

MOBILIDADE *MBYÁ GUARANI*: COSMOLOGIA E POLÍTICA COMO CATEGORIAS DE CONCEPÇÃO PARA A AUTODEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA *TEKOÁ MIRIM*¹

Fábio do Espírito Santo Martins. UNESP/Brasil.

Palavras-chave: dinâmica sócioespacial, territorialidades, protagonismo indígena, resistência.

Introdução

Neste trabalho é proposto evidenciar, a luta de autodemarcação da Terra Indígena (TI) *Tekoá Mirim*, sobreposta pela Unidade de Conservação (UC) do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e circunscrita pelo município de Praia Grande no litoral do estado de São Paulo. Assim, o fato dos *Mbyá Guarani* que se caracterizam como a sua população, ocuparem a região, fez com que as instâncias do Poder Executivo Municipal de Praia Grande, passassem a considerá-los e a tratá-los como invasores. O que corroborou para que os órgãos ambientais estaduais, sobretudo, a Secretaria Estadual de Meio Ambiente de São Paulo (SEMA – SP), responsável administrativa do PESH, assumissem a postura de considerar a permanência dos *Mbyá Guarani* habitantes da *Tekoá Mirim*, contrária ao “*corpus*” legal que legisla sobre a ocupação humana nas UC ambientais. E, portanto, iniciasse uma articulação político-administrativa para impossibilitar a permanência indígena em seu próprio território. Permanência esta, que remonta a uma posse que secularmente, quiçá, milenarmente, está assegurada pela concretização sócioespacial de seu modo de vida próprio, o seu *Nhanderekó*; completamente ignorado e desprezado por múltiplas instâncias do Estado brasileiro.

Assim, a atual compreensão sobre a presença e a permanência do povo indígena *Mbyá Guarani* no litoral do estado de São Paulo, demanda novas percepções que incidem sobre as formas estabelecidas das relações entre eles e os “*Juruá*”, ou seja, os não-índios.

Deste modo, os *Mbyá* enfrentam a dura realidade criada pela propriedade privada da terra, que impede a sua tradicional circulação. O ambiente sofre drástica alteração pelo desmatamento crescente, pela crescente especulação imobiliária, pela acelerada urbanização e por megaprojetos desenvolvimentistas. Eles foram espremidos pela

¹ “Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.”

sociedade envolvente nas últimas florestas que ainda existem no litoral paulista, sendo obrigados a se afastar cada vez mais do eixo fluvial de sua antiga vida.

Entretanto, o *Mbyá Rekó* (o modo próprio de estar) mantém-se existindo. Deixando claro, que os *Mbyá* sabem dos seus direitos constitucionais, e lutam para concretizá-los. Querem o respeito por sua cultura, e querem a garantia de políticas compensatórias que revertam a opressão social e que favoreçam o surgimento de melhores condições de criação e recriação do seu *Nhanderekó*.

Pois, a terra, aliada a recriação da memória e da cultura, aparece como elemento fundamental para a explicitação da identidade étnica e cultural e para a permanência das comunidades indígenas no tempo. Por isso, a luta pela preservação da identidade étnico-cultural vincula-se inevitavelmente, a questão da terra e ao alcance de uma autonomia política que permita a quebra dos vínculos de dependência e a tomada de decisões sobre seu próprio destino. Perpassa, ainda, pela recuperação da memória, mas também pela incorporação das novas histórias e dos novos significados. Caracteriza-se, na síntese dos vários elementos que compõem os universos contraditórios e conflitantes do mundo *Mbyá* e do mundo capitalista circundante, síntese esta, buscada pela valorização da diferença: o “eu” percebendo-se diferente do “outro”, e se afirmando como tal.

Desta maneira, estas reflexões irão se referir às análises construídas sobre o contexto de materialização da *Tekoá Mirim*, considerando com ênfase, que os *Mbyá Guarani* o concebem como parte do processo de concretização da sua cosmologia, isto em relação e em consonância com a sua *práxis* dialógica, esta, derivada do contato estabelecido com a sociedade envolvente. Também se verificará a atuação das instâncias do Estado diante desta situação, podendo ser constatado, que a legislação que as norteiam, padecem de uma profunda e ininteligível esquizofrenia em relação ao que diz respeito à garantia dos direitos dos povos indígenas no Brasil, sobretudo, quando definem as questões relacionadas às *Tis* e a posse das mesmas pelos respectivos povos que milenarmente as utilizam. Nesse sentido, podendo ser revelado que no decorrer dos séculos, as relações de contato pouco mudaram, fruto da recusa em se admitir que povos com outras visões de mundo, de espaço e de tempo e com outros costumes e tradições possam coexistir em espaços compreendidos e classificados de maneiras diferentes em relação àquelas padronizadas pela sociedade envolvente.

