e novas autoras abordaram histórica, etnográfica e etnologicamente a questão da “terra sem males”. Num artigo sobre a invenção da busca da “terra sem males”, Francisco Noelli (1999) deconstrói o discurso fundado por Nimuendajú e Métraux, que determinaram a formação do pensamento sobre os povos indígenas em foco neste artigo. Para Noelli (1999: 125s.), Métraux, ao “comprovar cientificamente” as intuições de Nimuendajú sobre a “terra sem males”,³⁸ acabou inaugurando um mito acadêmico sobre os povos chamados guarani.

Semelhantemente, Cristina Pompa (2004: 141-174) faz uma crítica à bibliografia clássica sobre o chamado messianismo ou profetismo tupi-guarani, ligado ao mito da “terra sem mal”, como suposto “conjunto cosmológico intrínseco à cultura tupi-guarani”. Ela mostra que Métraux chegou a explicar a cultura tupinambá do século XVI e XVII pela cultura guarani do século XX e que ele projetou sobre os grupos tupinambá o que Nimuendajú apenas adjudicara aos apapokúva, a “terra sem mal”. Na sua crítica, ela destaca que Métraux e seus seguidores desconsideraram o longo processo de mudança cultural marcada pela colonização e pela missão.

As críticas são pertinentes por mostrar como uma idéia pode se tornar dominante na academia e determinar o foco de uma pesquisa; também por mostrar que o discurso que rege parte dos estudos guaranícos com ênfase na busca da “terra sem males” não se ocupa com a explicitação dos males que empurram os povos indígenas a essa busca. Nesses estudos aplica-se, muitas vezes, a outros povos indígenas contemporâneos de fala guarani ou a povos tupi de outros lugares e outras épocas, o que Nimuendajú escrevera sobre o povo apapokúva e sobre a “meia dúzia de índios paraguaios”, sem levar em conta os processos histórico-sociais que tornam essas etnias diferentes e semelhantes entre si.

Ivori Garlet (1997) e Valéria Soares de Assis (Assis/Garlet 2002; 2009) entendem que, na maior parte dos estudos sobre a “terra sem males”, a expressão foi simplesmente transcrita para justificar tudo quanto se relacionava às migrações “numa ampla abrangência temporal e espacial”. “Terra sem males” tornou-se, assim, “a pa-

37 Conforme Noelli (1999: 136), Métraux dá continuidade à crença, inaugurada cem anos antes por Martius, de que os povos indígenas viviam em desordem, degeneração e nomadismo.

38 Segundo o autor, além das obras de Métraux, os trabalhos que efetivamente contribuíram para transformar em dogma a ‘suposição’ original de Nimuendajú foram os de Egon Schaden (1974), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), Hélène Clastres (1978) e Branislava Susnik (1975). Dentre esses trabalhos, pode-se dizer com relativa certeza que o mais conhecido em ambientes acadêmicos é o de Hélène Clastres, *Terra sem mal*. Nele afirma-se de forma incisiva que todo o pensamento e a prática religiosa dos Guarani gravita em torno da “terra sem males”, como se nada mais determinasse a vida dos indígenas.

nação para todos os males, principalmente os gerados pela unanimidade” (Assis/Garlet 2009: 16). Em situações “normais”, porém, esses povos não abandonavam as terras previamente ocupadas e manejadas por eles para ocupar novas áreas. Os deslocamentos se davam no âmbito de uma mesma região, sem implicar em distanciamentos grandes do *tekoha* de origem. Eles teriam ocorrido por desdobramentos das aldeias antigas, devido ao crescimento demográfico, à incorporação de pessoas de outras procedências étnicas, a conflitos internos e à ascensão de lideranças novas que iam criando novos agrupamentos em torno de si (Noelli 1999: 143).

