UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FABIO DE OLIVEIRA NOGUEIRA DA SILVA

**DO TEKOA PYAU À NOVA ALDEIA:
sujeitos em movimento na produção do espaço local**

Versão Corrigida

São Paulo
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Do Tekoa Pyau à nova aldeia:
sujeitos em movimento na produção do espaço local**

Fabio de Oliveira Nogueira da Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Área de Concentração: Etnologia Indígena.

De acordo,

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Marta Rosa Amoroso

Versão Corrigida

São Paulo

2015

Para Solange e Ana Carolina.

Para Hlio e Clara.

Agradecimentos

Aos Guarani, que me deram a oportunidade de ser seu aliado e generosamente abriram as portas de suas casas para me receber com afeto. Um agradecimento especial a José Fernandes e Rosa, Sebastião Borges e Iraci, Alisio e Maria Lúcia, Natalício e Adriana Para, Pedro Macena, Marcos Tupã, Joab, Jaciara, Poty Porã e Jera.

À Marta Amoroso, por ter me apresentado pela primeira vez à Etnologia Indígena. Por sua dedicação ao ensino e pela orientação rica, perseverante e tranquila. Pela generosidade de acompanhar-me nesta caminhada, neste *oguata porã* desde fins dos anos 1990.

Aos professores e professoras do Departamento de Antropologia, por tornarem ainda mais prazeroso esse caminho, Júlio Simões, Dominique Gallois, Beatriz Perrone-Moisés, Lilia Schwarcz. Ao professor Márcio Ferreira da Silva, em especial, cuja paixão pela etnologia é inspiradora.

Aos amigos e colegas do doutorado, pelo apoio e pelo prazer de compartilhar, Íris Araújo, Leandro Mahalem, Verone Cristina.

A Inês Ladeira, com quem sempre existirá o que aprender, e a quem admiro pela dedicação aos Guarani.

Aos professores e colegas do antigo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, atual Centro de Estudos Ameríndios, pelas portas sempre abertas e pela oportunidade de vivenciar a Etnologia Indígena fora da sala de aula.

Aos amigos do “Oĩ iporã ma ore reko”, com os quais compartilhei minhas primeiras experiências nas aldeias, Adriana Testa, Valéria Macedo, Daniel Pierri, Fernando Stankuns, Daniela Morita, Alexandre Soriano e tantos outros. O carinho e o respeito com que os Guarani nos tratam são, em grande medida, uma recíproca ao modo como o grupo sempre se propôs trabalhar.

À CAPES, pelo apoio à pesquisa.

Índice

Introdução.....	11
Questões da pesquisa.....	11
Condições da pesquisa.....	16
Os Guarani em São Paulo.....	19
Os Capítulos.....	22
 Capítulo 1 – Consanguinidade e afinidade: fazendo um <i>tekoa</i>	24
1.1 Parentes e <i>tekoa</i>	24
1.2 Com quem conviver (e não casar)	28
1.3 Com quem casar	32
1.4 Conflitos geracionais e produção do espaço.....	42
 Capítulo 2 – Núcleos.....	47
2.1 O que são os núcleos.....	47
2.2 Como são os núcleos no Jaraguá.....	54
2.2.1 Núcleo de José Fernandes e Rosa.....	55
2.2.2 Núcleo de Maurício e Sandra.....	57
2.2.3 Núcleo de Alisio e Tataxí.....	58
2.2.4 Núcleo de Natalício e Adriana Para.....	60
2.2.5 Núcleo de Jovelino e Valéria.....	61
2.2.6 Núcleo de Miguel.....	62
2.2.7 Os irmãos Macena.....	63
2.2.8 Núcleos de Ari e de Eunice.....	64

2.3	Independência, cooperações e conflitos entre núcleos..	66
2.3.1	Independência.....	66
2.3.2	Conflito.....	69
2.3.3	Cooperação.....	74
Capítulo 3 – Aspectos da Mobilidade.....		80
3.1	Mobilidades.....	80
3.2	Movimentos na História.....	87
3.3	Mobilidade dos Núcleos.....	94
3.4	Pedir ao xeramoĩ.....	99
3.5	Dispersão e concentração.....	102
Capítulo 4 – Faccionalismos.....		107
4.1	Lideranças e núcleos.....	107
4.2	Lideranças e poder.....	111
Capítulo 5 – Lideranças e <i>tekoa</i>		127
5.1	Acompanhar os mais velhos.....	127
5.2	<i>Xondaro</i>	133
5.3	<i>Xeramoĩ</i>	139
5.4	Xamã.....	139
5.5	Cacique.....	141
5.6	Liderança de aldeia e xamanismo.....	147
5.7	Troca de lideranças.....	149

Capítulo 6 – Xamanismo e <i>tekoa</i>	152
6.1 <i>Tataipy</i>	152
6.2 Tornar-se e manter-se xamã.....	158
6.3 Lugar sem doenças.....	162
6.4 <i>Nhe'ẽ</i>	167
6.5 O trabalho do <i>xeramoĩ</i>	171
 Conclusão.....	 180
 Referências bibliográficas.....	 188
 Anexos.....	 191
Croqui: Tekoa Ytu, Pyau e Itakupe na TI Jaraguá.....	191
Croqui: Equipamentos de educação, saúde e lazer.....	192
Caderno de Imagens.....	193

RESUMO

Parte dos Guarani Mbya do Tekoa Pyau, na Terra Indígena Jaraguá, em São Paulo, está se preparando para se mudar. A aquisição de um novo local é parte dos compromissos de compensação socioambiental, assumidos pelo governo do estado de São Paulo, como consequência da construção e operação da obra viária Rodoanel Mário Covas. Assim, a partir da promessa de aquisição desse espaço, puseram-se em movimento diversos conjuntos de relações a fim de se construir um novo *tekoa*. Para compreender que elementos os Guarani Mbya no Jaraguá mobilizam para produzir o novo *tekoa*, reúno informações a respeito do processo de constituição da aldeia atual, memórias sobre a produção do espaço vivido em outras aldeias e expectativas sobre a forma de ocupação e relação com o espaço que será adquirido. São abordadas as relações em diversos níveis da vida desse coletivo indígena, como entre famílias extensas, posições de liderança, humanos e não humanos, e entre indígenas e não indígenas. Dessa forma, o foco do trabalho será compreender como essas relações são mobilizadas e como se entrecruzam neste evento específico.

Palavras chave: Guarani, Mbya, Tekoa, Jaraguá, Mobilidade.

ABSTRACT

Part of the Guarani Mbya from Tekoa Pyau, a village located on the Jaragua Indigenous Land in São Paulo, is preparing to move. The acquisition of a new location is part of a legal settlement by which the State of São Paulo must compensate the Guarani Mbya for having built the Mario Covas Rodoanel, a large transportation route that affects the Guarani Mbya and their land. With the promise of having a newly acquired land, the Guarani Mbya began to mobilize various relations in order to form their new *tekoa*. In order to understand which elements the Guarani Mbya from Jaragua have been using to produce their new *tekoa*, I have gathered information concerning the process by which they formed the village where they currently live, memories about ways they have produced their space and places in other villages and circumstances, and their expectations regarding the ways of occupying and relating to the new land that will be acquired. In this research, I cover relations pertinent to many levels of the lives of this indigenous group, such as the relations among extended family groups, leadership positions, humans and non-humans, non-indigenous and indigenous people. Therefore, the focus of this investigation is to understand how such relations are mobilized and how they intertwine in this specific event.

Key Words: Guarani, Mbya, Tekoa, Jaragua, Mobility.

Visita a uma área em Tapiraí, Agosto de 2011.

Introdução

As questões da pesquisa

Afastado do grupo, mas ainda à vista, o cacique e xamã principal do Jaraguá, José Fernandes (Karai Poty)¹, caminhava devagar junto à borda de uma capoeira, limite da área de mata fechada. De longe, notei que ele parecia falar com alguém à sua frente. Não olhava diretamente para um determinado ponto, parecendo distraído com as plantas à sua volta, exatamente como quando os Guaraní Mbya conversam entre si, evitando encarar o interlocutor – postura considerada agressiva. Próximos a mim, algumas lideranças do Tekoa Pyau, uma das aldeias guarani mbya do Jaraguá, discutiam sobre o tamanho da área, o nome das espécies vegetais que identificavam, se haveria caça no local ou nascentes próximas. Não pareciam atentos ao xamã, que logo se juntou ao grupo.

Visitávamos, à época (2006), propriedades rurais em cidades próximas à capital paulista, para que os Mbya elegeassem uma delas para ser comprada. Os recursos para a aquisição da área foram destinados pela Dersa, empresa controlada pelo Governo do Estado de São Paulo responsável pela construção do Rodoanel Mário Covas, cujos trechos Sul e Oeste impactam terras indígenas e Unidades de Conservação.

As áreas eram pré-selecionadas pela Funai em São Paulo, com base no tamanho, preço e conservação da mata. Sempre que era possível, agendavam-se com proprietários, caseiros ou corretores imobiliários, que acompanhavam o grupo nas caminhadas a fim de apresentar as benfeitorias e equipamentos que, em sua opinião, valorizavam a propriedade. Os Mbya, às vezes, não os seguiam, dividindo-se em dois ou mais grupos para circular pelo local. Por isso, nem sempre pude acompanhar José Fernandes – quando eu me dava conta, o xamã e então cacique havia partido para alguma área na mata ou já estava voltando dela.

---

¹ Também chamado pelos apelidos Guyra Pepo e Kamba.

As visitas eram feitas por pequenas comitivas, compostas quase sempre por homens. A quantidade variava conforme a disponibilidade de transporte. A Funai, com uma caminhonete, levava duas ou três pessoas, e o restante ia com diferentes apoiadores mobilizados para a tarefa por lideranças da aldeia. Assim, participavam aqueles que mais se interessassem pela busca de uma nova área e se considerassem aptos a contribuir com o trabalho: chefes de família, pessoas com experiência em atividades de caça, roça e de xamanismo.

Em pelo menos duas ocasiões, quando houve certeza de que faltavam apenas detalhes para o fechamento da compra, aconteceram deslocamentos de um contingente maior de moradores do Tekoa Pyau para conhecer a nova área. Foi o caso da visita a uma propriedade no município de Tapiraí (SP). Além dos carros da Funai e de apoiadores, os Mbya contaram com um ônibus para que mais interessados pudessem conhecer a área.

Cerca de sessenta pessoas, entre indígenas e apoiadores não indígenas, circulavam pelo local. Alguns homens conversavam com o caseiro, que explicava seu trabalho de coletar e armazenar bananas, enquanto mulheres e jovens começaram a preparar uma fogueira, junto a uma grande pedra, para acender os *petỹgua* (cachimbo guarani mbya). Orientado pelo cacique-xamã José Fernandes, um grupo de homens que já conhecia a área iniciou a subida a um morro para chegar em uma pequena queda d'água. Quase todos os Mbya e *jurua* (branco, não indígena) os seguiram, mas o caminho tornou-se difícil por causa das chuvas que haviam caído nos dias anteriores, assim, resolveram permanecer no alto do morro, em um local onde o xamã pediu que as crianças cantassem/rezassem. Enquanto as crianças se posicionavam em semicírculo, Taquá, filha do xamã, iniciava um discurso dizendo que todos da aldeia deveriam pedir a Nhanderu Ete, o deus criador, que desse forças para José Fernandes conseguir aquela área para eles. Então, o *mbaraka* (violão) começou a ser tocado por Ronaldo, um jovem rezador, e a *rave* (rabeca), por Pedro Fernandes, filho mais velho do xamã principal do Jaraguá. Enquanto jovens, mulheres e crianças cantavam, os homens maduros e os mais velhos observavam. José Fernandes, por sua vez, ficou a certa distância, concentrado e ouvindo os cantos. Depois de duas músicas, todos desceram para a entrada da propriedade, onde fizeram um lanche e partiram de volta ao Jaraguá.

“Esse é o trabalho de pajé, isso que eu estou fazendo”, respondeu sorrindo o *xeramo*² quando lhe perguntei porque, às vezes, ficava sozinho nas áreas visitadas, parecendo conversar com alguém em certos momentos. Considerou suficiente aquela resposta, naquele momento, e não falamos mais diretamente sobre isso. Contudo, sempre que há oportunidade, o xamã volta ao assunto, um pouco por vez, e fala sobre seu trabalho como liderança principal da aldeia. Para ele, havia ficado claro que este era um dos assuntos que interessavam a mim. E assim, foi a partir dessas experiências de campo que se formaram algumas das questões investigadas nesta pesquisa: como se constitui a posição de liderança principal em uma aldeia, que entre os Guarani corresponde, ao mesmo tempo, ao xamã principal e ao cacique; e qual a sua relação com o processo de formação de um novo *tekoa* (aldeia).

Tais temas, não obstante sejam suficientes para bons anos de pesquisa, somaram-se a outros igualmente importantes a respeito do conceito de *tekoa*. Estes últimos devem-se, em grande medida, a um outro evento que registrei em campo, e que descrevo agora.

Em uma visita a uma aldeia no litoral paulista, em 2008, encontrei um jovem casal que conheci no Tekoa Pyau, no bairro do Jaraguá em São Paulo. Emerson³, rapaz de vinte e poucos anos, não parecia bem, e estava sob os cuidados de um xamã, recebendo tratamento para uma doença espiritual, como como disse mais tarde. Passou, por isso, vários dias dormindo na *opy* (“casa de reza”) daquela aldeia, saindo de lá apenas eventualmente e somente durante o dia, para as necessidades fisiológicas. Alimentava-se com pouco arroz, cozido sem tempero, além de batata doce, banana e milho, assados numa fogueira próxima ao local onde dormia. Não comia feijão, nem carne. Tinha sempre à mão uma cuia de *kaa* (“erva-mate”), que tomava sempre que sentia vontade.

O xamã que o tratava, um senhor bastante idoso, várias vezes ao dia soprava sobre o rapaz a fumaça de seu grande *petỹgua* (cachimbo), cheio de fumo de corda esfarelado à mão por uma senhora também idosa e pela esposa do rapaz. Às vezes, soprava a fumaça sobre o alto da cabeça, e às vezes, sobre

---

² *Xeramoĩ* (*xe* = eu/meu + *amoĩ* = avô; forma contraída: *xamoĩ*) literalmente “meu avô”, também utilizado para se referirem a um homem idoso, a um cacique-xamã ou a um xamã.

³ Nome fictício, a pedido do interlocutor.

o peito e as costas, esfregando levemente a mão espalmada sobre os locais onde pareciam concentrar-se dor e uma incômoda pressão.

A jovem esposa do rapaz permaneceu ao seu lado, dia e noite. As conversas na *opy* eram sempre em tom de voz bastante baixo – ele comunicava-se muito pouco, e quase sempre era ela quem falava. Antes de partir, nos despedimos e ele disse que ficaria ali mais uns dias, mas que nos encontraríamos novamente no Jaraguá. O casal permaneceu cerca de um mês nessa aldeia e, assim que ele sentiu-se forte o suficiente, retornou para o Tekoa Pyau, onde moravam. Depois de algumas semanas de seu retorno a São Paulo, aproveitei uma oportunidade para perguntar a Emerson o que havia acontecido. Ele estava reticente e, enfim, disse que preferia não falar do assunto naquele momento, mas disse que um dia falaria.

Pouco mais de três anos depois, eu realizava a pesquisa de campo para esta Tese, quando morei por três meses na casa do xamã Sebastião no Jaraguá. As questões a respeito da construção do espaço eram foco das entrevistas que realizava com diversas lideranças da aldeia, por isso, solicitei a ajuda de Emerson. Talvez porque estivéssemos finalizando a escrita do relatório de demarcação da TI Jaraguá, ele propôs que andássemos por algumas áreas na região para falar sobre elas. Assim, percorremos áreas onde ele mostrou plantas que eram utilizadas para combater a dor de estômago e de cabeça, uma pequena cachoeira aonde os monitores do CECI⁴ levavam as crianças e locais de passagem de pequenos animais (ainda que não os cacem ali). Durante o regresso para a aldeia, sugeri que fôssemos a um local de coleta de lenha, lindeiro ao Parque do Jaraguá, mas Emerson disse que devíamos ver um lago, que estava muito poluído e contaminava a cachoeira que passa por outra aldeia da TI Jaraguá, a Tekoa Ytu. Após visitar o lago, perguntei novamente sobre o espaço no qual se coletam lenhas e mais uma vez ele sugeriu que fôssemos a outra área. Enfim, havia ficado claro que estava evitando ir àquele local e, por isso, não insisti. Na volta para a aldeia ele disse, enfim, que estava impedido de ir aonde sugeri, pois aquele xamã idoso, que o tratou anos antes, havia-lhe

---

⁴ Centro de Ensino e Cultura Indígena, escola indígena de educação infantil do município de São Paulo.

recomendado, ao final do tratamento, que não voltasse mais a essa área, conselho que vem seguindo desde então.

Os acontecimentos vividos por Emerson e suas consequências sobre a constituição da espacialidade trouxeram novas questões e deram-me certeza de que as que fazia estavam na direção certa. Assim, além da busca por compreender como os xamãs participam da constituição dos *tekoa*, passei a encarar a necessidade de compreender como os *tekoa* são constituídos, ou seja, que relações os definem, tanto no que diz respeito à ocupação do espaço territorial, quanto às redes que comunicam os sujeitos que habitam o cosmos mbya.

Ladeira descreve as aldeias constituídas na região da Serra do Mar como formando “um complexo territorial onde se desenvolvem, com relativa autonomia do restante do mundo mbya, relações de reciprocidade” (1992:28). A autora se referia ao contexto das demarcações nos anos 1980, quando um grupo de lideranças se reuniu para trabalhar pelo reconhecimento das áreas em que moravam. Bens materiais e simbólicos circulam pelas redes de parentesco conectando moradores de aldeias que podem ser geograficamente bastante distantes entre si. Aldeias vizinhas não são, necessariamente, mais relacionadas entre si do que com outras aldeias. No entanto, a proximidade geográfica permite que relações de reciprocidade se intensifiquem ao longo do tempo, incluindo-se aí também a circulação em busca de cônjuges e as agressões xamânicas. Essas redes de *tekoa* avizinados são muitas vezes o resultado da agência das suas lideranças principais ao estabelecerem alianças para atividades diversas como a construção de uma *opy* (“casa de reza”) ou o apoio mútuo contra ofensivas de não indígenas.

A etnografia detalhada das relações que se desenvolvem entre conjuntos de *tekoa* avizinados é um desafio que, ainda hoje, está por ser enfrentado. Na Tese que ora apresento, o foco das investigações e das questões que as motivaram se concentra em um nível muito menos extenso, mas denso, da vida cotidiana: as relações que se constituem no interior de um *tekoa*, entre diferentes núcleos de residências, entre as lideranças locais e entre estes e o chefe-xamã do *tekoa*, tendo como pano de fundo as expectativas e as agências mobilizadas para a formação de um novo. Ou seja, o objetivo deste trabalho é, a partir do

ponto de vista de um determinado conjunto de lideranças, produzir um vislumbre de algumas das possíveis relações entre diferentes sujeitos dos cosmos cujo entroncamento são os *tekoa*.

Condições da pesquisa

Os dados que foram objeto de análise nesta Tese referem-se, em sua maior parte, às entrevistas que realizei entre fevereiro e abril de 2012, quando permaneci no Tekoa Pyau com a generosa oferta do xamã Sebastião Borges (Karai Tataendy) para que eu ficasse em sua casa. Os Mbya têm nomes em português e em guarani e, muitas vezes, apelidos pelos quais são mais conhecidos. Neste trabalho, apresento o nome em português e em guarani de meus interlocutores (ou daqueles a quem se referem) apenas na primeira menção, referindo-me a eles nas vezes seguintes utilizando apenas o nome em português. Isso facilita a identificação de meus interlocutores, eliminando possíveis mal entendidos, pois os nomes guarani frequentemente se repetem. Quando há a necessidade de evitar uma identificação, por motivos como a menção a conflitos, exercício negativo do xamanismo (feitiçaria) ou a pedido do interlocutor, dou-lhe um nome aleatório, em português, e informo ao leitor, em nota, que trata-se de nome fictício. As entrevistas eram conduzidas a partir de temas que eu pretendia abordar, deixando que meus interlocutores avançassem em suas falas sem embaraços, algumas delas gravadas e outras anotadas.

O segundo grupo de dados utilizado neste trabalho é composto pelas notas de campo e entrevistas acumuladas ao longo do período em que realizei minhas pesquisas de Iniciação Científica (2004-2006) e de Mestrado (2008-2010), ambas sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Marta Rosa Amoroso. Nesse período, tive a oportunidade de participar do Grupo Interdisciplinar de Extensão Universitária “Oĩ iporã ma ore rekó” (aproximadamente “melhorando nossas vidas”, em guarani). Esse grupo foi fundado em 2001 a partir das pesquisas desenvolvidas desde 1985 por alunos da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, ao qual, com o tempo foram agregando-se estudantes de outras unidades da USP, tornando-o efetivamente interdisciplinar. Assim, além de alunos da FAU, juntaram-se aos trabalhos alunos dos cursos de

Ciências Sociais, Geografia, Comunicação e Artes, Educação, Psicologia e Antropologia (pós-graduandos).

Ainda que em menor proporção, lanço mão também de entrevistas realizadas para a produção de Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) das TIs Jaraguá e Tenondé Porã, nesta capital. Assim, para identificar a origem da informação, como trechos de entrevistas no corpo do texto, informo em nota a data (e por vezes a circunstância) apenas do que não foi coletado durante a pesquisa de doutorado (p. ex: entrevista para o RCID Jaraguá). Quando não houver informação sobre a data e o local de entrevista, é porque foi realizada especificamente para a Tese.

O objetivo é que esta seja uma contribuição essencialmente etnográfica, por isso, o material bibliográfico não foi utilizado em extensas análises comparativas, avançando apenas onde mostraram maior rendimento para aprofundar as descrições. A maior parte desse material é fruto de um corpus etnográfico constituído desde a Iniciação Científica, ampliado e aprofundado durante as pesquisas no Mestrado e no Doutorado.

O desenvolvimento deste trabalho se deu, em grande medida, a partir do ponto de vista do universo masculino. Ainda que eu aponte a importância de se considerar a agência do casal principal na formação de um *tekoa*, assim como nas práticas xamânicas, tive acesso limitado ao cotidiano das mulheres mbya no espaço doméstico. A atuação política feminina que registrei neste trabalho diz respeito às lideranças que participam dos espaços públicos, onde constituem relações entre lideranças de diferentes núcleos e parentelas.

O cotidiano feminino também é constituído pela circulação de ideias e informações no fundo da *opy* (“casa de reza”) durante os rituais, nos momentos em que sentam-se nos quintais para fazer artesanato ou para preparar o almoço, e em espaços mais íntimos, como o interior das casas, onde as mulheres mais velhas orientam as jovens sobre diversos temas como, por exemplo, xamanismo, sexo e política (alianças e conflitos entre grupos familiares). São elementos da vida cotidiana importantes para a constituição dos espaços e das relações que os definem mas, infelizmente, em grande medida inacessíveis para mim.

Outra informação relevante a respeito da produção desta Tese é que, apesar de meus esforços, ainda não adquiri a fluência necessária para acompanhar os diálogos em guarani. O que aprendi, agradeço a Jordi Ferre e a meus professores de guarani, Mauro e seu pai, Sebastião. O fato de os Guarani falarem com desenvoltura o português facilitou o desenvolvimento desta pesquisa. Por outro lado, isso exigiu de mim um esforço maior para a compreender o português falado por meus interlocutores. O que quero dizer é que o sentido de determinados conceitos, expressos em português, vai muito além daquele que nós, não Mbya, lhes damos. É o caso, por exemplo, do termo “conhecimento”, que para nós refere-se, entre outras coisas, a algo que é ensinado por alguém e aprendido por outrem, é usado pelos pelos Guarani Mbya nos contextos discursivos do xamanismo com a conotação de “prática xamânica” e de “poder xamânico” – por exemplo, quando uma pessoa adquire, após insistentes e sinceros pedidos às divindades celestes, a capacidade de enfrentamento a agentes causadores de males espirituais, se diz que foi Nhanderu que lhe deu conhecimento.

Acrescentam-se às dificuldades linguísticas as múltiplas significações dos termos, como Nhanderu, literalmente “nosso pai”, pode também uma designação genérica aos demiurgos, aos deuses celestes e aos seres que comandam. A compreensão do que é dito pode ser facilitada pela junção de partículas pospositivas e prepositivas, especificando ou modificando o significado do termo – mas às vezes somente o contexto do discurso pode revelar o sentido empregado.

Em relação à pronúncia, as palavras Mbya são quase todas oxítonas (pronuncia-se, p. ex., “*nhanderú*”). A letra *y* é pronunciada como a letra “u”, mas mantendo os dentes semicerrados. A letra *x* se pronuncia “tch” (*xondaro* – tchondáro). A letra “j” é pronunciada como dj (Jera – Djerá). As palavras não oxítonas são geralmente terminadas em *i* (*xeramoĩ* - tcheramõĩ; *xejaryi* – tchedjarýi).

A escrita em guarani não é padronizada nacionalmente, podendo ser encontradas diferentes de soluções ortográficas no Brasil, principalmente pela incomunicabilidade entre as secretarias de educação dos diferentes estados em que vivem os Guarani Mbya. Para este trabalho, adoto a grafia utilizada no

“Léxico Guarani, dialeto Mbya: versão para fins acadêmicos”, organizado por Robert A. Dooley.

Os Guarani em São Paulo

Meus principais interlocutores nesta pesquisa são chefes de família e lideranças no Tekoa Pyau e no Tekoa Ytu, aldeias localizadas na Terra Indígena Jaraguá, em São Paulo. Uma pergunta comum que os visitantes (estudantes, adeptos de religiões cristãs, voluntários de entidades de caridade etc) fazem a eles é “por que vocês escolheram viver na cidade?”. Quem observa as imagens de satélite, disponíveis na internet, pode ver as pequenas aldeias incrustadas entre um mar casas, avenidas e estradas, de um lado, e de outro, o Parque Estadual do Jaraguá, área cuja tradicionalidade de uso pelos Guarani só foi reconhecida pela Funai em 2013, com a publicação do relatório de identificação no Diário Oficial da União. A cidade de São Paulo não cresceu de forma igual em todas as direções e regiões. Na década de 1950, período da instalação da primeira família guarani no Jaraguá, havia naquela região apenas alguns sítios efetivamente ocupados e muitas áreas com capoeira alta no entorno e no Morro do Jaraguá. Portanto, uma paisagem rural como qualquer outra pelo interior do país. Núcleos efetivamente urbanos apenas no entorno das estações de trem Jaraguá e Vila Clarice. Assim, àquela questão dos visitantes, respondem os Mbya: “não fomos nós que viemos à cidade, foi a cidade que veio até nós”.

Com o atual relatório de identificação aprovado pela Funai, os Mbya aguardam que o Ministério da Justiça e a Presidência da República finalizem os trâmites burocráticos do processo de reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, do território ao qual estão historicamente vinculados. Situação essa que se repete em diversas áreas guarani do Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país. No Jaraguá, a única área cujo processo de demarcação foi concluído (1987) possui 1,7 hectare, constituindo-se na menor Terra Indígena do Brasil.

Na zona sul de São Paulo, os moradores das aldeias na TI Tenondé Porã (Krukutu, Barragem/Tenondé Porã, Kalipety e Guyrapaju) também aguardam a conclusão da demarcação que deverá reconhecer o direito dos Guarani Mbya e Nhandeva aos caminhos que ligam as aldeias do litoral e da capital através da

Serra do Mar. As famílias dessas aldeias formam um complexo regional de redes de parentesco, onde eventos negativos que atingem uma região terminam por afetar as outras. É por isso que os Guarani mobilizam apoiadores indigenistas e instituições de Estado, como a Funai e o Ministério Público, para intervirem em empreendimentos cujos impactos sejam sentidos em alguma das aldeias da capital. É o caso do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC)⁵, assinado pela empresa federal Furnas, pela passagem de linhas de transmissão de energia sobre as áreas das aldeias da zona sul. O TAC de Furnas incluiu a Terra Indígena Jaraguá, para onde também foram levados projetos relativos a sustentabilidade e segurança alimentar, entre outros. E este deveria ter sido o caso da Dersa.

Infelizmente, a atuação do Ministério Público Federal à época da construção do Rodoanel Mário Covas, cedeu espaço para que a Dersa, empresa paulista de economia mista, gestora do bilionário empreendimento, desse por quitada sua dívida com a sociedade brasileira em geral e Guarani em particular por meio de um crédito de valor irrisório para a compra de terras para os indígenas. As fases de instalação, construção e operação do Trecho Oeste do empreendimento tiveram o aval de órgãos ambientais sem que a empresa houvesse realizado os estudos de impacto socioambientais exigidos por lei. Assim, ainda que extensos estudos realizados pelo Labhab⁶ da Universidade de São Paulo apontassem para impactos ambientais importantes sobre o Parque Estadual do Jaraguá e, portanto, sobre o território guarani, o Trecho Oeste do Rodoanel foi liberado para entrar em operação já em 2002. Com a construção do Trecho Sul iniciada sem que os estudos tivessem sido realizados, a pressão de organizações indígenas e indigenistas provocou ações mais duras do MPF, como um processo civil público⁷. Foi então que a Dersa apresentou a proposta de compra de áreas para compensar aos Guarani, que no acordo escrito pela representante do MPF se tornou apenas a cessão de seis milhões de reais – valor determinado pela empresa e não por um estudo das necessidades dos

---

⁵ Assinado por Furnas, MPF, Funai, Ibama e Iphan em 2001, esse termo é um desdobramento da Ação Civil Pública ajuizada pelo MPF (Processo nº 1999.61.00.048465-6/22ª Vara Cível da Justiça Federal da Capital de São Paulo). Conf. Eliana M. Granado, 2006.

⁶ Laboratório de Habitação e Assentamentos Humanos da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP.

⁷ ACP nº 2003.61.00.025724-4, conferir ACP conexa de 25 de Outubro de 2005.

indígenas diante do impacto da obra – que ainda deveriam ser divididos pelas quatro aldeias que haviam naquela época na Capital. Com o tempo, esse valor mostrou-se insuficiente para a aquisição das terras necessárias aos indígenas, tendo sido possível comprar uma área na região de Eldorado (SP), escolhida pelos moradores das aldeias Krukutu e Tenondé Porã. Com a quantia restante, dificilmente a dívida com os Guarani Mbya será quitada.

Ainda que entrelaçadas, a vida cotidiana, a política interna e diversas demandas das aldeias no Jaraguá são independentes. A proximidade entre os dois *tekoa* faz com que tenham muitos pontos em comum. No entanto, é possível afirmar que não são muito mais relacionados entre si do que com outras aldeias mbya para onde se estendem as suas relações de parentesco. Isso se dá, em parte, porque a família principal do Tekoa Ytu teve uma história oscilante entre a integração e o isolamento em relação às outras famílias mbya, em grande medida por conta das agências dos fundadores da aldeia, Joaquim e Jandira – ele, mais propenso a construir uma vida própria no local; ela, mantendo vivas as visitas e as dádivas com seus parentes. Tratei um pouco mais dessa história na pesquisa do Mestrado, aqui, chamo à atenção para o fato de que, ao adotar o ponto de vista das lideranças do Tekoa Pyau, não causei prejuízo ao desenvolvimento da pesquisa. Assim como é possível uma pesquisa que leve em conta exclusivamente as relações entre essas duas aldeias, também foi possível realizar esta que aqui apresento apoiado em apenas uma delas. Isso não significa que se empreendeu, neste trabalho, algum tipo de purificação dos dados para tratar exclusivamente de uma única aldeia, pois além de infrutífero, seria praticamente impossível de se realizar. Ainda assim, os *tekoa* são unidades distintas, com uma história própria, e por isso é possível tomar assento em um deles para constituir um ponto de vista.

Não posso deixar de registrar que uma pesquisa com os Mbya nos leva a muitos locais. Assim, somam-se à minha experiência a estada e os diálogos nas aldeias de Pinhal (PR), Paraty Mirĩ (RJ), Ubatuba (SP), Tenondé Porã (SP) e Krukutu (SP).

Os capítulos

No Capítulo 1, descrevo as relações de parentesco, afinidade e geracionais dos Mbya a partir de suas expectativas em relação à mudança (ou não) para a nova área. Quem os chefes de família acreditam que os seguirão para a nova aldeia? Quais as expectativas dos jovens solteiros em uma área onde muitos são considerados parentes? Como as relações entre jovens e maduros/idosos participam da produção dos espaços locais?

No Capítulo 2, apresento a constituição de um elemento importante na morfologia das aldeias, os núcleos de residência: conjuntos de casas avizinhas, cujo lastro é um grupo de consanguíneos liderado por um casal principal, aos quais podem somar-se parentes de seus genros e noras. Os núcleos são descritos como observados no Tekoa Pyau, cruzando as informações de sua localização e sua composição nessa aldeia, além das relações que estabelecem entre si.

Os movimentos migratórios, com a consequente constituição de novas aldeias, são o tema do Capítulo 3. Aqui, refaço os caminhos descritos pelos clássicos da etnologia Mbya e exponho os dados de campo obtidos no decorrer da pesquisa, assim como os que foram coletados durante os trabalhos de demarcação da TI Jaraguá. Analiso, nesse capítulo, as diferenças entre a atuação das lideranças dos núcleos de residência e a da liderança principal da aldeia, figura que é a um só tempo xamã e cacique, na produção de um *tekoa*.

No Capítulo 4, avanço as descrições a respeito das lideranças de núcleos, os cabeças de parentela. O faccionalismo que se constitui a partir pela agência das lideranças, em que se baseia e como exercem o poder são objeto de análise nesse capítulo, além das formas de relação que estabelecem com a liderança principal do *tekoa*.

A compreensão do sentido do lugar de liderança é o foco das análises do Capítulo 5. Aqui, descrevo os lugares de *xondaro* e *uvixa* a partir das relações que os constituem. Além disso, lanço mão de comparações entre os lugares de *xeramoĩ*, xamã e cacique para construir um quadro comparativo que permita compreender seus papéis na formação de um *tekoa*.

Descrevo, no capítulo 6, o *tataipy* (“lugar do fogo”), que é um *tekoa* iniciado sob a liderança de um casal ou de um xamã chefe de família, a partir de relações estabelecidas com divindades celestes. Para compreender o conjunto de relações mobilizadas para dar existência a um *tataipy*, descrevo algumas das formas possíveis de constituição do lugar de xamã principal, a noção de doença relacionada às práticas xamânicas e os elementos constituintes da pessoa Mbya.

Por fim, a partir das reflexões sobre o conjunto de dados e descrições apresentados ao longo dos capítulos, procuro responder às questões que guiaram a pesquisa de forma a avançar na compreensão dos lugares de liderança entre os Mbya e das relações que constituem o *tekoa*.

Capítulo 1

Consanguinidade e afinidade: fazendo um *tekoa*

Neste capítulo, analiso dados da pesquisa de campo relativos ao sistema de parentesco dos Guarani Mbya, a partir de sua relação com as questões da pesquisa, ou seja, de forma a contribuir com o entendimento da produção do espaço local. Assim, descrevo eventos e construções discursivas que se mostraram relevantes para os sujeitos no contexto dessas questões. Abordo, sobretudo do ponto de vista dos chefes de família, as expectativas em relação àqueles que os seguirão (ou não) para a nova área, além da relação entre mobilidade e disponibilidade de afins, e entre as gerações em uma mesma parentela.

1.1 Parentes e *tekoa*

Dentre as áreas visitadas para que os Mbya elegessem a que deveria ser comprada pela Dersa, de modo a compensar-lhes pelos impactos da obra viária Rodoanel Mário Covas, encontram-se duas que se localizavam na cidade de Cajamar (SP).

Durante a caminhada em uma dessas áreas, ouvi de alguns dos Mbya presentes suas intenções de levar consigo seus parentes para o local. Natalício, por exemplo, liderança de um núcleo de residências no Tekoa Pyau, disse que todos de sua família iriam para a nova área, mas só não tinha certeza quanto a seu enteado. Questionado se, ao dizer “família”, ele estava incluindo seus primos e tios, que moram em outras aldeias, respondeu “*xeretarã* (“meus parentes”) se quiserem ir, pode, não vou dizer ‘não pode’. Os meus filhos vão⁸. A gente vai fazer umas casinhas aqui, perto da entrada. Nós ainda vamos conversar, mas eu queria ficar num lugar mais fácil, assim”. –*Etarã* (“parentes”) inclui o conjunto dos consanguíneos de uma pessoa, como pai, mãe, irmãos, primos, tios, avós e filhos, mas num discurso com tom político, a expressão *nhaneretarã kuery*

---

⁸ Ver Núcleo Natalício-Adriana, Capítulo 2.

(“aqueles que são nossos parentes”) pode incluir o conjunto dos Mbya, principalmente nas falas opondo-os aos *jurua*, (“não indígenas”). Para manter o uso do termo –*etarã* fazendo referência aos consanguíneos com os quais se vive intimamente, pode ser usada a expressão –*etarã ae’i* (“parentes mais próximos”). Por isso, Natalício usou *xeretarã* para se referir aos parentes em geral, e não apenas aqueles com os quais é corresidente em seu núcleo.

Na volta ao Tekoa Pyau, descansávamos em frente à casa de José Fernandes quando perguntei também a ele se já sabia quem iria para a nova área. Respondeu que iria todo mundo, e em seguida, especificou que se referia aos “*xero pygua kuery* (“minha família”, “os que moram em minha casa”), os meus parentes aqui”, disse enquanto indicava que falava também das casas em volta da sua⁹. “Os outros, acho que vão também, não sei, aí você tem que falar com cada um para saber”, disse depois, referindo-se ao conjunto dos moradores da aldeia. Dentre os que habitam as residências no entorno da casa de José Fernandes estão suas filhas e filhos casados, já com seus próprios filhos (alguns destes também casados).

Assim, por meio das falas dessas lideranças, motivadas por suas expectativas quanto à reconstituição dos núcleos de residências de seus parentes na nova área, mostram-se diferenciações entre os *xeretarã*, que são os parentes com os quais não se convive intimamente, dos *xero pygua kuery*, os familiares com os quais compartilham uma residência ou o espaço de um núcleo de residências.

Às perguntas sobre o que é *tekoa*, as respostas quase sempre relacionam o local, a vida com parentes e a liderança de um *xeramoĩ* (literalmente “meu avô”, mas também designativo de chefe de família extensa e/ou rezador). Segundo Marcos Tupã, que à época era cacique do Tekoa Krukutu¹⁰,

na família guarani sempre se destacavam os *xeramoĩ*, os grandes rezadores, que se destacavam por núcleo familiar, grande família. São

---

⁹ Ver Núcleo José Fernandes-Rosa, Capítulo 2.

¹⁰ Atualmente, lidera um grupo de familiares e apoiadores na formação de um novo *tekoa*, na TI Tenondé Porã, dentro da área identificada pela Funai em 2012.

muitos *tekoas*, e esses *tekoas* são lugares, são um espaço de núcleos de famílias. E cada núcleo de famílias se define como *tekoa*.

Essa descrição visava ensinar-me sobre como eram constituídos os *tekoa*, ou seja, um por família, sem a densidade demográfica que caracteriza as aldeias de hoje. Ainda segundo Marcos Tupã, quando eles, Guarani Mbya, traduzem essa noção fazendo referência aos conjuntos de famílias que vivem em diferentes aldeias mas aparentadas entre si, estão tentando explicar para nós, não indígenas, o quanto ela (a noção) é diferente do que entendemos como o modo dos povos indígenas viverem. Disse, assim, que *tekoa* não é a Terra Indígena de um povo,

não se define como território específico daquele povo, mas sim daquele núcleo de famílias [mbya]. É um grande pátio, onde tem a casa de rezas e as famílias mais próximas se identificam com aquele espaço de uso mais religioso, que tem em cada *tekoa*.

Ou seja, segundo a liderança, não se trata de uma terra indígena exclusiva para um povo, mas cada *tekoa* é o espaço onde vive um núcleo (ou mais) de famílias, reunidas sob a liderança de um xamã. A configuração de sua distribuição pelo território mbya pode ser bastante diversa. Por exemplo, em uma mesma Terra Indígena podem existir diversos *tekoa*, como no caso da TI Jaraguá, onde há dois *tekoa* constituídos (Ytu e Pyau) e um terceiro sendo erguido na divisa norte do Parque Estadual do Jaraguá (*Tekoa Itakupe*). Mas estão todas interligadas e são constituídas da mesma forma, com núcleos familiares e lideranças xamânicas.

Para a mobilização de seus consanguíneos a fim de se constituir um novo *tekoa*, as lideranças dos núcleos recorrem a constantes reavivamentos das disposições para a mudança. Comentam, quando reunidos para as refeições, por exemplo, sobre as diferenças entre a área em que vivem, diminuta e exposta ao trânsito de não indígenas, e aquela em que esperavam vir a residir. Em outros momentos tecem elogios aos filhos, dizendo que serão bons caçadores e que terão boa comida, plantada por eles mesmos numa área maior que a atual.

As conversas tendo a esperada mudança como assunto acontecem no âmbito das residências, do núcleo de residências e no contato entre as

lideranças de diferentes núcleos. Assim, por exemplo, uma senhora discutia com sua nora sobre a indisposição do marido desta em acompanhar o grupo. O rapaz, que relutava em se decidir, alegava que tinha em vista alguns projetos que pretendia levar adiante, e para isso precisaria buscar apoio externo (de ONGs ou do governo). Acreditava que o novo *tekoa* ficaria em região muito distante do meio urbano, e que isso atrapalharia seus planos. Sua mãe, mesmo assim, insistia que ele deveria acompanhar o padrasto, pois ele precisaria da ajuda de todos para fazer as casas, a roça e ajudar o *xeramoĩ* José Fernandes a construir a *opy* (“casa de rezas”).

Sobre esse mesmo tema, Alisio Gabriel (Tupã Mirim) e Mauricio da Silva (Vera Popygua), irmãos paternos, chefes de seus respectivos núcleos familiares e genros de José Fernandes, conversavam sobre a necessidade dos moradores do Tekoa Pyau acompanharem o Xeramoĩ¹¹ à nova área. Mauricio, no entanto, era um dos que diziam ainda não ter decidido sobre sua mudança, mas disse saber que a construção de um novo *tekoa* seria um trabalho bastante difícil. Alisio concordou, explicando para mim que “o trabalho do pajé é o mais difícil”, e completou “não é fácil cuidar da *opy*, o Xeramoĩ fica muito cansado, tem que ir os *xondaro*¹² junto, para dar força pra ele”.

Assim, as diversas famílias iam trocando informações e opiniões para a construção do novo *tekoa*, sendo o conjunto dos moradores de um núcleo afetado pelas decisões dos cabeças de parentela, tanto o homem quanto a mulher. A intensidade do debate a respeito da mudança se torna mais amena conforme aumenta a distância do parentesco e da residência. Como pude notar, apesar da consanguinidade entre os cabeças de parentela Alisio, Mauricio e Jovelino, a decisão de ir ou ficar levava em consideração questões internas aos núcleos que lideravam.

---

¹¹ Quando se referem especificamente a José Fernandes pelo termo *xeramoĩ*, o sentido do termo é o equivalente à soma dos lugares de xamã e cacique, como veremos mais à frente. Aqui, registro apenas que quando a grafia desse termo for iniciada por maiúscula e sem itálico, é à liderança principal do Tekoa Pyau que se está referindo.

¹² *Xondaro* e *xondaria* são aqueles que um *uvixa*, “chefe”, “líder”, comanda. Pode referir-se à relação entre um xamã e seus apoiadores durante os rituais ou a alguém mais velho, liderando um grupo de jovens em alguma atividade. Ao falar dos *xondaro* e *xondaria*, Alisio estava se referindo especificamente a seus filhos e filhas, que atuam frequentemente nos rituais cotidianos comandados pelo avô, José Fernandes.

A residência é um fator importante nas relações de parentesco mbya, como se pode notar nas falas de Natalício e José Fernandes acima. O conjunto de familiares que forma o eixo central de cada núcleo de residências é ligado por forte solidariedade, partilhando alimento, colaborando entre si em atividades econômicas diversas e coparticipando de resguardos ou restrições alimentares.

Germanos que não convivem em um mesmo núcleo ou em uma mesma aldeia podem manter relações de reciprocidade através de visitas que se fazem mais ou menos constantemente. Já havia notado, no mestrado, a forte ligação entre os irmãos Macena. Pedro, Wiliam e Mário, no Jaraguá, e Antônio e Sérgio no Rio Silveira. A eles, junta-se Jango, morador da aldeia Parati-Mirim, cujo pai é tio paterno dos irmãos Macena. Quando eu estava pesquisando as informações de parentesco dos moradores do Tekoa Pyau, disse-me Jaxuca, filha de Jango e residente no Jaraguá, que ela tinha tios também morando no local – estes seriam os irmãos Macena, primos de seu pai, aos quais ela se refere como *xe ruvy*. Segundo a jovem, seu pai pediu a eles que a olhassem por ele.

Os filhos da falecida cacique Jandira, moradores da Tekoa Ytu no Jaraguá, também referem-se a José Fernandes como “tio” – Jandira era filha do irmão do pai do Xeramoĩ.

1.2 Com quem conviver (e não casar)

Reproduzo, abaixo, os gráficos das terminologias de afinidade e consanguinidade referentes aos pontos de vista de ego masculino e feminino elaborado por Maria Inês Ladeira (1992:anexos), a fim de facilitar a consulta nesta Tese.

Na terminologia de parentesco mbya relativa a consanguinidade nota-se a existência de uma terminologia bifurcada em G+1 [p. ex.: M = MZ ≠ FZ] e havaiana em GØ [p. ex.: B=FBS=FZS=MBS=MZS]. Como vimos nos exemplos acima, José Fernandes, filho do irmão do pai de Jandira, era chamado pelos filhos desta de “tio”, em português, da mesma forma que Jaxuca chama aos filhos do irmão de seu avô paterno de *xeruvy*, em guarani.

Terminologia de Parentesco – Consanguinidade

Ego - Masculino

Fonte: Maria Inês Ladeira, 1992.

Terminologia de Parentesco – Consanguinidade

Ego - Feminino

Fonte: Maria Inês Ladeira, 1992.