Portanto, a primeira seção deste artigo, foi caracterizada pela análise da etnografia a respeito das motivações prévias que definiram o contexto de mobilidade, isto é, do deslocamento espacial que o grupo *Mbyá* pesquisado realizou até a fixação territorial de

ocupação da área onde definiram se estabelecer em sua “nova” *Tekoá*, ou seja, a *Tekoá Mirim*. A investigação antropológica realizada “*in lócus*” pôde apreender e revelar a multiplicidade semântica, que presente nas entrelinhas e permeando as falas e as ações dos indivíduos e do grupo em questão, indicavam sutilmente, o direcionamento, quanto a motivação cosmológica, que de fato, a constituiu. Ou seja, cosmologia e mitos *Guarani* ressignificados, e concretizados como impulsos conscientes da dinâmica sociocosmológica que configura, entre este povo, a sua percepção sobre a espacialidade.

Já em um momento investigativo posterior, tratado na segunda seção deste artigo, não apenas os quesitos mítico-cosmológicos se caracterizaram como os únicos elementos que impulsionaram as ressignificações e recriações das subjetividades *Mbyá* no seu cotidiano concreto. Ao contrário, de modo a lhes complementar, e, portanto, possibilitar o pleno entendimento a respeito da sua significação; também as análises sobre o contexto pragmático contido em sua *práxis* político-econômica, evidenciaram o quanto as articulações internas de um mesmo grupo, aproximando indivíduos que constituem uma mesma parentela ao mesmo tempo em que a afastam de outras, se concretizam como notáveis impulsos a estimular a recriação simbólica e sociopolítica da mobilidade espacial *Mbyá*.

Por isso, a *Oguatá Porã* (Bela Caminhada), categoria cosmo-mitológica dos *Mbyá*, que se caracteriza como meio para a concretização do contexto que reuniu as principais motivações para a realização do deslocamento sócioespacial do grupo estudado, e que conseqüentemente efetivou, a constituição da *Tekoá Mirim*, apesar de realizado mediante o seu balizamento cosmológico; de modo complementar, uma série de elementos derivados do pragmatismo presente no contexto político-econômico peculiar à cultura *Mbyá*, se constituíram conjuntamente como corresponsáveis por sua realização.

Finalmente na terceira seção, assumida a convicção de que, os impulsos motivadores do processo migratório que impeliu ao deslocamento o grupo indígena aqui apresentado até a constituição da *Tekoá Mirim*, seriam consequência de um complexo processo de interpenetração mútua da cosmologia e de aspectos derivados da vida prática dos *Mbyá*, ou seja, situações derivadas das condições socioeconômicas, das relações políticas internas e do contato com a sociedade envolvente. O que se pretende, pois, é passar à discussão que circunscreve as questões relacionadas ao processo migratório propriamente dito dos *Mbyá*, isto é, como se concretizou a mobilidade do grupo indígena estudado, levando-se em conta as circunstâncias sociais, políticas e econômicas, assim

como, os contextos cosmológicos, rituais e religiosos. Para tanto, se utilizará a análise e interpretações realizadas sobre a etnografia colhida a partir do trabalho de campo.

1. Motivações cosmológicas da mobilidade *Mbyá Guarani*.

Entre os *Mbyá*, a coesão das várias dimensões da existência é expressa pela ideia de *tekó* (modo de estar, vida). Portanto, deve-se atentar para os processos que caracterizam materialmente a integridade do *Mbyá Tekó*, percebendo que se dá principalmente pelo constante deslocamento de pessoas e famílias. Traduzindo-se desta maneira então, um importante princípio cosmo-ecológico *Mbyá Guarani*, que tem seu fundamento na ideia de lugar.