Somente em situações de crise esses grupos teriam adotado a migração e abandonado seus *tekoha*. Para o deslocamento dos Mbyá, a partir da segunda metade do século XIX, Ivori Garlet (1997) menciona guerras, epidemias, opressão e devastação ecológica. Nessa mesma lógica, a intensificação do trânsito desse grupo étnico em direção ao Atlântico é consequência da colonização da região do alto e médio Paraná, da construção da usina hidrelétrica de Itaipu, do desmatamento e da proliferação de diversas formas de monocultura (Burri 1993). Guardando as devidas proporções, a intensificação do movimento kaiowá e guarani (nhandéva) no Mato Grosso do Sul insere-se também no âmbito do estudo da mobilidade indígena.

Parte dessas etnias saem das reservas e dos fundos das fazendas onde residem e se dirigem aos “corredores” e entroncamentos de estradas, às periferias das cidades e às proximidades de seus antigos *tekoha*. Motivos: superpopulação das reservas, conflitos, violências, desorganização social, falta de recursos materiais, inoperância da liderança face aos problemas na comunidade, excessiva interferência externa, seja dos novos donos da terra, mascateiros, agiotas e missionários de diversas procedências religiosas. Este movimento de sair das áreas que lhes foram assinadas à procura de outros lugares é uma boa forma de procurar a harmonia e de sair de conflitos prolongados. Estar em movimento (como na reza) é um imperativo em busca da superação de limitações de toda ordem. Não deixa de ser uma forma de a população indígena contestar o deslocamento compulsório de que fora vítima, quando expulsada de sua terra e levada para onde não quis ir. Nas palavras da própria população indígena, “presa num chiqueiro”, entenda-se nas áreas que lhe foram reservadas, ela muitas vezes retornou — para a tristeza e confusão de seus “tutores” — ao seu lugar de referência, afirmando sua identidade étnica e seu *tekoha*, eivado de um forte discurso religioso, como pode ser observado no documentário Semente de Sonhos (CIMI-MS 2009).

De modo que no estudo das imagens espaciais e da mobilidade indígena há que levar em conta os aspectos simbólico-religioso, o ecológico e o histórico. A aproximação simbólico-religiosa atemporal é insuficiente, quando despida de conteúdo histórico-social, assim como é insuficiente aproximar-se do fenômeno reduzindo-o à sua causalidade material. As utopias e os mitos não dizem respeito só ao mundo espiritual e os acontecimentos histórico-sociais são a base da dimensão transcendente da reli-

gião. Tanto as causas do medo da destruição do mundo são eventos sócio-históricos como a busca de uma “terra sem males” não é necessariamente uma fuga da realidade terrena para as esferas celestes, pois é também a busca de uma terra tão real quanto necessária.

O sonho de um mundo melhorado não é insignificante na experiência humana; não poucas vezes, ele foi o motor que mobilizou as pessoas e os povos para uma re-atualização do mito e para uma readequação das coordenadas temporais e espaciais ao mito. Neste sentido, é digno de nota que em meio às profundas mudanças ecológicas no território indígena, permanece uma imagem idealizada do lugar. Mesmo não havendo mais mata nas terras reivindicadas, os grupos indígenas descrevem essas terras como se estivessem cobertas de mata. Eles se apresentam como filhos da mata. O imaginário já não corresponde à realidade, mas ele mantém a imagem e o som daquilo que não pode se perder e que tem que voltar a ser.

6. Considerações finais

As imagens espaciais através das quais os povos guarani falantes integraram em seu imaginário suas experiências de desterro podem ser tomadas como símbolos de liberdade por pressuporem espaços de liberdade. Como esses lugares de liberdade são cada vez mais escassos ou não existem mais, a busca da “terra sem males”, da “terra madura” ou da “terra guardada” é também sinal do desterro indígena. Expulsos, retirados ou removidos compulsoriamente de seus antigos hábitat, esses povos já não encontram espaços de liberdade, pois tudo está cercado. Só o caminho aparece como espaço que lhes ajuda a integrar memória e esperança, no andar. Surgem os acampamentos e o caminho é potenciado como local de reorientação.