Cabe aqui notar uma distinção em relação às terminologias dos Kaiowá, falantes de um dialeto guarani próprio, cujo território se estende do centro-sul do Mato Grosso do Sul ao nordeste do Paraguai (onde são denominados Paĩ). Segundo Pereira, que desenvolveu junto a esse coletivo indígena suas pesquisas de Mestrado (1999) e Doutorado (2004), a terminologia geracional em GØ, que iguala os primos – tanto do lado materno quanto paterno – aos irmãos é especialmente usada em situações de coresidência, ou seja, entre primos que vivem em um mesmo núcleo de residências. Para estes, uma união conjugal é considerada incesto. Já a terminologia que faz uso da distinção entre primos paralelos (p. ex: para Ego Masculino, a filha do irmão do pai e a filha da irmã da mãe) e cruzados (p.ex: para Ego masculino, a filha do irmão da mãe e a filha da irmã do pai), contra indicando o casamento com os primeiros e permitindo com os segundos, poderia surgir “quando as pessoas não se consideram próximas em termos sociais (não residem juntas e não fazem parte de uma mesma composição política e/ou religiosa)” (Pereira, 1999:78).

Assim como para os Kaiowá, para os Mbya o casamento com primos em qualquer situação (cruzados ou paralelos), seria altamente reprovável. Ou seja, a extensão dos termos relativos a irmão e irmã para designar os primos maternos e paternos são indicativos da sua interdição para o matrimônio. Mas, se um casamento entre primos não é considerado adequado, também não é necessariamente considerado incesto. Não registrei, nesta pesquisa, um matrimônio entre primos, no entanto, segundo algumas lideranças, isso já havia acontecido e, sem revelar os nomes, disseram que o modo correto de lidar com isso é avisar ao casal sobre o grau de parentesco que compartilham e, se mesmo assim mantiverem a união, devem ser orientados da mesma forma que outros casais o são: manter o respeito, não brigar ou ficar bravos um com o outro, não se relacionar fora do casamento etc. Há a necessidade de informar o casal sobre seu parentesco porque, segundo essas lideranças, o casal se conheceu em uma aldeia longe das respectivas aldeias de seus pais, portanto, eles não se conheciam nem cresceram juntos. Dessa forma, a coresidência em uma mesma aldeia ou núcleo, da mesma forma que entre os Kaiowá, é fator importante no reforço da interdição para o matrimônio.

1.3 Com quem casar

Entre alguns dos jovens do sexo masculino, a partir de catorze ou quinze anos, a decisão de mudança para uma nova aldeia leva em conta o possível isolamento de primos e amigos que isso causaria. No Jaraguá, como em outras aldeias, os jovens circulam em grupos de idade formados por parentesco e amizade. Alguns cursam o ensino básico na escola estadual. Seu dia consiste na realização de tarefas domésticas para pais e/ou avós, estudo, jogos de futebol no campo e, principalmente, no tempo em que permanecem juntos, conversando e ouvindo música. Em geral, não sendo casados, têm pouca independência para optar entre mudar do Jaraguá ou ficar.

Após uma partida de futebol no campo da aldeia, alguns rapazes conversavam sobre as decisões que seus pais estavam tomando. Enquanto dois deles disseram que seguiriam para a nova área com seus parentes, um terceiro alegou que precisava permanecer no Jaraguá para terminar os estudos. Em seguida, um quarto rapaz lamentou o fato de não estar matriculado na escola naquele ano, o que lhe daria uma desculpa para não sair do Jaraguá. Perguntei se não queria se mudar para a nova área, respondeu que estava dividido: por um lado, animado com a expectativa de participar de um grupo de *xondaro*, “como tem no Tenondé”, disse, mas por outro lado achava que se seus primos não fossem, seria muito chato na nova aldeia. Eu disse que isso não seria mais problema, porque logo ele se casaria e, assim, teria outras preocupações, ao que respondeu de pronto, mas constrangido, “com quem? Só vai ter os mais velhos lá, tudo parente”, e depois completou, em tom de brincadeira, “é... eu vou ficar para titio, como o *jurua* fala”.

Observei, nesses anos de visitas às aldeias, que dificilmente jovens casais se encontram abertamente, a não ser que haja a intenção de se casar. A preocupação do rapaz – relacionar-se com afins – se justificava pelo fato de o parentesco mbya proibir o casamento entre primos. Como vimos acima, ocorre, na terminologia do parentesco desse coletivo indígena, uma havaianização em GØ (geração zero, da mesma geração de ego), ou seja, filhos dos tios e tias, maternos e paternos de ego, assim como filhos e filhas de primos e primas de seus pais recebem tratamento por parte de ego como se fossem germanos.

Foi também como explicou o xamã Sebastião, a respeito da dificuldade de se casar em aldeia pequena:

Eu não escolho a nora. Mas na aldeia pequena é difícil, tem muito parente, primo, prima. Mas alguns têm casado com primo, mas só que de longe. É igual *jurua*, quando é rico, para não perder a riqueza da família, também casa com primo. Tem lá no Morro Doce [bairro próximo ao Jaraguá]. Tem dois, três sítios, tudo parente casado um com o outro. Casa grande, antiga. Tudo parente casado, mesmo sobrenome. Na aldeia é mais difícil ter casado primo com primo. A gente conhece todo mundo, quem é parente, quem não é.

De fato, em uma aldeia com uma população pequena, onde os afins não estão disponíveis, o casamento depende dos processos de circulação por outras aldeias. “Claro que nem todo mundo é parente, mas é como se fosse, né”, disse o rapaz se referindo aos *-ovaja*, afins interditados para relacionamentos por já estarem casados, como as esposas de irmãos, primos e tios.

Terminologia de Parentesco – Afinidade

Ego - Masculino

Fonte: Maria Inês Ladeira, 1992.

Terminologia de Parentesco – Afinidade

Ego - Feminino

Fonte: Maria Inês Ladeira, 1992

Os casamentos arranjados não são considerados uma opção pelos jovens, e mesmo segundo alguns cabeças de parentela, isso não era muito comum na sua época de solteiros. Já alguns homens acima de sessenta anos têm a percepção de que antes havia mais acertos entre pais para casar seus filhos. Segundo o xeramoí Sebastião:

Antigamente não tinha isso de namorar escondido. Hoje tem. Porque antigamente, dois casais com filho e filha já combinavam dos filhos casarem. Aí levava os dois juntos até casar. Não existia isso de namorar. Se gostou, achou bonita pergunta se aceita casar. Se sim, falam com pai e a mãe da menina e do rapaz e casa. Aí se acerta.

O Jaraguá conta com uma população de cerca de 600 pessoas, morando em aproximadamente cento e cinquenta residências, com famílias que para lá se mudaram vindas de aldeias em diversos estados como Paraná, Rio de Janeiro e Santa Catarina, além daquelas do litoral paulista e da zona sul da cidade de São Paulo. Por isso, quando as lideranças falam da dificuldade de se casar em uma aldeia pequena, estão se referindo à população e não à área demarcada. A Tekoa Pyau, como está hoje, não obriga necessariamente ao jovem a buscar cônjuge entre afins de aldeias distantes.

Segundo o senhor Carlito, pai de Jovelino, antigamente poucas pessoas que não tinham um parentesco direto entre si moravam num mesmo local. A não ser pelos afins que já estavam casados, a maioria dos habitantes de um *tekoa* seria parente linear ou colateral, com os quais uma relação amorosa constituiria incesto, ou seja, eram interditados para matrimônio.

Para exemplificar o que foi dito por seu pai, Jovelino relatou sobre a aldeia de Palmeirinha, na Terra Indígena Mangueirinha, no Paraná. Lá havia muitos núcleos de residência, distantes de uma a duas horas de caminhada entre si. Nesses locais, com poucos moradores em cada um deles, as pessoas eram basicamente parentes. Possuíam seus espaços próprios de plantio e áreas de coleta na mata. Assim, era comum que os moradores de diferentes núcleos se encontrassem em um local central, ao qual chamavam de Vila da Aldeia, onde se concentrava o maior número de casas. Aqueles que moravam em locais

distantes desse centro para lá se deslocavam a fim de comprar suprimentos, participar de reuniões de lideranças e de rituais como os de nomeação – ou, para divertirem-se nos bailes ao som de forró ou música sertaneja. Sempre que tivessem oportunidade, os jovens se dirigiam a esse local para se divertir e paquerar.

Na percepção desses interlocutores as coisas já estariam diferentes, atualmente, na maioria das ladeias – com mais pessoas morando em núcleos familiares próximos uns dos outros, os rapazes podem encontrar afins na própria aldeia. No Jaraguá, há tanto casamentos entre jovens nascidos nessa TI quanto casamentos em que se buscaram cônjuges fora. Foi o que aconteceu com o rapaz a que me referi acima, que lamentava ir para uma aldeia só com parentes. Sua preocupação não durou muito tempo após nossa conversa. Depois de um desentendimento com seu pai, em 2010, ele foi morar com um primo deste na aldeia Tenondé Porã. No ano em que lá permaneceu, ele conheceu uma moça com quem se casou, voltando a morar no Jaraguá.

Casamentos precoces também são motivo de preocupação para algumas lideranças no Jaraguá. Antigamente, segundo Maurício, as pessoas casavam-se mais tarde, por volta dos vinte anos ou mais. Isso aconteceu, segundo Pedro Macena, porque apesar de sempre ter havido circulação entre as aldeias, ela era mais difícil de ser realizada. Os rapazes ficavam mais tempo com seus pais antes de começarem a sair sozinhos para visitar parentes em outras aldeias, quando buscavam oportunidade de se encontrarem com afins, o que poderia resultar em um casamento. Já Mauricio atribui essa precocidade à influência da TV, que estimularia encontros sexuais cada vez mais cedo. Jovens, assim, não sustentariam uma relação marital por muito tempo, pois esta implica em responsabilidades que eles não estariam dispostos a enfrentar. Daí, disse a liderança, a grande quantidade de separações e novos casamentos entre jovens.

Cerca de dez anos após a mudança de José Fernandes e seus filhos para a área onde viria a fundar o Tekoa Pyau, a população no Tekoa Pyau contava com mais de quatrocentas pessoas. Muitas das famílias que passaram a residir ali não possuíam relações de parentesco entre si, constituindo seus núcleos de residência a poucos metros uns dos outros. Se antes os rapazes passavam mais tempo convivendo apenas com seus familiares antes que alcançassem

maturidade suficiente para circular entre diferentes *tekoa*, hoje eles nascem e crescem em meio aos afins.

Em suas críticas aos casamentos entre pessoas consideradas muito jovens, as lideranças com quem falei sempre remetiam-se ora ao rapaz, ora ao casal, mas não havia censura às moças que casavam-se cedo. Vê-se com frequência moças com cerca de treze ou catorze anos já casadas, às vezes com homens mais velhos. As uniões matrimoniais com grande diferença de idade aparecem em relatos de histórias de vida, remetendo-se a 40 ou 50 anos atrás. Sobre a possibilidade de matrimônio entre homens maduros e jovens mulheres, disse o xamã Sebastião:

Antigamente homem mais velho pegava mais nova para cuidar, aí casava. Só que agora quase não tem mais também. Agora [as moças] casam com homem mais velho depois de 20 anos de idade, na época não, com 13, 14 casava. Acho que é por causa do estatuto [da criança e do adolescente] do *jurua*. Se não fosse isso, ainda agora casavam as meninas com mais velhos. Igual rapaz, casa com mulher mais velha. Igual no Paraná, tem até agora. Tem rapaz casado com velhinha, que já ganha aposentadoria.

Também no Jaraguá registrei o casamento entre um homem com mais de cinquenta, com uma jovem, de cerca de catorze anos¹³. O casal, que tem uma filha de um ano (em 2012) vive no núcleo liderado pela sogra dele, que é merendeira na escola. Ele disse que se sentia incomodado com a situação de nem sempre ter recursos para manter a alimentação diária em sua casa, por isso, faz o que pode para consegui-la. Às vezes, toma seus filhos mais velhos (de 10 e 13 anos), fruto de um de seus casamentos anteriores, e os leva para feiras na região a fim de fazerem (os três) apresentações de música ou venderem artesanato, para de lá mesmo trazer mantimentos. Hoje em dia (2014) ele também trabalha na escola. Esse homem, quinquagenário, havia dito textualmente: “não consigo sustentar minha mulherzinha”. Essa não era uma referência à esposa que eu já tivesse escutado. Os termos usados pelos homens

---

¹³ Agradeço à antropóloga Adriana Testa por lembrar-me desse casamento com grande diferença de idade entre os cônjuges no Tekoa Pyau, quando então retornei a minhas anotações.

no Tekoa Pyau para se referirem a seus cônjuges sempre foram, em português, mulher ou esposa, e em Guarani, *xerayxy* (“mãe de meu filho”), por isso, perguntei se ele se referia a sua filha pequena. Respondeu, então, que não, estava falando de sua *tembireko*¹⁴, termo que pode ser usado para designar as esposas que ainda não tem filhos, mas também é usado para se referir àquelas que são bastante jovens, sendo criadas ou cuidadas por seus maridos mais velhos com os quais moram e com os quais, futuramente, terão filhos.

Um homem que lidera sua família extensa em um núcleo no Tekoa Pyau fez duras críticas à falta de maturidade dos rapazes ao contraírem matrimônio. Segundo ele, esses “jovens são incapazes de garantir seu sustento e de seus filhos”, sendo essa, em sua opinião, uma parte das causas das suas separações. É possível que a tensão de fundo em diversos conflitos (ou aquela que transparece em opiniões mais duras) resulte da disputa por cônjuges entre as gerações de homens maduros e de jovens rapazes. Talvez, mais do que a exposição a uma sexualidade precoce provocada pelo apelo dos programas de TV, esse mal-estar seja fruto do adensamento populacional a que estão submetidos no Jaraguá, fazendo com que jovens de diferentes famílias extensas – e portanto potenciais afins – convivam em um espaço pequeno em tempo integral. Soma-se a isso o fato de que jovens rapazes também se casam com mulheres maduras, separadas ou viúvas.

Por outro lado, é também possível que a dura opinião do chefe de família citado acima, segundo a qual, em sua percepção, a juventude dos rapazes que se casam explica porque seriam ineficientes nas atividades produtivas, seja desdobramento da tensa relação entre recém casados e a família da esposa, ou mais especificamente, entre genros e sogros ou entre cunhados.

A regra de residência é a uxorilocalidade, ou seja, o novo casal constitui sua residência no núcleo liderado pelos – ou onde estão os – pais da esposa. Após o nascimento do primeiro filho, abre-se a possibilidade de residência neolocal, podendo então optar por partir para outra aldeia ou permanecer junto aos parentes da esposa. Essa escolha depende, em grande medida, da relação

---

¹⁴ Termo muito parecido com o que foi registrado por Garcia (2010:189 e ss), *imirikô*, em sua pesquisa junto aos Awá-Guajá, povo Tupi-Guarani, cujo território encontra-se no Maranhão, e que o autor desdobra nas análises da relação entre os sistemas de domesticação e regimes de conjugalidade..

estabelecida entre sogros e genro. Entre os elementos que podem levar à permanência estão a generosidade do casal principal com a família extensa que lidera e com os afins que ali residem, o envolvimento do genro nas decisões cotidianas de organização do núcleo e a eficiência das ações xamânicas dos mais velhos para proteção das crianças de ataques/doenças espirituais, ou seja, o quanto a liderança desses xamãs-chefes é capaz de pôr termo a conflitos e desordens no âmbito da socialidade. No Tekoa Pyau, entra no cálculo a presença de José Fernandes, considerado um poderoso xamã e um generoso *uvixa*. Seus netos e bisnetos que se casam acabam por permanecer na aldeia, e alguns deles declararam que só estão ali por causa dele. Assim, é muito provável que alguns dos núcleos naquele *tekoa* não teriam tantos moradores não fosse a presença do *xeramoĩ* José Fernandes.

Espera-se que o genro/cunhado preste o serviço da noiva, mesmo que ela já tenha filhos de casamentos anteriores. Morar junto a sogros e cunhados implica estar envolvido com os trabalhos realizados no núcleo, como a limpeza dos espaços entre as casas e dos banheiros coletivos, a produção e manutenção de roças¹⁵ e o reparo da cobertura das casas. Um chefe de família extensa também pode pedir a seu genro que participe de atividades de terceiros, como as lideradas pelo *xeramoĩ* da aldeia ou os projetos desenvolvidos com não indígenas.

Mas, quando os serviços são considerados abusivos, podem resultar na mudança do jovem casal para outra aldeia ou até na sua separação, como explicou o xamã Sebastião, que também enfatiza o serviço da noiva como a necessidade de demonstração de generosidade por parte do genro:

Para você casar tem que ser trabalhador, saber fazer armadilha. Quando a pessoa é assim, não precisa procurar mulher, a mãe da menina fala “a minha filha está solteira, se quiser casar pode casar”. Porque está sabendo que ele faz as coisas, que ele gosta de ajudar as pessoas. Era assim antigamente. O pai falava pra mim, “quando você casar, tem que trabalhar para você cuidar da sua mulher, não sou eu quem vai cuidar”.

---

¹⁵ Por enquanto, mais uma expectativa do que um trabalho efetivo. Onde há espaço, são feitas pequenas roças de milho, de quatro a seis metros quadrados, o que geralmente é feito por homens e mulheres mais velhos e algumas vezes chamam a seus genros e noras para ajudar. Com as condições que o espaço oferece, essa ajuda parece ter mais uma função pedagógica.

Mas aqui também não tem espaço para fazer uma rocinha Eu sofria! Trabalhei na roça, cortei mato no machado para o *jurua* ou para o índio [Kaingang]. Quando casei, tive que trabalhar para ajudar o sogro. Porque dentro da aldeia nós somos diferentes de vocês [*jurua*]. Se eu comprar carne, tem que comer todo mundo. Se mora longe, leva um pedacinho. A gente não perdeu o costume até agora. O *xeramoĩ* [José Fernandes] tira cozido e leva [para o núcleo de seu genro Alísio]. Quando está sobrando eu também levo pra eles. Criança gosta mais é de pão. Arroz, feijão, refrigerante, salgadinho. Antigamente tinha que trabalhar para conseguir. A pessoa casa com a menina, aí tem, vamos supor, dois, três, cunhados, cunhadas, que nem eu tinha. Vixe! Não é brincadeira. Na minha época trabalhava bastante, na roça. Mas aí não deu certo. A gente fala na reunião na *opy*, para os mocinhos “agora, não, é mais fácil de casar, a roupa não é comprada, comida é doação”.

Segundo Sebastião, ele estava com mais de vinte anos quando teve essa primeira experiência conjugal. Só veio a casar-se com sua atual esposa, Iraci, filha de Joaquim e Jandira, muitos anos depois. Recorda-se que foi só depois de morar com Iraci por alguns meses nas aldeias de Tenondé Porã e Pinhal (PR), que mudou-se para o Jaraguá. Aí, disse Sebastião, ajudava como podia, mas ressentia-se de não haver mais espaço para fazerem roças que garantissem alimento a todos – nesse tempo, o único núcleo que residia no Jaraguá era composto apenas pelos germanos de sua esposa com seus cônjuges e filhos. Plantavam *avaxi ete* (“milho verdadeiro”) no local onde hoje está o Tekoa Pyau e, depois de colhido, separavam a maior parte das sementes para ser guardada ou colocada em circulação – presenteada a parentes e amigos. Para Sebastião, mais importantes do que o dinheiro que conseguia com a venda dos artesanatos feitos em conjunto com sua esposa ou qualquer outra atividade realizada para ajudar a cacique Jandira, eram os serviços religiosos que prestava como xamã, comandando rituais de nominação, de propiciação e de afastamento de espíritos agressores. Como veremos no capítulo 6, as atividades xamânicas implicam em processos de comunicação não apenas com divindades, espíritos e donos, mas também com parentes em aldeias distantes. Uma pessoa pode, por exemplo, ir ao Jaraguá receber cuidados xamânicos de Sebastião, sendo moradora de

outras aldeias. Ou então, fazendo uso do *petỹgua*, o xamã pode ter conhecimento das condições de saúde de parentes – seus ou de outras pessoas – que morem em aldeias distantes, ou pedir aos Nhanderukuery (as divindades) que cuidem deles. Até certa medida, por conta dessa possibilidade de comunicação xamânica com o conjunto das aldeias Guarani, Sebastião considera-se responsável pela chegada de José Fernandes, tio (marido da irmã da mãe), e Rosa, tia (“irmã da mãe”) ao Jaraguá.

Sebastião e Iraci não tiveram filhos biológicos. Têm três filhos adotivos: um rapaz (Mauro) e duas meninas (Taqua e Yva). Há muitos casos em que filhos de parentes são criados como próprios – por exemplo, netos criados por avós e sobrinhos por tios. Mas, nesses casos, não é comum que se alterem os termos de parentesco pelos quais se referem mutuamente – a avó, por exemplo, continua sendo chamada de *xejaryi* (“minha avó”) e não de *xexy* (“minha mãe”). Já no caso dos adotados sem relação de parentesco, chamam aos que os adotaram de *xexy* e *xeru* (“meu pai”). É possível que um dos pais biológicos peça a alguém para cuidar de seus filhos. Nesse caso, apela a conhecidos e amigos. Mas também há casos em que as lideranças principais da aldeia procuram uma pessoa que more em outra aldeia para tomar conta da criança. Essa intervenção é considerada necessária geralmente quando os pais enfrentam problemas de alcoolismo, deixando as crianças sozinhas por longos períodos, sem cuidados básicos.

1.4 Conflitos geracionais e produção do espaço.

A tensão na relação entre gerações, como entre cabeças de parentela e jovens (casados ou solteiros) nem sempre é visível. Em geral, os conflitos permanecem no âmbito privado, não sendo levados para discussões públicas. Em alguns momentos, no entanto, essa tensão extrapola as relações no interior da residência ou do núcleo e se torna um conflito aberto, sendo então necessária a intervenção das lideranças mais experientes do *tekoa*.

A situação fundiária dos Guarani no Jaraguá sempre foi uma questão. A demarcação, ou antes, a falta dela, gera grandes inseguranças para os

indígenas que lá vivem, seja quando fazem planos para o futuro do grupo, seja nas atividades mais cotidianas.

Em meados dos anos 2000, discutiam-se os impactos provocados pela operação do rodoanel viário construído nas proximidades da Terra Indígena. O relatório de impacto socioambiental apresentado pela DERSA sugeria que o local onde estavam as aldeias era uma favela onde moravam pessoas que já não seriam indígenas, mas “mestiços”. Esse relatório provocou a ira de lideranças indígenas e, provavelmente para evitar acumular ainda mais problemas jurídicos (uma vez que já estava em difícil processo de negociação com o MPF e a Funai), atrasando liberação para a operação do empreendimento, a empresa optou pelo seu arquivamento. Para a decisão de realizar a compra de uma área como compensação por danos socioambientais, levou-se em consideração o impacto causado pela construção do Rodoanel junto às aldeias da zona sul. Assim, o acordo para compensação das aldeias Krukutu e Tenondé Porã foi estendido às aldeias do Jaraguá, pois Funai e parceiros dos Guarani, como o CTI, demonstraram para o Ministério Público que o agravamento da situação dos indígenas naquelas aldeias afetaria diretamente a vida no Jaraguá.

Durante todo esse processo, foram feitas diversas reuniões com os Guarani das aldeias do Jaraguá para discutir a situação dos impactos que o empreendimento vinha causando, pois o trecho que passa próximo à TI Jaraguá já estava em operação desde 2002 (o trecho sul iniciou operação em 2010). Também se discutiam sobre os termos usados no relatório apresentado pela DERSA para se referirem aos indígenas e sobre a caracterização preconceituosa da aldeia, elementos que foram objeto de contestação por parte dos Guarani. Na época, o que chamou bastante a atenção foi a complexidade da política local, tanto no que dizia respeito à relação entre as aldeias, como entre as famílias, principalmente no interior da Tekoa Ytu. Grande parte das reuniões realizadas nessa aldeia, que à época tinha Jandira como sua cacique, eram feitas individualmente, casa a casa. Desde a morte de Joaquim (anos 1990), marido de Jandira, instaurou-se uma contenda entre seus filhos pela posição de cacique. Na época, a situação só se tornou mais amena com a decisão de Jandira de assumir o lugar do marido na liderança da aldeia. Ninguém questionou (publicamente) a decisão, uma vez que ela era a pessoa mais velha

da família fundadora do *tekoa*. Além disso, reconheciam que ela, de fato, havia conduzido politicamente a aldeia ao lado do marido, principalmente no que diz respeito às relações do Jaraguá com as outras aldeias Guarani¹⁶.

Com seus netos já adultos e casados, a cacique passou a contar com o apoio destes para decisões como a construção da escola, espaço a partir do qual eles se fariam cada vez mais presentes na vida da aldeia. Não apenas pela possibilidade de captar e distribuir recursos materiais (como a merenda para as crianças), mas também por abrir espaço de interlocução com os não indígenas, a escola representa uma possibilidade de projeção àqueles que a ela se vinculam.

As indisposições na relação entre as duas gerações seguintes à de Jandira permaneceram por todo o período em que a Funai reiniciou os processos para realização dos estudos de correção dos limites da TI Jaraguá, em torno de 2009. E o clima de beligerância ampliou-se após o falecimento da cacique, em 2012. Os netos de Jandira não se colocaram na disputa para chefiar a aldeia, mas conjuntamente se manifestaram sua contrariedade com a falta de consenso entre os mais velhos. A situação só se resolveu depois que Ari, filho mais velho de Joaquim e enteado de Jandira, foi escolhido como o novo cacique do Tekoa Ytu em uma eleição.

No Tekoa Pyau, com tensões muito menos explícitas mas igualmente importantes, a disputa entre gerações também tem como pano de fundo o espaço (físico e político) da escola. Assim como na Tekoa Ytu, a escola na “aldeia de cima” representa a possibilidade de acesso não apenas a renda, mas à distribuição de bens, como merendas, e uma exposição maior a não indígenas que buscam a aldeia para o desenvolvimento de projetos. Mas, diferentemente de como foi no início da implantação da escola no Tekoa Ytu, as pessoas que fazem parte dos quadros do CECI, no Pyau, tinham um perfil mais maduro, como lideranças já reconhecidas como tais na aldeia. Provavelmente, como foi dito, isso amenizava potenciais conflitos causados por disputas pelo acesso às

---

¹⁶ Com a oferta de abrigo a parentes que estavam de passagem por São Paulo, a participação em rituais na aldeia Tenondé Porã, para os quais levava seus netos, e a pacificação de famílias em conflito na aldeia.

posições na escola e pela legitimidade que tais posições poderiam conferir, mas não os extinguia.

Revendo anotações de campo dos anos de 2006-2007, pude rememorar o tom de censura de algumas lideranças do Tekoa Pyau quando se manifestavam a respeito do papel dos professores (no caso do CECI, monitores). Após a exibição de um vídeo que contava a história do *urukure'a* ("coruja") para as crianças, um monitor tomou a palavra para, primeiro, recontar parcialmente a história que haviam acabado de assistir e, em seguida, falar sobre a importância das crianças manterem-se obedientes a seus pais. Um senhor, chefe de sua família extensa, permaneceu todo o tempo escutando ao monitor, sem se manifestar, mas um com semblante muito sério. Do lado de fora da escola, perguntei a ele se tinha gostado do vídeo. Disse "não é assim, não está certo", referindo-se à história, "eles não perguntam, tem que perguntar para os mais velhos como é de verdade. Eles não sabem contar, falam errado". E completou "não sou só eu quem sabe, tem que falar com o Xeramoĩ, com o Mário (Macena), o Acaém (Sebastião), a Xejaryi (Rosa). Agora, ficam querendo dizer que sabem mas não está certo isso". Fazia pouco tempo que eu visitava o Jaraguá e não esperava uma fala forte como essa. No fim da conversa disse que as crianças aprendem as coisas com suas famílias, e que sempre foi assim. Já ouvi também que as "coisas de *jurua*" devem ser ensinadas na escola, mas as coisas deles não, e que deveriam sempre levar os pequenos para a *opy'i*, para que o Xeramoĩ contasse as histórias para eles.

Algo que eu sempre ouvia, quando o assunto era a escola, era que o lugar das crianças é entre os mais velhos, não devendo permanecer o dia todo longe de seus pais e avós. Mesmo sendo esse o entendimento também dos monitores, essa opinião era sempre repetida. Assim, me pareceu que, apesar dos esforços para adaptar o espaço da escola para as necessidades das famílias, com total liberdade às crianças, haviam insatisfações que cresciam.

Os ânimos foram esfriando depois que José Fernandes assumiu o cargo de coordenador da escola. Dessa forma, era visto com mais frequência nas dependências do CECI e, ainda que não participasse das decisões pedagógicas cotidianas ou da administração burocrática, ele aprovava e fazia sugestões para as atividades a ele apresentadas pelos monitores e previamente discutidas por

eles. Essa foi a forma com que o *xeramoĩ* resolveu esse conflito. Sem apoiar as críticas de mais velhos ou a busca de legitimação dos mais novos, ele trouxe a responsabilidade pelo espaço da escola para si e para uma esfera em que a dinâmica das relações entre as pessoas passa por ele.

É dura a vida de índio, viu. Aqui mesmo, eu estou trabalhando aqui na *opy'i* e aqui no CECI. Só que o CECI já é lugar mais baixo. Como diz a nossa língua, chama *amba mirĩ*, aqui [no CECI]. Agora, já aqui dentro a *opy'i* já é o chefe, o cabeça. Aqui nós temos força também no CECI.

Amba pode significar tanto “o local celeste de morada dos deuses” quanto o espaço no interior da *opy* onde se realizam os rituais de canto e dança, aonde descem os deuses ou os espíritos que eles enviam. Dessa forma, apesar de afirmar a posição inferior da escola em relação ao *opy*, o *xeramoĩ* transformou o CECI em um espaço sob seu cuidado e proteção.

[O CECI] é *amba* também. Por isso que as criançadas ficam alegres. E não só as crianças, todo o pessoal está alegre.

A construção dos espaços e seus significados no interior de um *tekoa* – como no caso do CECI –, assim como a participação nos processos de produção das fronteiras da própria aldeia – como visto nas discussões sobre a demarcação da TI – são afetados também pelas relações entre gerações.

Capítulo 2

Núcleos

2.1 O que são os núcleos

Os núcleos nos *tekoa mbya* são conjuntos de casas (-o, como em *xero*, “minha casa”) nas quais pelo menos um de seus moradores é consanguíneo dos moradores das outras casas do conjunto. É comum que uma família nuclear (pai, mãe e filhos) seja a ocupante de uma residência, mas sua composição pode ser de fato bastante variada. Os moradores das residências possuem relações de parentesco com a família extensa hegemônica (numérica ou politicamente) do núcleo de residências, mormente constituído por um casal principal e seus filhos e filhas solteiros ou casados, aos quais podem somar-se netos e netas casados, parentes colaterais do casal principal ou parentes dos cônjuges de seus filhos. É também possível que pessoas ou famílias nucleares, sem vínculo de parentesco com os moradores de um núcleo, constitua com ele fortes laços de amizade e trabalho colaborativo – nesse caso, a exemplo do que ocorre no Tekoa Pyau, o vínculo é constituído pela agência xamânica do *xeramoĩ* José Fernandes.

Aqui, mais uma vez a comparação com os Kaiowá nos servirá para tornar mais claros alguns pontos das questões que minha pesquisa de Doutorado pretendeu responder e, ao mesmo tempo, promover um diálogo com a produção etnológica kaiowá apontando aproximações e afastamentos entre esses coletivos guarani. Em suas pesquisas a respeito de parentesco e organização social kaiowá, Pereira (1999 e 2004), partindo do entendimento dos grupos familiares como fortemente estruturados por processos de consubstanciação, propõem-se analisar as categorias nativas de noção de tempo e espaço social para “demonstrar como os grupos locais de parentesco, aqui denominados de parentela, se distribuem no espaço e se reproduzem no tempo” (2004:48).

Pereira aponta os fogos *che ypyky kuera*, como a menor unidade doméstica kaiowa. A tradução literal dessa expressão é “meus descendentes diretos” – sem o pronome *che* (“eu/meu”), remete a “antepassados”. Mesmo que

às vezes descrita como uma família nuclear, essa categoria seria, segundo o autor, um pouco mais complexa, abrangendo relações de consanguinidade, descendência, aliança e pseudo-parentesco (*gaucho*, criança adotada pelo grupo). É por isso que o autor prefere a denominação “fogo familiar”, que remete à produção da comensalidade e do próprio parentesco.

Entre os Mbya, a referência mais comum ao fogo significando uma determinada posição no espaço terrestre, é *tataipy*, “lugar do fogo”, mas, diferentemente do caso kaiowa, a expressão remete à relação com não humanos divinos e a consequente constituição de um novo local de morada, de um novo *tekoa*, tema que abordo no capítulo 6.

No caso dos Mbya, poderíamos considerar a –o, “casa”, como uma unidade mínima, talvez mais espacial que sociológica, uma vez que, da mesma forma que os fogos kaiowa, é variada em sua composição, ou seja, pode ser ocupada não apenas por uma família nuclear, mas também por agregados, parentes do homem ou da mulher, assim como por pessoas com diferentes relações de parentesco ou amizade (uma avó e seu neto, um tio e seu sobrinho, dois homens idosos não parentes). Há diversidade na constituição das ocupações, mas as ocupações em si são exclusivas, ou seja, não se dorme na casa de outras pessoas, a não ser quando em visita a parentes em outras aldeias.

A comensalidade¹⁷ entre os Mbya, no Tekoa Pyau, pode ser vivida de variadas formas no cotidiano, podendo reunir a parentela que reside em um núcleo de residências, moradores de diferentes residências de um núcleo ou mesmo apenas os de uma única residência. Dificilmente a comensalidade ocorre entre moradores de diferentes núcleos, mesmo que parentes. As exceções são os momentos de atividades pontuais que envolvem moradores de diversos núcleos, quando se utilizam da estrutura da cozinha coletiva¹⁸ – por exemplo, na reforma da casa de reza ou quando os adolescentes realizavam atividades periódicas de limpeza dos espaços públicos, sob o comando de uma liderança.

---

¹⁷ Descrevo, mais à frente, uma pequena sequência de formas de comensalidade adotadas no cotidiano.

¹⁸ Um espaço de alvenaria construído por meio de programas de promoção de segurança alimentar. Possui equipamentos para preparo de grande quantidade de alimento e é utilizada apenas em eventos que reúnem os moradores de diversos núcleos e/ou visitantes de outras aldeias.

Esses hábitos ou regras, como dormir apenas em uma casa, comer apenas no núcleo onde está sua casa e considerar como corresidentes apenas aqueles que moram em sua residência, são transpassados por José Fernandes, o xamã e cacique do Tekoa Pyau. Não é incomum vê-lo comer junto a diferentes fogos pela aldeia, ou mesmo fazendo a sesta em diferentes núcleos pelo *tekoa*, como na casa de Alisio (genro), de Sebastião (sobrinho) e mesmo na aldeia vizinha, na casa de Jandira (prima) – todos com algum grau de parentesco (ver quadros abaixo).

A ascendência homogeneizante do xamã sobre a individualidade discreta das casas também é notada quando, ao responder sobre quem se mudaria para a nova aldeia, referiu-se a “aqueles que moram em minha casa”, apontando para o conjunto de casas ao redor da sua. Assim, a definição de nucleação, de grupo de comensalidade e de residência é refeita pelo ponto de vista *xeramoĩ* da aldeia, não de forma a dissolver essas unidades, mas eleva-las a um grau mais amplo, vivenciando na totalidade do *tekoa* aquilo que outros vivenciam em seu núcleo de residências ou mesmo apenas em sua residência.

Diz Pereira, em relação aos Kaiowa, que a “diferenciação interna das diversas instâncias da organização social constitui um mecanismo que permite dispor diferentemente as pessoas umas em relação às outras, de acordo com graus variados de importância política, cerimonial ou econômica” (2004:48) – o que também é válido em relação aos Mbya no Jaraguá. Mas, a partir do trânsito de José Fernandes pelo Tekoa Pyau, eu diria também que a disposição das pessoas com variados graus de importância política e cerimonial produzem pontos de vista que reelaboram a “diferenciação interna das diversas instâncias da organização social”.

O núcleo é um elemento importante na composição das aldeias mbya por constituir-se como um grau intermediário de corresidência, onde as relações vividas estão entre as que são produzidas no interior de uma residência, como a conjugalidade, e aquelas que são agenciadas pelo *xeramoĩ*, o chefe-xamã da aldeia. O equivalente kaiowá dos núcleos mbya é o *te'yi*, liderado por um cabeça de parentela (*hi'u*) e composto por diferentes fogos. Os *te'yi* possuem autonomia relativa uma vez que ela só é extensiva ao campo político-religioso na medida de sua distância, mais social que geográfica, de outros *te'yi*. No caso dos mbya,

diferenciações mais profundas entre núcleos são reveladas pela existência de mais de uma *opy* (“casa de reza”) em uma mesma aldeia. É o que ocorre no Tekoa Tenondé Porã e, como descrito pela antropóloga Valéria Macedo (2010), também o caso da TI Ribeirão Silveira, que conta com cinco diferentes nucleações e três *opy*. Sobre a configuração socioespacial na aldeia do Ribeirão Silveira, nos conta Macedo (idem:87) que “A configuração de várias aldeias em uma TI, ou de vários núcleos em uma aldeia, em alguma medida faz do Silveira uma metonímia do complexo mais amplo de aldeias de maioria mbya, dado o relativo adensamento que distingue coletivos formados por parentes e ou co-residentes distribuídos nos núcleos, os quais replicam dinâmicas e trocas de diversas ordens que ocorrem entre aldeias”.

A totalidade de uma família extensa não está restrita aos limites de um núcleo, nem de um único *tekoa*. Os motivos para sua dispersão pelo território Mbya são diversos¹⁹: conflitos que provocam a cisão de uma família nuclear e a mudança desta; indivíduo que busca um cônjuge em outra aldeia, ou que visita parentes em outros locais e resolve por lá ficar; famílias que se mudam para outra aldeia, deixando alguns de seus membros no local – a história espaciotemporal das famílias mbya, com suas composições, transformações e realocações, é bastante dinâmica. Como sintetizou Macedo, “(...)falar de uma aldeia guarani é ouvir a respeito de muitas” (idem:07).

Uma vez que as famílias extensas não se encerram em uma única aldeia, a composição de um núcleo de residências constitui-se como resultado das relações estabelecidas entre pessoas e/ou famílias oriundas de diferentes aldeias. E como seus membros possuem parentes em diversos *tekoa*, o local onde vivem torna-se mais uma opção de morada para eles. É desse fato, segundo as pessoas com quem conversei no Jaraguá, que vem a necessidade das lideranças aceitarem a presença de novos moradores vindos de outros locais. Abertura que transparece na fala de Marcos Tupã sobre a constituição de uma nova aldeia em Eldorado (SP), em área adquirida no processo de compensação da DERSA para os moradores da TI Tenondé Porã:

---

¹⁹ Sobre a circulação de famílias e pessoas ver capítulo 3.

Então dentro desse pensamento, por exemplo, a Eldorado, quando a gente conseguir de fato que esteja tudo certo, que fique reconhecido como espaço de terra de tantos hectares para os Guarani, será uma ocupação que não estará limitada só para as famílias da Krukutu e Barragem. Estará aberta para as famílias que quiserem morar nessa terra, que é do Guarani. Nesse conceito nosso estará aberto para outras famílias que queiram morar lá conosco. Para nós também é interessante que venham outras famílias que sejam também de outra região. (...). Pelo menos para essa terra de Eldorado nós não estaríamos fechados para outras famílias guarani que não sejam da compensação. Guarani é tudo parente, então para nós há aceitação sim, vindo de outra região, de outro local, enfim, que vá conhecer a área, se interessar em morar. Não teria nenhuma limitação de aceitação.

A quantidade de núcleos de residências não é limitada pelo tamanho da área de uma aldeia. No *tekoa* Tenondé Porã as casas estão distribuídas em uma área com 32 hectares e possui seis núcleos principais²⁰. No *tekoa* Pyau, no Jaraguá, a área onde estão as residências soma cerca de 2,8 hectares, distribuídas em oito núcleos de residências.

Um núcleo se consolida como diferenciado de outros conforme os filhos e filhas casados de um casal principal vão se estabelecendo, nesse mesmo local, em suas próprias casas, constituindo quintais compartilhados – o que no caso do Jaraguá torna-se mais complicado por conta do pequeno espaço atualmente disponível.

Mas, diferentes entendimentos surgiram quando busquei saber se um núcleo que se desenvolveu mais distante de outros poderia ser considerado um *tekoa*. Perguntei a Natalício, que fazia planos para ter um espaço para sua família fazer suas casas e plantar na nova área, se esse local seria um *tekoa*. Respondeu que não, pois haveria apenas uma *opy*, e o *xeramoĩ* José Fernandes seria o cacique. Já Marcos Tupã disse,

---

²⁰ Esses núcleos foram identificados por grupo técnico a pedido da FUNAI, entre 2009 e 2011. Conf. RCID Tenondé Porã.

É mesmo *tekoa*... depende, não é, quando for um pouco mais distante sim, é um *tekoa* daquele núcleo de famílias, pode ser na mesma [terra indígena], se for uma terra demarcada, enfim, mas é daquele *tekoa*.

Em outro momento, ao perguntar se o Krukutu continuará a ser um *tekoa* separado do Tenondé Porã após a unificação das TIs²¹, Marcos Tupã respondeu que sim, e que “pode formar mais *tekoa* dentro dessa terra. Vão se formar outros *tekoa*, com outros núcleos de famílias, parentes mais próximos vão montando *tekoa* mais distantes. Então acho que assim que é, no conceito guarani”.

Ou seja, a distância de um núcleo de outros núcleos é um fator a ser levado em conta para ser considerado um *tekoa*, mas não é imperativo nessa definição. Perguntei também a José Fernandes sobre essa relação entre núcleo e *tekoa*, e de todos as lideranças, foi o mais incisivo em negar que os agrupamentos residenciais dão existência a múltiplas unidades discretas independentes, dizendo que “*tekoa* só vale assim: só uma aldeia”, complementando que é a liderança xamânica principal a responsável pela unidade dos núcleos.

Ainda que as relações de parentesco sejam a estrutura sobre a qual se constitui um *tekoa*, elas não garantem que a unidade deste se mantenha com o tempo. É o que pôde ser observado no Jaraguá. Nos anos 1990, Jandira, a cacique da única aldeia existente até então, solicitou o auxílio de seu primo José Fernandes para resistir à pressão de não indígenas que reivindicavam a propriedade de áreas de uso do Tekoa Ytu.

José Fernandes, então, mudou-se para local com seus filhos e filhas casados, onde construíram as suas casas. Jandira, alguns anos antes, havia decidido que seria ela a cacique, pois um clima de animosidade havia se instaurado entre seus filhos após a morte de seu marido, Joaquim.

Após a chegada de José Fernandes, o clima tornou-se mais tenso, pois o xamã, segundo ele próprio, sempre foi convidado para ser o cacique onde quer

---

²¹ As TIs Tenondé Porã e Krukutu, em Parelheiros, zona Sul de São Paulo, demarcadas em separado nos anos 1980, foram reconhecidas em novo relatório como contínuas.

que tivesse morado, mesmo que nem sempre tenha aceitado a função. E ao mesmo tempo, a despeito das ações da cacique para acabar com as contendas, elas permaneceram. Dessa forma, para evitar que esses conflitos internos se estendessem e para continuar a fazer frente ao não indígena que agredia os Guarani, o primo de Jandira mudou-se com sua família para o terreno²² em frente à área já demarcada. Após a construção da *opy'i*, a área foi batizada Tekoa Pyau, tendo desde então José Fernandes como seu cacique. Os primos sempre mantiveram uma relação cordial, com visitas periódicas do Xeramoĩ a Jandira, quando levava às vezes plantas medicinais ou sementes de milho, mas a divisão da TI Jaraguá em dois diferentes *tekoa* se consolidou.

Segundo Marcos Tupã o fato de um *tekoa* ser construído a partir de um núcleo de parentes, com uma vida cotidiana independente de outros núcleos, não implica em isolamento. Sobre essa relação entre parentesco, núcleo e *tekoa*, assim explicou Marcos Tupã:

Então *tekoa* para nós é mais específico assim do terreiro, dos núcleos das casas. Porque até então nós não definíamos aquele espaço como território, não tinha nem como definir o *tekoa* como território, um *tekoa* pequeno, um *tekoa* com núcleo de família pequena, naquele espaço só, e dizer que ali é o espaço dele. Porque o Guarani sempre teve essa mobilidade, de andar, de caminhar, de ir para outros lugares.

Ou seja, o *tekoa* se constitui a partir de um núcleo de casas com pessoas relacionadas pelo parentesco, mas ele não se confunde com a terra indígena, que marcaria, segundo a liderança, os limites do território de um povo. O *tekoa* é um ponto no interior do território guarani mbya, que por sua vez é constituído pelos caminhos de circulação inter*tekoa*, englobando a totalidade das aldeias dos Mbya.

---

²² Terreno esse que, desde pelo menos os anos 1950, fazia parte dos locais de uso do Guarani André Samuel dos Santos e sua família, entre os quais inclui-se a área que mais tarde seria transformada em Parque Estadual.

2.2 Como são os núcleos no Jaraguá

As casas que não compartilham de um terreiro com outras casas, ou seja, que não têm um espaço de uso comum e exclusivo de um núcleo, não abrem mão de um quintal próprio, que administram de forma independente. Tal independência se refere a decisões como a escolha do local para uma pequena roça (que pode não ultrapassar 4m²), plantar erva medicinal, construir uma cozinha ou fazer um cercamento. Há, efetivamente, pouquíssima distância entre as casas no Tekoa Pyau, principalmente se compararmos com a realidade de outras terras indígenas, ainda assim, o fato de não estarem dividindo o quintal entre si garante total independência em relação a administração cotidiana do espaço utilizado.

Em 2009 havia cerca de 580 pessoas morando na TI Jaraguá, em uma área de 4,5ha²³, ou seja, mais de cem pessoas por hectare. Para se ter uma ideia, a aldeia Tenondé Porã, apesar de possuir uma área demarcada de apenas 32ha, e de ser relativamente populosa, a densidade de habitantes é de aproximadamente vinte e cinco pessoas por hectare.

Em conversa com Natalício sobre essa situação, onde várias famílias diferentes moram em casas tão próximas umas das outras, disse-me ele que isso era algo com o qual eles não estavam acostumados e que não existia em outras aldeias. De fato, pelo que observei em viagens acompanhando alguns moradores da Tekoa Pyau, não há outra aldeia com essa característica.