Melià afirma que: “La ecología guaraní no es solo naturaleza, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos” (MELIÀ apud LADEIRA, 1999, p.5). Ficando deste modo, implícito aí, a noção não apenas da aldeia, mas junto a ela os espaços existentes e percorridos entre elas, o *Tekoá*, o lugar da vida onde se assenta o seu próprio modo de estar. A ideia de *Tekoá* é básica ao desdobramento de todas as demais manifestações culturais e transcende os limites formais estabelecidos no zoneamento do mapa político.

E ainda, como aponta Ladeira (1999), a respeito da percepção contemporânea *Mbyá* acerca de sua territorialidade nativa:

os Guarani Mbya mantém precisa e vividamente a configuração de um “território tradicional” através de suas inúmeras aldeias distribuídas em seu interior e em seu “contorno”. Isto significa que, para eles, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica na redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar espaços, etc. O seu domínio, por sua vez, se afirma no fato de que, definitivamente, para os *Mbya* suas relações de reciprocidade e de economia não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos. Elas ocorrem no âmbito do “mundo” onde se configura este seu “território”. Assim, o domínio de um amplo território acontece através das dinâmicas sociais, “econômicas” e políticas e dos movimentos migratórios realizados ainda hoje por famílias do subgrupo *Mbya*. Entretanto, por não ter sido possível a manutenção de um território contínuo - constituindo-se numa sociedade repartida em “ilhas” onde formam suas aldeias - sua qualidade de vida ficou comprometida, sobretudo devido à degeneração e extinção de recursos naturais provocados pelos modos de ocupação e de desenvolvimento da sociedade envolvente. (LADEIRA, 1999, p.7).

Desta forma, a rude realidade vivenciada pelos *Mbyá Guarani* que vivem na TI *Tekoá Mirim* foi diretamente e em “*locus*” apresentada para o autor por eles próprios,

como processo constituinte da etnografia que caracterizou parcialmente o trabalho de campo decorrente desta pesquisa junto àquela população. Já, que “nada poderia substituir a observação direta, pois é frequentemente sob a inocência de um gesto semi-esboçado, de uma palavra subitamente dita, que se dissimula à singularidade fugitiva do sentido” (CLASTRES, 1995, p.11).

Assim, tal perspectiva passa a ser aqui apresentada e problematizada em relação àquilo que se refere às dificuldades enfrentadas por esta população indígena, desde o seu deslocamento da localidade que anteriormente habitavam, a saber, a aldeia localizada em Pariquera-açu, área também localizada no litoral sul do estado de São Paulo, para poder estabelecer-se, e se manter, de acordo com o seu modo próprio de existência cultural, determinada em parte por sua cosmologia, e que se concretiza na sua ocupação e utilização do espaço social, isto é, seu *Nhanderekó*.

Pois bem, as narrativas que foram colhidas juntamente aos *Mbyá* Guarani da *Tekoá Mirim*, derivaram em sua maioria das conversas com o *Xeramo'i Karáí Mirim* (Maurício) e com o cacique *Karáí Ñee're* (Edmilson), respectivamente representante espiritual e representante político daquela *Tekoá*, além de serem pai e filho. Entretanto, uma série de outras conversas com os demais integrantes daquele grupo populacional compõem o material coletado para a concretização deste trabalho.

Assim, a aldeia *Tekoá Mirim* e o grupo *Mbyá* em questão, se instalaram em área circunscrita pelo município de Praia Grande no litoral do estado de São Paulo, e, especificamente, a concretização da aldeia se efetivou no interior do Parque Estadual da Serra do Mar. Devendo portanto, tais processos de deslocamento e fixação espaciais deste grupo populacional, serem vistos e compreendidos a partir das suas perspectivas mítico-religiosa e político-social. E mais, em absoluto, desconectá-los de uma composição do espaço, complexamente organizado e diversamente habitado, que interage dialogicamente, sendo consequência e produzindo causas de interferências reais e concretas na vida humana (*Mbyá*). O deve afastar então, uma percepção equivocada e essencialista, e mesmo preconceituosa a respeito da sua ocupação e permanência espaço-territorial.