O presente de privações lhes traz à memória a imagem de uma terra boa para os cultivares, as coletas, a caça e as matas que os grupos kaiowá, guarani e mbyá manejam há centenas de anos. Essa terra tem rios, nascentes, animais e bosques aos quais eles se adaptaram. A casa grande e as ocasiões para festa não podem faltar. A imagem integra o sustento material e o simbólico. Ela, como o caminho, é uma forma de aproximar-se de uma nova terra. De modo que, se a busca da “terra sem males” não conduz à “terra sem males”, se uma não aproxima da outra, se não propicia a vivência da utopia aqui e agora, não é um caminho de liberdade, mas de alienação. Então a utopia perde sua base material, que não é menos espiritual, e depotenciada se torna um não lugar,³⁹ inalcançável. Então, a religião, vencida, apenas ritualiza o que não mais pode transformar.

A atitude dos indígenas, nessa busca, traz à tona a concepção de uma ordem primordial na constituição do mundo. Ao ativar a imagem de uma terra original ou do

39 Para uma discussão sobre não-lugares como lugares de passagem, de crise, cf. Augé (2007).

destino, os povos indígenas se aproximam geográfica e simbolicamente dos lugares que reivindicam. Eles contestam a sorte a que foram relegados pelo modelo de desenvolvimento em vigência. Assim, contradizendo os prognósticos mais pessimistas escritos sobre eles, os grupos mbyá encontraram no seu “estar a caminho” a forma de ampliar real e simbolicamente seus territórios. Em 2004, os Mbyá ocupavam 75 locais no litoral brasileiro. Os grupos kaiowá e guarani do Mato Grosso do Sul, por sua vez, depois de terem sido intimidados por décadas a ficarem reclusos nas “reservas”, nos últimos anos têm recuperado milhares de hectares de seus antigos territórios e estão empenhados na luta administrativa, política e jurídica por uma demarcação que corresponda às demandas e necessidades de um povo numeroso. Esse movimento de recomposição das comunidades e de seus territórios está intrinsecamente ligado as formulações e princípios que estruturam a “terra sem mal”, como referências para a conduta na situação histórica atual.

Neste artigo, enfatizei a dimensão sócio-histórica da busca da “terra sem males” pelos indígenas contemporâneos, pois entendo que, hoje, essa busca é uma necessidade bem real. A imagem da “terra sem males”, além de ser uma utopia, um horizonte poético e um rito, é a que impulsiona os povos desterrados a lutarem pela sua reterritorialização, o que começa fazendo trilhas na memória, abrindo caminhos ao andar.

Basta um mínimo de terra para devolver o desejo e a coragem. Essa terra mínima imprescindível tem um profundo significado no fortalecimento da auto-estima do povo “em trânsito”, que andando se aproxima dos seus reservatórios de subsistência física e de seus lugares verdadeiros. Conforme depoimentos de alguns Mbyá contemporâneos. “Quem não põe o pé na estrada não pode pretender o *yvy marãe’y*”. O caminho é o ponto de partida para aproximar-se do lugar. E “estar a caminho” pressupõe manter minimamente o modo de ser tradicional e agüentar privações, inclusive alimentares. Somente àqueles que, apesar das provas, permanecerem fiéis, somente a esses que protagonizam uma boa caminhada, *jeguata porã*, será revelada a direção que devem seguir para chegar à “terra sem males” (Ladeira 1999: 92).

As imagens espaciais utópicas não são mera utopia, no sentido de um não-lugar, inacessível, como alguns querem entender, para se desvencilharem das implicações da reivindicação. Sua busca não se pode interpretar como um fenômeno exclusivamente mítico. Ela tem uma profundidade sócio-histórica e impulsiona aos grupos indígenas, em situação de progressivo desterro, a lutarem por um solo firme sob seus pés e por espaços de liberdade.