Apresento, a seguir, a distribuição de algumas famílias extensas no Tekoa Pyau, relacionando diagramas de parentesco à ocupação das residências nos núcleos. O objetivo é visualizar essa configuração socioespacial que descrevi até agora. Infelizmente, essa representação visual da ocupação do Tekoa Pyau não está em condições de captar a mobilidade característica dos coletivos mbya (conf. Capítulo 3), mas pode ser o primeiro quadro de muitos a serem somados a ele no decorrer dos próximos anos.

---

²³ O espaço de 4,5 hectares se refere à soma das áreas onde estão construídas as casas das duas aldeias, sendo que apenas uma delas está atualmente demarcada, com 1,7 hectare. Não foi considerado nessa conta a totalidade das áreas identificadas pela Funai para demarcação (que elevaria a área para 5XX hectares) pois o processo está em andamento e os Guarani ainda não têm acesso a elas. Em 2014, a contagem feita pelos moradores indicava a presença de mais de 700 pessoas.

2.2.1 Núcleo de José Fernandes e Rosa

As casas próximas à casa de José Fernandes e Rosa são as de seus filhos e netos casados. O filho mais novo do casal principal, no entanto, mudou-se em 2013 para um local ao lado da *opy*, a casa de rezas. Pedro, filho mais velho, já morava próximo a esse local. Os filhos e filhas dos chefes dessa parentela chegaram já casados ao Jaraguá. Ainda que as casas de seus filhos estejam relativamente distanciadas da maior parte das casas do núcleo que lideram, José Fernandes e Rosa atuam sobre os espaços em que eles residem – como quando sugerem e participam de intervenções como o cercamento das casas ou a produção de pequena roça de milho.

2.2.2 Núcleo de Maurício e Sandra

Maurício, irmão de Alisio, é casado com Sandra, filha de José Fernandes e Rosa. Vivia na aldeia Tenondé Porã e mudou-se em 2001 para o Jaraguá, depois que seus sogros se instalaram na área onde formariam o Tekoa Pyau.

2.2.3 Núcleo de Alisio e Tataxĩ

Alisio, irmão de Maurício, Atilio e Jovelino, é casado com Tataxĩ, filha de Rosa e enteada de José Fernandes. Assim como Maurício, não acompanhou o xamã quando ele se mudou de Tenondé Porã para Ubatuba (onde ficou alguns meses). Mudou-se para o Jaraguá no início dos anos 2000. O núcleo que lidera é atualmente composto pelas residências de suas filhas casadas, de sua mãe, seu irmão Atilio e seus sobrinhos.

2.2.4 Núcleo de Natalício e Adriana Pará

Natalício mudou-se para o Jaraguá em 2003, depois que Alisio já havia se instalado no local. Antes, vivia na aldeia Tenondé Porã. Mudou-se para o Jaraguá, segundo afirmou, “para acompanhar o Xeramoĩ”, o xamã José Fernandes.

2.2.5 Núcleo de Jovelino e Valéria

Mudou-se para o Jaraguá quando acompanhou Maurício, vindo da TI Tenondé Porã. Seu padraсто, Carlito, chegou a construir uma casa na área conhecida como Eucaliptal entre 2004 e 2005. Essa área fazia parte de um dos morros que compunham as áreas de uso dos Guarani no Jaraguá, destruídos em sua maior parte para a construção da Rodovia dos Bandeirantes, nos anos 1980. Em uma ação da polícia militar para retirada de ocupantes não indígenas do terreno, Carlito foi obrigado a deixar o local, retornando ao Tekoa Pyau.

2.2.6 Núcleo de Miguel

Miguel mudou-se de Tenondé Porã para o Jaraguá em 2003. Seu objetivo, disse, era ajudar o xeramoí José Fernandes em seu trabalho como pajé. Miguel (juntamente com Tataxí e Mário Macena) participa dos rituais cotidianos na *opy* auxiliando o xamã José Fernandes.

2.2.7 Os irmãos Macena

Os siblings Macena não lideram um núcleo de parentes e agregados no Jaraguá. Suas casas estão dispersas pela aldeia. Enquanto Pedro e Mário²⁴ vivem em casas que não participam de um núcleo específico, William mora com esposa e filhos ao lado da casa de seu sogro, José Fernandes, de quem os Macena são aliados de primeira hora.

²⁴ Irmão mais velho dos Macena, Mário mora atualmente na aldeia de Pinhal, no Paraná.

2.2.8 Núcleos de Ari e de Eunice

A presença dos irmãos Ari e Eunice, em seus respectivos núcleos no Tekoa Pyau, é mais um elemento a contribuir para a complexidade das relações sociais no espaço da TI Jaraguá. Eunice é a filha mais velha de Joaquim e Jandira, fundadores do Tekoa Ytu, a primeira²⁵ a se formar no Jaraguá nos anos 1960. No início dos anos 2000 ela construiu sua casa na área que era utilizada para pequenas roças e coletas diversas, a qual era reivindicada por um não indígena. E permaneceu no local após a chegada do primo de sua mãe, José Fernandes, que aí fundou o Tekoa Pyau.

Depois de haver tentado reocupar uma área de uso tradicional de sua família, na porção norte do Pico do Jaraguá, Ari, filho de Joaquim e enteado (e cunhado) de Jandira, mudou-se para a área onde já estavam José Fernandes e Eunice. Após a morte de Jandira, Ari foi eleito cacique da Tekoa Ytu, mas manteve sua casa no mesmo local, na Tekoa Pyau. Assim, os irmãos são residentes em uma aldeia e mantém os vínculos mais próximos de parentesco em outra.

Tal situação é tanto consequência da escala diminuta das aldeias em questão como da distância entre elas – para ir de uma aldeia a outra basta atravessar uma pequena rua. A área onde se encontram as casas da Tekoa Ytu possui 1,2ha de um lado da Estrada Turística do Jaraguá, mais 0,5ha do outro lado, onde moram Maria e sua família. São, até o momento, os únicos espaços com o processo de demarcação concluído. Atravessando a rua Comendador José de Matos, está a Tekoa Pyau, com aproximadamente três hectares.

O que os Guarani esperam é que seja concluído o processo de demarcação atual, e que enfim o Estado reconheça como pertencente a esse coletivo indígena o direito de uso e ocupação desse espaço, já identificado pela Funai, que totalizaria uma área de aproximadamente quinhentos e sessenta

---

²⁵ De fato, antes da chegada de Jandira e Joaquim ao Jaraguá, morava na região o guarani nhandeva André Samuel dos Santos, com esposa e filhos pequenos. Já nos anos 1950, essa família, vinda do litoral paulista, tinha casa e roça ao lado da mata do Pico do Jaraguá, de onde retiravam material para artefatos de uso próprio e para artesanatos, além de aí praticarem atividades de caça e pesca. Partiram do Jaraguá poucos anos depois da chegada de Jandira e Joaquim, no início da década de 1960 e, por isso, não participaram do processo de demarcação que ocorreu nos anos 1980. Uma neta de André mora hoje no Jaraguá.

Aerial view of a residential area in Curitiba, Brazil. The image shows a cluster of houses with white roofs, surrounded by trees. A road is visible at the top of the image. Several points are marked with numbers: 1, 2, 3, 4, and 5-2. The area is labeled 'Ari' and 'Eunice'. The image is a Google Earth satellite view, with the text 'Google earth' visible in the bottom right corner. The date of the image is 1/29/2014, and the coordinates are 23°22'50.1675 S, 46°45'02.5810 W. The elevation is 783 m, and the altitude of the point of view is 1.15 km.

2.3 Independência, cooperações e conflitos entre núcleos

2.3.1 Independência

Núcleos são conjuntos contextuais de residências cujos moradores são relacionados pela consanguinidade e por alianças colaborativas baseadas na troca de bens materiais e simbólicos. É no núcleo onde se compartilham os quintais e onde se realizam trabalhos cotidianos e conjuntos como: a produção de roças e de artesanato, a limpeza do pátio comum, a construção e o reparo das casas.

A alimentação pode ser realizada no âmbito tanto da residência como do núcleo, onde alimentos crus ou cozidos circulam em trocas cotidianas. O alimento pode ser preparado em conjunto, por mais de um morador do núcleo. No período em que realizei a pesquisa de campo, uma das casas do núcleo de Tupã Mirí possuía um *oguy*, espaço montado para preparar as refeições em uma fogueira e para receber visitas. Ele fica ao lado de sua casa, como uma espécie de varanda e um local, no centro, preparado para a pequena fogueira: duas paredes de quarenta centímetros de altura, feitas de tijolinhos empilhados, sobre as quais uma grade de ferro servia de apoio para as panelas.

Acompanhei a produção de refeições do referido núcleo²⁶ a fim de notar se havia alguma regularidade nessa atividade cotidiana. Anotei, em diferentes dias durante o período em que morei na aldeia, o fluxo de alimentos crus e cozidos e a alternância dos locais de preparação e de consumo, que apresento resumidamente:

1 – Preparado com insumos levados por três casas, em um fogo junto a uma quarta casa; consumido por algumas pessoas no local e por outras em suas casas.

2 – Preparado com insumos de uma só casa (dos cabeças de parentela), em seu próprio fogo; levado para ser consumido por moradores outras duas casas.

3 – Preparado em uma casa (dos cabeças de parentela), com insumos desta e de outra casa; consumido por uns no local e por outros na outra casa.

4 – Preparado em duas casas com insumos próprios e consumidos nas respectivas casas.

5 – Preparado e consumido em cada casa, por seus próprios moradores.

Não notei uma constância no preparo, no alimento ou nos horários. Às vezes, comiam alimentos mais fortes e gordurosos cedo pela manhã, às vezes, preparavam-no às 11h. Houve dia em que a refeição só ficou pronta por volta das 15h. O uso de fogão ou de fogueira variava de acordo com a disponibilidade de lenha ou de gás de cozinha.

Em outro núcleo, Adriana, esposa de Natalício, disse preferir fazer a comida na fogueira, pois podem usar as panelas maiores, e Natalício completou “dá pra comer mais gente” – os convivas a quem se referia eram parentes que os estavam visitando.

Esporadicamente, José Fernandes e Rosa compartilhavam da refeição feita na casa de sua filha Tataxĩ, esposa de Alisio. Em uma das vezes, notei que

---

²⁶ Como eu não estava morando nesse núcleo durante o campo, o levantamento desses dados era um tanto mais delicado. As refeições que fiz foram quase todas na casa de meu anfitrião, um xamã que não convive com parentes em um núcleo, e todos os dias preparava seu alimento no fogão de sua casa (às vezes ele, às vezes sua esposa, às vezes sua filha).

consumiram bem pouco do alimento ali preparado, e então voltaram para sua casa, onde prepararam a refeição em conjunto com as residências do seu núcleo. Segundo Sebastião, por vezes o casal principal do Tekoa Pyau enviava parte da comida que prepararam em seu núcleo para Alísio e Tataxĩ. Em contrapartida, não registrei a presença de moradores de outros núcleos na hora das refeições no núcleo de José Fernandes e Rosa.

Já na casa de dois de seus filhos homens, que também não estão no núcleo, a comensalidade de Rosa e José Fernandes me pareceu mais rara. Ambos os filhos disseram que, quando têm vontade, comem com seus pais, mas tinham muitas coisas a resolver e isso era difícil acontecer. É possível que essa distância maior da casa dos filhos do sexo masculino tenha relação com a liberdade maior de circulação dos filhos casados, assim como com a uxorilocalidade das filhas casadas – o que é reproduzido mesmo em um espaço de quatro hectares.

Durante todo o tempo em que lá permaneci não notei ninguém de um núcleo fazendo refeições em outro (como eu disse, à exceção de José Fernandes e Rosa). Alísio disse-me certa vez que isso podia acontecer sim, apesar de não se lembrar quando foi a última vez que alguém de fora comeu ali, em seu núcleo, ou quando ele comeu fora. Ao que parece, não é uma impossibilidade, mas uma ocorrência rara. O motivo da pergunta foi porque eu queria saber se fariam, na nova aldeia, uma cozinha coletiva, como há atualmente na Tekoa Pyau. Alísio, então, começou a resposta dizendo que não, pois esse não era um costume guarani. As pessoas, disse a liderança, não planejavam seu cotidiano com muita antecedência, deixando muitas vezes para pensar no próprio dia o que vão fazer. “Às vezes a gente acorda com vontade de comer *xo’o* (carne), *jety* (batata doce), *mandio* (mandioca), ou eu, ou minha mulher, aí a gente tenta conseguir. Se não conseguir come o que tem (risos)”. Mas disse depois que uma ajuda desse tipo (cozinha coletiva), numa área nova, seria muito bem vinda, pois seria um começo bastante difícil, sem recursos e estrutura para receber muita gente, mas principalmente porque as roças têm o seu tempo para ficarem prontas para a colheita, e até lá, precisam comer.

A vida econômica, política e, às vezes, cerimonial de um núcleo é semi-independente em relação aos outros. Essa independência também surgiu na

descrição de Carlito sobre a vida em uma aldeia no Paraná. Ao falar sobre o que é *tekoa*, passou a discorrer sobre a convivência com parentes na aldeia de Palmeirinha (PR). O encontro entre membros de diferentes núcleos, que eram seus primos, foi narrado como o encontro entre vizinhos – comum, cotidiano até, mas permeado por uma distância cordial. O normal, disse ele, é que as pessoas não se adiantem para ajudar nas atividades de outros núcleos. Se precisam de ajuda, devem pedir, e o solicitado dificilmente se recusa a ajudar.

Normalmente, apenas crianças circulam com mais liberdade entre núcleos – a não ser José Fernandes e Rosa, que visitam seus filhos ou amigos, podendo aí fazer uma refeição ou fumar *petỹ* oferecido pelos anfitriões.

2.3.2 Conflito

Os conflitos que se instauram entre núcleos não são óbvios para um *jurua* logo que chega à aldeia. Eles tampouco se iniciam abertamente, envolvendo a totalidade dos integrantes dos núcleos. Podem tornar-se crescentes conforme se valorizam eventos triviais como a briga de crianças ou uma invasão de animais domésticos, culminando com o adoecimento de algum de seus moradores, acusação de feitiçaria e chegando, eventualmente, à mudança de aldeia.

A interpretação de um evento negativo como sendo uma agressão (xamânica) e sua posterior associação à agência de um determinado agressor conformam um processo isolamento do acusado que pode ser estendido àqueles com os quais ele se relaciona mais intimamente. Essas interpretações, contudo, podem não ser aceitas pelos membros do coletivo onde vive o alvo da agressão (ou o que se considera como tal), nem pelo conjunto dos moradores do *tekoa*. Os mais velhos da família e os xamãs principais da aldeia são os que têm mais autoridade para a exegese desses eventos, exposta geralmente no espaço doméstico – às vezes, a interpretação do que pode (ou do que não pode) estar relacionado a determinados acontecimentos é expressada por meio de discursos que, à primeira vista, parecem descontextualizados, feitos no meio dos rituais cotidianos na *opy*, mas os envolvidos na questão sabem que são os destinatários

daquela fala (todos sabem). Caso que descrevo a seguir, mantendo a descrição exigida nesse tipo de abordagem.

O cabeça de parentela de um determinado núcleo, em várias ocasiões fez referência aos moradores de outra aldeia ressaltando a sua mestiçagem (alguns deles eram casados com não indígenas) e o quanto havia de perigo para os Guarani como um todo por causa dos casamentos interétnicos. Suas críticas buscavam, sempre, criar um “nós” e um “eles” que opunha a totalidade das duas aldeias. Em uma reunião, chegou a tentar evitar que se estendessem a seus desafetos um projeto que uma ONG desenvolveria no local, primeiro dizendo que entidade poderiam não ter recurso suficiente para todos, e depois dizendo que os moradores do outro *tekoa* não estavam interessados, porque não enviaram representantes à reunião. Mas o contendor não logrou êxito, pois as tratativas com a ONG haviam sido feitas com o *xeramoĩ* do *tekoa*, e ele não abriu mão de levar os benefícios à aldeia vizinha.

Após algum tempo, um neto dessa liderança de núcleo adoeceu e, segundo um de seus genros, ele disse que ainda não era necessário levar o menino para ser tratado pelo xamã principal da aldeia. Segundo esse genro, eles estavam com dúvida se a criança tinha sido enfeitiçada, “eu não sei, parece que alguma coisa bateu²⁷ na criança, assim, mandada”. Sem responder à pergunta sobre quem teria mandado, disse que sua sogra ia pedir ao *xeramoĩ* da aldeia – pai dela e sogro desse chefe de núcleo – para cuidar ele do menino doente.

À noite, na *opy*, o xamã aproximou-se da criança (seu bisneto), que estava sentada no colo da avó esperando o tratamento, soprou duas ou três vezes fumaça de tabaco sobre sua cabeça e peito, e a liberou rapidamente, comentando de forma sorridente alguma coisa com a senhora que a carregava. No dia seguinte, o rapaz com quem eu havia conversado disse que a criança estava bem. Perguntei como funcionava, se quem mandou a doença ia receber ela de volta, e ele então respondeu, “olha, às vezes a pessoa, qualquer um erra,

---

²⁷ No contexto xamânico, falar de “alguma coisa que bate” na pessoa refere-se ao adoecimento causado por forças espirituais ou imateriais, não se referindo a uma agressão física (ainda que a consequência seja fisicamente sentida).

pensa que é uma coisa, mas é o *xeramoĩ* que sabe a doença, se é *anguery*, se é outra coisa. Ele que sabe”.

Não tive como investigar se essa foi uma tentativa frustrada de vinculação do adoecimento da criança a uma agência xamânica negativa (do ponto de vista da liderança do núcleo). O que pude registrar, contudo, é que à época em que começaram as falas sobre a necessidade de se evitar as relações interétnicas e sobre seus infortúnios, um dos genros do cabeça de parentela em questão havia se separado de sua filha, passando a viver com uma moradora da aldeia vizinha. Nessa aldeia, o clima beligerante não se tornou uma questão, afetando apenas a família à qual o ex-genro se aliou. As falas que chegavam até eles, sobre a questão da mestiçagem, eram encaradas como normais, pois sempre proferidas em momentos tensos.

Assim, o que noto é que a extensão de um conflito depende não apenas da posição dos envolvidos em seus respectivos coletivos (se um afim, ou a liderança principal). Depende, também, do convencimento dos corresidentes de seu núcleo e/ou de outros núcleos, formando (ou não) correligionários naquela questão. E, por fim, deve ser considerada a participação das lideranças principais da aldeia que, sendo xamãs, são considerados os mais aptos a realizar diagnósticos dos eventos e situações que desorganizam as relações entre humanos, e entre estes e os não humanos.

Conflitos entre coletivos na maioria das vezes aparecem e desaparecem, sem que consequências mais drásticas se desenvolvam. Há falas duras de núcleo a núcleo, de aldeia a aldeia, de uma casa a outra casa em um mesmo núcleo. No Jaraguá, são comuns os movimentos pendulares de aproximação ou de oposição entre a “aldeia de baixo” e a “aldeia de cima”. E de ambas à “área da Maria”. Existe uma identificação do lugar com suas lideranças principais. Vê-se isso nos conflitos citados mas também ao comentarem de outros *tekoa*. Por exemplo, ao perguntar sobre a existência de aldeias que não são boas para viver, algumas das respostas se referiram a um determinado local onde meus interlocutores disseram que não se sentiram bem quando o visitaram. Ao explicar o que queriam dizer, falaram sobre a liderança principal do local, que impedia a mudança de outras famílias mbya para sua aldeia. Não era bom local também porque as pessoas ficavam doentes com frequência por lá, disse-me uma

liderança, “se você fica sozinho, fica fraco, aí as pessoas que você cuida acabam ficando doentes”.

Identificar os moradores de um núcleo ou de um *tekoa* e sua liderança não ocorre, necessariamente, tomando a questão pela via negativa. É mais como uma característica do *uvixa* (“chefe/liderança”) que se estende àqueles a quem lidera. É o que observamos em relação aos *xondaro*²⁸ (“guerreiros”) do Tekoa Pyau que sempre acompanham José Fernandes quando xamãs e lideranças de outras aldeias o convidam para comandar um ritual (geralmente de nomeação) – os anfitriões muitas vezes opinam que os cantos desses visitantes têm muita força espiritual (*mbaraete*). Mesmo quando o Xeramoï não pode participar e outra pessoa, experiente na condução dos rituais, lidera os *xondaro* e as *xondaria* do Jaraguá, as lideranças das aldeias que os recebem expressam sua alegria pela força dos cantos de seus convidados.

As relações entre os núcleos também são mediadas pelas relações que os cabeças de parentela estabelecem com a liderança principal da aldeia.

Maria mora no Tekoa Ytu, em um núcleo separado dos outros pela Estrada Turística do Jaraguá. Seu discurso sobre a necessidade de “trabalhos conjuntos”, de que “todos devem ajudar” e que “ela faz a sua parte” convivem com os discursos em que afirma que “onde mora tem tudo que precisa”, que “não depende dos outros [de fora do seu núcleo] para viver”, mas também que uma parte importante do seu trabalho é “ajudar o *xeramoï* José Fernandes”. Falas que indicam a convivência entre a independência que as lideranças locais idealizam para o núcleo, e a força centrípeta do xamã principal.

Ainda que o *xeramoï* de um *tekoa* se fortaleça pela adesão dos chefes de família dos núcleos a sua liderança xamânica, e os moradores de um *tekoa* possam ser vistos pelos moradores de outro como marcados pelas características da liderança principal, os *tekoa* não são uma comunidade homogênea, única. Ou seja, embora o *xeramoï* costure uma unidade, ela não se transforma em unicidade. Os núcleos se relacionam como “vizinhos cordiais”, mas nem sempre. Se, por um lado, podem haver cooperações diversas e trocas

---

²⁸ Neste contexto, é o grupo de apoiadores do xamã que o acompanha com cantos e danças durante os rituais. Discuto mais algumas de suas características no capítulo 5.

de bens materiais e simbólicos, por outro há conflitos de diversas ordens, causados pela invasão de cachorros alheios nos quintais, pelo descarte de lixo, ou por briga entre crianças, por exemplo.

Disse-me um jovem pai, certa vez, quando lhe perguntei sobre onde faria a casa na nova aldeia – se próximo de outras casas como era no Jaraguá, ou mais distante – que, em sua opinião, o melhor seria “um pouco longe”, e explicou:

os pais é que ensinam os seus filhos. E também educam seus filhos, dentro do espaço, dentro da família. Então, se o meu filho vai para sua casa, eu tenho que conversar com meu filho, ‘vai lá, mas não faz alguma coisa, não vai brincar muito, não vai bagunçar muito’. Então, esse tipo de atenção tem mais com os próprios filhos, na sua casa.

Apesar do conflito potencial dessa situação (uma criança agindo de forma reprovável na casa de um não parente), para o rapaz o contrapeso da balança era a facilidade de se contar com vizinhos próximos colaborando para o cuidado com as crianças:

(...) as pessoas se acostumaram a viver assim, um do lado do outro. E também o que mudou desse isolamento [que havia antes] é que também fica mais fácil de você olhar o filho do outro, por exemplo. Mesmo não sendo sua família você consegue perceber de quem é aquele filho, mora onde, de que família. E também aprendemos mais a viver em coletivos. O que um faz, o pessoal já ajuda.

Esse rapaz e sua esposa moram com seus três filhos em uma casa que não compartilha de um quintal com outras casas de parentes (tanto ele quanto a mulher possuem tios na aldeia, mas não constituíram um núcleo de residências com eles) – a possibilidade de se viver em um núcleo não depende exclusivamente de parentesco.

Segundo Jovelino, que é irmão de Alisio apenas por parte de pai (já falecido), “os mais velhos é que definem onde vamos morar” – disse, referindo-se a sua mãe e seu padrasto, que moram em seu núcleo. Pela sua vontade, no

entanto, moraria próximo a Alisio na nova aldeia, mas “os mais velhos [com os quais convive] gostam de fazer suas coisinhas, fazer sua rocinha...”, e para eles, estar com Alisio seria estar “na área dele”, onde a roça e as outras coisas também são dele. Os mais velhos no núcleo de Jovelino não são consanguíneos de Alisio ou de Tataxí, e por isso não se sentiriam à vontade para compartilhar fogos ou quintais.

Os conflitos, em geral, são administrados pelas lideranças principais dos núcleos. E quando podem tomar dimensões mais graves, recorrem ao xamã e cacique do *tekoa*, o *xeramoĩ*. Os mais velhos nos núcleos, na maioria das vezes, seja por conhecerem-se há muitos anos, seja por evitarem ações impulsivas, atuam como mediadores eficazes, atenuando discussões e embates – ainda que, na minha percepção, sejam os que menos circulam por entre casas que não são as de seus parentes.

2.3.3 Cooperação

A maior parte das casas, até 2012, era feita de madeiras obtidas das mais variadas formas – compradas em lojas de material de construção, reutilizadas de casas desfeitas ou as que eram eventualmente descartadas na aldeia, geralmente por empreiteiras. Hoje, grande parte das casas construídas resulta do apoio da ONG Teto, que reúne voluntários para arrecadação de recursos e para a construção de moradias populares.

As casas de madeira construídas no Jaraguá são consideradas “de emergência” pela ONG, e portanto, transitórias. Mas, para muitas das famílias no Jaraguá, elas já são como gostariam, dada a facilidade de mudança e transformação – cômodos são acrescentados, outros são desfeitos para ajudar na construção de novas casas ou são elas inteiramente desmontadas para serem refeitas em outro local dentro da própria aldeia. Assim, apesar das atuais casas terem sido construídas por voluntários da referida ONG, sua modificação ou reconstrução fica a critério dos seus moradores. Algumas lideranças disseram preferir as casas de alvenaria, pois dada a condição de viverem em uma aldeia que foi cercada pela metrópole, esse seria um tipo de construção mais seguro, e com condição melhor de resolver problemas de saneamento. Quanto à

mudança do local, diziam não ver isso como problema, pois a casa ficaria na aldeia para qualquer outro que quisesse lá viver caso se mudassem.

De fato, esgoto e água potável são dois grandes problemas no Jaraguá. A água que abastece os banheiros coletivos não tem sido suficiente, e o racionamento que tem atingido vários bairros periféricos de São Paulo causa transtornos também nas aldeias. Muitas vezes, contam apenas com a água fornecida para a escola da prefeitura. Há, ainda, fossas sépticas nos banheiros, que transbordam e escorrem pelo terreno onde as crianças brincam. Segundo algumas lideranças, as obras de saneamento, que deveriam ter sido concluídas pelo Governo do Estado, foram interrompidas, pois segundo os órgãos responsáveis não poderiam realiza-las em uma aldeia ainda não demarcada.

Uma casa nova pode ser feita por encomenda a alguém considerado bom construtor, como Evandro, filho de Maria Onélia. O mais comum, no entanto, é que tal empreitada mobilize os homens de um núcleo, filhos e genros do casal principal, além de eventuais parceiros. Se o trabalho é começado cedo e se contam com todo o material necessário, ao fim do dia a casa está pronta.

As casas do núcleo liderado por Alisio e Tataxi foram feitas por meio de um mutirão que envolveu pessoas de diversos núcleos²⁹. O fato, que na verdade é extraordinário, se deu por solidariedade dos moradores da TI Jaraguá após um incêndio que destruiu algumas casas desse núcleo, em agosto de 2008. Em um ritual na *opy*, após sua fala creditando à proteção de Nhanderu o fato de ninguém haver se ferido, José Fernandes, o xamã principal do *tekoa*, pediu que aqueles que estivessem disponíveis, ajudassem a Alisio a refazer as casas.

Outro momento que mobilizou os moradores de diversos núcleos foi a reforma da *opy*, a casa de reza. Apoiadores externos (não indígenas) também participaram, tanto na obtenção de material (como telhas e caibros) como do trabalho de recobrimento das paredes, com barro e taquaras.

Também projetos com apoio externo podem agregar diferentes famílias em sua execução, como foi na época da construção e manutenção da cozinha

---

²⁹ Atualmente, são casas feitas pela ONG Teto.

coletiva³⁰. Em troca de se realizarem atividades de educação ambiental com os jovens da aldeia, como a remoção de embalagens plásticas e outros descartáveis no local, a Fundação Salvador Arena fazia o repasse de um recurso mensal para a associação indígena. Os responsáveis pela associação, então, organizavam e executavam a compra de alimentos, que eram preparados por voluntárias de diferentes núcleos nessa cozinha.

Os alimentos prontos eram distribuídos a quem quisesse e, nas filas, estavam principalmente os jovens que participaram dos trabalhos. Segundo Natalício, as pessoas dessa Fundação vieram à aldeia procurando José Fernandes. Em uma reunião na *opy*, o cacique pediu às lideranças que assumissem a responsabilidade pelo projeto e o viabilizassem dadas as dificuldades por que passavam. Depois do segundo ano de renovação o projeto foi extinto e, na época, lideranças revelaram sua preocupação com o acesso à alimentação.

A fragilidade da segurança alimentar no Jaraguá sempre foi uma questão cotidiana. Sem espaço para produzir seus alimentos, são obrigados a comprá-los. Para tanto, a venda de artesanato não é uma fonte de renda com regularidade e volume suficientes. Complementam os recursos mensais das famílias as aposentadorias e os programas sociais dos governos. São as escolas, no entanto, que têm garantido às crianças o almoço e um lanche à tarde, todos os dias. Nos núcleos, a compra dos alimentos fica a cargo das pessoas que estão empregadas nos equipamentos públicos de atenção à saúde e à educação: o posto de saúde, a escola estadual e o centro de educação indígena.

O capítulo sobre atividades produtivas do relatório de identificação e demarcação da TI Jaraguá produzido para a FUNAI registrava que

“Os empregos são regularizados com registro em carteira de trabalho. A ocupação das vagas é realizada de acordo com critérios acordados em reuniões realizadas pelas comunidades, além, é claro, de se considerar as regras próprias de cada instituição. Assim, buscam contemplar o maior número possível de núcleos de residências. O tempo de permanência é

---

³⁰ A construção do prédio da cozinha e sua equipagem com utensílios industriais foram resultado de ações voltadas ao desenvolvimento sustentável pela Fundação Salvador Arena e pelo programa Carteira Indígena, do Governo Federal, em 2003.

limitado, propiciando o rodízio desses trabalhos entre as diferentes famílias extensas” (RCID-Jaraguá, 2013:226).

Ou seja, os contratos para o trabalho remunerado dentro da própria aldeia vêm sendo distribuídos e redistribuídos de forma a garantir o acesso a eles ao maior número de famílias. Esses contratos são feitos entre os Guarani Mbya e a entidade Opção Brasil, contratada pela Prefeitura de São Paulo para gerenciar o fornecimento e o treinamento de pessoal para os centros educacionais CECI. A prática de se reunirem as lideranças para discutir as mudanças de pessoal nas atividades do CECI vem se mantendo constante ao longo do tempo, e ainda que não evite completamente os conflitos, parece haver consenso até o momento de que há equidade nas decisões.

Em 2010, estavam assim distribuídas as fontes de renda pelos núcleos na Tekoa Pyau:

Fonte: RCID Jaraguá, 2013.

Notamos, primeiramente, que há distribuição dos trabalhos remunerados por toda a aldeia, sem concentração em um determinado núcleo, fruto da política de realocação das vagas entre as famílias. O local que mais oferece vagas é o CECI, seguido pela escola estadual e depois pelo posto de saúde. Nestes dois últimos, a possibilidade de rodízio é menor pela natureza do trabalho, que exige certo grau de escolaridade e treinamentos específicos. Além disso, há uma tendência a se manter em uma família um emprego já ocupado por ela. Dessa forma, as vagas que entram em discussão são as que pertenciam a alguém que se mudou para outra aldeia ou que não esteja mais interessado naquela atividade.

Em segundo lugar, considerando que as aposentadorias e os empregos formais não estão presentes em todas as famílias, notamos que os programas de distribuição de renda têm importante papel na segurança alimentar na aldeia, cobrindo, ainda que de forma insuficiente, os locais que naquele momento não estão contemplados com outra fonte de renda.

Esses programas de transferência de renda, por sua vez, são mais aceitos do que os projetos econômicos pensados sem a participação dos coletivos locais, aos quais é reservado apenas uma função executiva. No mesmo RCID foi notado que

“Diferentemente de projetos de sustentabilidade, que têm como foco a aldeia ou a “comunidade”, esses programas são voltados para as famílias nucleares, o que gera bastante interesse por parte dos Guarani da TI Jaraguá. Mesmo considerando que houve diversos empreendimentos ditos coletivos que cumpriram com relativo sucesso seu cronograma, a questão específica da obtenção de recursos e alimento é preferencialmente praticada no âmbito da família nuclear” (RCID-Jaraguá, 2013:225).

A preferência pela independência das famílias nucleares pode ser notada em diversas ocasiões. No entanto, essa força dispersiva tem menos efeito em duas situações. Primeiro, quando o casal é novo e sem filhos, há maior tendência em se permanecer junto à família da esposa. Isso depende tanto da integração do marido à essa família, ou seja, se participa das decisões e se assume responsabilidades dentro desse coletivo, quanto do grau de proximidade e

convivência com seus próprios parentes (que podem estar em aldeias distantes, nas quais nunca morou). A segunda situação, que parece esgotar parte da energia de dispersão, vem da necessidade imediata de se obter recursos para alimentação. Conforme diferentes interlocutores, as coisas ficam mais fáceis quando juntam esforços para a compra e o preparo das refeições no âmbito dos núcleos.

A comensalidade entre as casas de um mesmo núcleo não é fenômeno recente, mas aquisição e cocção conjunta de alimentos para minimizar a escassez, sim. Natalício conta de quando era um menino, no Paraná, às vezes algum parente trazia caça para ser preparada na casa em que morava com a mãe e a avó. Não era uma situação cotidiana, mas gostava muito pois seus poucos primos se reuniam para essas refeições (a distância entre as casas do núcleo de residências a que estava vinculado era muito maior do que a que existe entre as casas no Jaraguá). No restante dos dias, ele, sua mãe e sua avó tinham tudo o que precisavam para viver bem. Hoje, disse, “a gente precisa juntar o que tiver, um tem um pouquinho, ou tem um pouquinho, se eu tenho dinheirinho trago *xo’o*³¹ (“carne”), um franguinho...”. A liderança também falou da sua vontade de construir, na nova aldeia, um espaço para preparar alimentos, ao lado de sua casa, com uma mesa bem grande onde caberia seus pais, os seus filhos e os netos.

A atual situação ainda está longe de ser confortável, e enquanto alguns sonham com a possibilidade de se mudarem para um local onde possam viver de um modo que consideram pleno, outros têm a esperança de que a demarcação em curso da Terra Indígena Jaraguá lhes traga um pouco do alívio desejado.

O que podemos notar nessas atividades conjuntas é a presença constante do *xeramoĩ* do *tekoa*. Os empreendimentos coletivamente desenvolvidos são fruto de sua atuação direta, convocando colaboradores para assumirem tarefas cujo resultado beneficia a todos. Também os conflitos que tomam proporções extra núcleo, recebem a atenção do xamã principal, evitando que resultem na dispersão do coletivo que lidera.

---

³¹ É possível também usar a forma *o’o kue*, o que já foi a carne de um bicho e agora é comida.

Capítulo 3

Aspectos da Mobilidade

3.1 Mobilidades

Os Mbya circulam por um território bastante extenso, que inclui o Paraguai e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Em dados de 2008, segundo levantamento realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI/Grünberg, 2008), havia cerca de 129 Terras Indígenas habitadas pelos Mbya, além das áreas não ocupadas por conta da pressão fundiária, que somam mais 121 localidades.

Dada a multiplicidade de aldeias pela região citada, qualquer estudo/pesquisa junto aos Mbya se insere, de alguma forma, na discussão a respeito da mobilidade do grupo, tema abordado na literatura etnológica e etnográfica recente por autores como Ladeira (1992), Garlet (1997) e Pissolato (2006). A temática da mobilidade, relativa aos Mbya, focaliza o fenômeno da circulação e das constantes mudanças de aldeia realizadas tanto por indivíduos como por grupos formados por famílias nucleares ou extensas.

Garlet (1997) descreveu e analisou as múltiplas formas de deslocamento dos Mbya no Rio Grande do Sul. Ao traçar a trajetória de algumas famílias, o autor apontou como principal motivador da mobilidade mbya a histórica relação de conflitos com os *jurua* (“branco”, “não indígena”). Nesse sentido, afirmou que é preciso considerar a complexidade, as motivações, causas e objetivos da mobilidade dos Mbya, que não pode ser explicada apenas por sua relação com os mitos e a busca da Terra Sem Mal. Para Garlet, as agressões provocadas pelos não indígenas são o pano de fundo geral das migrações e da circulação pelo território. A mobilidade, para o autor, compensa a “decomposição do tecido social tradicional” (idem:71), é “uma alternativa que permite aos Mbya darem continuidade ao seu modo específico de ser e continuar mantendo-se um grupo étnica e culturalmente diferenciado” (idem, ibidem). Mas, mesmo determinando que as relações interétnicas são preponderantes nas descrições do “entre

aldeias”, Garlet observou que o local de fixação dos grupos, sejam os *tataypy*³² e ou os *tekoa*, estão estreitamente relacionados aos discursos míticos e a critérios ecológicos específicos. Ou seja, se a partida de um local se relacionava com a história, a escolha do local de destino era determinada pela estrutura.

Pissolato (2006) abordou a questão da mobilidade privilegiando o ponto de vista das escolhas individuais. Sua hipótese (idem: 193ss) é de que a busca pela felicidade é importante elemento motivador do *oguata*, o “caminhar”. Segundo a autora, a vida em família é, idealmente, fonte de alegria e, portanto, de saúde, e é atrás da esperança de viver sob esse estado de espírito que partem os indivíduos quando se mudam de aldeia.

Ladeira (1992), desenvolveu sua pesquisa de Mestrado junto aos Guarani Mbya tendo como foco o entendimento das relações entre o universo mítico e a vida constituída em aldeias no litoral – o “plano simbólico e o plano terreno”. Sua ênfase nas narrativas míticas, além de apresentar um material inédito para a extensa bibliografia guarani já existente, resultou na demonstração de que os Guarani que vivem nos dias de hoje na região da Serra do Mar, guardam uma continuidade histórica e sociocsmológica com os que foram objeto dos estudos clássicos de Nimuendaju (1987[1914]), Schaden (1974), Pierre (1978) e Hélène Clastres (1978).

Montardo (2002) analisou a relação da música e da dança rituais dos Guarani com a característica mobilidade desse coletivo indígena. Para tanto, a autora não perdeu de vista as múltiplas dimensões relativas à sociocsmologia guarani. Ela observa que “o *jeroky* (‘dança ritual’) guarani é um caminho, [portanto] a pergunta sobre a ‘Terra sem mal’, um tema bastante explorado na literatura tupi-guarani, inevitavelmente aparece” (idem:210). Ao mesmo tempo, Montardo afirma que “o caminhar está relacionado à organização social guarani, que prevê o desmembramento do grupo quando há rivalidades ou desentendimentos, mas é fundamentalmente um recurso para a busca de alegria” (idem:212).

Assim, ter como horizonte a complexidade das relações nos ajuda a evitar, por exemplo, que se considere a busca de satisfação pessoal como motivador

---

³² “Lugar dos fogos”, o fogo ao redor do qual reúne-se uma família.

das mudanças de aldeia. Pude observar, em alguns casos, que o contato onírico com divindades resultou na determinação de mudança de aldeia exatamente para que se enfrentassem “provações” e “desafios”, ou seja, perspectivas de vivências futuras bem longe de uma idéia de prazer.

Uma importante análise recente da relação entre espacialidade e mobilidade produzida pelo antropólogo Uirá Garcia (2010), teve como foco o entendimento da forma e do sentido dos deslocamentos dos Awá em seu território - povo amazônico cujas atividades de caça são centrais na organização social e territorial. Os Awá desenvolveram a noção de *harakwá*, termo que se refere a espaços específicos no território, conhecidos e explorados por coletivos de corresidentes. Guardadas as devidas diferenças, os *harakwá* podem ser colocados em paralelo com a noção de *tekoa*, mais em suas expressões gerais e sentido que em suas especificidades.

Essas noções diferenciam-se entre si de diversas maneiras como, por exemplo: o *harakwá* está relacionado, ao menos idealmente, a famílias nucleares, e o *tekoa*, a conjuntos de famílias nucleares, formando nucleações de famílias extensas avizinhas; o *harakwá* tem relativa sazonalidade marcada pelos períodos de chuva e de seca, diferenciando os momentos em que se vive exclusivamente na floresta daqueles em que se formam aglomerados maiores fora dela (ainda assim, a vida no *harakwá* mantém-se ativa com o constante retorno dos Awá), enquanto, por sua vez, o *tekoa* mantém-se perene, ainda que hajam acampamentos de caça longe do espaço das casas (o que cada vez é mais raro existir), e ainda que sob intensa e constante mobilidade intertekoa; no *harakwá*, a atividade marcante é a caça e, no *tekoa*, a roça. Dessa forma, o que considero importante nesse paralelo é a homologia da forma de se pensarem os múltiplos aspectos que dão sentido às noções *harakwá* e *tekoa*, não de suas características particulares. Refiro-me às formulações desenvolvidas no trabalho de Garcia, que destaco a seguir.

Segundo o autor, “Os espaços de vida que constituem o território Awá não contemplam a consagrada espacialidade Tupi (e amazônica de forma geral) que opõem roça e mata como espaços-eventos complementares em um ciclo sazonal” (idem, 35). Da mesma forma que o *harakwá* para os Awa não é território, mas territorialidade, “um local de exercício de vida” (idem, 65), o *tekoa*

para os Mbya, é mais do que um espaço territorial no interior de limites fronteiriços. São, em ambos os casos, “espaços onde ações, história e memória coletiva estão sendo inscritos (...), expressa a relação dos humanos com seus espaços mas de outros seres, com seus sítios de vida (florestas, águas, céu, aldeia, dentre outros)” (idem, 45).

Algumas das relações que se estabelecem entre os Mbya e outros sujeitos do cosmos (como espíritos, donos, divindades e não indígenas) na formação desse “local de exercício de vida”, como se referiu Garcia acima a respeito do *harakwá*, serão exploradas no capítulo 6. Aqui, interessa a compreensão de que é da relação entre a vida no local e a mobilidade que se constitui a territorialidade. Entre os Mbya, processos migratórios, mudanças em busca de cônjuge, visita a parentes para manutenção dos laços de parentesco, procuras por xamãs de aldeias distantes para o enfrentamento a males espirituais, enfim, tudo o que diz respeito à circulação pelo território é parte constituinte não apenas da territorialidade, mas também da construção dos espaços locais.

Note-se aqui outro ponto interessante para comparação com o caso Awá. Seja na circulação, seja na vida local, a cosmopolítica implica em agências que se desenvolvem na relação com múltiplos elementos dos cosmos, incluindo-se aí os não indígenas. Entre os Awá, a presença dos *karaí* (não indígena) resultou na ampliação do tempo vivido fora da floresta (ou seja, na aldeia) e no consequente adensamento da população nos períodos fora dela. Entre os Mbya, a relação com os não indígenas também resultou em modificações na espacialidade local, visto o exemplo extremo da TI Jaraguá contar, hoje, com apenas 1,7 hectare demarcado. E isso resulta não apenas do modo *jurua* de se apropriar dos espaços por meio da violência, mas também de sua falta de entendimento da territorialidade Mbya. É com esse outro modo de constituir a territorialidade que os Mbya e o Awá têm que lidar, como nota Garcia (idem:45) “*Haka’a* e *harakwá*, muitas vezes utilizados como sinônimos, são termos que os Awá costumam traduzir aos *karaí* como ‘minha área’, o que (de forma a simplificar a tradução e o diálogo) faz alusão ao recente processo de demarcação jurídica, principalmente da recente área indígena Awá”.

Como pude constatar durante as pesquisas de Iniciação Científica (2004), de Mestrado (2008) e no doutorado, as mudanças de aldeia não se restringem

aos indivíduos, sendo realizada por famílias nucleares ou por famílias extensas (com o casal-líder, seus filhos, genros e noras, e alguns dos parentes destes). Mesmo que extremamente discretos, tais deslocamentos coletivos nunca deixaram de ser praticados. Podem, de fato, se iniciar com apenas um casal ou uma única pessoa, mas não é incomum que os familiares voltem a corresidir em uma mesma aldeia. Isso não significa, no entanto, que aquela composição da família extensa se replique na formação de um novo núcleo, pois que não são imunes à sua própria história – separações, novos casamentos, conflitos internos são alguns dos elementos que produzem as reconfigurações das famílias extensas.

Também venho registrando, na atual pesquisa, que as motivações para a circulação entre aldeias não são apenas múltiplas, mas inter-relacionadas. Assim, por exemplo, um jovem que se mudou para a aldeia de um parente buscando conhecer afins para se casar teve como pivô de sua partida da antiga aldeia a tentativa de esquivar-se de um conflito com moradores de certo núcleo familiar. Os eventos que compunham esse conflito, como o seu “adoecimento espiritual”³³, foram por ele interpretados, em um segundo momento, como a intervenção de Nhanderu (designativo das divindades em geral) para fazê-lo mudar-se e casar-se em outro local, onde mora o referido parente. Dessa forma, em relação a este caso, não é possível uma classificação única da motivação para a circulação entre diferentes aldeias, pois que envolveu, ao mesmo tempo, diversas relações: parentes de uma mesma família extensa, parentelas diferentes em conflito e agências não humanas (espíritos agressores e divindades).

A circulação pelos territórios, como extensamente demonstrado na bibliografia etnológica, é importante elemento da vida política e econômica, assim como da cosmografia e da cosmologia tanto dos povos Tupi-Guarani em geral, como dos Guarani Mbya em particular, em cujos locais de partida e chegada encontra-se a motivação da mobilidade, os *tekoa*.

---

³³ Segundo esse jovem, a doença não foi causada pela família em questão, mas por ele mesmo. A causalidade é dupla, mas não contraditória: ao não controlar a raiva e dizer palavras agressivas aos contendores, a divindade o castigou, fazendo sua agressão voltar para ele mesmo; ao mesmo tempo, acredita ele, tal divindade pretendia que ele se casasse em outro lugar, por isso o fez adoecer ali.

Um *tekoa* se inicia com um casal principal liderando uma família extensa, em torno da qual vão se agregando parentes, afins e aliados. Segundo Garlet “os dirigentes religiosos são os responsáveis por ‘descobrir’, através dos sonhos, os locais favoráveis à instalação dos *teko’a*” (1997:157).