Portanto, o deslocamento espacial, tão caro aos *Mbyá*, como história e como projeto, constitui um traço característico dos *Guarani*. Concretiza-se, mediante a vivência cultural da sua estrutura mitológica. “Como estrutura do modo de pensar do guarani, dá forma ao dinamismo econômico e a vivência religiosa que lhes são tão próprios, é a síntese histórica e prática de uma economia vivida profeticamente e de uma profecia

realista, com os pés no chão. ” (MELIÁ, 1989, p.294). Assim, este autor manifesta a percepção sobre a espacialidade, como sendo na contemporaneidade, o elemento seminal do *Tekó* (modo de ser) *Guarani*, e, que ela seria concretizada como movimentação na busca por lugares, tanto geográfica quanto espiritualmente pré-concebidos. Se concretizando, portanto, esta busca, de maneira simultânea, pela busca de “novos” solos (para que sejam sanadas as demandas socioeconômicas) e pelo manifestar-se de inspirações divinas.

1.1. Os sonhos: a síntese cosmológica de impulso para o deslocamento *Mbyá* na constituição da *Tekoá Mirim*.

Aqui, as reflexões se referem ao fato de que os *Mbyá* ao se estabelecerem para a concretização da *Tekoá Mirim*, o executaram em plena manifestação de concretude da sua cosmologia, mesmo esta, sendo ressignificada. Ressignificação, claro, derivada dos dinâmicos processos que caracterizaram a historicidade peculiar desta situação. Pois, a história da fundação da *Tekoá Mirim* foi narrada, como consequência de um contexto em que a mobilização de um grupo de parentes, isto é, uma família extensa ou parentela, passou a ocupar determinado uma determinada espacialidade após um sonho, que a teria indicado à liderança espiritual e religiosa do grupo. Neste caso, ao *Xeramo'i Kará Mirim* (Maurício), que se caracterizou como o principal narrador a colaborar com o processo de registro etnográfico realizado nesta seção.

Assim, vê-se mantida na *práxis* cotidiana dos *Mbyá*, a reminiscência cosmo-mitológica que compreende as “Terras sonhadas (por xamãs), *tekoa porã*, que devem possibilitar a vida social e ritual dos indivíduos em sua plenitude, lugares onde se tornaria possível a vida harmoniosa, que compreende as relações sociais e o respeito ao sistema antigo” (PISSOLATO, 2007, p.115). Já, que ao longo das coletas e registros referentes à historicidade da *Tekoá Mirim* junto ao *Xeramo'i*, sempre prevaleceu na sua narrativa, o amparo na concepção cosmo-mitológica de que as principais e reais motivações do deslocamento de sua parentela para o início do núcleo que se constituiria como a “nova” aldeia, devia-se as suas inspirações divinas que lhe haviam sido entregues em seus sonhos por *Nhanderú*.

Portanto, o percurso de deslocamento que fundaria a aldeia *Tekoá Mirim*, se iniciou como concretização de uma jornada pautada pela cosmologia *Mbyá*, a partir da aldeia em que o protagonista deste contexto mítico migratório, isto é, o *Xeramo'i Kará*

Mirim, vivia com seus demais parentes, ou seja, em Pariquera-açú, também no litoral paulista. Assim, quando questionado a respeito das motivações que o impeliu a deixar a aldeia em que viviam, e se deslocarem até o local devido para a sua fixação, o *Xeramo'i* relata a explicação que segue transcrita:

“Principal motivo, foi que eu começava a ficar ruim, incomodado. Não conseguia mais ter sono bom, não dormia mais. Também passei a não comer mais, comia e já vomitava. Ficava só triste. Toda hora triste, ficava muito mal, toda hora, o tempo intero. Daí passei a rezar muito. Ficava todo o tempo em Opy'i, comecei dormir e acordar lá.

Era só na hora da reza, do m'borai tinha muita força. E também, o Petynguá, eu fumava muito o Petynguá. Outra coisa é a comida. Deixei pra mim só a comida Guarani, awati (milho), mandió (mandioca), jyty (bata-doce), pindó (palmito), Ka'a (chimarrão) e não comia carne de jeito nenhum. Eu sabia que tinha problema muito grande, muito sério né.

Então, comecei a rezar muito, cada vez mais. Pedia ajuda pra Nhanderú, precisava saber o que tinha de errado. Foi daí então que aconteceu, eu tinha ficado uma noite inteira e um dia também, ele todo, numa reza muito forte, ouvindo Nhanderú dizer pra eu dormir, que aí vinha a solução. E trabalho foi assim, quando acabo o trabalho, tava muito cansado, eu nem lembro, mas me contaram que eu fiquei lá na Opy'i dormindo, mais de um dia. Daí tudo resolveu, foi sim, no sonho, Nhanderú me mostrou que problema era lá, não era mais pra fica lá, tinha que vê e depois achá o lugar, a nossa Tekoá. Nós tinha que ir embora pra lá. Foi Nhanderú que veio ajudá, mostrá qual era o problema e dá pra nós a solução. No sonho.