Bibliografia

- Almeida, Mário Monteiro de (1951): *Episódios da formação geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti.
- Ambrosetti, Juan Bautista (1895): “Los indios Caingú del alto Paraná (Misiones)”. Em: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 15: 661-744.
- Assis, Valéria Soares de/Garlet, Ivori José (2002): “A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guaraní”. Em: *Revista de História Regional*, 7.2: 99-114.
- Assis, Valéria Soares de/Garlet, Ivori José (2009): “Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-guarani através das fontes históricas”. Em: *Fronteiras; Revista de História*, 11.19: 15-46.
- Augé, Marc ([1992] 2007): *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Col. Travessia do século. Campinas, SP: Papirus.
- Brighenti, Clovis Antonio (2010): *Estrangeiros na própria terra: presença guarani e estados nacionais*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina/Chapecó: Argos.
- Burri, Stefanie (1993): “Un pueblo en dispersión, los Mbyá”. Em: *Acción; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, 137, pp. 27-30.
- Cadogan, León (1959): *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Boletim, 227, Antropologia 5. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.
- Cadogan, León (1960): “En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá”. Em: *América Indígena*, 20.2: 133-150.
- Cadogan, León (1967): “La tragedia guaraní”. Em: *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 2.2: 269-291.
- Cadogan, León (1971): *Yvyra ñe'ëry: fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”.
- Centro de Trabalho Indigenista (2004): *Terras guarani no litoral*. Em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/livro_guarani/Terras_Guarani_no_Litoral.htm> (23.12.2010).
- Chamorro, Graciela (1995): *Kurusu Ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25. Asunción, Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica/São Leopoldo, Brasil: CEPAG Instituto Ecuménico de Posgrado-Escuela Superior de Teologia/Consejo de Misión entre Indios.
- Chamorro, Graciela (2008): *Terra madura — vyvaraguyje: fundamento da palavra guaraní*. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.
- Ciccarone, Celeste (1999): “A viagem anterior”. Em: *Suplemento Antropológico*, 34.2: 39-62.
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI) — MS/Campanha Povo Guarani Grande Povo — Guarani Retã Guarani Tuicháva (2009): *Semente de sonhos*: Documentário. Imagens: Noé Vitoux; Roteiro: Egon Heck; Montagem: Noé Vitoux e Martí M. Imagens do despejo da comunidade Ñanderu Marãngatu: Petra Spreij, Imagens da retomada da comunidade Yvy Katu: Eduardo Duwe e Tom Gibb. Campo Grande: Elohim Produções. Duração: 18'03”.
- Clastres, Hélène ([1975] 1978): *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

- Combès, Isabelle (2010): *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Colección Scripta Autochtona, 4. Cochabamba: Instituto de Misionología, Editorial Itinerarios, Misiones Franciscanas Conventuales.
- Convenção ([1989] 2007): *Convenção N° 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Em: <http://www.planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv_169.pdf> (27.12.2010).
- Dobrizhoffer, Martín ([1784] 1967): *Historia de los abipones*, vol. I. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
- Elliot, João Henrique (1856): “A emigração dos Cayuaz”. Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, 19: 435-447.
- Estudantes Kaiowá e Guarani da Licenciatura Indígena (2010): “Yvy oñemongo’i — A terra se levanta”. Em: *Tellus*, 10.18: 151-154.
- Garlet, Ivori José (1997): *Mobilidade mbyá: história e significado*. Tese de Mestrado: Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre.
- Giddens, Anthony ([1994] 1996): *Para além da esquerda e da direita: O futuro da política radical*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Grünberg, Friedl (1995): *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Grünberg, Friedl (2006): “A relação com a terra”. Em: Ricardo, Beto/Ricardo, Fany (org.): *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. Povos indígenas no Brasil, 10. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 782-784.
- Ladeira, Maria Inês (1999): “Yvy marãey: renovar o eterno”. Em: *Suplemento Antropológico*, 34.2: 81-100.
- Ladeira, Maria Inês (2007): *O caminhar sob a luz, território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Lima, Marcos Homero Ferreira (2009): *Plantio de cana de açúcar nas proximidades de Dourados*. Nota Técnica: ANTROPOLOGIA/MADA/N° 007/2009 Procedimento Administrativo: 1.21.001.000139/2009-12. Documento não publicado.
- Melià, Bartomeu (1987): “La tierra sin mal de los Guaraníes, economía y profecía”. Em: *Suplemento Antropológico*, 22.2: 81-98.
- Melià, Bartomeu (1989): “A experiência religiosa guarani”. Em: Marzal, Manuel (org.): *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, pp. 293-348.
- Melià, Bartomeu (1998): “Antonio Ruiz de Montoya y la construcción de una lengua guaraní en el Guairá”. Em: *VI Jornadas Internacionales sobre as missões Jesuíticas: As Missões Jesuíticas Del Guairá*. Cascavel: Unioeste, pp. 365-390.
- Melià, Bartomeu (org.) (2009): *Guarani Retã 2008: los pueblos guaraníes en las fronteras Argentina, Brasil y Paraguay*. Asunción: UNAM. Em: <ftp://neppi.ucdb.br/pub/tekoarandu/mapa_guarani_final_100dpi%2024.11.08.pdf> (13.01.2011).
- Melià, Bartomeu/Grünberg, Georg/Grünberg, Friedl (1976): “Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Paĩ-Tavyterã”. Em: *Suplemento Antropológico*, 11.1-2: 151-295.
- Memória Viva Guarani — Ñande Reko Arandu* (1999): Cantos gravados por crianças mbyá-guarani das aldeias de Rio Silveira (São Sebastião — São Paulo), Sapucaí (Angra dos