Ainda segundo este autor, “os critérios em que se apoiam para considerar determinado espaço digno de receber tal denominativo [*tekoa*] são bastante amplos, englobando desde condições ecológicas a fatores de ordem simbólica. Existem perspectivas e demandas culturais a serem correspondidas e preenchidas. Espaço e cultura são elementos indissociáveis e, para os Mbya, somente num espaço adequado é possível ser vivenciado no amplo e profundo significado o **nhanderkó**/nosso ‘modo de ser’” (idem:156).

Sendo as aldeias guarani pouco populosas (em sua maioria), é comum que os casais se formem a partir de diferentes origens. Assim, um casal que lidera uma família extensa é, por si, um eixo a estabelecer uma ponte entre diferentes famílias extensas e diferentes *tekoa*. Ou seja, uma aldeia nova já nasce a partir de relações que a extrapolam.

Um *tekoa* não se define apenas pelos elementos que o fundam e o constituem, mas também pelas relações que dão lugar e sentido para eles. Ou seja, não basta listar os componentes do que constituiria uma aldeia para os mbya, é preciso compreender como os agentes em questão interagem, pois que é dessa interação que se constitui a vida no local.

Montardo (2002), ao estudar a música e os rituais guarani, nota a produção cotidiana de relações entre as diversas aldeias desse coletivo indígena. Diz a autora que

Os textos dos discursos e das canções mbyá apontam para uma temática espacial indicando uma territorialidade, além deste aspecto da espacialidade cosmológica. Eles afirmam reiteradamente: *mamo mamo tata rupa*, ‘em todas as aldeias’. Ao cantarem e dançarem estão ligados, formando uma rede, às outras aldeias, que englobam vastos territórios, localizados desde a Argentina, Uruguai e Paraguai, até o litoral sul e sudeste do Brasil. Ouvi esta explicação mais de uma vez de vários informantes: o ritual como um sistema de comunicação através do qual

se sabia, antes do aparecimento do telefone, quem ia chegar e o que estava acontecendo com os parentes, em outras aldeias (idem:164-165).

Tanto nos rituais cotidianos realizados na *opy* (a “casa de reza”), como na relação com elementos da natureza, são estabelecidas conexões não apenas entre humanos, mas também entre estes e os não humanos, resultando na extrapolação do local.

Segundo Ladeira (1992), migrar para lugares distantes, escolhidos por suas qualidades especiais para serem ocupados e, após certo tempo, sair desse lugar em busca de outro, poderia sugerir uma contradição na atitude dos Mbya. Na verdade, diz a autora, esta sugestão é um equívoco, cuja origem está na confusão – por parte dos não indígenas – entre a noção de terra e território. Os Guarani não estão em busca de uma terra, mas de ocupar pontos específicos dentro de um vasto território por eles conhecido e que está relacionado com um tempo mítico – e, acrescentaria eu, com a fabricação da pessoa mbya, que depende não apenas dos “lugares certos” (que são certos lugares) nos quais é possível melhor fabrica-la, mas da própria mobilidade, que vai coloca-la em contato com um conjunto mais amplo de sujeitos do cosmos, humanos e não humanos, parentes e afins, indígenas e não indígenas.

Essa estratégia de abordagem das relações que moldam as noções de espaço é defendida por Gallois (2004:40), a partir de uma premissa basilar: “nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial”, a sua territorialidade. Assim, ao buscarmos o entendimento de como novas estratégias de territorialidade se somaram às que já existiam antes de uma demarcação, por exemplo, não podemos confundir a noção de terra (algo que pode se tornar posse e propriedade) e territorialidade (o que é apreendido, ou seja, apropriado pelo entendimento, um modo). Feita a advertência, completa a autora, “A necessidade de estudos ‘caso a caso’ é função da existência de diferentes lógicas espaciais indígenas e, portanto, de diferentes formas indígenas de organização territorial” (idem, 41).

Nos próximos tópicos deste capítulo, seguimos acompanhado os aspectos da mobilidade entre os Mbya. Para os capítulos seguintes, reservo a descrição de

algumas das relações que contribuem para o entendimento da territorialidade deste coletivo, a partir dos pontos de vista específicos dos chefes de família, e tendo como pano de fundo as relações das lideranças com os coletivos familiares que lideram e dos núcleos entre si.

3.2 Movimentos na História

O ano de 1914 é um marco importante do ressurgimento dos Guarani na literatura etnológica. Foi quando Nimuendaju publicou seus registros sobre a movimentação desse coletivo pelo interior do Brasil, em seu caminho até o litoral. Antes dele, as fontes históricas já apontavam para a presença dos Guarani em Itanhaém, onde eram recrutados para trabalhos em estradas pelo Governador do estado. Também Benedito Calixto, historiador e pintor, relatou a presença dos Guarani (e de sua difícil situação) nos caminhos da Serra do Mar, entre o Rio Branco do Itanhaém e o bairro de Santo Amaro, na zona sul da capital, entre fins do século XIX e início do século XX³⁴.

Em Lendas da Criação, Nimuendaju registrou que em 1810, um grupo de falantes do Guarani, denominado Tañyguá, partiu da região do Rio Iguatemi, em Mato Grosso do Sul, e cruzou a região dos Guarani Apapokuva e Oguauíva. Percurso esse que também foi narrado a Maria Inês Ladeira pelo Capitão Antônio Branco, em 1985, cujo pai teria pertencido a esse grupo.

Ainda segundo Nimuendaju, em 1820 foram os Oguauíva que saíram da região do Iguatemi e, em 1860, aproximadamente, parte deles chegou a região que hoje corresponde às Tis Bananal e Piaçaguera, em São Paulo. Seus caminhos são marcados por fugas de trabalhos forçados e da mortandade por doenças diversas. Depois disso, em torno de 1870, migraram até o litoral os Apapokuva, saídos dessa mesma região do Iguatemi.

Tais registros são, contudo, apenas uma parte da história dos diferentes coletivos falantes da língua guarani, cuja movimentação, sempre discreta, dificilmente era notada pelo poder público. Disso decorre que o

---

³⁴ Em artigo publicado em 1905 na revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

acompanhamento desses percursos é sempre parcial e fracionado, além de dificilmente registrar os retornos, as dispersões e os múltiplos caminhos que levaram a até um determinado local.

Nas pesquisas para regularização fundiária das TIs Tenondé Porã e Jaraguá, foram feitas entrevistas que registraram histórias de vida entrelaçadas com os eventos registradados por Nimuendaju. Nos Relatórios de Identificação das referidas Tis consta que, em 1910 um grupo de famílias mbya, que saiu da região da tríplice fronteira, chegou ao Itariri, em São Paulo. Xai Cecília, Xapé e Joaquim faziam parte desse grupo que depois veio a ocupar a área da TI Tenondé Porã e a formar o Tekoa Ytu, no Jaraguá.

Segundo Schaden (1974 [1954]), a aldeia do Rio Branco (em Itanhaém) foi fundada por grupos de famílias Mbya que teriam chegado ao litoral nos anos de 1924, 1934 e 1946. Os grupos das duas primeiras levas teriam se dividido, com uma parte permanecendo na região do Rio Branco e a outra parte mantendo a jornada até a região do Espírito Santo. Foi nesse estado que nasceu José Fernandes, *xeramoĩ* do Jaraguá, que acompanhou ainda bebê o retorno ao Rio Branco de parte desse grupo, no início dos anos 1940³⁵.

Nos relatos para os RCIDs Jaraguá e Tenondé Porã das respectivas TIs, foram narradas fugas de famílias Mbya da área do Posto Indígena Palmeirinha (hoje, TI Mangueirinha), na década de 1950. Pretendiam livrar-se dos trabalhos forçados a que eram submetidos pelo chefe do posto, que os penalizava com prisões e torturas. Saídos de Palmeirinha, residiram em Pinhal e posteriormente no Itariri, no Rio Branco e Rio Silveira, vindo em seguida a ocupar a região da TI Tenondé Porã. Os *xeramoĩ* e as *xejary'i* (avôs e avós) das famílias de Alisio, Jovino e Mauricio, assim como eles próprios, nasceram em Palmeirinha/Mangueirinha.

Também na década de 1950 outras famílias Mbya saíram da região da TI Rio das Cobras (como das aldeias Pinhal e Mato Queimado) para o litoral de SP. Fugiam da violência e do regime de trabalhos forçados impostos pelo chefe do

---

³⁵ Um outro grupo Mbya, saído da região de fronteira entre o Brasil e a Argentina, seguiu em direção ao litoral brasileiro, passando pelo Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro, chegando ao Espírito Santo na década de 1960. Era liderando por Maria Tataxĩ, e diversos pontos no litoral foram ocupados por orientação dessa *xejaryi*.

Posto, servidor do SPI. Além disso, na mesma época, uma forte seca atingiu a região, inviabilizando o plantio e agravando os problemas enfrentados pelos indígenas. São nascidos nessa região, por exemplo, os *xeramoĩ* Sebastião e Miguel, além de dona Rosalina, esposa de José Fernandes.

Segundo Pedro Macena, em depoimento dado em 2007, sua família fez o caminho oposto ao de outras famílias na região, saindo de Pinhal em direção à aldeia de Palmeirinha na década de 1960. Mas os motivos eram os mesmos: a forte pressão de funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) para submeter os indígenas a um regime de trabalho voltado à produção de excedentes – o objetivo alegado, disse Pedro Macena, seria a obtenção de recursos para sustentar o funcionamento do posto, no entanto, não havia qualquer benefício ou retorno para os Guarani.

O processo de construção da Hidrelétrica de Itaipu nos anos 1970, como demonstrou Maria Lúcia Brandt de Carvalho (2013), foi igualmente responsável pela migração de diversas famílias Guarani para aldeias no interior do PR e de SP. Com o objetivo de desocupar áreas próximas à região que seria alagada – nas quais foram posteriormente assentadas famílias de colonos não indígenas – diversas aldeias guarani foram deslocadas e concentradas em Postos Indígenas ou simplesmente expulsas. Era onde moravam pais e avós de Alisio e seus irmãos, antes de se mudarem para o Posto de Palmeirinha. Jovelino diz não ter esperança de que um dia vivam novamente como naquele local.

Tinha rio, assim, corrente, só que lá tinha muitos peixes, qualquer tipo de peixe não faltava lá. E aí os *jurua* fizeram a barragem, e os Guarani que moravam lá tinham que se mudar para outro espacinho. Porque [o alagamento] ia pegar toda aquela aldeia lá. Então, naquele lugar eu nasci, eu me lembro [de lá]. E na outra aldeia aonde meus pais se mudaram eu me criei e estudei um pouco lá também.

Ainda nos anos 1950, as famílias saídas de diversas regiões do Paraná, próximas à fronteira do Brasil com o Paraguai e a Argentina, migraram para o litoral de São Paulo. O território junto a Serra do Mar já abrigava famílias mbya que para lá se deslocavam desde pelo menos o primeiro quartel do século XX, como nos atestou Schaden. Neste local já moravam outros grupos falantes da

língua guarani, como narrado por Nimuendaju, além de contar com um antigo Posto Indígena (que antes disso era um aldeamento) em Peruíbe.

Assim, antigos e novos moradores mantiveram, na medida do possível, o uso dos espaços por eles conhecidos nesse território, assim como dos caminhos que ligavam as regiões do litoral com o planalto. Num desses caminhos, que os levava de Itanhaém e Mongaguá ao Bairro de Parelheiros, sul da capital paulista, constituíram a aldeia da Barragem (que seria batizada posteriormente de Tenondé Porã), e logo em seguida, a do Krukutu.

Os abusos cometidos por funcionários do antigo SPI, no entanto, não ficaram apenas na lembrança dos Guarani, marcando sua passagem por aldeias do Paraná. Em São Paulo, no Posto Indígena do Itariri, a tentativa de enquadrar os indígenas em esquemas de produção distantes dos modos tradicionais dos Guarani levou-os também à busca de outros lugares para viver. Foi assim que, nos anos 1950, o indígena André Samuel dos Santos mudou-se com sua família para o Jaraguá. Segundo seu filho, Guaíra, em entrevista³⁶ para a produção do RCID Jaraguá, o local foi escolhido por seu pai porque lá já morava uma família Guarani. Infelizmente, a história dessa ocupação anterior não pôde ser conhecida pois não foi encontrado (até o momento) alguém que pudesse lembrar-se da origem dessa família ou quem eram seus membros. Assim, há apenas o registro de que, no início dos anos 1960, quando Joaquim e Jandira chegaram ao Pico do Jaraguá, já morava no local a família de André Samuel, a qual se mudou de volta ao litoral poucos anos depois.

Joaquim e Jandira saíram do Rio Branco (Itanhaém) pouco tempo depois de se casarem. Subiram pelos caminhos que ligam a região a Parelheiros e ali permaneceram junto a outros Guarani. Como esses eventos já foram comentados em minha dissertação de mestrado (2008) faço aqui apenas um resumo. O seu trabalho, segundo Joaquim³⁷, era encaminhar parentes seus ou de sua esposa a hospitais da região ou à delegacia, quando estavam em busca de parentes que se perderam na cidade – muitos dos que subiam a Serra do Mar

---

³⁶ Entrevista feita pelos antropólogos Adriana Testa e Fabio Nogueira da Silva, em Setembro de 2009.

³⁷ Em entrevista a Inês Ladeira, nos anos 1990.

e chegavam a São Paulo não tinham contanto frequente com a vida na cidade, e falavam apenas guarani.

Após a morte de uma criança levada para um hospital, Joaquim foi acusado pelos familiares dela de ser o responsável pelo incidente. Com o conflito, Joaquim mudou-se para um local no bairro de Cidade Dutra, que é vizinho ao de Parelheiros. Foi desse local que partiu para o Jaraguá, no início dos anos 1960, para evitar que os conflitos se estendessem. Assim, Joaquim e família passaram a morar próximos a André Samuel, indígena que já conheciam desde quando moravam na aldeia do Rio Branco e que era o padrinho de Ari (o filho mais velho de Joaquim e enteado de Jandira).

Durante o período em que estiveram no Jaraguá, a família de Joaquim e Jandira não ficaram isolados das outras famílias Mbya. Mantiveram a disposição de receber e auxiliar parentes vindos do litoral ou de outros estados para tratamento de saúde ou para a produção de documentos. Parentes de Jandira iam para o Jaraguá a fim de visita-la e conhecer o local. Um desses visitantes foi José Fernandes, primo de Jandira, que me mostrou ainda em 2007, as áreas onde percorria com Ari para caçar quando dessas visitas.

Ainda que os contatos com moradores de outras aldeias se mantivessem ao longo do tempo, principalmente pelo fato de Jandira visitar seus parentes no *tekoa* Tenondé Porã, o controle imposto por Joaquim impedia que se mudassem outras famílias para o Jaraguá e, assim, manteve o local ocupado apenas pela família nuclear que liderava durante os anos em que comandou a aldeia.

Nascido no Rio Grande do Sul, fronteira com o Uruguai, Joaquim declarava-se evangélico pois havia sido criado por uma família protestante de origem alemã na região de Sorocaba. Ele fazia parte dos grupos que migraram para São Paulo nos anos 1910 ou 1920, e adoeceu no caminho. Seus parentes o levaram a um hospital, onde ficou internado para tratamento. Foi quando a família alemã o levou para ser criado e trabalhar em sua fazenda. Apartado da família, só foi reencontrá-la muitos anos depois, já adulto, na região de Santos. E lá permaneceu até casar-se, quando foi para Parelheiros.

Segundo José Fernandes, Joaquim percorria as igrejas de diversas denominações para arrecadar alimentos e roupa para sua família e para os

parentes aos quais mantinha-se auxiliando. O fundador do Tekoa Ytu, por conta de sua filiação religiosa, não permitiu a construção de uma *opy* no local, e também proibia que usassem o cachimbo. Contudo, a posição de liderança que ocupava ainda possibilitava uma relação com os familiares de outras aldeias nos moldes considerados tradicionais pelos Mbya. Primeiro porque, sendo o mais velho do grupo, chefe de família extensa e religioso, era facilmente identificado como um *xeramoĩ*. Depois, porque da mesma forma que um xamã tem sua competência em relação à cura questionada, e é colocado em risco por conta disso, Joaquim teve que partir com sua família da zona sul para o Jaraguá após ter sido acusado de causar a morte de uma criança cuja internação em um hospital foi por ele intermediada. E por fim, Joaquim era identificado como *xeramoĩ* porque ele preparava “garrafadas”, remédios feitos à base de ervas medicinais, segundo o *xeramoĩ* Sebastião, e de maneira análoga à que é feita pelos xamãs mbya: primeiro, pedia para deus para que deixasse coletar a planta e, depois de preparado, fazia uma oração (em português) sobre o remédio. Esse conhecimento (“poder xamânico”), ainda segundo Sebastião, Joaquim teria passado a seus filhos Moacir (já falecido) que também preparava garrafadas, e a Iraci, que “sabe fazer rezas fortes” (também em português).

Foi apenas no início dos anos 2000, ou seja, depois da morte de Joaquim, que José Fernandes, atendendo a um pedido de Jandira, mudou-se para o Jaraguá com sua família. O objetivo, segundo ele, era dar suporte a sua prima, que sofria forte pressão por parte dos *jurua* (“não indígenas”) que reivindicavam a propriedade da área onde os Guarani vivem desde pelo menos os anos 1950.

Os Guarani vivem seu território por meio de uma territorialidade que os coloca em circulação por diferentes aldeias, ou seja, se movimentam em busca de casamentos, de novas experiências entre familiares distantes ou em função das relações cosmopolíticas que estabelecem com as divindades, que os levam por exemplo à busca de uma área para “viver bem/corretamente”, *-eko porã*. Dessa territorialidade vivida pelos Mbya em um território fortemente marcado por conflitos causados pela expansão violenta dos *jurua* decorrem as migrações provocadas/impostas e as fugas de trabalhos forçados, de epidemias e da violência que sofrem tanto em áreas rurais como urbanas. Eventos como esses são também explicadas pelos indígenas por meio de sua relação com alteridades

diversas que compõem o cosmos, com as quais se relacionam ao longo de sua vivência no *yvyrupa*, o “suporte terrestre”. Ou seja, o messianismo que irrompeu, por exemplo, no oeste do Paraná, levando ao grupo de Maria Tataxĩ a migrar em busca da Terra Sem Mal, chegando ao Espírito Santo (e mais tarde ao Pará), faz parte da memória do coletivo de forma indissociável das memórias sobre as prisões e as torturas impostas por funcionários do SPI.

O mesmo se pode dizer em relação a José Fernandes, que ao se mudar para o Jaraguá, ao mesmo tempo em que o fazia para atender ao pedido da prima, seguia uma orientação dada em sonho por Tupã, para que se mudasse para aquele local, aonde deveria levar sua família e constituir um *tataipy*, literalmente um “lugar do fogo”, forma análoga a *tekoa*, mas acionada apenas na relação com as divindades.

A dificuldade de se encontrar um lugar para viver em paz, sem que o *jurua* seja parte negativa em seu cotidiano, é recorrente e aparece em falas como essa, de Miguel:

Mas na verdade, por um lado é certo que o povo fala que índio não para, e não para mesmo. Sempre tem outros territórios aonde querem fazer o *tekoa*, viver noutro lugar, que é para viver mais sossegado... Mas nunca teve isso aí, nunca teve sossegado, sempre foi agoniado, foi estocado, foi expulso, é assim, assim que a gente vai vivendo.

Depois desta breve descrição dos movimentos de grupos Guaraní pelo seu território, tendo por base tanto a literatura etnológica como depoimentos recentes, focalizo a seguir alguns pontos específicos das relações que se constituem para que os Mbya se coloquem em movimento, ou seja, busco identificar alguns dos mecanismos que contribuem para a circulação de famílias e indivíduos pelo *Yvyrupa*, especificamente os que se referem às relações de parentesco e à composição dos núcleos.

3.3 Mobilidade dos Núcleos

Após saberem da volta de José Fernandes a São Paulo, vindo de Ubatuba, diversos moradores da aldeia Tenondé Porã, onde o Xeramoĩ havia sido morador e cacique, mudaram-se para o Jaraguá a fim de lhe dar apoio. Os motivos para a mudança, de fato, são múltiplos, como revelado pelos entrevistados. Segundo Alisio, por exemplo, ele mudou-se com sua família para o Jaraguá para auxiliar o cacique na proteção do local contra *jurua* agressores. Na mesma entrevista, também disse que havia grande pressão por parte de suas filhas e de sua esposa, Tataxĩ, a fim de que se reunissem novamente com os mais velhos de sua família, de quem tinham saudades. Ou seja, uma mudança a um só tempo para viver um embate, que sabiam ser perigoso, e para rever parentes dos quais sentiam falta.

Todas as falas das lideranças sobre sua mudança para o Jaraguá fizeram referência ao desejo de acompanhar o xamã. E foi o que ocorreu durante os anos 2000, com migração de diversas famílias a partir da TI Tenondé Porã (em sua grande maioria). A partir dos dados levantados para esta pesquisa, tomando como base informações de local e data de nascimento, foi possível reconstituir a história das migrações narradas para os RCIDs Jaraguá e Tenondé Porã, seguindo suas trajetórias até o Jaraguá³⁸. Assim, o quadro histórico abaixo é fruto dessa abordagem, assim como o mapa histórico.

O cruzamento desses dados referentes a data e local de nascimento de moradores do Tekoa Pyau, de forma análoga às histórias de vida coletadas para os Relatórios de Identificação das Tis Jaraguá e Tenondé Porã, demonstram os movimentos históricos de famílias Mbya conhecidos por meio da literatura etnológica, especificamente através dos trabalhos de Egon Schaden e Kurt Nimuendaju. Além disso, ajudam a visualizar o movimento que levou à criação das aldeias do Jaraguá.

---

³⁸ Para isso, contei com o inestimável apoio do professor Márcio Ferreira da Silva, que me orientou desde a ordenação dos dados até as formas de se obter respostas a partir deles.

Esquema local-data de nascimento: deslocamentos, nascimentos e criação de algumas das aldeias Mbya:

Pelo que se pode observar, os Mbya jamais deixaram de circular pelo seu território. Fosse pelas guerras contra os Tupiniquim antes do contato com os europeus, pelo aprisionamento promovido pelos bandeirantes, pela tentativa de alcançar um lugar sagrado através do mar ou pelas fugas dos trabalhos forçados do SPI, os Mbya mantiveram-se ocupando a chamada “plataforma terrestre”, *Yvyrupa*, onde Nhanderu Ete Tenondé (literalmente “Nosso Pai Verdadeiro Primeiro”) assentou os humanos.

Em diversas ocasiões, quando perguntei a lideranças “o que é um *tekoa*”, as respostas se remeteram ao movimento de familiares que chegam de outros locais. Ao falar sobre qual seria o significado do termo *tekoa*, assim como ocorreu com outras lideranças, Marcos Tupã o vinculou ao conjunto dos Guarani Mbya e à circulação pelo seu território, e mais uma vez ouvi a explicação de que “*tekoa* é *yvyrupa*, a terra toda”, mas também poderia ser entendido como um local

específico para uma família liderada por um xamã, mas pelo fato de ter sido destinada aos Mbya por Nhanderu Tenondé.

A fala de Tupã, apontando para a relação entre *tekoa* e *yvyrupa*, se apóia sobre o próprio significado da expressão *tekoa*, que seria “o local (-a) onde se vive de acordo com o modo de ser guarani (*teko*-)”. É um modo de indicar que, de fato, se considera toda a plataforma terrestre como passível de ser ocupada, pois toda a sua extensão é consequência das ações de Nhanderu Tenondé, assim como de seu filho Kuaray e do irmão deste, Jaxy, ou seja, um espaço feito para se viver o *teko*. Além disso, o fato de os Guarani Mbya já ocuparem a totalidade desse território, ainda que de forma descontínua, confirma que é aí onde o modo de ser Guarani pode ser vivido plenamente – afinal, essa realização se dá em uma vida entre parentes. O *tekoa*, assim, não é concebido apenas como o local onde convivem pessoas com vínculos de parentesco e amizade, mas também como um local que se constitui por estar conectado a outros locais através desses mesmos vínculos.

Outra liderança que relacionou o significado de *tekoa* à circulação pelo território foi Maria, cabeça de parentela em um núcleo de residências separado do Tekoa Ytu pela Estrada Turística do Jaraguá. Ela exemplificou o que seria um *tekoa* através da própria aldeia, dizendo que era ali, onde eles moravam já há algum tempo, onde chegavam parentes de outras aldeias, aos quais recebem mesmo sabendo que não há espaço.

A mesma pergunta foi feita a Jovelino, irmão de Alisio, que então relacionou *tekoa* e mobilidade das famílias usando a cidade como modelo de comparação. Segundo a liderança, “a pessoa que mora na cidade não tem como sair de lá”, diferentemente do *tekoa*, onde há liberdade e as famílias circulam: “isso que é chamado *tekoa*, onde vive família que vem de outras aldeias e também fica morando lá”. Depois explicou que, em sua opinião, mesmo que um *jurua* mudasse de cidade, ele ia para não mais sair. Diferentemente dos Mbya, que poderiam ir aonde quisessem com sua família, porque sempre podem morar com algum parente. Na cidade, as pessoas estão presas, no *tekoa*, livres.

As circulações para visita a parentes que moram em outras aldeias, dizem algumas lideranças, não eram tão intensas antigamente como são hoje. Os

locais de referência das lembranças mudam, evidentemente, conforme o interlocutor. Mas é comum que se remetam a períodos anteriores aos anos 1980, contando sobre a vida em locais como o próprio Tenondé Porã, ou outros mais distantes, como o Paraná dos anos 1950 e 1960.

Disse-me Pedro Macena em uma entrevista que,

Antigamente, a gente não visitava muito assim. Antigamente a gente tinha um *tekoa*... mas não tinha assim tantas outras aldeias, vivia em um lugar só. Dificilmente meus pais levavam a gente para visitar. Eles iam, mas a gente ficava em casa. Parece que era costume guarani isso aí.

Nesse caso, ele falava de quando moravam no Paraná, na aldeia do Pinhal. Lá, viviam em uma área mais isolada, apenas sua família, e poucas vezes visitou parentes na região. Disse que apenas os irmãos mais velhos saíam com seus pais, enquanto ele viva, com os irmãos mais novos, o cotidiano local de cuidados com a roça e, às vezes, de caça de animais pequenos. Mesmo quando já morava no Tenondé Porã, visitou poucas vezes as aldeias de Rio Silveira (onde já morou), e nunca havia visitado o Jaraguá antes de acompanhar José Fernandes para o local, nos anos 2000. Em sua avaliação, a facilidade para viajar de ônibus, seja para o Tenondé Porã ou para alguma aldeia do Litoral Norte impulsionou essa característica. De fato, desconheço que outros caminhos vêm sendo percorridos a pé, a partir do Jaraguá ou do Tenondé, a não ser, neste último caso, aqueles que seguem pela Serra do Mar em direção às aldeias do litoral. Mas, acredito que tenha havido ainda outro motivo para as circulações se intensificarem nessa região, que foi a própria demarcação das áreas, o que não existia até os anos 1980. O reconhecimento oficial da ocupação Guarani permitiu saídas mais prolongadas para visitas, e deu segurança para que famílias partissem de outras aldeias a fim de ali construírem suas casas. Além disso, as visitas seriam mais raras em locais onde os núcleos ficavam distantes uns dos outros. Para longas caminhadas a pé, também segundo Pedro Macena, precisavam fazer um planejamento com algum tempo de antecedência, pois era difícil encontrar abrigo e alimento no caminho.

De acordo Maurício, a busca mais constante, atualmente, por viver em outras aldeias está relacionada com o próprio processo de confinamento em áreas demarcadas com tamanhos muito pequenos.

O pessoal vem lá da Barragem, vem de outras aldeias, depois volta pra lá. Só que antes não, tinha que ficar mais tempo, dormir no lugar. Também é assim, que nem aqui, aqui foi um lugar escolhido pelo pajé, por exemplo, então nesse espaço a gente vai estar plantando batata... milho. Aí, quando não dá mais esse plantio, ele muda para outros lugares para continuar plantando. Porque antigamente a gente era livre. Vai mudar pra daqui uns quatro, cinco quilômetros, aí faz outra aldeia, *tekoa*. Então, sempre assim, mudando de um lugar para outro lugar quando não dá mais o plantio, para não estragar mais mato também. Por isso estava tudo preservado.

Os núcleos – conjuntos de casas cujos moradores estão relacionados a uma família principal – no entanto, não se formariam de imediato após uma mudança de aldeia. Disse Maurício que ao formar uma nova aldeia, é o *xeramoĩ* quem vai na frente, só depois que os outros o acompanham – processo que poderia levar meses ou alguns anos. José Fernandes explicou assim como ocorreu no Jaraguá:

É assim o índio. Que nem aquele que mora ali, Natalício, primeiro morava sozinho. Ele perguntou para mim se pode morar aqui, eu falei ‘pode, vamos morar’. Então nisso eles moram dois, três anos, aí os parentes já vão procurar eles e já está tudo aí. É assim, vão se ajuntando. Por isso que tem gente aqui, Mauricio, Alísio, Natalício.

Com o tempo, os novos moradores vão sendo identificados com o local de sua residência mais recente pelos moradores de outros *tekoa*, o que geralmente é associado às suas relações de parentesco (p.ex: Karai Jekupe mudou-se de uma aldeia do Paraná para o Tenondé Porã há pouco tempo e, para identifica-lo dizem “o Karai Jekupe do Tenondé Porã, filho/irmão/pai de fulano”). Tal identificação, no entanto, depende do conhecimento sobre a

trajetória daqueles de quem se fala. O xamã Sebastião comentou sobre as mudanças de aldeia que

Guarani você sabe muito bem, mora aqui, daqui a pouco vai noutras aldeias, aí mora de novo. Daí é assim. Aqui a população já [cresceu]. Ué, a pessoa que... que nem aqui, cada aldeia que morava ali [na TI Rio das Cobras], tudo veio pra cá. (...) Porque lá cada rio tem um nome, mas tinha aldeia ali. Rio Pitanga, Rio Saudade, Rio do Baile. Rio Papagaio também tinha aldeia guarani. É mais no Pinhal que tem agora aí. Que nem *kunhã karai* que reza aqui, Regina, era da aldeia do Rio Pitanga. O pai deles que morava ali, aí vieram pra cá.

Sebastião é um xamã de sessenta anos que, mesmo não conhecendo todas as pessoas da aldeia, conhece ou sabe onde fica o local de onde vieram, no Paraná. Já os jovens solteiros, quando perguntados sobre a origem das pessoas no Tekoa Pyau, identificam-nas quase todas com a aldeia Tenondé Porã, onde a maioria passou a viver depois que se mudou do Paraná. Muitos desses jovens, nascidos no Jaraguá ou no Tenondé Porã, parecem não ter domínio sobre o cálculo que considera o local de nascimento como indicativo de possível parentesco. Isso, segundo Sebastião, não traria perigo para a interdição aos parentes, pois os pais deles sabem quem são seus consanguíneos. Contudo, me parece que o casamento entre primos, ainda que não sejam comuns e contraindicados, ocorram entre os Mbya: o esquecimento do parentesco como consequência da mobilidade ajuda a produzir afins.

3.4 Pedir ao *xeramoĩ*

Quando discutíamos a possibilidade de aquisição de uma das áreas visitadas em Cajamar, busquei saber, junto às lideranças, como deve agir a pessoa que pretenda se mudar para lá. Perguntei a Natalício, por exemplo, se ele chamaria parentes que moravam em outras aldeias para ajuda-lo, e se José Fernandes também o faria. Tanto Natalício quanto outras lideranças disseram que isso não é comum, chamar parentes para virem morar junto é algo que não se costumava fazer, a não ser para uma atividade específica, como o trabalho

temporário em uma roça³⁹ ou como a construção de uma nova casa de reza. Mas, mesmo neste último caso, que nem chega a implicar mudança efetiva, disse Natalício, dependeria da situação, pois em geral não precisa de muita gente para fazer uma *opy*. Já José Fernandes disse que gosta quando pessoas de outras aldeias apareçam para fazer a *opy* e para a reza – é uma oportunidade para a realização conjunta de rituais sob sua direção. Mas, quando se trata de mudança efetiva de aldeia, disse o xamã, o habitual é que as pessoas peçam para o *xeramoĩ* do local permissão para morar.

Essa foi uma resposta muito comum à pergunta sobre como a pessoa deve proceder para mudar-se para um novo local. É recomendável que o pretendente ou o responsável pelo grupo pretendente se dirija à principal liderança do *tekoa* e informe sua intenção. Foi assim que o *xeramoĩ* José Fernandes respondeu a essa questão:

Aí que eu falei assim, que onde tem *tekoa* dos índios, isso que a gente fala: ‘a aldeia dos índios não é para um só, é para todo mundo, se for índio já está bom para a gente ir morar’. Só que tem que entender o que estão fazendo lá. Eu vou no outro *tekoa*, então tem que chegar lá, procurar o chefe, ‘eu vim aqui passar uns tempos, morar aqui’, aí então o chefe vai dizer para mim que ‘pode ficar!’, não vai dizer que ‘não, ninguém vai ficar aqui’. É isso que tem que fazer. Então é isso que a turma vai juntando. Aí se chegou na aldeia, pediu para morar, aí fica um ano, dois anos, aí o parente já vem procurar outra vez os parentes que estão morando aqui.

E também Mauricio:

O pajé é que tem mais a força dentro da aldeia. Quando eles querem morar, aí tem que chegar lá e conversar com o pajé, e o pajé sempre aceita. Só que quando chega a família tem sempre que obedecer o que o pajé fala. Aí faz a conversa, tem que participar da reza dele, então sempre os Guaraní fazem isso, sempre vai lá na casa do pajé e conversa.

---

³⁹ O xamã Sebastião recebeu um convite, enquanto eu estava em sua casa, de um primo na aldeia do Pinhal, no Paraná. Ele estava com dificuldade para refazer uma plantação destruída por uma geada que havia afetado a região e precisava de apoio para não perder o tempo de plantio.

Segundo a liderança, mesmo sendo José Fernandes seu sogro, teve que falar com ele antes de se mudar do Tenondé Porã para o Jaraguá. A necessidade de se comunicar com a liderança principal do *tekoa*, informando sobre a mudança, foi tão unânime quanto a opinião de que a aceitação da mudança, por parte do *xeramoĩ*, também é necessária.

Essa é a contrapartida da obrigação de pedir à liderança principal para ficar na aldeia: a concordância. Jovelino também reforçou a ideia de que não é possível a uma liderança de aldeia recusar a instalação de parentes que buscam um novo local para viver.

(...) porque não tem essa de não querer aceitar aquela família que vem de outra aldeia, porque é tudo parente. Fala a língua tudo igual, então não tem como não aceitar. É assim que a gente vive. *Tekoa* é tudo para nós.

No Jaraguá, José Fernandes circula todo o tempo pelos núcleos, visita casas e conversa nos quintais. Numa dessas conversas, ele cumprimentou um morador que capinava seu quintal. Este, contou que estava feliz porque um sobrinho estava vindo morar com ele. José Fernandes sorriu, e o homem disse que estariam (ele, seu sobrinho, talvez seus familiares) na *opy*, para o ritual daquela noite, ao que o xamã respondeu “está bom”. Essa conversa foi traduzida logo em seguida por um interlocutor que estava próximo a mim naquele momento, e sua explicação do que aconteceu foi que o homem “estava pedindo para o *xeramoĩ* para o sobrinho morar na aldeia”.

Da mesma forma que pedir e concordar fazem parte do processo de negociação para mudança a uma nova aldeia, o compromisso de participar das atividades e manter a paz local se complementa com a expectativa de proteção espiritual por parte do xamã. Quando José Fernandes disse acima que novos moradores “têm que entender o que estão fazendo lá”, ele explicou depois que se trata do comportamento no local, que “não pode brigar, não pode beber”. Mas no entendimento de Maurício, isso vai além, e significa participação nas rezas cotidianas na *opy*. Talvez tenha sido esse o ponto da conversa traduzida que

revelou a meu interlocutor que houve ali um pedido para que um rapaz fosse aceito no *tekoa*: o compromisso de participação nas rezas à noite.

Ainda que essas negociações sobre o envolvimento dos núcleos na vida do *tekoa* sejam discretas e nem sempre com seus termos explicitados nas conversas, elas existem e são fonte de tensão no cotidiano.

3.5 Dispersão e concentração

Após uma caminhada por uma das duas áreas visitadas em Cajamar, perguntei a algumas das pessoas a quem eu acompanhava: se esta for a área escolhida, onde pretende construir sua casa? As respostas variavam de acordo com as preferências: perto do rio, próximo à entrada, do outro lado de um morro. Mas todos, sem exceção, planejavam contando com a presença de todos os familiares do núcleo em que moravam atualmente.

Acontece que nem sempre os cabeças de parentela conseguem a unidade que desejam. Os filhos casados podem não acompanhar a liderança de um núcleo quando esta se coloca em movimento. Uma dessas lideranças disse que seu enteado não seguiria com ele para a nova aldeia, ainda que a mãe do jovem já tivesse combinado com a nora sobre a mudança. Nesse caso, disse a liderança, achava melhor esperar um pouco mais antes de mudarem-se, acreditando ser possível vencer a resistência.

Mesmo o *xeramoĩ* José Fernandes quando teve que partir, em 2013, para uma aldeia em Santa Catarina⁴⁰, foi sem ser acompanhado por seus filhos Vitor (mais novo) e Pedro (mais velho), ambos casados. O rapaz contou-me que havia assumido responsabilidades junto à escola de educação infantil da aldeia e não poderia deixá-la naquele momento.

Um movimento também pode iniciar-se a contragosto do cabeça de parentela, sob o comando de sua esposa. Por exemplo, quando da volta de José

---

⁴⁰ Retornou ao Jaraguá em 2014. Na época, dizia sentir-se muito triste por conta da demora em se conseguir a área de compensação do Rodoanel. Sua esposa adoeceu, e alguns interlocutores disseram que foi por causa dessa situação. Foi por isso que o xamã aceitou o convite para passar um período em SC.

Fernandes a São Paulo, no início dos anos 2000, o chefe de um núcleo contou que ainda pretendia permanecer por mais um tempo na aldeia onde estava. Ele disse que estava comprometido, nessa época, com questões de saúde, como a reivindicação de melhorias no atendimento aos indígenas nos equipamentos públicos no bairro. No entanto, por insistência de sua esposa e filhas, dedicou-se à busca de apoiadores não indígenas para fazerem sua mudança para o Jaraguá, “abandonando os projetos”, disse.

O jovem que pretendia permanecer no Jaraguá porque queria casar-se logo, descrito no Capítulo 1, também é um caso em que lideranças de um núcleo enfrentam resistência em relação a sua orientação. Mas noto, também, que neste caso, ao contrário do que se conhece sobre a circulação entre aldeias para a busca de um cônjuge, o que aconteceria caso a área tivesse sido adquirida pela Dersa, era que a família se mudaria e o jovem, em busca de cônjuge, permaneceria no local – escolha possibilitada pelo adensamento populacional nesse *tekoa*.

Assim como são muitas as motivações das mudanças de aldeia, as preferências sobre a localização das casas também são diversas: próximo a um ribeirão para facilitar a busca de água, próximo à entrada da aldeia, para facilitar a venda de artesanato ou fora da vista de visitantes não indígenas (para ter alguma privacidade). No entanto, em meio à diversidade de expectativas, uma unanimidade: a distância entre os núcleos deveria ser muito maior que a existente no Jaraguá.

Segundo Pedro Macena, a forma como se vive na Tekoa Pyau é muito diferente do que considera ideal.

Antigamente também não era assim, junto um do outro. Antigamente tinha muita distância um do outro. Um quilometro, dois quilômetros, três, existia uma família morando, ou duas, três famílias. Depois você [tinha que] andar mais três quilômetros para achar outra família. Então, isso ajudava muito dentro da educação do Guarani. Educação, respeito. Isso era assim, o modo de vida tradicional. Hoje a gente sente uma diferença, porque agora a gente vive um junto do outro, bem próximo do outro, da outra família, então isso que... Tudo isso acaba prejudicando a própria educação das crianças. (...) [Então acontecem brigas] por causa do

cachorro, por causa de alguma coisa. Porque antigamente o Guarani morava distante devido a isso. Guarani gosta de ficar sossegado no seu cantinho. E também para o outro não chegar para perturbar. Só ia lá se precisava, quando precisava, quando há necessidade de alguma coisa. Antigamente a gente tinha arroz, feijão, meu pai plantava milho, mandioca, batata doce, melancia. Então às vezes meu pai ia lá na outra família levar melancia, milho verde. Ia levar para a [outra] família.

Para Jovelino, o espaço ideal entre as famílias também é maior que o existente no Tekoa Pyau ou mesmo no Tenondé Porã. Suas referências são as aldeias em que viveu no Paraná.

(...) no Paraná até hoje é, acontece assim. Uma família mora daqui um quilômetro, dois quilômetros... Que nem eu estava lembrando da aldeia de Palmeirinha, aonde tem rio lá ainda é aldeia. Só que lá as pessoas não moram mais, naquele lugar, agora é só lá no centro mesmo, centro da aldeia que fica lá em cima. Daquele rio lá até lá em cima dá doze quilômetros, dá para ir a pé, ir e voltar também. Hoje ainda tem pessoa que mora na beira do rio. Mas aí quando chega no final de semana eles vão passear lá na vila, a gente chama de vila a aldeia. Só lá tem escola, tem farmácia, tem campo [de futebol], assim.

Tanto Maurício quanto William, Natalício e Miguel expressaram seu desejo de viver em uma aldeia em que pudessem ter um espaço suficiente para um plantio que auxiliasse no sustento de sua família, para caça e que mantivesse distância de outros núcleos (de um a quatro quilômetros). De todos os entrevistados, a única opinião divergente sobre essa questão foi a do *xeramoĩ* José Fernandes.

Para ser um *tekoa*, melhor, assim, aí então tem que conseguir mais um pouquinho de área. Porque a gente vai se ajuntar no lugar. O outro índio, vai falar assim “vamos lá no *tekoa*”, “*xeramoĩ ndekoa py*” (“no *tekoa* do *Xeramoĩ*”). Ou fala assim, “tio *rekoapy*” (“no *tekoa* do tio”), então vai se juntando lá. Aí que vai ficar bonita a aldeia, como é aqui agora, foi isso

que aconteceu aqui. Tudo isso tem que ajuntar a comunidade para ficar bonito *tekoa*, bom *tekoa*. Entendeu?

Durante essa conversa, eu tinha na cabeça os desejos declarados por outras lideranças de uma área maior justamente para que se pudessem estabelecer espaços amplos entre os núcleos. Por isso, insisti na questão sobre a distância entre as famílias, ao que o xamã respondeu:

Ah, se tivesse área grande era melhor, se morasse distante um do outro uma distância de dez, vinte metros, ficava bonito. Aqui mesmo já é bastante gente, porque tem família que mora assim nessa casa, (...) duas, três famílias, junto com os parentes. Por isso que tem quase cento e cinquenta, cento e setenta famílias aqui. Não parece nada, né? Porque a terra é pequena, né? (...) Isso é a mesma coisa lá no Silveira, se ajuntaram lá assim também. O finado Jejokó estava lá sozinho, com a família. Depois o Adolfo chegou lá, avisou o finado Jejokó para morar lá, não sei o quê, aí deixou. Depois mais tarde, dois, três anos, os parentes procuraram ele, aí se ajuntaram, é isso que tem que... Com todo índio acontece isso.

E mesmo a densidade provocada pela presença de equipamentos públicos, segundo o xamã, seria algo desejável.

Fabio: O senhor não acha que quando tem posto de saúde, escola, isso não faz todo mundo ficar morando muito pertinho um do outro? Porque aí as pessoas querem ficar perto da escola, perto do posto.

José Fernandes: Ah, cada um sempre está com um pensamento com isso aí. Agora, para mim, eu acho que é bom isso, né. Porque, onde eles estão tem que ficar perto da comunidade, que nem aqui agora. Agora tem gente que já quer morar longe, né, então vai aonde que faz a casa, lá em Paraná é assim.

Emergiu dessas falas uma importante e clara diferença entre os chefes de família extensa e o *xeramoĩ* da aldeia. Enquanto para aqueles o ideal é a

constituição de um *tekoa* com núcleos distantes entre si, onde prezam a privacidade, o controle sobre os recursos locais e a educação dos mais jovens, para o *-uvixá* (“chefe/liderança”) maior do *tekoa* o ideal é que estejam todos próximos uns dos outros, com os núcleos centralizados em uma área da aldeia, distanciados entre si apenas por quintais largos.

Imaginei que sua preocupação fosse que, com distâncias maiores, os núcleos fossem considerados *tekoa* separados. Por isso, perguntei:

Fabio: Aqui se essa área fosse grande, bem grande, e o Alisio morasse um pouco mais para longe, o Natalício mais pra longe, com as famílias deles, né, aí podia ser o *tekoa* do Alisio, o *tekoa* da outra família...

José Fernandes: Não. Não, não. Porque *tekoa* só vale assim: só uma aldeia só. Se você morar aqui nessa aldeia, se você mora lá para o lado do Parque, dois, três quilômetros, você mora assim, mesmo isso já vale um *tekoa* só. Porque o chefe é que vai tomar conta tudo das terras. Tem o pajé, aí na hora que reza, vai fazer oração essas coisas, cantar, chama tudo. Mesmo que more longe tem que vir. Aí que vai dar essa força sempre, unido. Aqui de primeiro foi assim.

Ainda que José Fernandes se preocupasse com a distância entre as casas (sendo que menos distante é melhor), para ele o mais importante, de fato, era a unidade das famílias sob sua liderança xamânica. Seriam até concebíveis, como ele disse, distâncias maiores entre núcleos como há no Paraná, no entanto, pertencendo todos a um mesmo *tekoa*. Essa também foi uma opinião generalizada entre as lideranças dos núcleos, de que mesmo morando em locais distantes entre si, estariam todos sob a liderança de José Fernandes. No entanto, seus desejos e suas práticas opõem-nos ao xamã principal do *Tekoa Pyau*.

Essas são importantes forças estruturais que operam a relação entre mobilidade e constituição dos espaços locais. Enquanto os cabeças de parentela agem no cotidiano de forma a exercer uma força centrífuga em relação ao conjunto do *tekoa*, o *xeramoĩ*, liderança que é a um só tempo xamã e cacique, exerce força uma força centrípeta, costurando a unidade dos coletivos.