E foi depois de muitos trabalhos e de muita reza na Opy'i, feita nos outro dia, que em outro sonho, é quando eu sonhava que Nhanderú me mostrou o lugar da Tekoá, o lugar pra onde nos tinha que ir. Ir para lá, pra a nossa Tekoá, lá é que nós tinha que ficá. E Nhanderú já tinha me mostrado onde. E mostro no sonho”.

Assim, a realização da análise interpretativa sobre a transcrição exposta acima, revela a partir da perspectiva própria da liderança espiritual e religiosa do grupo indígena estudado, como se caracterizou o complexo processo de inspiração divina que o acometeu, e, que, portanto, desencadeou o “*start*” ao que se refere à composição e a articulação dos preceitos cosmo-mitológicos *Mbyá*, que segundo a sua perspectiva, se constituíram como o principal motivo de explicação para a mobilidade territorial do seu grupo de parentes que viriam a constituir o primeiro núcleo populacional da *Tekoá Mirim*.

Pois, afinal tudo que se compõe, mesmo que parcialmente, enquanto experiências dos vivos mantendo-os como tal, depende do que os *Mbyá* identificam como “a vontade de Nhanderu, a quem sempre se deve “pedir” (*jejure*), “perguntar” (*porandu*), “escutar” (*endu*). De quem se pode obter, o “fortalecimento” (*mbaraete*) ou a “coragem” (*py’a guaxu*) para continuar na Terra” (PISSOLATO, 2007, p.228).

E mais, “na sua definição de povo a mensagem divina a eles revelada por Nhanderu e por eles cumprida, é a de que devem procurar seus verdadeiros lugares” (LADEIRA, 2007, p.23).

Portanto, todo o processo de concretização das condições que viriam a determinar o deslocamento ritual (*Oguatá*) deu-se como consequência da reprodução no cotidiano, da mitologia *Mbyá*. Desta forma, esta composição cosmológica se expressa mediante a “antevisão onírica”, ou seja, a motivação ritualmente percebida.

Desta forma, a análise da fala do *Xeramo’i* passa também a revelar a extrema relevância que o sonho concentra na cultura *Mbyá*. Tornando evidente, que em alguns contextos, seriam propiciadas especiais experiências perceptivas, onde a concentração de dinâmicas subjetivas, implicitamente as preencheriam, assim como acontece nos sonhos. Já que para a cultura *Mbyá*, a abordagem dos sonhos se concretiza como uma forma de percepção, que costuma ser traduzida a partir de contextos caracterizados enquanto processos da recepção de mensagens.

Destarte, para os *Mbyá* a passagem do sono para a vigília, seria um dos momentos particulares, que favoreceriam a comunicação com suas divindades. Já que ao se levantarem pela manhã, cada um deles deve estar atento em relação ao seu despertar do sono. Processo que engloba a percepção sobre o seu estado de humor e a sua condição física, pois, qualquer alteração destas e de outras circunstâncias, seriam apenas por eles, indicativos de que algum problema estaria ocorrendo, havendo então, a necessidade da apreensão consciente de alguma evidência, por menor que seja, ou algum aviso que se tenha apresentado no sonho.

Tal qual a própria doença, o sonho é por excelência matéria de interpretação. Pode contar de maneira mais ou menos explícita acontecimentos que poderão envolver o próprio sonhador, alguém que lhe esteja próximo ou mesmo uma outra pessoa (...) E, não há, ao que parece uma gramática dos sonhos, ainda que muitos *Mbyá* sonhem de maneira parecida: acidentes sonhados, lugares nunca vistos, a vinda de um parente que mora longe etc. Se alguns destes sonhos parecem conter imediatamente o conteúdo que comunicam, por outro lado, há sempre um lugar importante da interpretação que pode vir complementar ou modificar o que, em sentido mais estrito, se “viu no sonho”. “Sonhar” é um modo de “ver” na forma de um pressentimento, muito mais que a determinação do que vai acontecer (PISSOLATO, 2007, p.322).