- Reis — Rio de Janeiro), Morro da Saudade (Parrelheiros — São Paulo), Jaexá porã (Ubatuba — São Paulo). CD. São Paulo: Zabumba.
- Métraux, Alfred ([1927] 1974): *Migraciones históricas de los Tupí-Guaraní*. Resistencia (Argentina): Universidad Nacional del Nordeste, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades (edição mimeografada).
- Métraux, Alfred ([1928] 1979): *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*. Brasiliana, 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.
- Montoya, Antonio Ruiz de ([1639] 1876): *Tesoro de la lengua guarani*. Edição facsímile por Julio Platzmann. Leipzig: Teubner.
- Mota, Lúcio Tadeu (2006): “A Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889)”. Em: *Diálogos*, 10.1: 117-142.
- Müller, Franz ([1934-1935] 1989): *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Nimuendajú Unkel, Kurt ([1914] 1987): *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Coleção Ciências sociais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Hucitec.
- Noelli, Francisco Silva (1999): “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”. Em: *Suplemento Antropológico*, 34.2: 123-166.
- Pereira, Levi Marques (2006): “Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos ‘índios de corredor’”. Em: *Tellus*, 6.10: 69-81.
- Pereira, Levi Marques (2010): “Demarcação de terras kaiowá e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial”. Em: *Tellus*, 10.18: 115-137.
- Pissolato, Elizabeth (2007): *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e chamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Instituto Socioambiental; Rio de Janeiro: Núcleo Transformações Indígenas.
- Pompa, Cristina (2004): “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico”. Em: *Revista de Índias*, 64.230: 141-174.
- Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos (1988): *Constituição da República Federativa do Brasil*. Em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> (27.12.2010).
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de (1973): “O mito da terra sem males: uma utopia guarani?”. Em: *Revista de Cultura Vozes*, 62.1: 41-50.
- Rengger, Johann Rudolph (1835): *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau: Sauerlaender.
- Ricardo, Beto/Ricardo, Fany (orgs.) (2006): *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. Povos indígenas no Brasil, 10. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rodrigues, Aryon Dal’Igna (2006): “As línguas indígenas no Brasil”. Em: Ricardo, Beto/Ricardo, Fany (orgs.): *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. Povos indígenas no Brasil, 10. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 59-63.
- Schaden, Egon (1963): “Desenhos de índios kaiowá-guarani”. Em: *Revista de Antropologia* (São Paulo), 11.1-2: 79-82.

- Schaden, Egon ([1954] 1974): *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Pedagógica e Universitária/Universidade de São Paulo.
- Seeger, Anthony/Viveiros de Castro, Eduardo (1979): Terra e território indígenas do Brasil. Em: *Encontros com a Civilização Brasileira*, 12: 101-109.
- Susnik, Branislava (1975): *Dispersión tupí-guaraní prehistórica: ensayo analítico*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”.