Capítulo 4

Faccionalismos

4.1 Lideranças e Núcleos

No Capítulo 3 abordei as diferenças de perspectivas de lideranças em relação ao que consideram uma ocupação ideal de um *tekoa*, e que opunham tendências de dispersão e de concentração. Neste capítulo, apresento alguns elementos que constituem outros modos de produzir coletivos, e a vinculação desses outros recortes faccionais a seus respectivos *uvixa* (liderança, chefe, líder). Por fim, avanço para algumas reflexões sobre certos elementos constitutivos do poder da chefia.

Perguntado sobre sua decisão de ir para a nova área ou ficar no Jaraguá, Maurício respondeu que

Olha, eu estou pensando assim: esta área, claro que é pequeninha, mas é um espaço que serve também. Como os Guarani estão aqui desde 1998, luta para demarcar essa área pequeninha. Mas essa luta vai continuar até conseguir, porque nós estamos indo para doze anos. Não pode parar a demarcação do Jaraguá também.

Complementando sua fala, o genro de José Fernandes disse que apesar da atual aldeia ter um espaço tão pequeno, ela era muito importante para todos os Guarani Mbya, por isso desejava permanecer no local – pelo menos até que a demarcação fosse concluída. Mas, o que chamou a atenção nesse trecho da fala foi a data em que, segundo a liderança, os Guarani teriam chegado ao local: fim dos anos 1990. Na verdade, a data marca a chegada de José Fernandes ao Jaraguá, onde já moravam Jandira e sua família. É possível notar no discurso de Maurício que há um vínculo entre um “nós” – que extrapola os moradores de seu próprio núcleo e vai até o limite da aldeia – e a liderança do xamã principal. Dessa forma, uma afirmação como “os Guarani estão aqui desde 1998” não é uma tentativa de dizer que os moradores da outra aldeia não são Guarani ou que

não havia ninguém antes deles, mas algo que pode ser entendido como: “nós, que fazemos parte do Tekoa Pyau e somos liderados pelo Xeramoĩ nesta aldeia que ele fundou, e não somos do Tekoa Ytu nem liderados por Jandira, estamos aqui desde 1998”.

O trecho abaixo é de uma matéria publicada em 2006 no Jornal O Estado de São Paulo, na qual Pedro Macena afirma que os primeiros indígenas chegaram ao Jaraguá apenas dez anos antes.

Segundo ele, vivem hoje na tribo do Jaraguá 220 indígenas. Os primeiros chegaram há dez anos, seguindo o pajé e cacique José Fernandes. "Para nós, ele é o papa. Quando viu o espaço e veio morar aqui com a família, a gente aos poucos foi chegando." Muitos vieram da aldeia de Parelheiros, que já está demarcada, mas também enfrenta dificuldades⁴¹.

Da mesma forma que Maurício, o que Pedro fez, ao responder à jornalista, foi vincular a aldeia em que mora ao seu fundador, ao mesmo tempo em que determinava que o “nós” referia-se ao conjunto de parentes e seguidores de José Fernandes.

Vi, repetidas vezes, respostas como essas serem dadas por lideranças do Tekoa Pyau a veículos da imprensa, estudantes, visitantes e outros. Respostas que, trocados os personagens e as datas, são as mesmas dadas pelas lideranças da Tekoa Ytu quando falam da presença dos Guarani no Jaraguá.

Como já abordado no Capítulo 1, André Samuel dos Santos foi um indígena Nhandeva que saiu do litoral para evitar o agravamento de conflitos com funcionários do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), indo então morar no Jaraguá nos anos 1950. Ele era conhecido de Joaquim e foi padrinho de batismo do seu filho mais velho Ari, enquanto ainda circulavam pelas aldeias do Litoral (como Rio Branco e Itaoca). A cacique Jandira contou, em diversas ocasiões, sobre a presença desse indígena, sobre o local onde ele morava e as relações cordiais que mantinham, com visitas e presentes. No entanto, nenhum filho de Jandira, ao responder sobre quando os Guarani chegaram no Jaraguá, inicia a

---

⁴¹ “Guaranis, quase sem-teto no Jaraguá”, Luciana Garbin, em O Estado de São Paulo. 20/02/2006. Metrópole, p. C3.

resposta com a informação sobre a presença de André, e só o mencionam quando perguntados diretamente. Suas narrativas sobre o início da presença dos Guarani no Jaraguá começam nos anos 1960. A rememoração dessa presença anterior – tornada oficial ao ser escrita em relatório – não é incluída no que chamariam “nossa história”, ainda que possa ser ativada quando provocada uma “história dos Guarani” no Jaraguá.

A relação entre lugar e liderança também é notada nas falas sobre a ocupação da família de Maria no Tekoa Ytu, como tratado no Capítulo 2. A área onde está o núcleo de Maria faz divisa com o Parque Estadual do Jaraguá, dividindo com ele uma faixa de sobreposição, e é separada do restante do Tekoa Ytu pela Estrada Turística – separação essa que, apesar de ser de apenas algumas dezenas de metros, garante uma relativa privacidade e independência da vida cotidiana do núcleo. No entanto, essa independência é vista por outras lideranças da aldeia como prova de que a *uvixa* (liderança, chefe) quer se fazer cacique em sua própria aldeia. A isso, Maria reage com indignação⁴², afirmando que “jamais desrespeitaria dona Jandira. Toda a terra foi feita por Nhanderu, o dono mesmo é ele, mas o Tekoa Ytu tem já a cacique, que foi quem chegou primeiro”. Assim, tanto Maria quanto os que a criticam relacionam a unidade do *tekoa* com a liderança que o fundou e liderou - Jandira.

A vida cotidiana dos *tekoa* Ytu e Pyau é marcada pela independência econômica, política e cerimonial. Os eventos que as aproximam são justamente os que denunciam a relação entre diferentes: apoios políticos formais, retribuições rituais e agressões simbólicas. No entanto, há outras relações que se constituem entre pessoas e coletivos diversos, que as interligam e seguem para além delas: parentesco e xamanismo.

Notamos que as relações entre lideranças e *tekoa* são mais complexas do que o encapsulamento de um *xeramoĩ* ou uma *xejaryi* nas fronteiras de uma aldeia – ainda que estas existam e sejam evocadas em determinados momentos – quando observamos as interações que Maria, por exemplo, administra com outras lideranças no Jaraguá.

---

⁴² Disse ela, certa vez, após eu fazer uma infeliz brincadeira sobre a “aldeia da Maria”, que tem muito respeito por Jandira, e que agradecia muito à cacique por tê-la deixado morar ali, com sua família.

Em 2005, ela foi acusada pela Fundação Florestal de invasão do Parque do Jaraguá por ter plantado palmeiras do tipo jussara (*pindo*) em uma área em que, na verdade, há sobreposição⁴³ com a Terra Indígena. Segundo a liderança, ela deixou a área convencida pela Funai de que o Governo do Estado poderia tomar medidas que afetariam negativamente o conjunto dos moradores das aldeias do Jaraguá. Mas, o que Maria traz mais forte na memória sobre esse evento é a defesa dela que seu tio⁴⁴, José Fernandes, fazia quando confirmava que aquela área que ela utilizou pertencia à Terra Indígena: “ele protege os Guarani, ele sabe muita coisa, não só assim de demarcação mas também das coisas de pajé, de espiritual”. Para ela, sair do enfrentamento com o Parque sem ter sofrido agressões se deveu à proteção xamânica do *xeramoĩ* do Tekoa Pyau. Como veremos mais abaixo, em um novo enfrentamento com o Parque, Maria não buscou essa proteção junto ao xamã, causando, segundo ele, preocupação. Assim, essa relação com a proteção xamânica de José Fernandes envolve Maria e seu núcleo em uma relação que extrapola os limites do Tekoa Ytu.

Questionada sobre a intenção de se mudar para a nova área ou permanecer no Jaraguá, Maria respondeu que “Então, eu tenho minha tia, né, não sei se você sabe mas a *xejaryi* Rosa (esposa de José Fernandes) é minha tia, irmã da minha mãe, e ela cuida da gente. Só que eu tenho minha família pra cuidar também, eu preciso ver o que é melhor, ainda não sei [se me mudo]”. A relação com Rosa, portanto, é constituída por afetividade e pelo parentesco, também extrapolando a fronteira da aldeia. E é também cosmopolítica, uma vez que a *xejaryi* faz os “benzimentos” das mulheres do núcleo de Maria, rituais que visam livrá-las de males por meio do enfrentamento a sujeitos não humanos.

Portanto, além da relação entre o núcleo de Maria e o Tekoa Ytu, através ocupação de um espaço vinculado à liderança de Jandira, há também forte relação com o Tekoa Pyau, construída pela proteção xamânica de José Fernandes e Rosa, assim como pela relação de parentesco.

Um ponto importante a se notar é que a vinculação entre o lugar e a liderança principal é resultado da agência política de pessoas vivas e atuantes,

---

⁴³ A sobreposição foi confirmada pelo Grupo Técnico responsável pela demarcação da TI Jaraguá em 2010.

⁴⁴ Marido da irmã da mãe de Maria.

ou seja, essa vinculação não cria um culto a uma ancestralidade fundadora. Nem sempre os fundadores de um *tekoa* permanecem nele até o fim da vida, podendo sair e serem acompanhados, ou não, por seus familiares mais próximos. E, ainda que haja memória sobre quem foram os primeiros a chegar em um local, ela não necessariamente determina o comando político mais recente – memória essa que, por vezes, parece ser ativada mais pelas necessidades dos processos de demarcação do que pela circulação cotidiana de saberes. Os *tekoa* não formam unidades políticas fixas como se fossem nações. Eles existem enquanto existirem as relações que os fundam, e mudam quando essas relações mudam.

4.2 Lideranças e Poder

Sebastião, um xamã que mora no Tekoa Pyau, contou ter ido a um local próximo ao Jaraguá chamado Morro Doce, à procura de uma planta para uso medicinal. Nesse local, encontrou muitas *kapi'a* (Lágrima-de-Nossa-Senhora⁴⁵), cujas sementes são usadas para fazer colares, e uma outra, de sementes pretas, da qual não se lembrava o nome. Pelo fato de o local ser, há muitos anos, uma capoeira baixa e pelos vegetais ali encontrados ele disse que, provavelmente, havia sido uma aldeia indígena⁴⁶.

Perguntei se pretendia falar do local para a Funai e respondeu que não, pois não tinha certeza se era *tekoague*, ou seja, um local que já foi aldeia. O mesmo termo foi usado por José Fernandes em sua explicação sobre o que é *tekoa*.

Tendo, nem que seja assim, um casal, dois casais, para nós já é *tekoa*. Como diz o branco *jurakuery*, “esse foi aldeia e os índios estavam aqui, moraram há muito tempo, agora não tem mais”, então a mesma coisa, aí já faz dizer que *tekoague*. Que nem lá em Carapicuíba, teve aldeia lá, dos índios, e é *tekoa* que a gente fala⁴⁷.

---

⁴⁵ Coix lacryma-jobi L.

⁴⁶ É possível que se identifiquem elementos em um local que sejam interpretados como sinais de possível ocupação antiga. Entre eles, certas plantas reconhecidas como ervas medicinais cultivadas e vegetais usados para a produção de artefatos e artesanatos. Podem, também, ser identificados indícios de uso do solo, como clareiras que marcam o espaço onde teria havido uma casa ou uma roça.

⁴⁷ Entrevista feita por Fabio O. N. Silva em abril de 2012, no Tekoa Pyau

Tekoague é usado tanto para se referir a ocupações antigas, das quais não há uma pessoa viva atualmente que conheça sua história, quanto a locais que também deixaram de ser aldeias mas cujos antigos moradores ainda estão vivos. Mas a distinção dessas duas condições, se não aparece na forma de se referir ao *tekoa*, ela surge quando questionados em relação à intenção de iniciar uma reocupação. Voltar a ocupar uma antiga aldeia é algo bastante comum entre os Mbya. O local onde um grupo estabeleceu alguma fixação permanece na memória dos ocupantes originais ou de seus descendentes, e assim um *tekoague* pode voltar a ser *tekoa*. No caso daqueles locais citados pelas lideranças acima, o que frisaram em conversas posteriores foi que não sabiam quem tinham sido seus ocupantes, ou seja, não havia uma memória sobre o local. O fato de uma área ter sido uma aldeia vinculada a alguém que não era eles ou algum de seus antepassados lhes dava o motivo para não liderar sua reocupação⁴⁸.

Para erguer uma aldeia, seja onde já havia existido uma ou não, segundo José Fernandes, as lideranças devem planejar cuidadosamente, levando em consideração, entre outras coisas, a época de plantio, de caça e coleta. No entanto, isso não significa que deveriam, por exemplo, esperar pela época do plantio do milho *avaxi ete'i* (“milho verdadeiro”) para prepararem a mudança mas, sabendo da possível data da mudança, planejarem as atividades relativas ao período subsequente.

Assim, disse o cacique, se iniciarem a nova ocupação entre os meses de Dezembro e Janeiro, vão se preparar para o *Avaxi Ete'i Nhemongaraí* (“batismo do milho verdadeiro”), ou para o *Mbojape Avaxi Ete'i Nhemongaraí* (“batismo do bolo de milho verdadeiro”). Se a mudança ocorrer no mês de Agosto, farão o *Ka'a Karai* (“batismo da erva-mate”), e estarão ainda no período do ano propício para caça. Também o tempo relativo ao ciclo da lua⁴⁹ deve ser observado. Segundo Ari, cacique do Tekoa Ytu, o material para produção das casas deve

---

⁴⁸ Isso, no entanto, não se refere às áreas identificadas pelos Guaraní como antigas ocupações por conta da presença de ruínas do período colonial. São locais que se relacionam com a esfera do xamanismo e daqueles que teriam ascendido à Terra Sem Mal. Nesses casos, as áreas não eram elas próprias as reivindicadas como aldeia antiga, mas próximas a elas e, portanto, pertencentes ao conjunto das suas áreas de uso.

⁴⁹ Sobre os ciclos da lua e dos períodos do ano (Ara Yma e Ara Pyau), conferir Ladeira, 2001, p. 192-199.

ser coletado na época da lua minguante (*jaxy nhepytũ*), caso contrário, estará sujeito a ataque de insetos e terá curta durabilidade.

Em meio às diversas atividades para construir uma nova aldeia, a produção de alimento seria prioridade. Alguns chefes de família, como Natalício e Miguel, disseram que quando a área estiver liberada para se mudarem, precisarão de apoio para se manterem no local até que as roças estejam prontas para a colheita – apoio esse que poderia ser na forma de cestas básicas, por exemplo. Questionado se a primeira roça que faria seria a do milho, o cacique do Tekoa Pyau respondeu:

É isso que estava pensando com o Natalício. Nós que vamos na frente temos que trabalhar, limpar e plantar alguma coisinha: mandioca, batata, esse que é o principal. Então, depois que plantou isso, já vamos pensar aonde que nós vamos limpar outra vez para plantar milho. Porque mandioca, cana, batata pode plantar qualquer dia⁵⁰.

Uma pessoa que lidera um grupo de familiares, o *tenonde re oiko va'e* (“aquele que vai na frente”) deve dominar esses conhecimentos e, assim, fazer o que se espera dela. “Liderar”, “ir na frente”, “começar” são as atitudes com as quais as pessoas contam em um *uvixa* (“chefe”, “líder”). Em contrapartida, o que se espera dos “seguidores” ou “liderados” é que acompanhem e apoiem o *uvixa*. Quando perguntei a José Fernandes sobre as pessoas que não pretendem ir com ele para outra aldeia, respondeu que há pessoas que “estão falando que querem ficar aqui, né, não dá porque eu sou o cabeça, aí quando eu for daqui acho que todo mundo vai embora”.

Essa posição de destaque em relação ao conjunto dos moradores de um *tekoa* foi reafirmado por José Fernandes quando contou sobre um conselho que deu a Timóteo, cacique do Tekoa Tenondé Porã, que estava prestes a se mudar para uma área no município de Eldorado (SP), adquirida com recursos da compensação socioambiental da Dersa.

---

⁵⁰ Entrevista feita por Fabio O. N. Silva em abril de 2012, no Tekoa Pyau.

José Fernandes – É isso que eu falei para o Timóteo, “você tem que ir na frente. Se vai mandar a comunidade, eu sei que a comunidade não vai. Nem que você mande comida, mande tudo, não vai. Tem que ir o chefe primeiro para ajuntar”. Eu falei assim “vai pegar [a nova área], nem que seja sozinho”. Eu que estou precisando, eu que tenho que procurar, então eu que tenho direito de ir lá.

Fabio – Se o chefe não começa...

José Fernandes – A comunidade não sabe como é que vai fazer. Porque é o chefe que tem que mandar. Chega lá e “tem que fazer aquilo, aquilo, aquilo”. Aí a comunidade vai fazendo. Chegar lá aí “vamos fazer *opy* primeiro, depois vamos fazer casa para morar”. Aí tem que ajuntar tudo, fazer mutirão. Assim que tem que fazer.

Não basta a liderança ser provedora de recursos para seu grupo. É preciso que sua atitude frente ao grupo confirme sua posição de liderança. Isso significa não apenas iniciar o movimento, “ir na frente”, mas também organizar as atividades que deverão ser executadas. Assim, as fontes da autoridade da liderança são os conhecimentos que demonstra possuir para guiar um grupo, sua iniciativa para seguir na frente e a capacidade de contagiar as pessoas, a fim de que elas se animem para seguir suas orientações.

Um chefe de família extensa que não é considerado como portador desses atributos necessários para liderar pode ser criticado também por outras lideranças. Sobre ele podem dizer que “está jovem para estar tão cansado”, que apenas delega para os outros, não vai na frente ou que são as crianças que decidem o que a família vai fazer. A tais críticas, que podem seguir em escala crescente, ouvi outras serem acrescentadas a respeito de um chefe de família, quando então passaram a questionar o que se pode considerar como elementos de sua “guaranidade”: ele estaria falando muito bem o português, “tão bem que nem sabe falar mais em guarani direito”; não saberia o nome em guarani das árvores de seu próprio quintal; deixa as filhas casarem com *jurua* (na verdade, um genro se separou de uma de suas filhas e casou-se com uma moça que mora em outra aldeia, onde alguns dos moradores são casados com não indígenas).

A fala abaixo também se referia a essa mesma liderança:

Eu sou do tempo que a gente vivia no mato ainda, caçar, pescar. O João⁵¹ não é da minha época, já é de outra época, é muito complicado... Por isso que eu falo assim “cada um tem sua visão”, eu falo daquilo que eu vi, que eu aprendi, de uma época que eu andava descalço, caçava, pescava, fazia armadilha, não tinha televisão, não tinha nada. Agora, tem outras lideranças que falam de uma época que ele tinha televisão, outra época, nasceu já tinha televisão, já tinha rádio. Então, tem liderança que eles falam dessa época, uma época diferente, então o conhecimento é diferente.

O entrevistado acima tem a mesma idade daquele a quem criticou, e duas das aldeias em que moraram são coincidentes. Se tinham (e têm) elementos que os diferenciavam, também contavam com similaridades ou aproximações. Não pude apreender, naquele momento, dados que indicassem mais claramente o porquê daquelas falas contundentes sobre aquela liderança. No entanto, em meio a essas falas, um comentário chamou a atenção: a de que o cabeça de parentela criticado havia externado que queria ser o cacique. Faço, mais à frente (Cap. 5), uma descrição de um momento de crise no Tekoa Pyau, por meio da qual vivenciaram diferentes experiências na liderança política da aldeia. O que destaco, aqui, é o fato de que um chefe de família extensa nem sempre consegue formar alianças para liderar conjuntos maiores que seu grupo de parentesco, e que a crítica que pode enfraquecer essa pretensão é a de que ele não seria realmente alguém que vai frente, *tenonde re oiko va’e*.

É possível ser uma liderança forte, destacada de outras pelo tamanho do núcleo que lidera (por causa da atração de genros e noras e alguns parentes destes), sem, no entanto, vir a ser o cacique da aldeia. Sugerir uma solução para um problema e obter para ela a concordância de todos os presentes em uma reunião, ou animar um grupo de lideranças para a realização de uma determinada atividade são feitos possíveis e relativamente comuns para

---

⁵¹ Nome fictício.

lideranças experientes. Afetar constantemente o conjunto dos moradores de um *tekoa* com seu humor, é algo mais difícil de alcançar.

Ari, cacique da Tekoa Ytu, foi escolhido entre seus irmãos para liderar a aldeia não apenas por ser o filho mais velho de Joaquim, mas também porque, segundo alguns moradores das duas aldeias, é uma pessoa calma, um pouco rígido, mas não perde a paciência com as pessoas. Para Joab, um de seus sobrinhos, ele é alguém que não guarda mágoas, e por isso todos que lhe pedem alguma ajuda, ele atende. Essa relação entre liderança política e generosidade também surgiu em uma fala do próprio Ari sobre a escolha do cacique em sua aldeia.

Eu estava muito preocupado porque esses dias eu descí lá no Dimas⁵², tinha uma fossa vazando e caindo dentro dali, né... fiquei muito preocupado. O Dimas está muito aborrecido comigo, ele ficou chateado porque ele queria estar no lugar de cacique. E o pessoal nunca gostava [da ideia] dele ser cacique, porque ele não procura, não desenvolve o trabalho. Ele é muito nervoso, então ele fica sem poder... Ele não queria [que eu fosse o cacique]. Até hoje ele está assim comigo... fazer o quê? Aí eu fui lá ele não deu atenção nem nada, aí veio o caminhão, né, semana passada, limpar a fossa, esgotou tudo aquilo lá. Mas ela estava vazando mesmo.

Apesar do aborrecimento de Dimas, Ari resolveu o problema na fossa da casa dele. Como foi apontado por pessoas das duas aldeias, essa postura é um dos elementos que o qualificam para ser cacique. Dimas, ao contrário, não “desenvolvia o trabalho”, o que neste contexto significava manter boas relações com o conjunto dos moradores. Por ser alguém que “só distribui broncas”, ele afastava as pessoas e não construía reciprocidades positivas ou, como disse Ari, “muito nervoso fica sem poder”.

Há diversas extensões da unidade que cabeças de parentela buscam construir e manter: um núcleo com seus descendentes diretos (como filhos e

---

⁵² Nome fictício.

filhas casados); um núcleo maior, com a presença de seus parentes mais próximos (como irmãos e primos); ou um ainda mais amplo, com parentes de afins e pessoas sem uma relação direta de parentesco. Em todos os casos, a manutenção da unidade depende em grande parte da atuação das lideranças na resolução de conflitos e na distribuição de recursos.

Como foi visto no Capítulo 3, filhos casados (ou mesmo os solteiros) do casal principal de um núcleo podem querer permanecer na Tekoa Pyau e não mudar-se para a nova área, ainda que a contragosto dos cabeças de parentela. Mesmo o *xeramoĩ* José Fernandes, quando mudou-se para a aldeia de Santa Catarina, não foi acompanhado por seus dois filhos. As forças de dispersão que as lideranças principais de um *tekoa* enfrentam, a fim de manter alguma unidade entre os núcleos, atuam também no interior destes e são objeto de atenção dos chefes de família.

Da mesma forma que evitar e superar conflitos, produzir uma unidade de um *tekoa* com o objetivo de desenvolver alguma atividade específica também é tarefa que exige dedicação. A uma liderança não basta apenas iniciar uma atividade para que outras lideranças a acompanhem, é preciso contagia-las de tal forma que a sigam. Contagiar ou afetar é um processo complexo, do qual, no momento, não tenho mais do que impressões. No caso do *xeramoĩ* José Fernandes, parece ser o resultado de diversos fatores como: a admiração pelas suas capacidades e pela eficácia de suas intervenções xamânicas; reconhecimento de sua disposição para ouvir e aconselhar, assim como de sua generosidade na distribuição de bens materiais e simbólicos; e carisma.

Mesmo com esse capital político (ou por causa dele) o cacique do Tekoa Pyau não proporia, por exemplo, uma ação que fosse avaliada como potencialmente perigosa. Em uma entrevista, em abril de 2013, Maria, chefe de uma família extensa na Tekoa Ytu, avaliava que seria necessário fazer um protesto para chamar a atenção do Governo Federal, de forma a pressionar pela conclusão do processo de demarcação da TI Jaraguá.

Então, é uma preocupação e tanto, para a gente. Porque se acontecer mesmo isso [de aprovarem a PEC 215⁵³], pra onde os Guarani vão? E será que esses deputados, esses vereadores, esse pessoal que comanda, que está fazendo isso, eles vão vir beneficiar os indígenas depois? Isso eu falei pro Maurício ontem, eu falei “eu vou fazer uma loucura, Maurício”, ele falou “que tipo de loucura?”, falei, “eu tenho meu grupo, nós estamos quase quarenta pessoas, sabe o que nós vamos fazer? Vou juntar todo mundo, vou reunir o pessoal, vou orientar eles, e sabe o que vamos fazer, Maurício, nós vamos invadir o Parque”. “Vocês não têm medo?”, “Não, nós não temos medo, não. Eu na frente eu duvido que os outros não vão atrás de mim”. “Mas porque, qual é o objetivo?”. “Qual é o objetivo? É a gente dar uma pressão no pessoal de Brasília para ver se consegue logo a demarcação dessa área aqui”. Nós vamos entrar no Parque sim, só que não vamos destruir nada, a gente não vai deixar ninguém preso, desde quando não venham querer vir pra cima da gente, a gente vai invadir, já vamos entrar tudo bem orientado o pessoal lá. Ninguém vai quebrar nada, ninguém quer fazer nada. A gente só quer que eles demarquem logo.

No começo de 2014, quase um ano depois desse diálogo, a Funai foi chamada pela administração do Parque Estadual do Jaraguá para discutir sobre a presença de indígenas no local – Maria e alguns de seus familiares. Ela havia feito uma instalação provisória e pretendia permanecer no local até que fosse finalizado o processo de demarcação. O relatório de identificação, que já havia sido concluído, aprovado pela presidência da Funai e publicado no Diário Oficial da União, demonstrou que grande parte da Terra Indígena Jaraguá se sobrepõe à área do parque, portanto, os Guarani estavam, de fato, fazendo uma manifestação em área indígena. Após a chegada da Funai a liderança e seu grupo saiu do local, ouvindo dos representantes da fundação a promessa de que haveria empenho para a conclusão da demarcação.

Maria é uma chefe de família extensa respeitada. Demonstra apreço por José Fernandes e sua esposa, Rosa, e gratidão por tudo o que eles fazem pelos

---

⁵³ Proposta de Emenda Constitucional que transfere para o Congresso a responsabilidade pelas demarcações de Terras Indígenas

Guarani Mbya. Ela é a responsável por conduzir os moradores das duas aldeias do Jaraguá nos processos burocráticos para a produção de documentos, como carteiras de identidade, certidões de nascimento e óbito e pedidos de aposentadoria. Foi escolhida para representar os Guarani da cidade de São Paulo no Conselho Indígena do Município. Também liderou uma comissão que discutia a situação das mulheres indígenas em São Paulo. Entretanto, a ação que liderou no Parque do Jaraguá não teve adesão de outras pessoas além dos seus familiares. Outras lideranças não participaram do protesto e algumas delas o consideraram temerário.

A preocupação das lideranças do Jaraguá com retaliações violentas por parte do Estado, de ruralistas ou de especuladores imobiliários sempre teve lugar nas discussões sobre a reivindicação dos seus direitos sobre o território. O xamã Sebastião assim se manifestou sobre os cuidados que devem ser tomados nos processos de demarcação, antes de começar o protesto que paralisou a Rodovia dos Bandeirantes:

Mas se demarcar [de modo] não agressivo, tudo bem. Isso que eu estava falando. Lá no Paraná, na época da demarcação do Pinhal, os índios eram muito agressivos. Eu tinha catorze anos... treze para catorze, época do Sebastião, aquele, o Veríssimo. Era tudo molecadinha. O que aconteceu lá? Depois da demarcação, passou um ano, mais ou menos, morreu cinco índios na mão do *juruá*. (...) Porque as pessoas levavam de forma agressiva. Eu tenho que pensar no futuro. Eu penso muito aqui, a gente vive na cidade assim, e a gente vai no bar, no mercado, comprar as coisinhas, alguns vão sozinhos. Tudo isso tinha que pensar como que vai fazer. Para mim tudo bem, pode fazer protesto, assim, não agressivo. Vai vir de lá da Krukutu, da Barragem aqui. Meu medo é entrar algum *juruá* e quebrar tudo aqui. Aí vai é prejudicar o índio. [Vão dizer:] “Ah, o índio está fazendo...”. Vai em cima do índio. Igual no Mato Grosso, ano passado ou ano retrasado, mataram o índio lá. Umas pessoas falam que foi fazendeiro, outros falam que foi policial, não sei. Isso que eu falo, primeira coisa que tem que fazer é pedir pro Nhanderu. Tem que pensar no que pode acontecer, porque não vai acontecer na hora, mas depois acontece. Lá em Paraná, do Pinhal, morreu cinco pessoas. Lá no Palmeirinha também, tem a história do Ângelo, kaingang, que morreu.

Tudo nessa época. (...) O quê que aconteceu no Pinhal? Aquela área tinha muito fazendeiro. Aí entraram Guarani e [polícia] federal, para ajudar o índio. Tá certo, federal... Só que aí sobrou para o índio. Isso que estou vendo.

Mesmo os que defendem protestos mais contundentes, como Maria, sabem que podem encontrar resistência por parte de outras lideranças para adesão às ações propostas.

E eu também estou achando que, por causa dessa calma do próprio Guarani, o não índio ele se aproveita. Ontem mesmo eu vi uma reportagem lá em Mato Grosso, os indígenas tirando os fazendeiros, invadindo as fazendas, pondo eles na estrada para correr. Por que nós, aqui, não fazemos isso? Por isso que os Guarani aqui em São Paulo são poucos, porque o Guarani não gosta de fazer o que lá os de Mato Grosso fazem. Então eu acho que precisa os Guarani se organizar melhor e lutar. Não na violência. Onde que nós vamos ter arma de fogo, onde que nós vamos arrumar isso para enfrentar as balas dos outros? Não. A gente vai na calma. “Vamos organizar? Vamos fazer isso?” “Vamos”. (...) Eu tenho proposta de uns índios de Mato Grosso, que se a gente precisasse da ajuda deles para lutar pela demarcação aqui em São Paulo eles vinham. (...) Mas as nossas lideranças aqui têm medo de acontecer uma mortalidade.

A evitação de enfrentamentos físicos com não indígenas, principalmente se têm potencial para redundar em violência, é uma constante entre os Mbya. Aponto, aqui, três fatores que se parecem estar relacionados com as escolhas por ações pacíficas, feitas por esse coletivo indígena, e que poderão, futuramente, ser melhor investigados. A memória de conflitos com o *jurua*, geralmente associados com a questão fundiária, está bastante presente entre as lideranças, como vimos no primeiro capítulo – memória essa que faz parte do conjunto de experiências transmitidas aos mais jovens, sempre carregada de advertências sobre os perigos que os não indígenas representam. A prescrição de um comportamento que evite os excessos, seja na alimentação, no

movimento dos corpos⁵⁴, nas relações pessoais ou na relação com subjetividades diversas⁵⁵. A constatação da natureza violenta do *jurua* que, no mito da má escolha, preferiu a espingarda (ou o revólver), porque o usa para matar, enquanto o Guarani escolheu o arco, porque precisa dele para caçar⁵⁶.

No entanto, apesar das críticas ao protesto que foi levado a cabo por Maria, feitas pela maior parte das lideranças com quem conversei sobre o assunto, uma manifestação tão ou mais potencialmente perigosa foi realizada poucos meses depois, organizada por essas mesmas lideranças: o fechamento da Estrada Turística do Jaraguá. O que diferenciou as duas atividades foi que, na primeira, as únicas pessoas que participaram foram alguns dos familiares da liderança (ainda que ela esperasse que pudesse ser seguida), e na segunda, um grande número de pessoas se sentiu animada e disposta a participar.

Parte do processo de contagiar ou afetar as pessoas é resultado de intensa atividade política. Jovens lideranças, como Davi, da Tekoa Ytu e Vítor, da Tekoa Pyau, têm seguido à frente de várias ações em prol da demarcação da TI Jaraguá, e dado total apoio à demarcação da TI Tenondé Porã. Em Setembro de 2013 organizaram a manifestação que fechou a Estrada Turística do Jaraguá com uma ocupação político-cultural⁵⁷, seguida da entrada, em passeata, no Parque Estadual. A pauta de reivindicações incluía a demarcação da TI, o fim das PECs 215 e 237⁵⁸ e a despoluição do lago no interior do Parque.

---

⁵⁴ Os movimentos das pessoas no cotidiano são sempre discretos, mesmo em falas empolgadas. O momento da dança do *xondaro* talvez pudesse ser considerado uma exceção, pois é quando os corpos são treinados para vivenciar experiências de combate. Mas, mesmo nesse caso, não se tratam de expressões corporais descontroladas, ao contrário, os movimentos são ritualizados e, portanto, submetidos a um controle rígido e pleno de atenção e concentração (ainda que seja um momento alegre e permeado por muitos risos).

⁵⁵ Se uma pessoa está discutindo com outra e gritar coisas ruins que ela quer que lhe aconteça, pode até mesmo leva-la à morte. Isso ocorreria porque os *xondaro* de Anhã também estão por aí, pelo mundo, e realizam maus desejos das pessoas como quem cumpre uma ordem. Por isso, a melhor coisa a se fazer, sempre, é evitar perder a cabeça. Volta a essa questão no capítulo 5.

⁵⁶ Segundo o *xeramoĩ* Pedro Vicente, morador da Tekoa Tenondé Porã, Nhanderu fez a mata para os Guarani viverem e a cidade para os *jurua*. E conforme a avaliação de Jovelino, do Jaraguá, a aldeia é o lugar da liberdade, enquanto a cidade é onde há imobilidade e violência. É possível que essa separação entre aldeia/mata e cidade seja uma versão do mito da má escolha.

⁵⁷ Além de discursos feitos no microfone por lideranças das duas aldeias, houve apresentação do *xondaro*, do coral de crianças e de uma dupla de rappers indígenas.

⁵⁸ Esta PEC pretende permitir a cessão de Terras Indígenas para produtores agropecuários não indígenas.

A organização dessa manifestação ficou sob a responsabilidade de Davi e Vítor. Segundo eles, sua tarefa consistia em conversar com as lideranças das aldeias do Jaraguá e das aldeias Tenondé Porã e Krukutu para convencê-las a participar. Tiveram atuação exitosa no trato com as lideranças das aldeias da zona sul, mas no dia da manifestação um problema com o ônibus que os traria inviabilizou sua presença. Além dos moradores dos Guarani no Jaraguá, estavam presentes não indígenas, apoiadores e parceiros de diversos projetos⁵⁹, e entidades da sociedade civil como o CTI – Centro de Trabalho Indigenista – além de estudantes universitários da USP e da PUC-SP e outros chamados à participação por meio das redes sociais na internet.

Vítor e Davi disseram que, semanas antes, haviam discutido sobre a necessidade de se fazer algo para chamar a atenção para o processo de demarcação que precisava ser concluído. Fizeram duas reuniões na *opy*, onde apresentaram sua proposta, justificativa e um roteiro para a atividade. Na última reunião, ambos enfatizaram o caráter pacífico da manifestação, destacando-o não como uma estratégia para aquele momento, mas como o certo a se fazer em qualquer ocasião. Foi quando outras lideranças propuseram a incorporação de outros temas na atividade, como o problema da poluição do lago do parque e a luta contra leis anti-indígenas em tramitação no Congresso. Vítor, então, falou que tudo isso fazia parte das dificuldades que enfrentam, e que aquelas novas ideias estavam fortalecendo a atividade. No fim da reunião as crianças cantaram, como fazem em momentos solenes ou nos rituais cotidianos, antes do canto/reza de um *opora'i va'e* (“aquele que canta”) na *opy*.

Nos dias que se seguiram ao protesto, perguntei a algumas lideranças como avaliavam a organização da atividade, e seus comentários foram: que Vítor sabia ouvir os mais velhos; que tinha o coração bom como o pai, José Fernandes; e que não fazia as coisas pensando só em si mesmo. Esses, segundo as pessoas com quem falei, teriam sido os motivos do sucesso da atividade na Estrada Turística, com a participação de muitas pessoas e sem incidentes graves. Ou seja, o poder de agregar, ou antes, produzir nos outros o

---

⁵⁹ Como a TETO, o Centro Gaspar Garcia e socorristas do GAAP – Grupo de Apoio aos Protestos.

desejo de coparticipação, é resultado tanto de uma atuação política diligente, quanto de uma relação constituída a partir do conceito de bondade.

Como foi mostrado no capítulo 3, o que se espera de uma liderança principal de aldeia é que não se oponha à mudança de novos moradores, ou seja, que não impeça as pessoas de ir morar junto a seus parentes. E é sempre se referindo à bondade, *porayvu*, que descrevem a atuação de José Fernandes como *xeramoĩ* do *tekoa*, como nesta fala de Jovelino:

Porque o Xeramoĩ é muito bom, não é pessoa má, que também tem muito poder espiritual. Ele jamais falaria assim “não, aqui eu não quero que vocês morem”, ele jamais falaria isso. Por isso que ele... como que eu falaria assim... todo mundo gosta dele, de vários lugares também. Lembram bem dele, porque além disso é cacique muito respeitado também. Tem outras aldeias que tem outros caciques que são maus, né, por isso que a família que vai naquele lugar não se acostuma a ficar lá. (...) Então, acho que liderança também, não pode agir assim, tem que ser pessoa legal, tem que conversar com todo mundo, saber conversar, para ter bastante gente naquele lugar. Onde cacique é cabeça da comunidade, se cacique é rígido, não vai crescer a população, por isso que em outras aldeias acontece isso.

Dooley (1998) registra para o adjetivo generoso especificamente o termo *porau*. Já *porayvu* é traduzido pelo linguista como “amor pelos outros” (adjetivo) e “ter amor, bondade” (verbo). Mas, no Jaraguá, ao perguntar que palavra guarani usariam para falar da generosidade de José Fernandes, como em permitir a mudança de outras pessoas para o Tekoa Pyau, as lideranças faziam uso do adjetivo *porayvu*. Em relação ao termo *porau*, algumas pessoas mais velhas disseram que talvez fosse uma forma dos antigos falarem, mas que usam mesmo o adjetivo traduzido como bondade para se referirem, por exemplo, a quem compartilha a caça. Como as lideranças disseram desconhecer o termo *porau*, e usam *porayvu* com a acepção de generoso, sigo o modo dos interlocutores em campo⁶⁰.

---

⁶⁰ Não significa, no entanto, que eu descarte o termo indicado por Dooley, pois sempre há diferenças regionais, transformações na língua e desuso de vocábulos.

Práticas generosas, além de favorecer a predisposição para ser ouvido, são também o motor da reciprocidade. O ato de pedir provoca uma resposta generosa e, ao mesmo tempo, é o reconhecimento alguma forma de superioridade do doador, ao menos no que diz respeito àquele contexto. É assim na relação entre os humanos e os demiurgos, entre os chefes de família extensa e os moradores de seu núcleo, entre os moradores de um *tekoa* e o *xeramoĩ* do local, e entre *xeramoĩ* de duas aldeias.

Perguntei a José Fernandes se, ao começar uma aldeia, pessoas de outras aldeias vinham para ajudar. Ele explicou que, se a comunidade for pequena, com poucas pessoas, nesse caso pedem ajuda. No entanto, o pedido não é feito por qualquer um, pois “obrigado mesmo é o chefe, vai falar pro outro chefe, né, quero isso, isso, isso... aí o chefe de lá manda”, ou seja, é obrigação da liderança do local obter os recursos que necessitam. Ao mesmo tempo, os liderados têm obrigação apenas com o *uvixa* (“líder”, “chefe”) local, não com um de fora, como explicou o cacique da Tekoa Payu: “Agora, se você é chefe [de outra aldeia], você vem aqui falar ‘vai esse, vai, vai, esse vai, vai’, depois eles não vão fazer nada na hora que chegar lá, é assim”.

Se considerarmos que a obrigação de “pedir ao *xeramoĩ*” é um tipo de dádiva que se lhe oferecem (por explicitar que com ele há uma relação assimétrica), a recusa em atender o pedido – sem uma compensação – pode ser interpretada como falta de generosidade/bondade e, portanto, como uma forma de predação, provocando uma possível reciprocidade nos mesmos termos. Sobre um *xeramoĩ* que é conhecido por recusar-se a permitir que mais pessoas morem no *tekoa* que lidera, José Fernandes comentou:

Isso já é também ruim um pouquinho para o Nhanderu. Podia se aceitar tudo, né, então isso que o espírito da gente vê. É isso que eu falo, eu sozinho não posso fazer, não tenho força para fazer tudo. É por isso que (...) já mandou muitas vezes para levar o pessoal daqui para ajudar lá, tem gente que já fala aqui “ah... não dá para a gente ir e tal”.

A necessidade de pedir também permeia as relações que o xamã constrói. Segundo Sebastião, um xamã não sai perguntando quem quer que batize o filho,

“quem precisa é que tem que correr atrás”, disse, “igual eu, eu vou na *opy*, fumo cachimbo e quase não benzo as pessoas. Quando precisa [a pessoa diz] ‘você benze eu?’, aí eu benzo. Mas, quase não [pedem], só fumo o cachimbo e pronto”. A generosidade do xamã não está em oferecer os serviços xamânicos sem que as pessoas os peçam, mas concordar em prestá-los quando solicitado.

A uma pessoa que pretende sair da aldeia, seja para realizar um trabalho ou para visitar um parente, também é indicado que fale com o *xeramoĩ*, pelo menos um dia antes, a fim de saber se ficará bem e/ou pedir sua proteção. O mesmo é sugerido a quem sai para caçar. De acordo com José Fernandes, é função do xamã zelar pela segurança do caçador, o que obtém não por sua atuação direta em algum evento, mas pela eficácia de sua comunicação com as divindades que farão essa proteção.

Para analisar a obrigação do *jerure* (“pedir”), lanço mão da clássica formulação a respeito da dádiva como proposta por Marcel Mauss, que se assenta no trinômio dar-receber-retribuir. O *jerure* (“pedir”) é o ato por meio do qual aquele que pede demonstra estar, naquele contexto, numa posição inferior àquele a quem se pede – condição existente também quando se fazem pedidos às divindades nos rituais cotidianos na *opy* – não necessariamente por meio de autodepreciações ou engrandecimentos ritualmente exagerados do *xeramoĩ*, mas pelo próprio cumprimento da obrigação de pedir.

Nessa relação, o pedido é uma dádiva ofertada ao *xeramoĩ* por aquele que pede, cuja natureza é o respeito e o reconhecimento de que ele ocupa uma posição que detém o poder de dizer não. E como toda dádiva, o *jerure* provoca a obrigação de retribuir. Como vimos em diversas falas até aqui, o que se espera de um *xeramoĩ* é que ele seja generoso e conceda os pedidos, e caso não possa fazê-lo, que apresente alternativas (daí a importância das lideranças mais experientes), caso contrário perderá seu poder de agregar e contagiar ou, de forma mais grave, de passará a ser considerado avaro.

Dessa forma, se por um lado o ato de pedir faz surgir uma relação assimétrica, por outro, a obrigação de dar ou de concordar (a ser cumprida pelo *xeramoĩ*) impede que haja acumulação de bens (materiais e simbólicos) pela liderança política e xamânica principal, ou seja, há nesse mesmo momento um

esvaziamento de seu poder de forma a impedir que a relação se torne hierárquica.

O conceito de *porayvu*, (“bondade”, “generosidade”), nesse contexto de relações entre lideranças ou entre diferentes coletivos, associado a uma política ativa e sustentada em boa oratória, é constitutivo do que é considerado a força de uma liderança, qual seja, sua capacidade de atração de colaboradores e de afetar o conjunto de liderados. Assim, *porayvu*, o equivalente da noção que na etnologia se conhece como generosidade, não é apenas uma característica psico-emotiva, mas um elemento constitutivo dos fundamentos da cosmopolítica mbya.

Há, ainda, que se considerar que não são todas as relações entre aldeias mediadas pelos caciques ou pelos *xeramoĩ*. Há alianças matrimoniais e trocas de bens materiais e simbólicos acontecendo todo o tempo, por meio das relações entre parentes e afins em núcleos de diferentes aldeias. Da mesma forma que a relação com divindades celestes ou com subjetividades da mata não passam obrigatoriamente por um *karaí* ou uma *kunhã karaí*.

Há, no entanto, pessoas que são procuradas para desempenharem esse papel de forma mais central nos *tekoa* – seja por terem reconhecidas suas habilidades políticas para lidar com chefes de famílias extensas, com as relações entre núcleos e com os *jurua*; seja por suas habilidades políticas para construir relações positivas (ou evitar as negativas) com não humanos; seja por ambas as habilidades, porque transitam por uma ampla cosmopolítica. Avanço um pouco mais a análise sobre essas figuras no capítulo 5.

Capítulo 5

Lideranças e *tekoa*.

Apresento, neste capítulo, alguns dos modos como se definem as lideranças que atuam nas relações entre e para além dos núcleos, como são constituídas essas posições e como se relacionam entre si na formação dos *tekoa*.

5.1 Acompanhar os mais velhos

Uma das preocupações das lideranças do Tekoa Pyau em relação à mudança para a nova área é a adaptação dos mais jovens. Diferentemente das crianças menores, os que têm idade entre doze e quinze anos já estariam acostumados com um local pequeno e inserido em meio urbano, onde há alguma estrutura, ainda que precária, como água encanada e luz elétrica. Dessa idade até os jovens casados, haveria a necessidade de acompanhamento dos mais velhos para orienta-los sobre a melhor forma de viver no novo local, “com cuidado e paciência”, segundo Pedro Macena.

Para algumas das lideranças, os núcleos estarão afastados uns dos outros, e assim haverá espaço para roças familiares. A distância e os trabalhos cotidianos implicariam em mais tempo dedicado à convivência com a família, onde aprenderiam a lidar com a produção de alimentos e a se relacionar com as subjetividades não humanas envolvidas nos trabalhos cotidianos.

Apesar das dificuldades que imaginam ter que enfrentar, a mudança para uma nova área é algo desejado por muitas pessoas no Tekoa Pyau. Dizem as lideranças que é a possibilidade de mais um espaço de uso exclusivo, que será enfim ocupado sem preocupação com enfrentamentos às agressões dos não indígenas. Por isso, dizem, a conquista dessa nova área será valorizada através do empenho na adaptação dos mais jovens.

Se tiver um trabalho coletivo – disse Marcos Tupã – de preparação, de conselho, são desafios que aos poucos, tempo a tempo, vão ser superandos. Então, eu acredito na palavra do Xeramoĩ, acredito nos chefes de família. Porque os adultos, os mais velhos, têm história de vida, tem história de toda uma luta. Para nós, que conhecemos a história, com certeza essa é uma conquista muito importante. Vamos valorizar e respeitar essa conquista. Porque não é fácil hoje se garantir uma terra, então nós vamos fazer nossa parte.

Ensinar a valorizar as áreas em que vivem é também o objetivo quando, nos encontros em que discutem as demarcações, nas reuniões de lideranças e nas atividades com não indígenas para tratar da questão fundiária, as lideranças mais experientes convidam os mais jovens para participar. Se exerce liderança quem vai na frente, os que vão em seguida são os que se preparam para liderar no futuro. Ouvem, observam, aprendem. Não se esperam que todos os jovens participem, mas que ao menos alguns tenham noção dos processos relacionados à garantia dos direitos territoriais, assim como dos modos de se relacionar com diferentes *jurua*.

Contam aos mais novos sobre as experiências que vivenciaram desde os anos 1980 nos trabalhos de demarcação. José Fernandes fala, por exemplo, sobre as dificuldades por que passou, ao lado de Jejokó⁶¹, Gumercindo⁶², Altino⁶³, Manoel Lima⁶⁴, Nivaldo⁶⁵, Capitão Branco⁶⁶, como fome, frio e noites dormidas ao relento, esperando ser atendidos por autoridades em Brasília.

Manoel Lima, em depoimento dado para a produção do relatório para demarcação da TI Tenondé Porã, contou como foi o início desse trabalho.

Eu ajudei no andamento do processo de demarcação dessa área na década de 1980. Foi incorporado um trabalho como vocês estão fazendo hoje. Foi oficializado, homologado pela FUNAI em 1987, junho de 1987.

---

⁶¹ Xeramoĩ da aldeia Ribeirão Silveira, passou seus últimos anos na Tekoa Pyau, no Jaraguá.

⁶²

⁶³ Pai de Marcos Tupã, cacique de Ubatuba.

⁶⁴ Foi cacique da Tekoa Tenondé Porã.

⁶⁵ Morador da aldeia Krukutu.

⁶⁶ Foi cacique da aldeia do Itariri.

Me lembro que demorou para acontecer a demarcação das áreas. Nós não tínhamos informação de como nós deveríamos agir para chegar mais perto desse processo de demarcação. Eu me lembro que na época nós fomos pra Brasília, o Zé Fernandes, o Nivaldo, o capitão Branco, lá de Itariri, um Guarani lá do Rio Branco, não me lembro o nome dele em português. Quando chegamos em Brasília, eu vi os caciques e as lideranças experientes, falando sobre demarcação. Aquelas exigências... Perguntaram de onde viemos, qual município, quantas famílias existiam. Nós não tínhamos ideia de como chegava no presidente, delimitar isso, (como era). Nós fomos aos lugares e voltamos aqui para aldeia. Nos informamos, juntamos todas as famílias, município por município. Voltamos pra lá e cada um pediu uma área pra si. Queriam que nós nos integrássemos noutra entidade, secretaria de município, do estado, ong – qualquer coisa assim. Para não ficar cada um pra si.⁶⁷

A entidade a que Manoel Lima se referiu é a AGUAL, Ação Guarani Indígena, criada para dar unidade às ações das lideranças pela demarcação de suas áreas. A entidade deixou de existir no início dos anos 1990, segundo Marcos Tupã, porque não conseguiu sustentar-se financeiramente. No entanto, teria sido uma experiência importante, que lançou as bases para a criação da atual Yvy Rupa, entidade indígena nacional do povo Guarani voltada também para a unificação das lutas pelo território guarani.

Nessa época, os *uvixa* e *xeramoĩ* eram acompanhados por alguns jovens, como o próprio Marcos Tupã.

Nós acompanhamos as reuniões, as lutas dos nossos pais, o que eles passaram, as viagens, quantas viagens que eles fizeram na época para ir para Brasília de trem. Ficaram na porta da Funai por quinze dias sem o presidente da Funai atender, noites mal dormidas. Não se reconhecia, nem mesmo a Funai reconhecia os Guarani. Então, nós que estamos atuando hoje, eu, Timóteo, o Adolfo Timóteo, somos lideranças que acompanharam os *xeramoĩ* mais velhos na luta deles. E hoje estamos continuando com a luta, com a história. Cada tempo se constrói uma

---

⁶⁷ Entrevista feita por Daniel Pierri para o RCID Tenondé Porã, em Julho de 2009.

história. Então, o que nós conseguirmos hoje, e depois de nós os mais novos que estão se formando, o que forem conseguir vai dar continuidade a nossa história, do povo Mbya Guarani e das lutas, dificuldades, desafios. Porque antigamente a luta, a tentativa de extermínio dos povos indígenas era com arma de fogo, era com perseguição, era escravização, evangelização, e hoje o que manda no pensamento do jurua é essa ganancia. A ganancia fala mais alto e o pensamento de se enriquecer e a tinta da caneta que vai mudando, vai afirmando o que de fato eles desejam. É triste, mas é a realidade que vamos cada vez mais enfrentar durante nossa luta.

A expectativa de que os jovens aprendam o modo de viver de acordo com a realidade da nova área se assenta na própria experiência de quem acompanhou os mais velhos e aprendeu o valor de uma terra indígena reconhecida. Sobre essa formação, Marcos Tupã disse:

Nós vamos ter nosso papel de como orientar, de participar, de mostrar a importância. Se eu não tenho conhecimento eu não vou dar valor, se eu tenho conhecimento de como foi a história de luta, com certeza eu vou dar meu valor. Mesmo esse processo de formação de liderança, de participação na discussão política essas coisas, nós nos interessamos, nós lutamos, nós vamos continuar, porque nós sabemos o que é que os *xeramoĩ* passaram para demarcar essas terras hoje.

A ideia, segundo Marcos Tupã, é que os mais jovens não apenas conheçam a história da luta pelas demarcações, mas que um dia se tornem protagonistas dela. Mas disse também saber que nem todos os jovens se interessarão por essa atividade, ainda que acompanhem os *uvixa* (“lideranças”), por um tempo. Pois os interesses individuais e os gostos pessoais compõem os caminhos que as pessoas seguem em suas vidas. Escolhas que vão da realização de atividades cotidianas, como o tipo de artesanato a produzir (ou nenhum), caçar, pescar, roçar ou participar de reuniões sobre demarcação, até cantar em um ritual na *opy*, assumir a liderança de uma atividade ou de uma aldeia. Para o *xeramoĩ* Sebastião, por exemplo, as questões relacionadas a

processos de demarcação e burocracias do mundo do não indígena não o interessam.

Por isso que eu falo, assim, que tem que saber uma parte *jurua* e uma parte bem guarani, de sabedoria. Aí você não confunde. Se você vai levar para o lado da sabedoria do branco, aí se perde sozinho. Tem que levar os dois juntinho, bem parelho, aí você consegue, a pessoa consegue. Aí, igual eu, se eu pegasse o lado do *jurua*, nossa! Já ia bagunçar... (risos). É mesmo, eu sei como tem que fazer assim, mas eu não penso isso.

Na conversa, a “sabedoria do *jurua*” dizia respeito ao conhecimento sobre a de produção de projetos, de relatórios de atividades e de prestação de contas que Sebastião tem. Por isso, disse ele, se tivesse dedicação a essas atividades, estaria fazendo muitas coisas, mas dedicar-se exclusivamente a isso o faria perder-se. Daí sua escolha por levar esses conhecimentos emparelhados, lado a lado, pois que não são excludentes. No entanto, se não gosta, não prioriza.

Nesse processo de escolha, sentir-se feliz (-avy⁶⁸) é um guia seguro. Ainda segundo Sebastião, sentir-se feliz ou não, são modos do espírito (*nhe'ẽ*) da pessoa se comunicar com ela, e avisar sobre um caminho perigoso ou sobre um que as leve ao objetivo. Foi como explicou seu desinteresse por uma das áreas visitadas em Tapiraí. Enquanto as pessoas que pretendiam mudar-se para o local faziam planos, ele dizia que o negócio não se concretizaria, e explicou que sabia disso porque não havia sentido felicidade ao pensar naquela área enquanto se concentrava durante a reza, nem conseguia pensar no local quando cantava ou quando usava o tabaco na *opy*.

Mas, mesmo considerando que as preferências pessoais sejam valorizadas, e que o papel que a pessoa exerça em determinado momento de sua vida seja o resultado tanto de inclinações como de acontecimentos inesperados, há tendência de se considerar como positivo que os filhos escolham seguir seus pais.

---

⁶⁸ Como em *ndee pa revy'a*? “você está feliz?”.

O *xeramoĩ* Sebastião, por exemplo, diz que seu filho Mauro não precisa, obrigatoriamente, ser um *karai*, rezador-curador, mas precisa observar seu comportamento e ter autocontrole. Ao mesmo tempo, afirma que, por exemplo, quando um cacique morre sua posição é passada o filho.

Depende dos pajés ter passado pros filhos, mas tem que o filho andar igual ele, igual daquele do CD. Era o pai, o pai do pajé, o filho pajé, neto é pajé. Porque que ele [o mais jovem] aprendeu? Porque ele se interessou, então é aonde que ele pega [o conhecimento]. Mas se o Mauro interessar ele vai conseguir, se não interessar ele não vai conseguir. Então tem dessa parte. (...) Eu sempre falava pra ele: “você não é filho de qualquer pessoa, não, você tem que seguir a reza alguma parte”. Porque quando, tipo de cacique, né, quando cacique, se é filho de cacique tem que andar direito. (...) Que nem eu falo pro Mauro, “você não é filho de qualquer um, não. O pessoal dá valor muito pra mim, então tem que seguir uma parte, de regra”. Porque quando faz assim dá valor para ele também, “porque esse filho de pajé anda direitinho, sem cair, pegar caminho errado...”. Mas também tem lugar que o pessoal vê a coisa e fala “ué, filho do pajé é pinguço” (risos). É, tem disso, essas coisas, então nessa parte tem que falar para os filhos. Aí eu sempre falava pro Mauro, você não é filho de qualquer um, não. Porque, se for [seguir a] sabedoria dos brancos seria assim [agindo como quiser]. O antepassado não, é assim: “cacique até quando o tio [José Fernandes] morrer, depois passa pros filhos, vai indo assim”. Os pajés também.

Não pretendo aqui avançar sobre essa questão, apenas notar que há, por parte de algumas pessoas, a expectativa de que seus filhos assumam responsabilidades equivalentes às que eles assumiram. Se é possível que qualquer pessoa possa portar as qualidades para liderar, independentemente de quem tenham sido seus pais, também vemos casos como de Marcos Tupã, cacique da aldeia Krukutu cujo pai é cacique em Ubatuba; Nivaldo, que foi cacique da Tenondé Porã depois de seu pai; e Vitor Fernandes, que atualmente

é cacique na Tekoa Pyau, (após seu pai José Fernandes ter se mudado para a TI Piraí, em Santa Catarina⁶⁹).

É desse conjunto de elementos que incluem as preferências individuais, o reconhecimento coletivo de certas qualidades, a dedicação dos mais velhos na formação de quadros, os imponderáveis da história e alguma expectativa (também coletiva) de que os jovens trilharão o caminho dos pais que são formadas as novas lideranças.

5.2 Xondaro

Uma das formas de fazer circular entre os mais jovens conhecimentos que consideram relevantes é através dos treinamentos dos *xondaro*, cujos objetivos são: a criação de laços de solidariedade que se estendam para além do parentesco, o aprendizado de modos de desenvolver atividades conjuntas, formas de defesa frente a perigos que podem ser trazidos pelos *jurua*, por outras etnias ou por subjetividades não humanas e destreza física.

Na literatura etnológica é comum ver a tradução do termo *xondaro* como corruptela de “soldado”, revelando aí sua função de policial nas aldeias ou de soldado delas – subordinado ao cacique ou xamã. No entanto, como veremos, trata-se de uma posição relacional, que não necessariamente remete a uma função de policial, mas certamente de guerreiro, ainda que submetido às ordens de um xamã (nesse caso, um guerreiro para proteção xamânica).

Em meados dos anos 2000, os Guarani no Jaraguá desenvolviam atividades relacionadas a sustentabilidade e meio ambiente em parceria com a instituição Salvador Arena⁷⁰. Jovens, entre dez e dezesseis anos de idade, aproximadamente, eram reunidos na *opy*, onde ouviam orientações de lideranças sobre temas como o trato com o lixo plástico e a limpeza da aldeia e dos terrenos dos núcleos, e então faziam um mutirão para a coleta de embalagens e outros descartáveis no terreno. José Fernandes, Alisio, Pedro

---

⁶⁹ Voltou depois disso para o Jaraguá, mas seu filho segue como cacique. Trato um pouco mais desse evento à frente, neste capítulo.

⁷⁰ Fundação Salvador Arena, instituição sediada no ABC Paulista.

Macena, William Macena e outros falavam a esses jovens sobre as diferenças entre o modo de vida do *jurua* e dos Guarani, como a ignorância dos primeiros em relação à origem dos alimentos e à necessidade de se respeitarem todos os seres, pois que possuidores de seus próprios espíritos e de cuidadores não humanos. Após uma dessas reuniões, em 2007, Alisio explicou para mim que eles estavam ensinando os *xondaro* a tomar certos cuidados ao carpir o terreiro dos núcleos em que moravam, pois as pedras, por exemplo, possuíam espírito e portanto não poderiam ser incomodadas – ou agredidas – de forma gratuita e inconsequente. Assim, no ato de carpir ou antes dele, os *xondaro* deveriam pedir proteção a Nhanderu e explicar a ele seu intento com aquela ação. As *xejaryi*, mulheres mais velhas e mais experientes, também podiam participar dos aconselhamentos feitos na *opy*, onde se reuniam os *xondaro* e as *xondaria*⁷¹. Mas, o mais comum era que as mulheres o fizessem separadamente, nas atividades que elas lideravam.

A noção de *xondaro*, no entanto, vai além de sua tradução como guerreiro ou soldado. O termo, no exemplo acima, foi utilizado para falar dos jovens que participavam do mutirão para recolhimento de embalagens plásticas da aldeia. Também é utilizado para se referirem aos que participam da dança do *xondaro*, nos rituais cotidianos, sazonais⁷² ou nos de batismo. São *xondaro* ou *xondaria*: os que auxiliam o xamã nos rituais de cura, assim como os que cantam durante esses rituais, independentemente de sua idade; aqueles que recebem treinamento para desenvolver habilidades (físicas e xamânicas) para o enfrentamento a sujeitos não humanos agressores; os espíritos enviados pelas divindades a fim de realizarem alguma ação específica.

Dessa forma, *xondaro* não é um grupo de idade, nem é um cargo, mas uma posição que ganha existência a partir da relação com outra posição, a de *uvixa* (chefe, liderança), que por sua vez também é contextual, ou seja, existe apenas no desenrolar de um evento. A pessoa que conduz a dança do *xondaro*,

---

⁷¹ Relativo às moças que têm a mesma atuação que os *xondaro* na aldeia; desconheço que tenham atuação na vigilância interna às aldeias (como “policial”), mas é comum vê-las em demonstrações rituais de disposição para o enfrentamento, nas manifestações realizadas fora das aldeias para exigir as demarcações, por exemplo. São mais comumente relacionadas à atuação xamânica – no apoio aos rezadores e às rezadoras.

⁷² De encerramento ou abertura das estações *Ara Pyau* (Verão) e *Ara Yma* (Inverno).

testando as habilidades de esquiva dos dançarinos, é *xondaro ruvixa*, e os que dançam, *xondaro*. Os apoiadores do xamã principal, que o amparam no momento em que sopra muita fumaça do tabaco e aspira de um doente o objeto causador de males, podem ser chamados de *xondaro*, quando referidos em relação ao xamã principal, ou de *uvixa*, quando em relação ao restante dos participantes mais jovens do ritual, pois em geral são os mais experientes que realizam essa tarefa de apoio durante a reza. Os jovens que trabalhavam na coleta de resíduos plásticos na aldeia eram *xondaro*, e quem conduzia esse trabalho era *uvixa*, mesmo que naquele momento não fosse uma pessoa tão mais velha que eles, nem um chefe de família extensa. Neste último caso, a pessoa que conduzia a atividade disse que, na verdade, ali todos eram *xondaro*, e que *uvixa*, ou *mboruvixa*, mesmo, seria José Fernandes. *Mboruvixa* é um vocativo para referirem-se a lideranças mais expressivas, como ao xamã citado, ou a governadores ou presidentes, *jurua mboruvixa*.

A relação entre *xondaro* e *ruvixa* é assimétrica, porque suas posições não são permutáveis. Mas, por mais que um *ruvixa* tenha uma postura severa ou venha a concentrar poder (de mando, por exemplo), sua condição é contextual e transitória, existindo apenas enquanto perdurar a tarefa em que esteja envolvido.

Quando da esfera das relações com os mais jovens, o treinamento do *xondaro* tem como foco a proteção e o desenvolvimento de atividades num contexto mais amplo que o dos núcleos, o *tekoa*. Há, assim, diferentes formas de relações entre *uvixa* e *xondaro* e diferentes conteúdos transmitidos.

Timóteo, quando cacique do Tekoa Tenondé Porã (atualmente mora em Eldorado-SP), organizou um grupo de rapazes aos quais dava orientações de diversas ordens. Eles eram levados para atividades e reuniões em outras aldeias, onde se apresentavam na *opy* da aldeia visitada, dizendo seus nomes, e depois participavam da dança ritual do *xondaro* no local, ajudavam a organizar a entrada e saída das pessoas durante os rituais noturnos na casa de rezas e executavam as orientações de seu *uvixa* com bastante seriedade. Segundo Timóteo,

O *xondaro* é importante na caminhada, porque o *xondaro* tem responsabilidade na sua *tekoa*. Dentro do grupo de *xondaro* tem os caçadores, coletores, plantadores é dividido em três partes né. O *xondaro* faz o reconhecimento do seu território. Antes dos *jurua* mesmo, os *xondaro* faziam caminhadas, expedições e marcavam suas ocupações nas áreas, pegavam montanhas, as nascentes, os rios, então eles marcavam assim, não marcavam fisicamente, mas marcavam como seu território. [Observavam] se dá para ocupar, sempre controlado pelos pajés, *xeramoĩ*⁷³.

Nessa entrevista, Timóteo disse também que são responsabilidades dos *xondaro*: tomar decisões em conjunto com o *xeramoĩ* da aldeia sobre a ocupação do espaço, como a definição dos locais para se erguerem as casas, para a constituição de trilhas e caminhos, ou para serem proibidos, dado os perigos que representam; e transmitir para os moradores do *tekoa* as orientações dadas pelo *xeramoĩ* ou as relativas a seu próprio conhecimento sobre o *tekoa*.

O *xondaro* tem esse papel de informar a comunidade o que tem, o que não tem, onde que é bom, onde que não é bom, onde que é lugar bom, lugar ruim, onde que deve ir, não deve ir, tudo isso, as informações têm o papel importante para os *xondaro*⁷⁴.

Assim, segundo a liderança, os conhecimentos deveriam ser transmitidos aos *xondaro* conforme demonstrem quais são seus interesses, para que tenham pleno domínio de práticas específicas.

Então para caçar sempre vai na lua cheia, agora para coleta alguma matéria-prima vai na minguate. Então por isso que é dividido por vários *xondaro*, por exemplo, como coletores, caçadores e plantadores que plantavam o milho e o feijão, mas conjuntamente com o pajé já na aldeia, com a planta, no ciclo lunar também⁷⁵.

---

⁷³ Entrevista realizada para o RCID Tenondé Porã, feita pelo geógrafo Francisco Almeida Júnior, em Dezembro de 2009.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Ibidem.

Outra forma de explicar o papel dos *xondaro* é através da divisão entre dois tipos, que receberiam treinamentos e conhecimentos específicos relativos ao ambiente em que atuam e ao *uvixa* a que respondem. São o *xondaro regua oka* (“*xondaro* de terreiro”) e o *xondaro regua opy* (“*xondaro* de casa de reza”).

Os *xondaro regua oka* seriam os responsáveis por cuidar da segurança do *tekoa*, no que se refere aos múltiplos perigos que podem ser causados por subjetividades potencialmente inimigas, como outros povos indígenas, onças ou o *jurua*. Segundo Márcio, segurança do CECI do Jaraguá, esse *xondaro* teria um perfil mais próximo ao de um guerreiro, atuando na proteção do *tekoa*. Mas também realizaria tarefas de interesse coletivo, comandado por um *xeramoĩ* ou por um cacique, como a reforma da *opy*, o conserto da cerca da Terra Indígena, o plantio de roças coletivas, a vigilância de pessoas que podem se tornar violentas após o consumo de álcool. Citou como exemplo da atuação do *xondaro regua oka* a operação para retirada dos eucaliptos do Tekoa Pyau (que ameaçavam cair sobre as casas) e a reconstrução de algumas casas que se incendiaram em 2008.

Já os *xondaro regua opy* participam dos cantos e das danças na casa de rezas, realizam tarefas de apoio ao *xeramoĩ* e recebem dele instruções e ensinamentos. Da mesma forma que os *xondaro regua oka*, é preciso mostrar interesse, ou seja, falar de suas dúvidas, participar dos rituais e pedir ao *xeramoĩ* para que lhe ensine as práticas xamânicas. Além da participação nos rituais, Márcio exemplificou outras tarefas desse tipo de *xondaro*: amparar o xamã principal no momento em que este sopra grandes quantidades de fumaça do tabaco e aspira a doença de uma pessoa; cantar e soprar a fumaça do tabaco sobre os doentes antes do *xeramoĩ* principal; zelar pela segurança das pessoas na *opy* durante os rituais; acompanhar o *xeramoĩ* quando ele sai em busca de ervas-medicinais.

Mas, ainda que considere como dois tipos diferentes de *xondaro*, Márcio repetiu o que Sebastião havia dito sobre a “sabedoria do *jurua*”: que devem ser levados juntos, emparelhados. Essa forma de lidar com diferentes práticas e conhecimentos também surge nas falas sobre feitiços e doenças provocadas por

outras pessoas (humanas ou não): que tudo tem dois lados, o bem e o mal, e sempre se devem ter isso em mente ao se relacionar com qualquer subjetividade do cosmos.

Segundo Márcio, o *xondaro regua opy* deve também saber defender-se e à sua família, não apenas das doenças que agridem e oferecem resistência à ação dos rezadores, mas também dos ataques dos *jurua*. Já os *xondaro regua oka*, devem ter uma preparação que envolva constante treino para autocontrole, a fim de que sempre mantenham a calma e evitem causar a morte de um oponente. Eu disse, nessa ocasião, que um guerreiro é preparado para se defender, mas também para atacar, o que poderia resultar em morte, e o *xondaro* discordou, disse que tanto o treinamento quanto as armas seriam “só pra se defender. Não eram para matar. Outra etnia é que matava”. E citou como exemplo a borduna, arma que, segundo ele, seria única que os Guaraní realmente usam – poderiam até utilizar-se de arcos e flechas, mas isso seria muito raro. E a borduna, disse, seria própria para a autodefesa, pois era curta e de madeira muito dura.

Ainda em relação aos *xondaro regua oka*, *xondaro* “de terreiro”, devem eles se valer do uso de certas plantas e insetos para suas incursões pelo *tekoa* e adjacências, observando os modos corretos de realizar os rituais que acionam seus poderes. Em uma caminhada pelo Parque Estadual do Jaraguá, o *xondaro* mostrou-me, por exemplo, uma planta que os guerreiros guarani usam para tornarem-se invisíveis para seus oponentes. Os usos desses elementos da mata, que ele traduziu como “simpatia”, garantiriam aos *xondaro* vantagens durante uma luta, como a falha ou a quebra da arma do inimigo antes dele proferir um golpe, o ganho de uma visão mais apurada, a causação de grande dor, inchaço e febre no adversário ou uma passagem silenciosa por entre cachorros que não os conhecem. Questionado se essas simpatias seriam feitas soprando o tabaco sobre os itens a serem utilizados, respondeu que não, “aí é outro, aí é outro *xondaro*. *Xamoĩ*⁷⁶ existe para a *opy*, para fazer as cerimônias. Aí [para liderar os *xondaro regua oka*] tem outro que não é *xamoĩ*, aí fala *Xondaro Ruvixa*. Já é outra preparação que eles têm”.

---

⁷⁶ Forma contraída de *xeramoĩ*.

5.3 Xeramoĩ

A palavra *xeramoĩ* significa, literalmente, “meu avô” (*xe* = “eu”, “meu” + *-amoĩ* = “avô”), pai do pai ou da mãe. É também uma forma de referência às pessoas mais velhas da família ou da aldeia, e aos idosos em geral, que no plural podem ser tratados por *oreramoĩ* (“nossos avós”; *ore* = “nós” exclusivo) ou *nhaneramoĩ* (“nossos avós”; *nhane/nhande* = “nós” inclusivo). Pode ser, portanto, sinônimo de *tuja*, “velho” ou “adulto”, como *tujakue’i*, “os velhinhos”⁷⁷.

Contudo, *xeramoĩ* é um termo bastante polissêmico, possuindo ainda outras acepções. Ele pode ser usado como sinônimo de certas posições de liderança, como cacique ou xamã, e por isso pode ser atribuído a uma pessoa que não seja considerada necessariamente idosa - nesses casos, o termo refere-se ao reconhecimento de que se trata de alguém que acumula saberes e práticas relativos a sua posição.

A polissemia do termo se refere, principalmente, às relações que mantêm com outros modos de se constituírem lideranças, sendo que a posição de *xeramoĩ*, quando sinônimo de idoso ou “mais velho”, acrescenta maior peso ao respeito que a pessoa porta sendo um xamã ou um cacique.

5.4 Xamã

Quando se comunicam com não indígenas os Guaraní Mbya no Jaraguá podem utilizar o vocábulo *pajé*, em português, para traduzir os termos que designam as pessoas que exercem atividades xamânicas como *xeramoĩ*, *yvyra’i ja* (“dono da vara insígnia”) ou *karaĩ*⁷⁸ (“rezador/benzedor”). Para os Mbya, contudo, o termo *paje* (aqui grafado em itálico e sem acento, mas pronunciado

---

⁷⁷ Para falar de “irmão mais velho”, no entanto, usa-se apenas *tuja* (*xeryke’y tuja va’e*, “o que é meu irmão mais velho”).

⁷⁸ O termo *karaĩ* também é traduzido como “batismo” e refere-se aos rituais de nominação, propiciação e/ou súplica; e é o nome de uma das divindades dos Mbya e de diversas pessoas. Segundo Dooley (1998) o termo também pode ser traduzido como “branco”, ou “não indígena”, mas não notei esse uso no Jaraguá. O significado de *yvyra’i ja* é “dono da vara insígnia”, o xamã portador de uma vara ritual. Todavia, não registrei esse instrumento no Jaraguá ou em outras aldeias. Alguns mbya me disseram que a expressão se refere a um conjunto de duas madeiras de cerca de 30 cm, amarradas entre si por uma de suas pontas, usadas para produzir um som batendo-se uma contra a outra, com o objetivo de “fazer medo” a espíritos maus que por ventura estejam por perto na hora da reza. Outros, porém, disseram que o *yvyra’i* seria uma vara única, mais comprida que o instrumento citado, mas que não é usada atualmente.

da mesma forma que pajé) possui uma conotação negativa, pois refere-se a alguém que utiliza suas habilidades em práticas reprováveis, como agressões xamânicas contra desafetos – um feiticeiro. “O *paje* faz coisa do mal”, disse-me Sebastião, “mas quem não é [*paje*] tem que saber”, ou seja, um *xeramoĩ* deve conhecer essas práticas, pois precisa desse conhecimento para defender-se e aos seus, sem jamais fazer uso delas.

Uma pessoa que usa o *petỹgua* (“cachimbo”) para se comunicar com espíritos ou com divindades é chamada de *opita’i va’e* (“aquele que fuma”). Já a pessoa que faz o canto-oração nos rituais na *opy*, usando o *mbaraka* (“violão”), é chamada *opora’i va’e* (“aquele que canta”). Contudo, a pessoa que canta também pode usar o *petỹgua* e vice-versa, dessa forma, é ocasionalmente referida por uma ou outra das expressões. Por isso, esses vocábulos, que os Mbya muitas vezes traduzem para o português como “pajé”, não distinguem as pessoas por suas especialidades, como se fossem ocupações ou cargos, mas são designações de práticas xamânicas relativas ao contexto da ação ou da enunciação.

O mesmo se dá em relação aos conceitos *karaí* e *yvyra’i ja*. Ambos podem ser traduzidos como pajé – cantam, fumam, benzem – mas o primeiro guarda uma relação mais forte com o exercício de curador e de nominador, e o segundo de guardador da (ou responsável pela) *opy*. Também neste caso os termos remetem a determinadas experiências xamânicas e, no entanto, podem ser usados como sinônimos entre si ou dos termos pajé e *xeramoĩ*.

Parece, contudo, não haver muito consenso em relação a esse último termo, no que diz respeito a sua relação com os conceitos *karaí* e *yvyra’i ja*. Para José Fernandes não haveria nada errado em se usarem como sinônimos, mas Sebastião, que revelou um certo incômodo com esse uso, disse:

“Eu não sei de onde colocaram esse ‘*xeramoĩ*’, eu queria descobrir também. Antigamente era ‘*yvyra’i já*’ e ‘*karaí*’, só, pessoa que canta, que cura, a mesma coisa. Eu não gosto muito que a pessoa chama ‘*xeramoĩ*’ [no lugar desses outros termos]. As pessoas falam, mas...”.

Os que não são considerados idosos só são designados pelo termo *xeramoĩ* quando a intenção é reforçar sua atividade como xamã. É assim como se referem, no Jaraguá, a Carlos Papa, xamã que vive na aldeia Ribeirão Silveira, está na casa dos cinquenta anos e não é cacique. O próprio Sebastião, hoje com sessenta anos, disse que “é *xeramoĩ* há muito tempo”, referindo-se à sua dedicação às práticas xamânicas. Mas não é como chamam a Ronaldo, homem casado, com filhos pequenos, e que está com quase quarenta anos, pois apesar de sua atividade cotidiana na *opy*, com canto-reza e cura, é considerado ainda aprendiz⁷⁹. Assim, referem-se a ele como *opora’i va’e* e *opita’i va’e*, mas não como *xeramoĩ*.

Saberes e práticas xamânicas não são exclusividade de algumas pessoas. O uso do *petỹgua*, o canto-reza (*poraei*) e a fabricação de remédios, por exemplo, são conhecimentos que circulam amplamente. No entanto, isso não impede que algumas pessoas sejam reputadas como mais habilidosas ou mais conhecedoras de determinada prática, o que as destaca em relação a outras. Os *xeramoĩ*, que já são respeitados por estarem entre os mais velhos, por muitas vezes serem os chefes da família ou por terem fundado o *tekoa*, podem também acumular o reconhecimento como guardadores da *opy*, e serem aqueles a quem as pessoas mais pedem para fazer os rituais de nominação e de cura. Dessa forma, é possível que essa intersecção provoque a ampliação do alcance do vocábulo *xeramoĩ*, tornando-se sinônimo de *karai* e *yvyra’i ja*.

5.5 Cacique

É muito difícil reconstituir a história de um conceito como esse, mas a seguinte reflexão demonstra que o incômodo de Sebastião com o uso – que considera excessivo – do termo “avô” para se referir aos destacados pela prática xamânica, é relativo também a seu uso como sinônimo de cacique.

O cacique é um *uvixa* que tem diversas responsabilidades em um *tekoa* como, por exemplo, apresentar sugestões para a organização dos espaços,

---

⁷⁹ Em 2012, por exemplo, Sebastião comandava um ritual de nominação no Tekoa Ytu, e Ronaldo, que o auxiliava, recebia instruções sobre como proceder e o que falar às pessoas em certos momentos da cerimônia.

mediar relações de conflitos entre pessoas e famílias, provocar a disposição para trabalhos conjuntos com lideranças de diferentes núcleos e estabelecer pontes com o mundo do *jurua* (o que pode obter não apenas diretamente, mas delegando responsabilidades). Tais atribuições são possibilitadas por ser o chefe da família extensa principal, inicial ou mais numerosa do *tekoa*, ou mesmo por acumular um importante capital de respeito por características como a iniciativa, a calma, e, acima de tudo, ser reconhecido por ter *porayvu*, “bondade-generosidade”.

Quem funda um *tekoa*, o *tenonde re oiko va’e*, “aquele que vai primeiro” ou “o que começa”, é alguém que lidera uma família. Esse chefe de parentela agrega à sua volta seus descendentes e parentes colaterais. É provável, portanto, que esteja entre os mais velhos de sua família (se já não for o mais velho quando iniciou um novo *tekoa*). Assim, ele é chamado de *xeramoĩ* tanto pelos seus netos, como pelos jovens descendentes de irmãos e primos, pois que o identificam ao mesmo tempo como parente e idoso. Para muitos dos moradores de um *tekoa*, *xeramoĩ*, “meu avô”, é efetivamente aquele que o fundou e o lidera, daí a extensão do uso desse vocativo para aquele que é o chefe geral da aldeia.

Soma-se a isso a procura reiterada, por parte dos não indígenas, por saber “quem é o cacique”, “quem é o chefe” ou “quem manda”, ao que os Guarani podem responder “o *xeramoĩ* é ...”. E, da mesma forma que, às vezes, fazem uso do termo pajé para falar de liderança religiosa, usam, a contragosto, o termo cacique. Ainda em 2006, William Macena explicou para mim porque preferem usar (e que usemos) o termo *xeramoĩ*, dizendo que cacique é aquele que simplesmente acumula poder de mando, que não é o cabeça da família e não faz a reza. Assim, ainda que faça sentido o uso do termo *xeramoĩ* para designar a liderança maior de um *tekoa*, seu uso repetido – porque também invocado não apenas para se referirem a avô e a pajé, mas também para evitar o uso de “cacique”, trazido pelo *jurua* – provoca o incômodo que Sebastião externou.

Segundo Pedro Macena, uma chefia de aldeia com perfil desvinculado das relações políticas com seres não humanos, é recente entre os Mbya.

Porque antigamente não tinha liderança, antigamente não tinha cacique, só existia o *xeramoĩ*, que era um conhecedor, um líder espiritual. Então,

o pessoal acompanhava ali. Não é como hoje que tem liderança, que está sempre falando, antigamente não tinha.

Já para Maurício, o problema é que os *jurua* chegam nas aldeias sempre procurando pelo cacique, diferentemente dos Guarani Mbya, que ao visitarem uma aldeia nova procuram o xamã principal para conversar. É por isso que, segundo ele, às vezes há caciques nas aldeias, além dos rezadores. Disse, no entanto, não reconhecer a legitimidade desse tipo de liderança, “porque o cacique nunca existiu, cacique para mim é um inventado”. Contudo, Maurício e Pedro não indicaram quem teria esse perfil nas aldeias que conheciam, ou seja, quem seria (ou teria sido) “apenas” cacique, sem relação com saberes xamânicos.

Quando alguém assume a função de cacique, mas não é considerado idoso, tampouco reconhecido como xamã, não é chamado de *xeramoĩ*. São os casos de Marcos Tupã, do Tekoa Krukutu, e Timóteo, do Tekoa Tenondé Porã. Quando pessoas das suas respectivas aldeias estão no Jaraguá, se referem a eles usando a expressão *oreruvixa*, “nosso chefe” (*ore* = “nós” exclusivo + *uvixa* = “chefe/líder”). E quando se referem às lideranças dos *tekoa* em geral, podem utilizar *nhandervixa kuery*, “nossas lideranças” (*nhande* = “nós” inclusivo; *kuery* = coletivizador). O termo cacique pode ser utilizado correntemente para se referirem à liderança principal de uma aldeia, mas a limitação do alcance desse termo é explicitada por falas complementares, que ressaltam os vínculos com as práticas xamânicas mantidos pela pessoa em questão.

Nos lugares onde há ambos, a autoridade maior é sempre do xamã, segundo Maurício. Entre cacique, capitão⁸⁰ e pajé (*karaí, yvyra’i ja*),

(...) o pajé é que tem mais a força dentro da aldeia. Quando alguém quer morar na aldeia, por exemplo, aí tem que chegar lá e conversar com o pajé, e o pajé sempre aceita. Só que, quando chega, a família tem sempre que obedecer o que o pajé fala. Faz conversa, tem que participar a reza

---

⁸⁰ Termo adotado em alguns lugares como sinônimo de cacique, mas que hoje não é mais usado.

dele, então sempre os Guarani fazem isso, todo lugar, sempre vai lá na casa do pajé e conversa, então é assim.

Maurício, na fala acima, se referia à prescrição para que um chefe de família procure o *xeramoĩ* do local antes de mudar-se, a fim de tornar sua chegada pacífica e sua presença integrada ao novo *tekoa*. Ou seja, as redes de aliança e parentesco que se formam nos *tekoa* são (ou devem ser) viabilizadas não por meio de uma agência política que administra relações apenas com sujeitos humanos (o cacique), mas por aquela que por meio da cosmopolítica, opera relações também com não-humanos (o *xeramoĩ*, um xamã-cacique).

Há grande respeito por lideranças como Marcos Tupã e Timóteo que, como dito acima, são caciques, não *xeramoĩ*. Sua relação com as práticas e as lideranças xamânicas dão suporte e legitimidade a suas iniciativas como *tenonde re oiko va'e*, “aquele que vai na frente”. Ou seja, demonstram respeito pelos xamãs mais velhos (aconselhando-se com eles), interesse pelos saberes xamânicos e são considerados como lideranças que os estão acumulando.

Situação relativamente diferente de Gonçalo⁸¹, um cacique que foi descrito como pessoa de idade avançada, que respeita os pajés, e é respeitado por suas qualidades, como ter bondade-generosidade (não se nega a receber novos moradores na aldeia, e sempre envia ajuda quando é solicitado). No entanto, segundo um interlocutor, é alguém que não canta e não cura, e por isso não teria a mesma força que outros caciques. Mesmo assim, por ser chefe em sua aldeia e por ter idade avançada, não haveria dúvida em se chama-lo de *xeramoĩ*. José Fernandes, também se refere a Gonçalo como *xeramoĩ* por reconhece-lo como chefe de sua família e liderança principal de sua aldeia, mas também porque participava das rezas que chegaram a fazer conjuntamente quando trabalhavam pelas demarcações nos anos 1980, dizendo que “ele também tinha muita força na *opy*”.

A questão, aqui, não é saber se Gonçalo é mesmo *opora'i va'e* ou não, mas notar que as posições de liderança se relacionam e se reorganizam de acordo

---

⁸¹ Nome fictício.

com o momento de sua vida (por exemplo, se é jovem ou idoso), e com a forma como é visto pelas outras pessoas (por exemplo, se é considerado aprendiz ou conhecedor dos saberes xamânicos). Por isso, se para um interlocutor, Gonçalves está numa posição entre *xeramoĩ* (avô) e cacique, para José Fernandes ele está na intersecção de *xeramoĩ*, cacique e xamã.

A imagem abaixo ilustra a classificação das lideranças citadas acima de acordo com sua inserção nas categorias de *xeramoĩ* (avô, idoso), xamã e cacique. Trata-se de um esquema contextual, onde há mobilidade dos sujeitos porque vivenciam diferentes experiências históricas, e multiposicionamentos, porque vistos de diferentes pontos de vista.

O polo xamã deve ser compreendido como reunindo as figuras do *karai* (rezador/benzedor), *yvyra'i ja* ("dono da vara insígnia"), *opita'i va'e* ("aquele que fuma"), *opora'í va'e* ("aquele que canta/reza") e outras posições de agenciamento xamânico.

* *karai*, *yvyra'i ja*, *opita'i va'e*, *opora'i va'e*.

O que notamos nesse gráfico, é que a categoria “cacique” pura, ou seja, sem estar relacionada com outras categorias, não foi preenchida com nenhum nome. No entanto, ela não é inexistente. O lugar é reservado para críticas genéricas aos “mais novos”, que estariam assumindo poder de mando sem terem a legitimidade suportada pelas políticas xamânicas. “Pajé é maior que cacique” ou “é o que tem mais força”, disseram os Guarani em diversas ocasiões. Foi como Jovelino se referiu aos *xeramoĩ*, um *uvixa* que, sendo também xamã, lidera a família para fundar um *tekoa* – espaço que, por sua vez, Jovelino explica a partir da agência dessas lideranças.

Tekoa é onde os nossos *xeramoĩ*, os pajés, eles fazem assim uma aldeia, formam uma aldeia num lugar. Então ali, primeiro, para se formar uma aldeia, que é *tekoa*, o pajé vai ver se aquele lugar está bom para ser um *tekoa* ou não. Aí, depois ele fala para os seus parentes, seu povo, sua comunidade, que pode formar aquele lugar lá, uma aldeia.

As demarcações que ocorreram nos anos 1980 em São Paulo, na percepção de Sebastião, só foram concretizadas porque, segundo ele, naquela época todos os caciques eram xamãs respeitados nas suas aldeias. E para explicar porque os resultados eram melhores, narrou um evento ocorrido em fins dos anos 1980. Disse que a Terra Indígena Ribeirão Silveira foi uma das últimas a demarcar, porque os donos da rede de supermercados Peralta haviam entrado com ações na justiça contra a Funai e os Mbya. Assim, a finalização do processo foi motivo de comemoração. Vários moradores dessa aldeia, lideranças de outras aldeias e apoiadores não indígenas acompanharam as lideranças do Ribeirão Silveira ao Fórum, onde assinariam o acordo. Dentre eles, Jejoko, *xeramoĩ* no Ribeirão Silveira e José Fernandes, então *xeramoĩ* no Tekoa Tenondé Porã. No momento da assinatura, disse Sebastião, um brilhante relâmpago, caiu sobre o local, seguido de forte trovoada. Todos teriam se assustado, mas os que teriam mesmo se apavorado foram o juiz e os representantes dos Peralta, que talvez não quisessem selar o acordo, mas o assinaram, mesmo com as mãos trêmulas. Assim, se não foram os *xeramoĩ* ali presentes que provocaram o raio, ele só foi lançado porque estabeleciam eficientes comunicações com o deus Tupã, que não os abandonou naquele

momento. “O trabalho do pajé é lembrar do deus, por isso ele não esquece da gente também”, finalizou. O mesmo foi dito em relação à demarcação atual da TI Jaraguá. Ela só está sendo feita porque José Fernandes se mudou para lá e fez a *opy*. Senão, disse Sebastião, o senhor que alegava a posse da área, Pereira Leite, já teria tirado os Mbya do local.

Aqui, nossa! Era duro aquele velhinho. Vinha aqui brigar. Ficamos três noites vigiando aqui. Foi mesmo. Era pouquinha gente na época. O tio falou pouquinho [para o advogado preposto de Pereira Leite], mas só que tudo o que disse é verdade. É com fé mesmo. Os caciques também têm que pegar alguma palavra dos *xeramoĩ* para usar contra os *jurua*. Mas, tem que aprender muitas coisas. Porque se você fala pouco tem que falar grosso.

5.6 Liderança de aldeia e xamanismo

Há frequentemente críticas diversas ao tipo genérico “caciques de hoje”. Essas críticas se referem àqueles que se enquadrariam exclusivamente na categoria cacique, um *uvixa* que, não estando ancorado nas categorias do xamã e do *xeramoĩ*, assume características negativas.

Lideranças de aldeia que não agem com generosidade ou que a reserva apenas aos seus familiares, tornam-se fracos ou mesmo perigosos. Um cacique *ndaiporayvu va’e* (“aquele que não é generoso”), obtém bens e recursos apenas para a família extensa que lidera e não promove a cooperação entre os núcleos. É como agiriam, segundo Sebastião, lideranças atuais interessadas apenas em recursos financeiros. *Ndaiporayvu va’é*, é a pessoa que “não dá nada, que *jurua* chama de ‘mão de vaca’”. Por isso, ele aprova os esforços de unificação das ações e apoio mútuo como os realizados pelos membros da comissão Yvyrupa, lideranças a seu ver generosas como eram os membros da AGUAI nos anos 1980.

Segundo José Fernandes, lideranças mais jovens não deveriam apenas pedir conselhos a pajés e *xeramoĩ*, mas também segui-los. E Sebastião, completou a explicação dizendo que

Quando [o Xeramoĩ] falou que os mais velhos têm valor, com certeza têm valor. Mas quem dá o conselho pode falar ‘ah, isso aqui não pode ser assim, tem que fazer assim’. Então, tem que ir nessa palavra, daí você consegue. Senão, mais pra frente vai dar problema.

Para que os caciques sejam eficazes em suas ações a fim de obter e distribuir recursos àqueles a quem lidera, têm que “ter fé”, segundo várias lideranças no Jaraguá. O evento narrado por Sebastião sobre o relâmpago e o trovão no fórum, fazendo os *jurua* assinarem o acordo mesmo parecendo estar em dúvida, seria um exemplo de que “ter fé” tem essa eficácia.

Para entender melhor o que significa a importância de “ter fé”, perguntei se o problema era que alguns dos mais jovens não acreditavam neles, quando contavam sobre aquela intervenção de Tupã. A resposta foi “ah, isso acredita mas, acredita ou sim ou não. Pode acreditar, mas se for para acreditar com fé... Não sei muito bem essa parte”. Ou seja, associar “fé” com a ideia de dogma, algo em que se acredita porque atestado por uma autoridade religiosa, sem relação com a experiência vivida, gerou um pouco de confusão. Então, Sebastião continuou sua explicação exemplificando com os aconselhamentos dos mais velhos e dos xamãs: “Mas a gente sabe que não vai acontecer agora, vai acontecer depois, mais para frente. Tem que olhar para o futuro, para o que vai acontecer. Aí depois [falam] ‘ah, é verdade...’. Mas aí já é tarde”. Assim, o xamã evidencia que é a experiência da relação com as diversas subjetividades do cosmos com as quais o xamanismo lida que dá suporte aos saberes xamânicos.

Maneco, liderança na aldeia Tenondé Porã, foi citado como um exemplo daqueles que seguem os mais velhos, e por isso conseguem reunir apoio para seus trabalhos. À época da Aguai, Maneco, mais jovem que José Fernandes e Jejoko, acompanhava os *xeramoĩ* para as reuniões com não indígenas e com outros povos indígenas com quem se articularam em alguns momentos. Por ser alfabetizado, era escolhido para escrever cartas enviadas para a Funai e para os *jurua ruvíxa*, ou para ler na reunião.

Então a gente pegava nosso secretário (disse Sebastião, brincando, sobre Manequinho), que faz documento, aí a gente sentava assim, cada

etnia, é um outro, um outro. Do mesmo jeito que o xavante e os outros índios faziam. Escrever o pensamento dos pajés. O tio (José Fernandes) falava “tem que fazer assim, essa palavra, não sei o quê”, o Manequinho escrevia. Tudo pronto aí ia na frente e falava “ah, nós queremos assim e assim”, escrito para o *jurua*.

Muitos dos comentários e explicações sobre as lideranças que “têm fé” se referem não apenas ao ato de pedir conselhos para os mais velhos e os xamãs, mas principalmente às suas próprias práticas xamânicas. O *uvixa* que faz o canto-reza, usa o *petỹgua* e participa dos rituais é considerado como alguém com mais força do que aqueles que não o fazem (ou não o fazem com frequência). Para Sebastião, Timóteo, por exemplo, é cacique, é *uvixa*, mas não é chamado de *xeramoĩ* apenas porque ainda é novo. Ao questionar se poderia chama-lo de *yvyra’i ja* ou *karaĩ*, Sebastião disse que “[ele] já é uma parte assim, porque ele canta. Se canta cantiga já é, entendeu? Já é rezador”. Por isso, completou, o Timóteo tem força para liderar o *tekoa*, e é por isso que tanta gente mora no Tenondé Porã.

5.7 Troca de lideranças

No fim do ano de 2012, José Fernandes, após reiteradas decepções causadas pelas dificuldades intermináveis para a compra de uma nova área pela Dersa, decidiu sair de São Paulo. Mudou-se para a TI Piraí, em Santa Catarina, onde estavam morando Fátima (filha de Alisio) e Ronaldo Costa – que se tornou cacique nessa aldeia. O *xeramoĩ* do Jaraguá disse que pretendia ficar afastado por um tempo, para descansar e pensar sobre tudo o que estava acontecendo, mas que não voltaria mais a ser o cacique no Tekoa Pyau. Todos com quem conversei no Jaraguá, na época, estavam entristecidos, mas se solidarizavam com o Xeramoĩ. Ele mudou-se e foi acompanhado pelas filhas casadas, genros e netos. Seus filhos, no entanto, permaneceram no Jaraguá.

Com o tempo, surgiram as exigências da presença de um cacique ou de uma liderança principal: burocracias relativas a serviços e equipamentos do Estado, a procura de ONGs e visitantes diversos, problemas de organização do

espaço e conflitos variados. As lideranças se reuniram e discutiram sobre o problema, mas não conseguiram entrar em acordo. Precisavam saber se José Fernandes voltaria, mas achavam que não caberia perguntar isso a ele. Esperaram por uma oportunidade para falar do assunto por cerca de dois meses, e então resolveram que a melhor saída seria que ninguém fosse o cacique, mas que formassem um conselho de lideranças. As experiências que se seguiram desde então foram diversas e, em alguns momentos, confusas. Segundo Natalício, as pessoas não respeitavam as decisões do conselho, e quem precisava pedir alguma coisa falava com um e depois com outro, e isso criava confusões. Por isso, o conselho durou apenas alguns meses. Nas visitas que fiz ao Jaraguá durante o ano de 2013 eu recebia informações desencontradas sobre quem seria o cacique, e em dado momento, duas lideranças, de dois núcleos diferentes, diziam responder pela posição. A situação perdurou até que, ao voltar ao Jaraguá em nova visita, já no início de 2014, soube que haviam entrado em consenso: as lideranças dos núcleos, em reunião na *opy*, pediram a Vítor Fernandes, filho mais novo de José Fernandes, que aceitasse a responsabilidade de ser o cacique⁸².

Na época, perguntei a Sebastião se ele seria o *xeramoĩ*, já que José Fernandes havia dito que não atuaria mais no Jaraguá. Não, disse-me, José Fernandes nunca disse que não seria mais pajé ou *xeramoĩ*, mas que não seria o cacique. Então, explicou assim a diferença entre eles:

Porque o pajé, assim, ele não é como cacique. Nem qualquer pessoa, nem comunidade vai tirar. Hoje vai fazer reunião, [aí dizem:] “a gente vai pegar você de pajé aqui”, não é obrigado [a ser]. O cacique não, coloca você de cacique aqui, daqui mais um tempo, não está fazendo, não está certo, não está levando direito, tira. Os pajés, não. Se eu for para o Paraná, morar lá em Taquara, sou pajé do mesmo jeito. Porque não tira, porque o deus mesmo colocou. Que nem o tio... coloca o tio de pajé, como que vai tirar? Se você mandar embora daqui, ele vai na [outra] aldeia, é a mesma coisa, cura a pessoa mesma coisa. Cacique, não.

---

⁸² Tendo já recuperado as forças, e com a possibilidade de ser realizada a compra da área, José Fernandes retornou para o Jaraguá em 2014, onde seu filho Vítor permanece cacique.

Vamos supor, “vamos fazer reunião e tirar o Bastião de pajé, vamos colocar aquela pessoa ali”, não dá.

Só as relações que tornam uma pessoa um xamã podem fazer com que ele deixe de sê-lo. No próximo capítulo trato desse tema. Aqui, lembro apenas que mesmo com a presença de José Fernandes como cacique, as decisões não eram monocráticas. Havia reuniões semanais na *opy*, onde as lideranças discutiam, com a presença do *xeramoĩ*, as soluções a serem encaminhadas. Sem sua presença, a tendência dos núcleos à dispersão não teve contraponto. A solução, nesse caso, foi pedir ao filho do *xeramoĩ* que aceitasse a função, uma vez que vinha demonstrando as qualidades necessárias: calma, generosidade, capacidade de liderança (como nas manifestações durante o ano de 2013) e ser alguém que, além de filho de um grande xamã, é também ele *opora’i va’e*, *opita’i va’e* e *karai* – já o responsável pela *opy* continuou sendo José Fernandes, antes e depois de voltar ao Jaraguá, como veremos a seguir.

Capítulo 6

Xamanismo e *tekoa*

Um *xeramoĩ* é, ao mesmo tempo, liderança política e xamânica, posição constituída pelo conjunto de relações que estabelece – entre famílias extensas, com divindades e espíritos e com não indígenas. Apresento, neste capítulo, alguns elementos no âmbito do xamanismo com os quais um *xeramoĩ* se relaciona para a construção e manutenção de um *tekoa*.

6.1 *Tataipy*

Poluição sonora, anulação da privacidade com visitas cotidianas de não indígenas, assédio de adeptos de diversas religiões, oferta abundante de bebidas alcoólicas e outros tipos de droga, multiplicação de aparelhos de televisão, vídeos games e computadores são alguns dos elementos apontados por pessoas mais velhas que, em sua opinião, dificultam a concentração na reza e em tarefas cotidianas que exigem maior atenção. Atrapalham, entre outras coisas, a concentração durante o uso do tabaco, o canto e a dança na casa de rezas, os tratamentos xamânicos que exigem acompanhamento da pessoa adoecida em tempo integral, a comunicação com agências não humanas diversas⁸³.

Mesmo sob toda essa pressão da sociedade envolvente, os Guarani no Jaraguá valorizam o autocontrole e as práticas ascéticas. Realizam cotidianamente seus rituais na *opy*, sendo raros os dias em que eles não acontecem. Há, constantemente, alguém sendo tratado por José Fernandes ou por outros xamãs no Tekoa Pyau, e quando são moradores de aldeias distantes, podem passar os dias e as noites de tratamento na própria *opy*, sob constantes

---

⁸³ Disse um senhor que o jovem que usa drogas não consegue mais escutar quando Nhanderu manda os bichinhos avisarem alguma coisa, como o pássaro anu que avisa da morte de parentes em aldeias distantes. As drogas ilícitas são, também, encaradas como um problema de saúde que afeta gravemente a vida do jovem, principal vítima do consumo e da violência praticada na circulação dessas substâncias. Os Mbya no Jaraguá reúnem-se constantemente para discutir sobre prevenção às drogas e acolhem as entidades que se dispõem a falar sobre o assunto na aldeia.

sopros de fumaça de tabaco e em repouso absoluto. Mantém-se atentos aos cuidados com excessos no cotidiano, seja na alimentação, no movimento dos corpos ou na fala.

A concentração e o ascetismo estão relacionados ao processo de transformação de corpos e almas de forma a atingir o estado de *aguyje*, que se traduz por iluminação do espírito e leveza do corpo, a ponto de tornar-se a matéria mais divinizada que humanizada e, dessa forma, poderem elevar-se a *Yvy Marã E'ỹ*, a “Terra sem Mal”. Atingir esse estado, dizem, é muito difícil, quase inalcançável hoje em dia, dada a impossibilidade da pessoa se dedicar a isso, assim como pelas dificuldades impostas pela forma como se vivem hoje nas aldeias, pequenas e incompletas como são. “Tem que pedir muito pra Nhanderu, mas também tem que viver de um jeito que você caminhe para isso [atingir o estado de *aguyje*], todo dia um pouquinho mais. Só que hoje a gente não consegue mais viver desse jeito. Até tem lugar que dá, mas é muito difícil”, disse Sebastião.

Os lugares a que o xamã se referiu são justamente aqueles pelos quais os Mbya buscam quando migram pela “plataforma terrestre” (*Yvy Rupa*) criada pela divindade Nhanderu Tenonde. Mostrado pelas divindades aos *xeramoĩ* por meio de sonhos ou de visões, esse local, que reuniria as condições que os Mbya consideram necessárias para viver uma vida dedicada à comunicação com os seres celestes, é chamado de *tataipy*, o “lugar do fogo”. A direção que tomam ao procurar pelo *tataipy* leva-os, por vezes, à Serra do Mar, que é identificada na cosmografia do coletivo como a borda do mundo, *Yvy apy* (Ladeira, 2001:133), a partir da qual podem seguir para a morada do deus criador. Marcos Tupã, na fala a seguir, refere-se ao papel central dos *xeramoĩ*⁸⁴ na circulação de grupos familiares através do *Yvy Rupa*, atuando como líder do grupo e como *karai* (“rezador”).

Então, existe aqui o *xeramoĩ*, os familiares mais próximos e os seguidores desses *xeramoĩ*, e outro *xeramoĩ* em outro *tekoa*, com as famílias mais próximas. Cada um desses *xeramoĩ* recebia sua revelação ou alguma

---

⁸⁴ Nesta fala, Marcos Tupã usou o termo masculino *xeramoĩ* para referir-se às lideranças políticas e xamânicas em geral, mas isso não significa que ignorem a presença e a agências das figuras femininas na condução de grandes famílias Mbya, as *xejaryi kuery* (“as avós”) e *kunhã karai kuery* (“rezadoras”).

manifestação, seja no sonho, seja na reza, dizendo que ele vai ficar por um período de tempo ali, naquele *tekoa*. Existem os grandes núcleos de grandes famílias que buscavam através de revelação, de sonhos, de rezas, alguma manifestação que apresentavam para ele que teria que buscar o rumo do grande mar, *Yye'ẽ* ou *Para Guaxu*. E, estando sempre mais próximo dessa região ele alcançaria uma grande força divina, uma força maior, até alguma manifestação mais sagrada de *Nhanderu*, que poderia, então, fazer com que ele atravessasse o grande mar e alcançasse *Yvy marã ey*, que seria uma terra sem mal. Então, essa caminhada dos grandes núcleos de famílias junto com os *xeramoĩ* percorria toda essa parte, toda essa região, nesse sentido de busca da Terra Sem Mal.

Assim, tanto *tekoa* quanto *tataipy* são termos que se referem aos locais onde os Mbya constituem morada. No entanto, diferem entre si pelo contexto em que são empregados. Segundo José Fernandes, *tekoa* seria o que os *jurua* chamam de aldeia, “*jaa tekoa Tenondé Porã?*, ‘vamos lá no Tenondé Porã?’” disse o então cacique do Tekoa Pyau para exemplificar o uso do termo. Mas *tataipy*, ainda que signifique, como *tekoa*, o local onde os Mbya constituem morada, é usado em momentos específicos, de comunicação com as divindades, conforme a explicação do *xeramoĩ*.

Tataipy é diferente. *Tataipy* já é palavra uma palavra sagrada. É a mesma coisa que *tekoa*, mas para falar de aldeia mesmo, é *tekoa* que se usa. É a mesma coisa que *tekoa*, mas *tataipy* já é palavra especial. É como diz Nhanderu, para a gente falar. Tupã que manda fazer o *tataipy*, ele que está falando, “*tataipy, tataipy*”.

Os xamãs anteveem o local para onde devem conduzir seus parentes, assim como a direção que devem tomar, segundo o *xeramoĩ* Sebastião. Isso não significa que partam diretamente para fundar o *tataipy*. A visão nem sempre é clara, e o *xeramoĩ* pode se confundir, acarretando em certa demora para encontrar o lugar determinado. Além disso, pode haver desconfiança em relação

à comunicação, desestimulando as pessoas de seguirem a liderança. Disse Sebastião que o xamã que “vai na frente”

É igual Moisés. Moisés fazia como a gente. Não sei como que ele conseguiu fazer igual o índio. O deus falava com ele, só que quase ninguém acreditava também. Ele sabia o que ia acontecer. Todas essas coisas dessa parte a também gente via. O Jaraguá também tem um pouco de sagrado, por isso que não está acontecendo muito, de *jurua* que ataca a gente.

A última parte da fala de Sebastião se relaciona com o processo de procura da área para iniciar o *tataipy*. O local deve, inicialmente, ser identificado por sua paisagem, em comparação com o que foi sonhado. No entanto, a certeza de que aquele é o *tataipy* mostrado pela divindade só vem com o tempo, a partir das relações que se estabelecem principalmente com não humanos, mas não apenas. Na nova morada, as pessoas não ficam doentes com frequência, não há ataques de animais peçonhentos, nem são agredidos pelos *jurua*. Por isso, a fala do xamã teve o sentido de confirmar que o Tekoa Pyau, fundado por José Fernandes, é um local destinado a eles pelas divindades, pois após a chegada do Xeramoĩ, as agressões por parte de pessoas que reivindicam a propriedade da Terra Indígena cessaram.

A comunicação com a divindade pode ser estabelecida em sonho ou em vigília. Neste último caso, as narrativas das visões quase sempre referem-se ao momento em que estão fazendo uso do tabaco, concentrados. Evandro, jovem liderança no Tekoa Pyau, disse que suas experiências se dão geralmente em vigília.

Os *xeramoĩ* falam que quando a gente dorme, não lembra de nada, mas atravessa outras dimensões. Aí, eles falam que quando você viaja para outros lugares que você não conhece, quando chega lá pensa assim “eu já fui por aqui, eu já fui por esse caminho”. Ou acontece alguma coisa que você já sabia que ia acontecer. Não são todas as pessoas que conseguem isso. Agora, eu já sou diferente, eu não durmo e já consigo ver algumas coisas, assim, acordado.

Os sonhos podem ser uma via de comunicação entre as divindades e os indivíduos. O xamanismo não é atividade exclusiva de alguns indivíduos, e a comunicação com não humanos idem. *Opora'i va'e* (o que canta/reza) e *opita'i va'e* (o que fuma), por exemplo, não se referem a pessoas detentoras de cargos com esses nomes, são atividades xamânicas que qualquer um desenvolve. Há, no entanto, o reconhecimento de que certas pessoas têm maior desenvoltura, conhecimento e eficácia com essas práticas. O mesmo se dá em relação aos sonhos e visões de seres não humanos ou mesmo de parentes que moram em aldeias distantes. Ainda que qualquer um sonhe, a interpretação é melhor desenvolvida por pessoas mais velhas e mais experientes. Algumas vezes, no período da manhã, quando estão acendendo fogueira e fervendo a água para preparar *ka'a* (erva mate, chimarrão), as pessoas contam a seus parentes os sonhos que tiveram na noite anterior. Apesar do sonho ser um momento em que o indivíduo estabelece uma relação com alteridades diversas, ele pode ser usado pela pessoa mais velha, que o interpreta, para tomar uma decisão sobre algo do cotidiano do grupo que lidera, e assim, por exemplo, contraindicar a saída da aldeia naquele dia.

A dúvida em relação às previsões incomoda um xamã. Ele pode sentir-se ofendido, isolar-se das atividades da aldeia ou mesmo mudar-se dela com sua família. Para se preservarem, disse Sebastião, os xamãs só contam o que sabem quando são procurados.

O próprio índio, a gente fala assim “ah, vai acontecer alguma coisa”, mas quase ninguém acredita. “Ah, vai acontecer nada. É mentira o que tá falando”. Tem pessoa que fala isso. Por isso que agora não conta mais o que vai acontecer. Eu sempre eu falava pra Iraci “sonhei assim, vai acontecer”. Só que eu não conto para ninguém, quase. De vez em quando eu falo pro tio [José Fernandes]. Aí o tio fala “é verdade, vai acontecer mesmo”.

Por isso, dentre as jovens lideranças, aqueles que compartilham das experiências xamânicas dos mais velhos, ouvindo-os e levando a eles suas

dúvidas, são elogiados e respeitados. É o caso de Ronaldo, que tem pouco mais de trinta anos, casado, e canta nos rituais da aldeia. Segundo Sebastião, “quem acredita mesmo é Ronaldo, aquele rapaz, ele sabe uma parte. Ele ouve a gente falar. É mesmo. Depois ele pensa, aí diz ‘é verdade’. Porque a gente [que é xamã] sabe coisa que vai acontecer depois”.

A desconfiança do poder xamânico de determinadas pessoas é algo comentado muito discretamente para que não se irrompam conflitos, no entanto, são falas relativamente comuns e fazem parte do cotidiano do coletivo, pois tem seu lugar no fortalecimento e no enfraquecimento de reputações. O que parece preocupar mais aos *karai* e outras lideranças, quando ouvem jovens se referindo com desdém às práticas xamânicas, é o afastamento e a consequente interrupção na comunicação com divindades e entidades espirituais. Ou seja, não estão preocupados se as pessoas não declaram adesão incondicional a um conjunto de crenças, mas com a suspensão das relações com o conjunto das subjetividades não humanas, em especial com aquelas responsáveis pela continuidade da existência do mundo terrestre – enquanto houver Guarani cantando, o mundo não será destruído, disse-me um jovem em 2007,

“a gente canta na *opy* todo dia para lembrar de Nhanderu, para mostrar aos Nhanderu *kuery* (divindades e seres espirituais celestes) que a gente não esqueceu deles. Enquanto Nhanderu ouvir a gente cantar, o mundo continua aqui”.

Ao viverem como o *jurua*, dizem os Mbya, deixam de lado o *teko*, seu “modo de vida”. Ou seja, é comum que vinculem as interrupções da comunicação com os diversos sujeitos do cosmos à larga presença de não indígenas em suas vidas, como podemos ver nessa fala de Marcos Tupã.

Antes não tinha tanta influência do *jurua*, então a parte da religiosidade era mais forte. Os *xeramoĩ* quando rezavam recebiam alguma revelação ou alguma manifestação divina. Havia um envolvimento mais forte com a parte espiritual. Hoje são poucos os *xeramoĩ* que ainda recebem essa orientação dos outros *xeramoĩ*, que já faleceram há muito tempo. Eu acredito que muitas mudanças, hoje, estão ocorrendo porque existem poucos *xeramoĩ* que receberam essa orientação, essa revelação dos

antigos. Hoje existem *xeramoĩ* mais novos com influência de muitas coisas da sociedade não indígena, e por isso se criam essas dificuldades. Nas reuniões que nós participamos dá para perceber que pode, ainda, existir um *xeramoĩ* ou outro que ainda busca a travessia para a Terra Sem Mal, mas sabem que essa busca é difícil. Porque eles mesmos falam que quando se busca essa espiritualidade, a Terra Sem Mal, essa travessia, tem que estar totalmente voltado a espiritualidade sagrada.

Assim, a própria ocupação da plataforma terrestre pelos Mbya ficaria comprometida, pois os *xeramoĩ* dependem das relações que administram com as entidades não humanas para vir a conhecer o local aonde deverão conduzir seus parentes e seguidores. Parafraseando Noelli (1993), sem *teko* não há *tataipy*.

6.2 Tornar-se e manter-se xamã

Como vimos na fala de Marcos Tupã, “outros *xeramoĩ*, que já faleceram há muito tempo” orientam os novos xamãs, por isso, o rompimento das relações com as alteridades não humanas não afeta apenas as redes nas quais o xamã se insere e constrói, mas também o próprio surgimento de xamãs.

“Temos muitos antigos que, ao passar dessa vida pra outra, já tem uma pessoa certa pra ele passar a sabedoria dele”, disse Maria ao falar sobre o quanto é difícil acessar os conhecimentos xamânicos. “Então, essa pessoa [que recebeu o conhecimento] é quem vai cuidar da saúde, quem vai cuidar do espírito”.

Segundo o xamã Sebastião, esse processo de transmissão do saber xamânico é complexo e envolve pelo menos três partes: o espírito de um xamã falecido, a pessoa que quer tornar-se rezadora e a divindade a quem ela pede por essa dádiva. Entre os Mbya, as práticas xamânicas não são exclusividade de algumas pessoas – o uso do tabaco, o canto e a dança nos rituais são amplamente praticados. No entanto, há quem se dedique mais a essas atividades e seja mais procurado por outras pessoas, principalmente pela

eficácia de suas intervenções. É a essas figuras, que ocupam-se cotidianamente dessas atividades, estendendo sua atuação para além do seu núcleo e de seus parentes, que Maria e Marcos se referiram, ou antes, a um dos modos de se constituírem seus poderes e conhecimentos xamânicos, como explica Sebastião um pouco mais detalhadamente:

Por isso que a gente fala na reunião [com os mais jovens na *opy*]: para ser pajé, para ser rezador, está livre, não é obrigado. Ninguém diz “ah, agora você vai virar pajé”. Não dá. Porque não sou eu que vou fazer a pessoa virar pajé, é deus que vai. Por isso que não tem como mandar a pessoa deixar de ser pajé; de cacique pode tirar, de pajé, nunca. Se for lá em outras aldeias, continua pajé do mesmo jeito. Só quando morre, aí acaba. Só que, quando morre o pajé, o espírito sai vagando até arrumar outro para ser pajé. Ele procura outra pessoa que está interessada em aprender. Pode ser homem ou mulher, tanto faz. É para isso que a meninada está indo para a *opy*, para aprender. Aí o deus olha e diz “ah, aquele tem bastante fé”. A pessoa tem que lembrar do deus. O moço ou a moça pede para Nhanderu “queria ser curandeiro, benzedeira”. Aí o deus fala “você quer? Então eu te dou”. Aí consegue. Não adianta ir na *opy* e só fumar o cachimbo, tem que pedir, senão você vira um viciado, só fuma por fumar, aí não dá.

Depois que Nhanderu concordou em conceder poderes xamânicos a uma pessoa, ela se torna rezadora ou curandeira. Sobre esse processo ouvi duas versões: em uma, a divindade retira o poder do espírito do xamã antigo e passa para o novo xamã; em outra, o espírito do xamã antigo permanece junto à pessoa que ele ou a divindade escolheu e então transmite seu conhecimento aos poucos, falando ao seu ouvido durante os trabalhos (o ouvinte pode não ouvir literalmente, mas intuir que ações deve executar) ou conversando por meio dos sonhos. Ainda que seja uma situação rara, seria possível a um xamã experiente identificar quem é o espírito que passou seu conhecimento para uma determinada pessoa, seja pelas características do canto, do benzimento ou da forma de orientar as pessoas em tratamento.

Tornar-se e manter-se pajé pode ser um processo longo e muito difícil. Um homem que mora no Jaraguá contou que, quando morava no Tekoa Tenondé Porã e ainda era adolescente (hoje tem pouco mais de cinquenta anos), sentia que Nhanderu estava fazendo ele se tornar um *karai* (rezador, benzedor). José Fenandes ainda era o *xeramoĩ* naquela aldeia e liderava um grupo de *xondaro*, nesse caso, rapazes que atuavam na vigilância a pessoas que pudessem tornar-se violentas ao consumir álcool, ou na segurança da *opy* durante os rituais cotidianos (controlando a entrada e saída da casa de rezas e realizando rituais de afastamento de maus espíritos). O homem disse-me que pedia para Nhanderu, todos os dias, para tornar-se um rezador e curador, pois queria cuidar de todos de sua família. No entanto, *Nhanderu* colocava obstáculos em seu caminho, tanto para testar sua determinação quanto para treina-lo e fazê-lo mais forte. E foi num desses testes que *Nhanderu* tirou dele os poderes xamânicos. Segundo o homem, ele deveria estar andando pela aldeia, vigiando para ver se estava tudo bem, quando alguns amigos o chamaram para acompanhá-los a um bar próximo à Terra Indígena. Lá chegando, recusou-se a beber bebida alcoólica, mas seus amigos insistiram e acabou cedendo. Tomou pinga em um pequeno copo, e voltou para a aldeia, mas antes de chegar, sentiu-se como se houvesse bebido muito e desmaiou. Ao acordar, disse, teve a sensação que já não estava mais se tornando um *karai*, já não sabia mais fazer os benzimentos. Contou, então, que ficou muito triste por não ter sido forte, ou seja, por não haver aguentado “as chicotadas que Nhanderu dá para ver se você aguenta mesmo o que você pediu” – neste caso, ser um rezador.

Além de serem submetidos às provas que as divindades aplicam, aqueles que pretendem ser reconhecidos como curadores ou rezadores devem zelar por uma vida regrada, tomando diversos cuidados com a alimentação e o comportamento, como explica o *xeramoĩ* Sebastião:

É do jeito que eu falo: tem que pedir mesmo para o deus. Não é brincadeira, não pode levar na brincadeira. Tem tanta prova para ser pajé! Se você continuar e passar aquela prova que deus faz, aí você consegue. Por isso que não tem muito pajé, é difícil. Nós temos muitas regras. Vamos supor, os casados: os casados não podem brigar, não podem xingar ao outro. Se é pra vir prova, tem que saber, o deus não vai contar

“tal dia que eu vou colocar prova e você vai passar”. Igual você que estuda, o professor vai dar uma prova, pelo menos, pra você passar. O deus dá prova diferente: a gente não vai saber tal dia, o minuto, a hora. De repente já bate, bateu tem que saber. Porque não podemos beber pinga. Não pode brigar com a mulher, não pode xingar o outro, não pode bater no outro, não pode tirar sangue, não pode matar, não pode falar mal de outro pajé. É ... é delicado.

Em relação à alimentação, é comum os Mbya comentarem que a comida do *jurua* não faz bem para eles. Os motivos seriam diversos, como o excesso de sal, de óleo ou de temperos considerados pesados, que os tornariam pesados também. Para José Fernandes, o problema maior é que as pessoas não ficam satisfeitas com a comida do *jurua* e terminam por comer demais. De qualquer forma, são os excessos relativos ao alimento dos não indígenas que provocam efeitos indesejados ou negativos, como dores na barriga e cansaço que, conseqüentemente, atrapalham a concentração e indispõem as pessoas para as práticas rituais que exigem vigor físico.

Segundo Pedro Macena, as danças rituais fazem os corpos ficarem leves e, ao mesmo tempo, é necessário ter os corpos leves para realizar as danças. A leveza, nesse contexto, é uma condição relativa não apenas ao corpo, mas também ao espírito, pois é por meio da condição de leveza que se experienciam a proximidade com a esfera divina. E é a radicalização dessa experiência, levada a cabo de forma paulatina e crescente, que se atinge o estado de *aguyje*, por meio do qual se elevam à *Yvy Marã E'ỹ* com os próprios corpos.

Nesse processo, a liderança xamânica (do *karaí* ou da *kunhã karaí*) é central, pois conduz a família para um *tataipy*, onde há as condições necessárias para realizarem os rituais de forma contínua, mantendo a todos animados e dispostos. Além disso, o xamã é o responsável pela comunicação do grupo com as divindades a fim de obter o direito de ascender à aldeia delas. Por esse motivo, essa posição de liderança exige muitos cuidados com a alimentação. Ari, cacique da Tekoa Ytu, descreveu esses cuidados da seguinte forma:

O rezador, antigamente, tinha força de vida espiritual. E para isso ele tinha também uma alimentação diferente. É como a abelha. A abelha tem o alimento especial, só pra ela. O rezador é a mesma coisa. Ele não tinha comida forte, ele tinha uma comida leve. Por que? Porque nosso corpo, eles dizem que pesa, se come muita comida, se empanturrar, como fala o branco, fica com o corpo pesado, o espírito não consegue flutuar. Então o pajé, o rezador, ele tem que ter o alimento bem especial, comida, tudo leve.

Qualquer um que se sinta seguro ou julgue ter aprendido como fazê-lo pode aplicar a fumaça do *petỹgua* sobre um doente, manipular ervas medicinais, comunicar-se diretamente com alguma divindade ou dono (-ja). Desde pequenas, as crianças que tiverem vontade podem tomar um *petỹgua* nas mãos e soprar no *amba*⁸⁵ ou sobre outras pessoas. Qualquer pessoa pode realizar uma atividade xamanística, mas poucos são os efetivamente reconhecidos como xamãs. “Por isso que não é como evangélico”, disse Mauricio, “não é todo mundo que é pajé aqui. Só uma ou duas pessoas que foram escolhidas pelo Nhanderu, que têm o dom de deus”. Assim, ele explicou como entende essa diferença: entre os evangélicos qualquer um pode ser pastor, usar a bíblia para pregar nas praças ou nas aldeias. Mas entre os Mbya, apenas algumas pessoas recebem o conhecimento dos xamãs que já morreram. Essas pessoas, poucas, são especiais porque têm o poder de obter proteção e abundância de recursos para seu grupo, daí a necessidade de se manterem vigilantes de tudo o que possa enfraquece-los, ou seja, do que atrapalhe sua comunicação com as diversas subjetividades do cosmos.

6.3 Lugar sem doenças

O *tataipy* é um lugar escolhido por Nhanderu para enviar os Guaraní Mbya. É um lugar protegido das agressões provocadas por não indígenas e por não humanos, ou seja, mesmo que algum *jurua* apareça para pressioná-los, a

---

⁸⁵ Espaço no interior da casa de rezas onde o rezador fica quando canta; é também como se referem ao local onde os deuses moram na esfera celeste.

fim de tentar toma-lhes o local, ou mesmo que alguém adoeça pelo ataque de algum espírito, a superação desses problemas pela ação do *xeramoĩ* será muito mais eficaz, pois ali a própria divindade está zelando pelos Mbya.

Mba'e axy (ou *-axy*) é o termo usado para designar a dor e as doenças em geral. Pode ser usado, por exemplo, para se referirem a uma gripe, ao diabetes ou à infecção em um machucado. E pode ser igualmente usado quando se relatam dores, tonturas e sintomas parecidos com os da gripe, mas cuja origem são os ataques promovidos por seres não humanos – nesses casos, também podem usar outro termo, mais específico para esse tipo de doença, *mba'e vyky*, “feitiço”.

Parte do trabalho do *xamã* é identificar a origem da doença, se foi ou não produzida pela ação de seres não humanos. Ele sopra a fumaça do *petỹgua* sobre o doente e investiga a causa daqueles males (p. ex: dor de cabeça ou de estômago, pressão no peito, tontura). Uma vez descoberto, inicia o tratamento ou indica a procura de um posto de saúde. Há males que são causados pelo estilo de vida do não indígena, segundo o *xamã* Sebastião, o que inclui a poluição e a comida ruim. Estas seriam as causas grande de parte dos problemas de saúde que eles enfrentam, provocando dores de cabeça ou no trato gastrointestinal e problemas respiratórios. Para esses casos, pedem que a pessoa procure o médico no posto pois os “remédios de branco podem resolver”.

Ainda de acordo com os moradores do Tekoa Ytu e do Tekoa Pyau, há muito remédio (*moã*) que eles mesmos poderiam fazer sem precisar recorrer ao posto de saúde, caso a área a que eles têm direito no Jaraguá já estivesse demarcada. Há locais de onde retiravam plantas medicinais que hoje estão cercados ou murados, e mesmo os remédios que encontrariam na área do Parque são de difícil acesso, pois a prática é proibida pela administração. Mas, mesmo com essas dificuldades, os Guarani Mbya no Jaraguá produzem diversos remédios a partir de plantas da região ou trazidas de outras aldeias quando visitam seus parentes ou quando recebem a visita deles (circulam raízes, sementes, mudas, folhas preparadas para o uso medicinal).

Todo o remédio que preparam deve ser benzido (*eroayvu*, “benzer”), mesmo que se considere que a doença não seja o ataque de algum ser espiritual.

Primeiro, porque o *moã* é feito a partir de sujeitos não humanos dotadas de alma própria, como uma planta ou um inseto – e, provavelmente, têm um dono (-*ja*), ente responsável por cuidar delas. Nesse caso, o *eroayvu* é uma fala que vai afastar os perigos que a predação de uma subjetividade outra pode provocar. Em segundo lugar, esse tipo de benzimento é uma fala que vai direcionar o efeito do remédio para o que é pretendido. Conforme um interlocutor, é a alma do doente quem vai fazer o remédio agir no corpo dele. Já outro disse que não, essa função seria de um dos espíritos que auxiliam o xamã. Em ambos os casos, o *eroayvu* é dirigido primeiramente às divindades, e só depois ao dono e/ou à alma da planta, pedra ou inseto.

Em paralelo ao tratamento com *moã*, o *xeramoĩ* pode realizar o tratamento por meio da fumaça de tabaco, caso entenda que há a necessidade. Doenças tratadas dessa forma podem ser chamadas de *mba'e vyky*, feitiço, e são resultado do ataque de seres espirituais. A origem desse tipo de ataque quase sempre é a alma de um parente recentemente falecido, *angue* ou *anguero*, é “gente que já foi, mais ainda quer ficar”, explicou Natalício⁸⁶.

A maior parte dos tratamentos que os *xeramoĩ* realizam na *opy* são para livrar as pessoas de males causados pelos *anguero*. Segundo o *xeramoĩ* Sebastião, *anguero*

É aquilo que os *jurua* dizem: ‘assombração’. É espírito ruim. Aquele lá perturba, viu, se você pensa coisinha de nada no que já morreu, pode pegar na hora. Por isso que não pode pensar muito. Esse ano aqui mesmo, tem vários doentes, com tontura, parece que está ouvindo a voz da pessoa [que já morreu]. Tem um que ficou uns dez dias se tratando na *opy*.

---

⁸⁶ Há, ainda outro grande perigo que pode surgir de um morto: o seu corpo transformado em animal ou em monstro, o *jepota*. O surgimento do *jepota* não guarda relação com ações boas ou más da pessoa em vida, mas com suas práticas em relação ao próprio corpo, como o tipo de alimento que ingeria. Podem surgir *jepota* em forma de jacaré, cobra, aranha, onça, morcego ou de criaturas como vampiros. Sebastião disse desconfiar que a criatura denominada chupacabras seria um *jepota*, mas não tinha certeza porque este último ataca as pessoas, não os animais. Um xamã pode receber uma revelação de que o corpo de alguém que morreu há poucos meses (ou semanas) está se transformando. Assim, para eliminar o perigo, é indicado fazer uma estaca afiada e atravessar o corpo na região da barriga, antes que complete a transformação.

Ainda se referindo aos *anguero*, disse o xamã que agressões que afetam aos Mbya não afetam aos *jurua* e vice-versa. Um *jurua* não adoece pela ação do espírito de um Mbya falecido, mesmo que fosse conhecido, mas está sujeito a ataques de *anguero jurua*, que poderia “colocar a doença, igual o *anguero* dos índios faz com os índios”. O modo de lidar com o problema também seria diferenciado, pois a sabedoria do padre e do pastor é diferente da sabedoria dos *xeramoĩ* - neste caso, sabedoria é o saber fazer xamânico.

Se o *anguero* não se distanciar após a intervenção do xamã, o tratamento se transforma em enfrentamento. Dessa forma, os espíritos auxiliares do xamã combatem o agressor e o expulsam para longe. Mas, durante esse processo, o próprio *xeramoĩ* pode tornar-se o alvo das agressões. Seja no momento em que está realizando o tratamento, seja algum tempo depois, o espírito agressor pode querer vingar-se. Mas o xamã deve manter-se com coragem, sob pena de enfrentar problemas maiores. Sobre o enfrentamento à doença, o *xeramoĩ* Miguel disse que

Você não precisa ter medo de doença. Porque a doença tem alma, e quando a gente tem medo dela, tem medo das coisas, aí ela ataca. Por isso que se a pessoa está doente, a gente não tem medo. O *jurua* não, ele pensa “ah, será que eu vou pegar a doença?”. Aí é pior para nós. Eu tenho medo é de são mesmo, gente que bebe e briga, aí sim. Aí eu tenho. Mas doença, não.

Para tratar do doente, o *opita'i va'e* (“o que usa cachimbo”) sopra a fumaça do tabaco sobre ele e, em seguida, faz a aspiração/sucção da doença do local onde está a dor. Muitas vezes, nesse momento, o xamã é atacado pelo espírito agressor e tem um quase desfalecimento, sendo então amparado por um ou mais *xondaro* que o auxiliam durante o tratamento. Repete várias vezes a operação, que pode durar vários dias e, ao final, o xamã retira de sua boca a doença que sugou do doente – que pode ser, por exemplo, uma folha ou uma pedra pequena – e, depois de conferir do que se trata, mostra para seus auxiliares/apoiadores e atira-a ao fogo.

A doença que um *xeramoĩ* retira por sucção nem sempre é um feitiço mandado por outra pessoa. Quase nunca é, disse Sebastião, pois esse tipo de feitiço seria muito raro hoje em dia depois que as divindades proibiram os Mbya de fazê-lo, dificultando sua realização quando alguém, ainda assim, arrisca-se nesse exercício. “Os pajés, às vezes, se enganam”, disse Sebastião, “acham que parece feitiço, mas não é, é o próprio *anguero* que faz a doença”.

Mba’e vyky é uma “doença mandada”. Sua origem, no entanto, pode não ser um feiticeiro inimigo, mas a própria pessoa que adoece. Foi como explicaram a história de um rapaz que queria namorar uma moça, moradora de uma aldeia distante. Sabendo que se encontrariam em um baile, o rapaz preparou um remédio (*moã*) para fazê-la sentir-se atraída por ele. Para preparar o remédio, o rapaz macerou uma determinada planta mantendo seu pensamento concentrado na moça e no nome dela. O *moã* deveria ser colocado em sua bebida sem que ela percebesse. Chegando ao local do baile, o rapaz procurou pela moça, mas não a encontrou. Tarde da noite, sem esperança de que ela aparecesse, resolveu tentar a sorte com outra e pensou “essa tem o mesmo nome, então o remédio serve para ela também”. Mas não serviu. Pouco tempo depois, ela foi embora com os pais sem olhar para ele. Passados alguns dias, o rapaz adoeceu. Teve febre, tosse, dor de cabeça e tontura, e seu pai o levou a um *opita’i va’e*. O xamã soprou a fumaça do *petỹgua* por algumas horas, e depois foi para a mata, enquanto o rapaz permaneceu na *opy*. Quando voltou, o xamã trazia a planta que o rapaz havia utilizado para o encantamento, e disse: “você fez coisa errada. Você fez coisa que o deus não gosta. Não aprendeu a fazer, fez errado. Não acertou a palavra. Você fez o remédio, por isso que está doente. O deus castigou você”. O erro, me disseram, foi o rapaz ter pensado que podia usar o remédio em outra pessoa com o mesmo nome. O encantamento só funciona em quem o preparador do remédio se concentrou. Como ele trocou a destinatária, o remédio “não bateu nela e voltou para ele”. Então, o xamã que tratou do rapaz preparou um remédio para ele, usando a mesma planta, e continuou soprando a fumaça do tabaco até tirar o *mba’e vyky* alguns dias depois quando, então, ele melhorou.

Segundo Sebastião, “o trabalho do *xeramoĩ* é igual do médico. O médico tem os enfermeiros e enfermeiras, o *xeramoĩ* também tem as pessoas que fazem

o trabalho antes dele” disse referindo-se aos *xondaro* e às *xondaria*. Mas há uma diferença importante em relação ao médico:

Aí os enfermeiros do *xeramoĩ* sopram a fumaça na pessoa. Ele vai por último. Mas não é bem que o *xeramoĩ* cura, ele faz remédio, a pessoa fica melhor, assim pode dizer que cura. Mas ele tira a doença do corpo. A doença tem alma, ela fica com raiva do curador, porque ele tira ela do corpo da pessoa. Aí passa um tempo, a pessoa vai ficar boa, então aquele espírito mau vem na gente, perturbar a gente. Então, nós [*xeramoĩ*] mesmo, quando benzemos a pessoa, depois podemos ficar com fraqueza. É o espírito ruim que faz isso.

É por isso, também, que os xamãs têm lugar central na liderança das famílias. Atuam na comunicação com as divindades que lhes indicam o *tataipy*, o local onde devem constituir morada. Se a vida nesse local reúne as condições para o *teko porã*, ou seja, para uma vida que os Mbya consideram boa, é porque os xamãs estão conduzindo de forma eficiente sua comunicação com diferentes sujeitos do cosmos, atraindo dádivas e afastando perigos.

6.4 *Nhe'ẽ*

Em 2012, os Guarani do Tekoa Pyau estavam bastante animados com a possibilidade de ser adquirida uma área que visitaram em Tapiraí. O preço condizia com os recursos de que dispunham, e o tamanho era suficiente para as famílias que pretendiam mudar-se. Sob esse clima, uma liderança comentou com José Fernandes que estava sempre pensando na nova área, que havia gostado muito do local e que pretendia caçar por lá, quando se mudassem. Por isso, disse essa liderança, seu espírito já estava indo na frente, conhecendo a mata. Então, explicou José Fernandes, “é por isso que a gente fica lá no mato e já vai caçar ou pescar: já conhece o caminho”.

As almas, segundo os Mbya, vêm dos *Nhanderu Retã*, os locais de morada dos deuses e, aqui neste mundo, ela permanece acima da cabeça ou sobre o ombro da pessoa sobre a qual ela se assenta. É chamada de *nhe'ẽ*,

“nome-alma”, e é revelada pelo *xeramoĩ* nos rituais de batismo. Segundo o xamã Sebastião, “sem *nhanenhe’ẽ* (“nossa alma”) a gente não vive. Se ela for embora, já era. É ela que deixa a gente andar, faz dormir, faz levantar”.

Certa vez, contei a Sebastião sobre um sonho que eu tivera: estava sentado na beira de um rio muito bonito, e conversava com um garoto pequenininho, que me dizia que estava muito feliz de estar comigo, pois eu o tratava bem. Como eu havia reencontrado meu *petỹgua*, perdido alguns dias antes, perguntei a Sebastião se o menino não seria o espírito do cachimbo. Ele riu e disse que, com certeza, era o meu espírito, e que esse era um sonho bom. Sobre esse espírito pequeno, que é ao mesmo tempo a pessoa e seu duplo, o *xeramoĩ* José Fernandes disse:

Porque é assim: nosso espírito, nosso anjo, é pequeno - mas o meu é grande, entendeu? Nós estamos aqui, assim, mas a gente não vê. Nós falamos que está aqui nossa alma [disse pondo a mão num de seus ombros]. É ela que dirige você, faz você andar. É ela que diz se tem perigo ali, aí você enxerga. É isso que eu falo para a comunidade: tem que respeitar seu corpo, não pode pegar caminho errado, tem que pensar antes. Porque a gente vê assim o corpo e não tem nada. O que você está vendo no seu corpo? Mas tem que respeitar, para viver mais forte. Quando nós dizemos assim *nhandekarujo* (“boa tarde”), não é para você que eu estou pedindo; *javyju* (“bom dia”), não é para você que eu estou pedindo, é para o anjo que está no seu corpo.

A *nhe’ẽ* se comunica com o corpo de várias maneiras. Uma delas é através dos sonhos, conforme a exegese do *xeramoĩ* Sebastião a respeito de meu sonho. Outra, é através das vontades e dos ânimos. Alguém que sente vontade de ir à caça pode estar sendo animado por seu espírito para essa atividade, pois ele já sabe onde a presa está. Um homem contou-me que, certa vez, foi ao Mercado da Lapa pois precisava comprar fumo, mas estava sem vontade alguma de fazê-lo. Ficou pensando, inclusive, se não queria ficar na aldeia porque estaria se esquecendo de fazer algo, mas não se lembrava o quê. No caminho, perto do mercado, sentiu-se mal. Teve tontura e quase desmaiou. Voltou de lá com forte dor no corpo. Então, disse que se lembrou, alguns dias

depois desse evento, que havia sonhado com seu falecido pai. Ele não se recordava de todo o sonho, apenas que o pai lhe havia entregado uma arma, uma espingarda, dizendo que ele precisava se defender. Assim, concluiu, deveria ter se lembrado do sonho quando saiu de casa sem vontade alguma, pois era um aviso de que não deveria ter ido. Ter dúvida sobre ir ou não a um lugar (ou ter desinteresse) também é algo que merece atenção, segundo o *xeramoĩ* Sebastião:

Porque é assim, do jeito que eu falo pra você: quando a gente vai, que sai para algum lugar mas a gente não consegue, quer ir mas está com vontade de não ir também, não adianta sair. Para nós é assim. “Será que eu vou pra lá, será que eu não vou? Então, já não vou mais”. Se for assim mesmo [com dúvida] acontece [algo ruim]. Porque o espírito está avisando o corpo da gente, que vai acontecer alguma coisa.

As almas, que são os nomes das pessoas, vêm das divindades. Kuaray, Karai, Tupã, Vera, Jakaira, Jekupé, e outros deuses enviam as *nhe'ẽ* (nomes-almas) para a Terra, a partir das aldeias celestes que cada divindade lidera. Junto a Jekupé, por exemplo, moram as almas mestiças – guarani e jurua. É daí que vêm as almas dos Mbya mestiços, em sua maioria, segundo Sebastião, as quais juntam-se com almas de outros lugares, formando, por exemplo, nomes como Karai Jekupe e Vera Jekupe. Mas, nem sempre há uma relação, ainda segundo o xamã, entre a mestiçagem do corpo e da alma, “até criança guarani pura vem de lá [de Jekupe] de vez em quando. Para dar força”. É daí, também, que vêm os nomes-almas de alguns dos *jurua* batizados pelos xamãs Mbya⁸⁷.

As diferenças entre as almas dos *jurua* e dos Mbya não são de natureza, mas de proximidade com as divindades. Os corpos são iguais, segundo o *xeramoĩ* José Fernandes, “o sangue é um só, não tem diferença do branco, não tem diferença do preto, o sangue é vermelho igualzinho. É isso que, até para

---

⁸⁷ Para alguns Guarani Mbya, no entanto, o nome que um não indígena recebe no ritual de nomeação é apenas um nome em guarani, e não tem relação com o nome-alma. De qualquer forma, tendo ou não uma *nhe'ẽ*, os *jurua* estão sujeitos à agência das divindades.

outros pajés, é difícil entender”. No entanto, “o espírito do *jurua* é mais baixo, dos índios não, é mais alto. Mas Nhanderu está vendo [o *jurua*] também”.

Quando os Guaraní falam, em português, sobre agências espirituais, é difícil ter certeza de que estão falando sobre as *nhe’ẽ* ou sobre os *nhanderu mirim*, pois se referem a ambos como “espíritos” (ou “almas”). Os *nhanderu mirim* são espíritos vindos, assim como os nomes-almas, das aldeias celestes, estando relacionados aos poderes xamânicos da divindade que os enviou. Mas, diferentemente das *nhe’ẽ*, não se assentam sobre os ombros dos corpos guarani. Segundo um xamã,

Nhanderu mirim não fica aqui [no ombro], não fica com a gente. Tem lugar dele, que é igual cidade. São Paulo aqui, outra cidade ali. Tem sul, norte, [onde moram] Tupã, Vera, Karai, Jakaira. Tem o lugar do espírito, só que ele não fica com a gente. É difícil traduzir. (...) Eles são os *xondaro* que o Nhanderu manda. Quando chove, quando está trovejando, é um tipo de soldado que o *uvixa* manda: “ah, vai fazer aquilo lá”, ele vai. Aquele lá não é espírito da gente, é só espírito mesmo.

Assim, por exemplo, trovões e relâmpagos são *nhanderu mirim* ou os *xondaro* de Tupã. E há também os *nhanderu mirim* que auxiliam os trabalhos de um xamã, enviados pela divindade Karai, ou os espíritos encontrados nos caminhos da Serra do Mar, que protegem os Guaraní em sua circulação no local⁸⁸, enviados por Jekupe. Esses espíritos, diferentemente das *nhe’ẽ*, voltam para sua aldeia celeste após cumprirem a tarefa que seu *uvixa* determinou. Já a *nhe’ẽ*, que em diversos momentos age como duplo – podemos, por exemplo, dialogar com ela nos sonhos – está intimamente relacionada com o corpo, recebendo dele força durante os rituais de batismo de erva-mate, ou sendo enfraquecida, quando o corpo consome bebida alcoólica ou comidas que o tornam pesado.

Em um determinado momento, os nomes-alma, assim como os *nhanderu mirim*, retornam à morada dos deuses. Todavia, dificilmente as *nhe’ẽ* o farão sem dificuldades. Após a morte, ela deve seguir para *nhanderu retã* (a aldeia da

---

⁸⁸ Estes seriam os *kesuita* ou *jesuíta*.

divindade que a enviou à esfera terrestre). O caminho será tanto mais fácil quanto mais se vivenciou, em vida, a comunicação com os seres celestes. Mas isso não isenta o nome-alma das consequências das relações estabelecidas com outras subjetividades. É por isso, disse o *xeramoĩ* Sebastião, que ele cuida bem dos bichos que estão em sua casa (gatos e cachorros). Porque, além de uma boa relação afetiva, é preciso trata-los com respeito. Se a pessoa não cuidou bem de seus animais, quando a sua *nhe'ẽ*, após a morte, passar pela aldeia dos espíritos deles, a repreenderão dizendo “como você pôde tratar os bichinhos desse jeito?”. “Aí – continuou o xamã – lá [na aldeia das almas dos cachorros ou dos gatos] eles te darão água suja para beber, não te tratarão bem, igual você fez”.

Um cuidado que se deve tomar depois da morte é não ficar vagando sem rumo, pois isso pode levar a alma para tão longe que não conseguirá voltar para seu caminho. Mas, vagar pode ser um acontecimento inevitável em duas situações. Primeiro, em se tratando de um xamã, ele deve procurar a quem passar seu conhecimento (seus poderes xamânicos) – nesse caso, não é um vagar sem destino, mas uma busca por alguém que persevere nos pedidos a Nhanderu para que se torne um rezador (ou uma rezadora) e se dedique ao xamanismo. E segundo, se a pessoa morrer prematuramente, de acordo com o julgamento da divindade. Ao chegar ao *nhanderu retã*, a alma deve dirigir-se à principal liderança do local e pedir para morar lá. Essa liderança, o deus responsável pelos espíritos de sua aldeia celeste, pode negar a permanência da alma recém chegada caso a morte tenha acontecido “antes da hora”. “Porque o deus manda você com o dia marcado para sua volta”, disse Sebastião, “o deus fala ‘tal dia você vai voltar’. É a mesma coisa, vamos supor, você diz ‘hoje eu vou lá para o [Tekoa] Tenondé Porã e vou voltar amanhã’. Aí amanhã você volta. É a mesma coisa”. Morrer é voltar para casa no dia marcado.

6.5 O trabalho do *xeramoĩ*

O cotidiano dos Guarani Mbya no Jaraguá é constituído por múltiplas relações com diversos sujeitos, humanos e não humanos. Essas relações estão, por exemplo, no compartilhamento do espaço por diferentes famílias e núcleos,

na evitação dos perigos trazidos por maus espíritos ou na súplica às divindades. E se, por um lado, as pessoas lidam individualmente com múltiplas agências do cosmos, por outro, é o *xeramoĩ* (ou a *xejaryi*) quem as administra tanto individual quanto coletivamente.

Através da mobilização de espíritos auxiliares e dos pedidos que faz às divindades, um *xeramoĩ* enfrenta sujeitos não humanos que atacam e adoecem moradores da aldeia que lidera. Contudo, não é raro, pelo menos no Jaraguá, que *xeramoĩ* de outras aldeias peçam a José Fernandes que trate de seus parentes ou deles próprios, o que estende o alcance das – ou reforça as – redes de relações nas quais o xamã figura.

Segundo José Fernandes, o *xeramoĩ* é quem deve chamar para si a responsabilidade pela propiciação da caçada. É ele quem deve conduzir a comunicação, primeiramente, com as divindades, pedindo proteção para os caçadores e, depois, para os donos (-ja) dos animais, para que não se vinguem de uma morte justificada pela necessidade de alimento. Os donos, conforme o xamã Sebastião, são como fazendeiros, cuidam dos animais como quem cuida do gado. Seriam mais protetores que proprietários, mantendo o coletivo sob sua responsabilidade em local seguro, durante a noite, e deixando-os soltos durante o dia. É possível que se vinguem de mortes que considerem injustas (ou não justificadas), como o *Yyja*, dono dos rios que cuida dos peixes, que pode levar para o fundo das águas, a quem pesca excessivamente.

Segundo alguns interlocutores no Jaraguá, o *Yyja* não vive em um *tekoa* - nem todos que têm alma têm *tekoa*. Há, por exemplo, os *xivirekoa* (“aldeia das onças”), que ficam no interior da mata. Da mesma forma, há os *tekoa* das pedras, como o Pico do Jaraguá, que por vezes é descrito como um edifício onde moram pedras umas sobre as outras. Mas a terra (da mesma forma que a água), possui um único espírito, o mesmo em toda parte, por isso não vive em um *tekoa*. Também é explicado pelos Guaraní Mbya que nem todos que têm alma são necessariamente zelados por um -ja, uma entidade espiritual, pois em relação a tudo o que existe, o que se diz é que o verdadeiro dono (nesse caso, proprietário, porque foi quem fez) é *Nhanderu Ete*, e ele observa tudo e manda seus *xondaro*, os *nhanderu mirim* quando acha necessário proteção ou castigo. Quanto aos

humanos, é papel do *xeramoĩ* zelar por seus parentes e protegidos, comunicando-se com os *–ja* e com as divindades, apelando para sua bondade.

Os *xeramoĩ* comandam os rituais em que se estabelecem relações com diferentes coletivos – humanos e não humanos – sem que, contudo, detenham exclusividade sobre elas. Primeiro, porque ele não é visto como representante do coletivo que lidera, mas como uma posição que faz parte das próprias relações que agencia: é o avô que lidera uma família extensa e agregados, opinando e aconselhando sobre alianças matrimoniais; é o xamã que não deixa o coletivo se esquecer dos deuses e obtém, em contrapartida, proteção e recursos; e, muitas vezes, é o cacique que, internamente, administra a boa convivência entre famílias de núcleos diferentes e, externamente, a boa convivência com os não indígenas. Segundo, porque os rituais são momentos de interação coletiva, nos quais todos contribuem para que a sua execução alcance a eficácia desejada. Por exemplo, em relação à aquisição da área pelo Governo do Estado, disse Alisio que não bastava José Fernandes fazer sozinho os pedidos para os *Nhanderu*, todos deveriam fazê-lo, sob a pena de não terem força suficiente para conseguir um bom local. O mesmo foi afirmado a respeito da intensa dedicação que todos os liderados por um xamã devem ter para atingir o estado de *aguyje* (“perfeição espiritual”): um *xeramoĩ* não conseguiria levar sozinho a seus parentes, nem teria forças para deixá-los para trás. O próprio conceito de liderança como *tenonde re oiko va’e*, “o que vai na frente”, é explicativo da ideia: ele não vai sozinho, sua realização não está em ir, mas em começar; é seguido, por isso é liderança, e não o contrário; a posição de *uvixa* é sempre tributária da posição de *xondaro*.

Da mesma forma que a posição de *xeramoĩ*, os grandes rituais que eles comandam reforçam as redes de relações ao mesmo tempo em que são o resultado delas. Dentre eles estão: o *Kaa Nhemongarai*⁸⁹ (“batismo de erva-mate”), o *Avaxi Ete’i Nhemongarai* (“batismo do milho guarani”) e o *Yykarai* (“ritual de nomeação”). Segundo Dooley (1998), *-ngarai* é uma variante de *karai*, e significa “civilizado, batizar”. Mas, como diversos outros termos polissêmicos mbya, *karai* possui ainda outros significados: é o nome de uma divindade celeste;

---

⁸⁹ Também chamado de *Kaa Karai*.

é o nome de algumas das *nhe'ẽ* que vêm da aldeia celeste que Karai lidera, assim como dos espíritos-*xondaro* da divindade (os *karai mirim*); é sinônimo de xamã, “benzedor”; e também é traduzido para o português, pelos Guarani, como “batizar” ou “benzer”, significando uma diversidade de operações xamânicas: conhecer o nome-alma, propiciar boa sorte e proteção espiritual por meio de rituais, neutralizar perigos provocados por sujeitos não humanos.

Apresento, a seguir, alguns aspectos desses rituais relativos a atuação do xamã principal e as relações mobilizadas. Antes, contudo, são necessários alguns comentários a respeito dos *Nhanderukuery*⁹⁰, as “divindades” que vivem na esfera celeste. Ao questionar José Fernandes sobre as almas que os deuses enviam, ele me corrigiu dizendo “não, só um deus mesmo”. Ele referia-se a *Nhanderu Ete Tenondé*⁹¹ (“Nosso Pai Verdadeiro Primeiro”), a divindade criadora do mundo e das outras divindades. Depois, completou sua explicação: “mas tem muito deus que dá força para a gente”. *Nhanderu Ete* destaca-se das outras divindades por ter sido o primeiro de todos e de tudo, por isso, é “o deus” por excelência, ainda que outros também sejam considerados divindades, como o Sol (*Kuaray*) e seu irmão⁹², a Lua (*Jaxy*). Segundo José Fernandes

[*Nhanderu Ete*] é como aqui, que tem o Presidente da República. É o chefe maior. Agora, de lá [de *Nhanderu Ete*] para cá, vai dividindo: governador, polícia federal... São os filhos dele que fazem todas as coisas, mas o chefe mesmo está lá, no *opy* grande dele lá no céu, olhando o que seus filhos estão fazendo. É ele que manda seus filhos cuidar do mundo. Quando *tupãkuery* vem aí, então temos que pedir. É por isso que tem muitos nomes, como têm os *juruakuery*: tem polícia, tem guarda, tem segurança. Para nós é a mesma coisa: tem *Jakairá*, tem *Tupã*, tem *Karaí*, tem *Jekupé*, tem *xondaro*, como diz, policial, né, do *Nhanderu*.

Nhanderu é também uma forma se referirem aos deuses em geral, sem determinar explicitamente de quem se trata, traduzindo o termo para português como “deus”. É no contexto do discurso que a identidade da divindade se revela.

---

⁹⁰ *Nhanderukery* também pode designar os seres espirituais que as divindades têm por seus *xondaro*.

⁹¹ As variações *Nhanderu Tenondé*, *Nhanderu Ete* e *Nhanderu Papa Tenonde* também referem-se a essa divindade.

⁹² Há, ainda, *Anhã*, irmão mais velho dos dois, que tenta disputar com *Nhanderu Ete* a posição de divindade maior – quer ser “maior que ele”, segundo Sebastião, procurando desfazer o que *Nhanderu Ete* e *Kuaray* fizeram.

Dessa forma, por exemplo, quando se diz que o relâmpago é um *xondaro* de *Nhanderu*, estão se referindo a *Tupã*.

O ritual de batismo da erva mate, *Kaa Nhemongarai*, é realizado duas vezes no ano, aproximadamente em agosto e em janeiro, para marcar a abertura e o fechamento dos períodos *Ara Yma*, “tempo antigo” (inverno) e *Ara Pyau*, “tempo novo” (verão). A data do ritual é sempre definida pelo xamã principal que o conduzirá, o *yvyrai’ ja* responsável pela *opy* da aldeia. Depois de coletados galhos e ramos de erva-mate, eles são levados para a casa de reza (ou um local próximo a ela), onde são levemente defumados – a fumaça desse processo tem o poder afugentar maus espíritos, ajudando a proteger os participantes do ritual. No primeiro dia, o ritual é voltado para os homens, que ao meio dia⁹³ amarram pequenos ramalhetes da erva e os penduram no interior da *opy*. Cada ramalhete é feito com o pensamento concentrado em si mesmo e/ou em um parente do sexo masculino, que deverá receber a força e a proteção a ser pedida para as divindades. O *xeramoĩ* Sebastião, em um desses rituais, fazia o controle dos procedimentos realizados pelos que esperavam sua vez de pendurar o ramalhete: ele perguntava, geralmente aos mais jovens, para quem foi feito, e se respondessem que era para a mãe, irmã ou outra pessoa do sexo feminino, o xamã pedia para se concentrar em algum homem da família, mesmo que morasse em outra aldeia, antes de pendurar a erva. Depois, os homens voltam para suas casas e retornam à *opy* após o pôr do sol, junto com as mulheres e as crianças. O ritual segue com cantos, danças, discursos e o uso do *petỹgua*. Evandro, jovem liderança do Tekoa Pyau, disse que esse ritual era importante porque tornava seus corpos e suas *nhe’ẽ* mais fortes, “se perder um desses cerimoniais, um dia você fica doente. Isso que os mais velhos falam”. É somente no dia seguinte que acontece o ritual das mulheres, quando a erva-mate é colocada em tachos sobre uma fogueira e triturada, para ser então colocada nas cuias de chimarrão. Também no momento do ritual realizado pelas mulheres, o pensamento deve estar concentrado naquelas que não puderam estar presentes, nas que estão doentes, em parentes e/ou em si mesmas.

---

⁹³ Hora de grande poder da divindade *Kuaray*, quando as outras divindades estão recolhidas em descanso.

Outro ritual importante para os Mbya é o *Avaxi Ete Nhemongaraí*, feito com o milho tradicional guarani da primeira colheita. Segundo Marcos Tupã, somente as colheitas seguintes não necessitam passar por esse ritual, porque “já são colheita normal, do cotidiano”. Com as sementes do milho são feitos bolinhos, *mbojape*, que, assim como ocorre com os ramalhetes de *kaa* (erva-mate), são dispostos no interior da *opy* para receberem a fumaça dos *petỹgua* – os *mbojape* são consumidos no ritual, cobertos de mel preferencialmente coletado pelos homens durante o dia e, quando não é possível a coleta, ele pode ser comprado. Parte das sementes do milho não é transformada em *mbojape*, e depois do ritual é guardada – os grãos circulam entre parentes e aliados que os ganham de presente nas visitas feitas e/ou recebidas. A importância desse ritual, segundo Sebastião, é que através do ato de fumar sobre os *mbojape*, os xamãs podem ver como estão os parentes das pessoas da aldeia, moradores de *tekoa* distantes. Se ele tiver uma visão indicando que há um parente doente, chama a pessoa de lado e conta para ela. Além disso, tanto no ritual do *mbojape* quanto no do *kaa*, é possível que eventos futuros de algum dos participantes sejam revelados ao xamã, que transmitirá a informação ao interessado no momento que considerar oportuno.

Por fim, o *Yy karai*, ritual de nomeação. Este também é comandado pelo xamã principal, que prepara um recipiente com água e lascas de *yari* (cedro) e o deixa no centro da *opy*. Todas as pessoas que já possuem nome têm a cabeça aspergida com um pouco da água, enquanto o xamã faz uma fala como *porã ete*, o desejo (ou pedido) de um bem verdadeiro para a pessoa – essa fala pode mudar de um ano para o outro ou conforme a orientação do xamã principal. Também faz parte do ritual a preparação de velas a partir da cera de abelha, que são dispostas em uma armação circular na *opy*. Como os ramalhetes de erva-mate e os bolinhos de milho, as velas são feitas por cada pessoa, que neste caso deve estar concentrada em sua saúde física, leveza espiritual e longevidade. E, então, há o momento em que as crianças pequenas ou bebês recebem seus nomes, assim comentado pelo *xeramoĩ* José Fernandes:

A gente que quer saber o nome, antes tem que pedir para *Nhanderu* para saber quem vai mandar o nome, [que divindade] que está dando o nome. Depois tem que pedir [para o espírito] o nome da pessoa. Porque é o

soldado que traz o nome. Aí você pergunta “da onde que você vem?”. Igual como a gente diz “*mamo tekoa gui tu reju?*”, “de que aldeia você vem?”. É a mesma coisa.

Esse é um momento em que o rezador está bastante concentrado e precisa reunir força espiritual e física, para a comunicação. Para o *xeramoĩ* Sebastião, esse é um momento bastante difícil do ritual. Enquanto toca o *mbaraca* (violão) com batidas fortes nas cordas, o xamã circula pela *opy*, de olhos semicerrados ou fechados, enquanto canta. Depois de diversas voltas, para em frente à mãe com a criança no colo e diz em voz alta o nome. “É por isso que demora para dar o nome”, disse o xamã, “tem que dar não sei quantas voltas. Do próprio Guarani mesmo, índio puro, é difícil. Mas é assim para não errar o nome”.

Errar o nome é algo deixa um xamã constrangido, segundo ainda Sebastião, não porque o rezador não entendeu direito, ou porque não se comunicou como deveria com a divindade, mas porque a *nhe'ẽ* pode mentir sobre seu nome:

A *nhe'ẽ* da criancinha, de dois, três anos, ou mais novinha, é igual gente grande, mente para o pajé. É como fazem de brincadeira, encontra a pessoa na estrada aí pergunta “qual o seu nome?”, “meu nome é João”, só que não é o nome dele, é outro nome. Mas só que a criança vai ficar doente, doente, aí tem que levar de novo no pajé. Mas tem que ser no mesmo pajé, não pode ser em outro senão ele vai falar “tem que levar no que deu o nome”. Não é o pajé [que errou], é a alma que deu o nome errado.

Essa é uma questão importante, porque revela o quanto a agência xamânica de um *xeramoĩ* está envolvida com o processo de produção da pessoa. Não dar a conhecer o nome verdadeiro pode levar à morte da criança, ou seja, o xamã pode ser responsabilizado pelo evento.

Mesmo depois de adulto, um indivíduo pode pedir ao xamã que descobriu seu nome para troca-lo, caso venha passando por algum processo de adoecimento constante – só procura outro xamã quando o primeiro já faleceu.

A relação com o xamã nominador deve ser mantida ao longo de vida daquele que recebeu o nome - não pode se esquecer do “padrinho” e deve tratá-lo sempre com respeito. A *xejaryi* Rosa, esposa de José Fernandes, comentou para as mulheres de sua família que a ajudavam a arrumar e limpar a *opy* antes de um ritual, que o Xeramoĩ já estava muito cansado, já havia trabalhado bastante toda a sua vida, e já havia dado nome a muita gente na aldeia, mas ninguém retribuía nem com um pedacinho de fumo. Anos depois dessa fala de Rosa, o *xeramoĩ* José Fernandes fez uma abordagem muito parecida em uma entrevista para esta Tese:

Por isso que a gente, quando ganha nome, ele abaixa aqui, [no ombro]. Aí já vai dar força para quem recebeu o nome. Mas não pode esquecer de Nhanderu. E não pode esquecer também quem deu o nome para vocês. Nem que seja uma coisinha, um pedacinho de fumo, aí já... Nhanderu já fica feliz. Aí que eu sempre falava também aqui na comunidade, “tá vendo, *juruakuery* já traz fumo pra mim, agora vocês, nem um pedacinho assim de fumo. Não estou ganhando esse, viu (risos)”. Eu sempre falava. Aí *xejaryi* falava “é verdade, viu, não sei como *xeramoĩ* deu nome pros *juruakuery* e eles estão trazendo tudo pra gente, vocês mesmos que são *nhandeva*⁹⁴ não dão nem um pedacinho de fumo pro *xeramoĩ*”.

Além da prescrição de se manter uma afável relação de respeito com o xamã nominador, as falas de Rosa e José Fernandes revelam a tensão que existe entre a liderança política e xamânica de um *xeramoĩ* e o conjunto daqueles que o seguem. Ainda que a reciprocidade seja o esperado, a obrigação de dar, de fato, é sempre do *xeramoĩ*. Isso não quer dizer que não mobilize recursos por meio das relações que estabelece com outros Mbya, com as divindades ou com os *jurua*.

---

⁹⁴ Literalmente “nossa gente”.

Aliás, é exatamente o que se espera de um *xeramoĩ*, ou seja, que traga recursos e benefícios para o *tekoa*, desde a fundação do *tataipy*, passando pelos enfrentamentos a subjetividades agressoras, pela comunicação com as divindades para a nominação, a construção de alianças entre diferentes famílias extensas e a obtenção de apoio de não indígenas. Significa que os bens materiais e simbólicos – fortuna da atividade cosmopolítica – só cumprem sua função se colocados em circulação.

Conclusão

Retomo, nesta conclusão, os eventos cujo relato iniciei no capítulo de introdução: a recusa de caminhar por uma área no Jaraguá, feita por um rapaz, e as práticas do *xeramoĩ* do Tekoa Pyau durante as visitas para a escolha de uma área para ser adquirida. Meu objetivo, aqui, é compreender esses eventos apoiado nos temas explorados nos capítulos da Tese e, assim, responder às questões que a pesquisa pretendeu investigar: que elementos dão existência e sentido ao *tekoa* e qual o papel de sua liderança principal em sua constituição.

No início de 2012, enquanto ainda estava em trabalho de campo no Jaraguá, o jovem que eu havia encontrado em uma aldeia do litoral, em 2008, e que alguns anos depois havia se negado a passar por uma área no entorno do Pico do Jaraguá, perguntou se eu participaria da reza à noite. Mais tarde, durante o ritual realizado na *opy*, ele se aproximou e disse que queria explicar o porquê daquela recusa, uma vez que eu havia perguntado sobre o assunto durante a pesquisa.

Começou sua fala rememorando o encontro que tivéramos anos antes, numa aldeia do litoral: era onde moravam os parentes de sua esposa, sendo o xamã que o tratou um deles. Contou-me, então, que passou vários dias dormindo na casa de reza daquela aldeia, de onde saía muito brevemente durante o dia – nunca à noite. Aí, recebia alimentação, cuias de erva-mate e tratamento xamânico. Segundo ele, seu problema surgiu porque precisou retirar algumas lascas do tronco de uma árvore para fazer um remédio para sua esposa, mas não seguiu o preceito indicado a todos os que tomam algo da mata: pedir a Nhanderu e ao dono (*-ja*) antes de realizar a atividade. Esse ritual é comum, e se relaciona a diversas ações que impliquem em predação ou que possam ser entendidas como agressão – matar animais na caça, arrancar vegetais na coleta, limpar um terreno com enxada (com a eventual quebra de pedras). Assim, o que se busca nesses rituais é a pacificação da relação, muitas vezes apelando para a generosidade das divindades e/ou dos donos. Não há uma fórmula única a ser recitada quando se estabelece essa comunicação, mas alguns preceitos devem ser seguidos como, por exemplo, demonstrar respeito ao doador da substância

(evitando brincadeiras durante a coleta, não falando alto com outras pessoas), manter-se concentrado tanto no objetivo daquela ação (a fabricação de remédio) quanto na pessoa para quem o remédio será feito e, antes de tudo, é preciso dirigir o *jerure* (pedido) a Nhanderu e depois ao dono. A pessoa que fará o remédio pode perguntar aos mais velhos de sua família ou mesmo ao xamã principal se é pertinente sua ida à mata para determinada ação ou, ainda, pode ela mesma comunicar-se com as divindades. Em geral, para essa comunicação, fazem uso de tabaco fumado no *petỹgua* (cachimbo), mas ela também pode ocorrer através dos sonhos. Enfim, adoecido, o rapaz foi tratado pelo parente de sua esposa por meio de outro ritual: o xamã sopra a fumaça do *petỹgua* sobre o doente, esfregando a mão espalmada sobre o local onde está a doença (ou a dor), e faz a aspiração/sucção desta, sugando-a até que ela surge em sua boca na forma de algum objeto, sendo então lançada ao fogo.

A respeito desse caso, um rezador no Tekoa Pyau comentou, num primeiro momento, que acreditava que o rapaz tivesse adoecido porque o espírito da doença que acometia a esposa dele sentiu raiva do que ele fez (um remédio para curá-la) e resolveu atacá-lo. É por isso, disse o rezador, que esse é um trabalho que deve ser feito por quem tem bastante experiência, pois o rapaz tinha boa vontade, mas não tinha o espírito forte como os xamãs (neste caso, o apoio dos seus espíritos auxiliares). Mas, passados alguns dias, esse rezador disse ter mudado de opinião, acreditando agora que o rapaz foi mesmo atacado pelo espírito da árvore, e então explicou a mim que, da mesma forma que existem pessoas boas e más, há outros seres também bons e maus. É por isso, disse o xamã, que não se deve fazer sempre o mesmo caminho na mata, “é como você, está lá, na sua casa, aí passa uma pessoa pelo seu quintal. Depois, passa de novo, de novo. Você fica bravo, vai lá perguntar o que a pessoa quer. É a mesma coisa”. Para ele, o rapaz não errou na preparação do remédio para a esposa, pois afinal ela foi curada. No entanto, sofreu o ataque do espírito daquela árvore, porque era um espírito mau.

Por fim, ainda lá na aldeia do litoral, o rapaz foi orientado pelo rezador, parente de sua esposa, a não mais se aproximar da localidade onde estava a causadora de sua doença. E foi por isso que, ao pedir que ele me acompanhasse, ele se negou a ir, dizendo que eu poderia chamar a qualquer

outro morador do Jaraguá. Ou seja, a constituição do espaço local, para o rapaz, é uma cosmografia que traz em sua composição uma área prosrita a partir de relações estabelecidas com diversos sujeitos do cosmos e, dessa forma, inclui o evento por ele vivido. Tivesse sido erro na preparação do remédio (como achava o rapaz) ou a agência de um espírito mau (como acreditava um xamã), o que fica evidente é a multiplicidade de subjetividades na rede que inscreveu no mapa do *tekoa* uma área a ser evitada pelo rapaz: a divindade, o dono, a alma da árvore, a doença, o curador, a doente e a família da doente.

Administrar as relações entre coletivos humanos e não humanos, celestes e terrestres, indígenas e não indígenas, é tarefa que exige a experiência e a abnegação dos *xeramoĩ*. Como foi descrito na introdução desta Tese, acompanhei os Guarani Mbya em viagens a cidades próximas a São Paulo em busca de uma área que pudesse ser adquirida como compensação pela obra viária Rodoanel Mário Covas. Chegando nesses locais, notei que o *xeramoĩ* José Fernandes se distanciava do grupo e, em certos momentos, era perceptível que falava algo com alguém, em direção à mata. Mas também havia ocasiões em que ele apenas saía observando o entorno, aparentemente para reconhecer as diferentes espécies da vegetação que havia na área. Mas, quando perguntei ao xamã o que e a quem ele falava nessas ocasiões, ele respondeu apenas que estava fazendo o seu “trabalho de pajé”. Ainda que a resposta tenha sido aparentemente genérica, o fato é que José Fernandes, generoso também com não indígenas, nunca me deixou sem respostas. Dessa vez, preferiu responder sem detalhes. Afinal, não é qualquer informação que se dá a qualquer pessoa, ainda mais quando notamos a recorrência do uso do termo *mba’e kuaa*, “ter sabedoria/conhecimento”, com o sentido de “poder xamânico”. Dessa forma, só tive noção do que se tratavam aqueles momentos, nas caminhadas do *xeramoĩ* pela mata, quando falei do assunto com outros interlocutores.

Segundo o irmão de um dos genros do cacique, o que o xamã estava fazendo era garantir a segurança de seus parentes e seguidores que se mudariam para o local. Mais especificamente, ele falava com os *nhanderukuery* (deuses e espíritos a eles relacionados) e com os *-ja* (donos da mata, de plantas específicas, de animais etc.), pedindo para que fossem bons com as pessoas que ele pretendia levar para morar ali, e que fossem generosos com elas. Em

visitas a outras áreas não me pareceu ter havido esse momento de fala aos coletivos não humanos na mata, tampouco notei o uso do cachimbo. No entanto, segundo um genro de José Fernandes, o xamã havia, sim, falado com Nhanderu para que a vida deles (Mbya) fosse boa no local, para poderem caçar, fazer coletas na mata ou nadar no rio sem riscos. Usar ou não o *petỹgua* nesses momentos de comunicação é uma escolha do xamã, o que é normal, conforme explicaram meus interlocutores, pois cada *xeramoĩ* tem um modo de agir, o que vale para também para a comunicação que pode acontecer por meio de sonhos, pelo pensamento (falas sem o uso da voz), e no momento e local que o xamã considerar apropriado, como durante a reza na *opy*, no dia anterior à viagem.

Segundo Manuel Vera Popygua, liderança na aldeia Krukutu, para escolher uma área de moradia, um xamã chefe de família

“tem que encontrar água, onde tem bastante peixe para se alimentar, ter espaço para plantar seus pés de mandioca, feijão, batata-doce, milho, então essa é a base de alimentação, junto com a caça. Vai caçar cateto, capivara, anta e outras caças, para ter mistura. (...) Então, fica vários e vários meses se concentrando e rezando, *oporandu nhanderure*⁹⁵, pedindo para deus que tudo que ele for fazer não dê errado, [para] dar resultado positivo. Então, para caçar, para não se acidentar com cobra, para que a onça não venha molestar quando está atrás de caça, e quando vai pescar também. (...) Os mais velhos acreditam que o *Yakã ja*, deus dos rios, ele pode não gostar da pessoa. É para isso que ele reza, se benze antes de sair para pescar. (...) Quando nós saímos pro mato para caçar, sempre existe a reza, então no outro dia quando for sair, então já está preparado para enfrentar as coisas sem problema, sem maior perigo. Sabe que está concentrado com isso, [com] o Ser cuidador dos animais, do peixe, da água, dos *yakã* e tudo mais, eles estão aceitando que as pessoas vão fazer suas caças e suas pescas⁹⁶.

Em sua fala, Manuel também se referiu a locais, na área identificada para demarcação na Serra do Mar, aonde não seria indicado que se fizessem uma

---

⁹⁵ Literalmente: “pergunta [para] Nosso Pai Antigo”. O termo *-porandu* (“perguntar”) pode ser sinônimo de “pedir” e de “rezar”.

⁹⁶ Entrevista realizada em agosto de 2009 pelo geógrafo Francisco Almeida para o RCID Tenondé Porã.

aldeia. São regiões próximas à morada de seres perigosos, forças que podem produzir o bem ou o mal, como os donos-cuidadores ou, então, forças que têm preferência por causar o mal, como os *anguero* e os *anhã kuery*. Saber se uma área é aquela que Nhanderu mostrou para o *xeramoĩ* demanda bastante tempo de observação, durante o qual mantém-se atento não apenas aos elementos que compõem a paisagem, mas também à interação entre eles. Assim, ao falar sobre esse processo de procura de uma área, José Fernandes disse:

O que a gente quer ver é um lugar para morar mesmo. Tem que pedir para Nhanderu. Tem que achar uma terra mais plana, para a gente trabalhar. Assim [muito inclinada] pode ser muito perigoso. É isso que acontece. Aí, já logo na entrada, eu falo para a gente dar uma volta. Uma vez que nós fomos, demos uma volta em tudo, assim, na terra, e o *jurua* estava contando “essa terra aqui é boa, viu, é boa para plantar, fazer todas as coisas, mas tem muita cobra aqui”. Aí, nós passamos. Fomos ver outra terra. A mesma coisa, “aqui é bom para fazer roça, plantar, tudo. Mas cobra também tem aqui”. Diz que era bastante cobra, viu. Depois fomos lá para Tapiraí, aí chegamos e o rapaz falou assim “essa [terra] aqui é boa, aqui é bom, quase não tem cobra. Aqui tem porco do mato, já tem todo o bicho de caça no mato”. Aí está bom, é verdade. Nós fomos lá e é bom. Porque aonde tem porco do mato, não tem bicho feroz, assim, de cobra. Queixada come tudo.

A queixada foi criada por Nhanderu para tomar conta da mata. Como outras forças, pode agir de forma agressiva e ferir ou matar um caçador, mas também faz parte do conjunto de relações consideradas boas, como quando mata as cobras ou quando o *Koxi Ja*, dono-cuidador dos porcos-do-mato, aceita ceder um ou mais deles – o que resulta na alimentação do caçador, de sua família e, às vezes, de outras famílias para as quais enviam partes da caça. A cobra, por sua vez, é um animal que não deve ser importunado por causa de sua agressividade e, em alguns casos, trata-se de um *jepota*, um corpo humano que, após a morte, transformou-se em animal. Assim, não bastava apenas verificar que a terra do local era boa para fazer roças, pois outras relações também estavam sob observação.

As condições objetivas para a produção agrícola – como no início da fala de José Fernandes, acima – são também uma preocupação nessa procura de uma nova área. Mas esse ponto na análise que o xamã faz dos locais não se dá em detrimento da observação de outras relações, pelo contrário, faz parte delas: um local bom para plantar, sem muitas pedras e com solo fértil possui características que podem ser interpretadas como a indicação de que Nhanderu criou aquela terra para ela se tornar um *tataipy*. O que não está no horizonte dos Guarani Mbya é pensar um lugar sem pensar o conjunto das relações que o constitui. Para os *jurua*, dizem os Mbya no Jaraguá, a terra é coisa para dar lucro, seja na sua comercialização, seja na comercialização do que se tira dela. Atentos para que esse modo de pensar os espaços locais não influencie a escolha da nova área, José Fernandes e outras lideranças dizem que é preciso ter cautela, tomar as opiniões dos não indígenas como um elemento a mais a se levar em consideração, mas não abrir mão de ter a última palavra.

É o que se depreende também do seguinte evento e da interpretação que os Mbya no Jaraguá deram a ele. Em uma das primeiras visitas às áreas próximas a São Paulo, em 2006, não chegamos a entrar na propriedade, apenas olhamos por alguns minutos através da cerca, a partir de um ponto mais alto, e partimos. À noite, na *opy*, José Fernandes explicou que aquela não era a terra que Nhanderu havia lhe mostrado e, portanto, não era boa para fazerem um *tekoa*. A área em questão havia sido indicada por um representante da Dersa e, como fiquei sabendo dias depois, ele mesmo participaria dessa visita⁹⁷. Contudo, não se encontrou com os Mbya no dia marcado pois teria adoecido com uma forte gripe. Esse *jurua* (da Dersa), segundo uma liderança do Tekoa Pyau, estava empolgado com aquela terra, e argumentava que era uma área boa para plantio, que com ela poderiam produzir e ter excedentes disponíveis para venda e que, se quisessem, ele poderia contatar outros órgãos do Governo do Estado para que tivessem acesso a apoio à agricultura e à comercialização. Sua insistência incomodava a algumas lideranças, que diziam que o processo todo seria difícil

---

⁹⁷ Não há registro oficial da participação de funcionários da Dersa na procura de áreas pois, segundo uma servidora da Funai, a compra de uma propriedade rural para uma comunidade indígena era uma situação *sui generis* para a própria Dersa, e seus funcionários não tinham muita certeza de como lidar com a situação. Logo em seguida, toda a operação de busca de um novo local ficou a cargo exclusivamente da Funai em São Paulo.

se houvesse interferência dos *jurua* na escolha do local. Assim, a revelação de que *Nhanderu* não havia escolhido aquela área para eles, somada à ausência do *jurua* adoecido, confirmavam a eficácia da comunicação realizada pelo xamã.

Esse é “o trabalho do pajé”, ao qual José Fernandes se referiu, e é o que seus parentes e seguidores esperam dele: comunicação. Os interlocutores a quem recorri durante a pesquisa não sabiam porque, às vezes, o *xeramoĩ* fazia uso do *petỹgua* e, às vezes, não; não sabiam as palavras usadas e suas fórmulas discursivas para essa comunicação; se no local visitado vai tocar numa planta, se vai andar sozinho, se vai fumar tabaco ou se vai querer passar a noite ali. O que esperam dele é que produza a comunicação necessária para que os resultados sejam bons, positivos em relação a suas expectativas.

Por isso há preocupação com a presença de não indígenas que provoquem ruído nas comunicações xamânicas. Esse cuidado é necessário não porque considerem os *jurua* sejam intrinsecamente relacionados ao mal, mas porque costumam ignorar a comunicação com os múltiplos sujeitos que vivem no mundo criado por *Nhanderu*. Dessa forma, os *jurua* também são entendidos como uma força onde o bem e o mal andam lado a lado (*joexei*) – o perigo está em sua ignorância, a qual faz parte de seu modo de vida, de seu *teko*.

Ao falar sobre o que é *tekoa*, Maurício, genro de José Fernandes e Rosa, recorreu a uma comparação com o que entende ser o modo de vida não indígena.

O *tekoa* envolve tudo. É chamado *tekoa* porque tem religião, tem espaço para caçar, tem o espaço para pescar, tem espaço para a planta. É um espaço de vivência guarani. Quando não tem o mato, não tem o rio, não tem nada. Não dá para o índio viver. A gente fala *tekoa* porque tem religião também. Agora, a cidade, porque o *jurua* chama de cidade? Eu fiquei pensando nisso, por que cidade? É porque o *jurua* vive em São Paulo, no prédio lá de doze, treze, quinze famílias, que não se conhecem. De um lado mora um, do outro lado mora outro, ninguém se conhece, então lá é totalmente “si”. Por isso é *sidade*, lá está morando o “si”, sozinho. Aqui, não. No *tekoa* envolve comunidade indígena, que mora dentro da aldeia, isso é que é o chamado *tekoa*. Envolve tudo.

A liderança coloca *tekoa* e *sidade* em paralelo para construir uma comparação entre os lugares onde os Mbya e os *jurua* vivem. Ao mesmo tempo, os termos remetem aos diferentes modos de viver. O “si” é a condição constante do *jurua*, de sempre só pensar em si, viver para si, cada um por si, diferentemente de quando se vive no *tekoa*, por onde passam e onde se constituem relações com diferentes coletivos, humanos e não humanos. Enquanto os Mbya reconhecem e respeitam os sujeitos que povoam o cosmos, os *jurua* os ignoram quando, por exemplo, destroem as matas, e os evitam quando vivem sob o concreto. Por fim, disse a liderança sobre as diferenças entre *tekoa* e *sidade*, “as pedras do Pico do Jaraguá vivem em seu *tekoa*, elas têm alma, o concreto, não”.

Assim, viver em um *tekoa* é estar constantemente em relação com múltiplos sujeitos, sendo o próprio *tekoa* uma paisagem resultante do entrecruzamento das diversas redes de relação constituídas por parentes, afins, deuses, donos, espíritos e outras agências não humanas, como animais, árvores, água e pedras.

Em meio à diversidade de agências no mundo, os não indígenas não escapam à reflexão dos Guarani. A permissão para entrarem na *opy*, o batismo e os nomes que recebem, a participação nos rituais, as inúmeras iniciativas desenvolvidas em conjunto no *tekoa* não são a aceitação passiva da imposição de uma realidade exterior, mas resultado das escolhas de lideranças que, como José Fernandes, veem o *jurua* como mais um sujeito com seu lugar no *Yvy Rupa*, o mundo feito por Nhanderu. Esse, segundo o xamã principal do Jaraguá, é um dos conselhos que dá a outros *xeramoĩ*: não deixem de receber aos *jurua*, falem com eles, conduzam, no *tekoa*, a ajuda que eles podem trazer.

Ao tomar os não indígenas como sujeitos do cosmos aos quais não se deve negar a comunicação, José Fernandes revela prudência mas também otimismo, pois considera que se, por um lado, podem causar sofrimentos, por outro, também podem aprender a reconhecer a diversidade que povoa o cosmos, e a conviver com outros que não apenas eles próprios.

Referências Bibliográficas

- CARVALHO, Maria Lucia Bradt de. 2013. Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta. Tese. São Paulo: USP.
- CTI, Centro de Trabalho Indigenista; GRÜNBERG, Georg. 2008. Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira. Argentina, Brasil e Paraguai.
- DOOLEY, Robert A. 1998. *Léxico guarani, dialeto mbyá*. Brasília: Sociedade Internacional de Lingüística.
- GALLOIS, Dominique T. 2004. Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades? In: Ricardo, F. (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- GARCIA, Uirá Felipe. 2010. Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese. São Paulo: USP.
- GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya**: História e Significação. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- LABHAB (Laboratório de Habitação e Assentamentos Humanos da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo) 2005. Impactos urbanísticos do Trecho Oeste do Rodoanel Mário Covas, São Paulo.
- LADEIRA, Maria Inês. 1992. **O Caminhar sob a Luz**: o território mbya à beira do oceano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- _____. 2001 *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. Tese (Doutorado em Geografia Social). São Paulo: FFLCH – USP.

- MACEDO, Valéria Mendonça de. 2009. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese. São Paulo: USP.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. **Através do Mbaraka**: musica e xamanismo guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2002.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987 [1914]. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec; EDUSP.
- NOELLI, Francisco Silva. 1993. Sem Tekoha não há Teko (Em busca de um modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e Aplicação a uma área de domínio no desta do Rio Jacuí-RS). Porto Alegre. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- NOGUEIRA DA SILVA, Fabio de O. 2008. Elementos de etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP-FFLCH.
- PEREIRA, Levi Marques. 1999. Parentesco e Organização Social Kaiowá (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 1999.
- _____. 2004. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PIMENTEL, Spensy K. *et al.* 2010. RCID-Tenondé Porã. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã. Brasília: Funai.
- _____. 2011. RCID-Jaraguá. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá. Brasília: Funai.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2006. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Tese. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. Aspectos Fundamentais da cultura guarani. São Paulo, EPU/ EDUSP.

Anexos

Croqui de localização dos Tekoa Ytu, Pyau e Itakupe na TI Jaraguá.

Conf.: Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Jaraguá, 2013.

Croqui de localização dos equipamentos de saúde, educação e lazer no Tekoa Pyau e Tekoa Ytu.

Caderno de Imagens

O Prefeito (então candidato) Fernando Haddad, Maurício (sentado), Alisio e Willian Macena, Abril de 2012.

Aldeia Itakupe: área em processo de retomada no Jaraguá liderado pelo cacique Ari, em local chamado de Sol Nascente. Julho de 2014.

Abaixado, segurando arco e flecha, Vítor Fernandes. Ao lado, em pé, Marcos Tupã. Manifestação em frente ao TRF 3ª Região, na av. Paulista, contra mandado de reintegração de posse. Julho de 2014.

Natalício (empunhando arco e flecha), em manifestação na Av. Paulista, Outubro de 2013.

Maria Onélia, durante manifestação realizada na Estrada Turística do Jaraguá pela conclusão do processo de demarcação, Setembro de 2013.

Vítor Fernandes conduzindo o canto das crianças na opy antes do início da manifestação, Setembro de 2013.

Davi discursando ao microfone em manifestação na Estrada Turística do Jaraguá. Vítor Fernandes ao fundo. Setembro de 2013.

José Fernandes sendo entrevistado em festividade no Jaraguá, em Abril de 2014.

Manifestação pelas demarcações das TI Guarani em São Paulo. Rua da Consolação, Abril de 2014.

Manifestação pelas demarcações das TI Guarani em São Paulo. Avenida Paulista, Abril de 2014.

Manifestação pelas demarcações das TI Guarani em São Paulo. Avenida Paulista, Abril de 2014.

Dança do xondaro. Manifestação pela demarcação, Estrada Turística do Jaraguá, Setembro de 2013.

Dança do xondaro. Manifestação pela demarcação, Estrada Turística do Jaraguá, Setembro de 2013

Atividade com crianças em cachoeira no Pico do Jaraguá. Ao fundo, de braços cruzados, Pedro Macena. Março de 2012.

Visitando áreas em Cajamar (I e II), Abril de 2006.

Visitando área em Santana de Parnaíba, Abril de 2006

Xeramoĩ José Fernandes em Tapiraí, Agosto de 2011.

Preparação para o ritual de nomeação no Tekoa Ytu. Ronaldo (esq.) e Sebastião (dir.).
Fevereiro de 2013.

Homens formam fila para pendurar os ramalhetes de erva-mate na *opy*. Agosto de 2009.

Maços de erva-mate pendurados para o ritual *ka'a karai*, de batismo da erva-mate. Agosto de 2009.