A propósito, é de grande importância destacar que no idioma *Mbyá* o verbo utilizado para compreender o contexto explicitado acima, é especificamente “*Exa*”, ou seja, “ver”. Portanto, de maneira mais estrita, tal contexto passa a assumir a seguinte composição: “ver no sonho” (*Exa ra’u*). Então, segundo Pissolato (2007, p.322) “vê-se o que possivelmente acontecerá, mas, o que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou em que a atitude do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos”.

Assim, deve ser notado o quão sutil é considerada a questão dos sonhos para os *Mbyá*. Porque o instante do despertar do sono, se caracteriza por trazer impressões e resultados mais ou menos fortes e evidentes para aquele que sonhou. Sendo bastante variado também, o modo como são materializados a recepção e os entendimentos a seu respeito. Podendo em algumas circunstâncias específicas, esta situação se caracterizar como um contexto de transmissão efetiva de poderes, que segundo a óptica *Mbyá*, seriam originários da intervenção direta de *Nhanderú*, como é o caso do sonho com o *Mbora’i*, o canto/reza sagrado que então o seu receptor deverá passar a cantá-lo a partir desse momento.

Fica assim, bastante evidente o elevado grau de importância que o sonho possui para a cultura *Mbyá*. Importância esta, que permanece ainda na contemporaneidade, mantida e circunscrita pelo complexo cosmo-mitológico, ou seja, relacionada àquelas significações que orientam os processos de mobilidade intensa dos grupos *Mbyá*, determinadas pela busca milenar e incessante da “Terra sem Mal”, através de suas “Belas Caminhadas”, sempre conduzidas pela liderança espiritual e religiosa do grupo que se desloca, isto é, o *Xeramo’i*. Condução esta, que, por sua vez, é determinada antecipadamente no sonho do xamã, manifestando-se desta forma como uma dádiva divina. Ou seja, como a intervenção direta de *Nhanderú*, situação que ocasionaria a inspiração religiosa ao *Xeramo’i*, processo necessário à clarividência inspirada, portanto, que indicaria o correto local a ser atingido pelo grupo indígena que migra.

Assim, ficou bastante evidente nas análises e interpretações realizadas a partir do registro etnográfico do depoimento cedido pelo *Xeramo’i Karai Mirim*, que a composição cosmológica, mítica e religiosa, peculiares à cultura *Mbyá*, foi de fato, coimpulsionadora do processo de mobilização e de mobilidade da parentela indígena que sob a condução daquela liderança religiosa, que inspirado divinamente por *Nhanderú* nos seus sonhos, deslocou-se norteadada pela perspectiva de constituição de uma “nova” *Tekoá*, capaz de

circunscrever a concretização do seu *Nhanderekó*, neste caso em específico a *Tekoá Mirim*.

Entretanto, para o povo *Mbyá* a importância do sonho e a consequente acessibilidade às possibilidades de “ver” e apreender aquilo que foi apresentado durante o sono, não se caracteriza como uma exclusividade própria dos xamãs, dos *Xeramo’i*, portanto. Ao contrário, qualquer pessoa pode acessar a realização da prática de *Exara’u*, isto é, “ver no sonho”.

Desta forma, em contraste com diversas cosmologias amazônicas circunscritas também à origem linguística *Tupi*, aparentemente os *Mbyá* não privilegiam, na agência da *Nhe’ẽ* (alma), a via do deslocamento, mas antes a da “concentração”. Isto é, a via da *escuta*, do *ouvir* os saberes originados nas e pelas divindades. Portanto, não parece haver entre os *Mbyá*, uma definição clara das atividades de *Nhe’ẽ* como alma liberada temporariamente do corpo, capaz nesta situação de apreender capacidades existenciais, como, por exemplo, em outros grupos indígenas amazônicos. Então, ainda que o sonho ocupe um lugar central na produção de conhecimentos fundamentais à manutenção da vida, os *Mbyá*, não estabelecem a relação direta entre o contexto da liberação da alma com aquele relativo à captura de saberes e/ou poderes. Assim, não se fala em viagens que o xamã faria até o mundo dos deuses no ritual e na cura.

Enfim, as práticas de sonhar ou ver no sonho, ocupam um lugar de extrema importância no complexo cultural *Mbyá*, sobretudo, os resultados que a experiência produziu em quem sonhou. Vale, portanto, a reflexão a respeito do comentário realizado por Bartomeu Melià sobre a maneira como os Guaraní articulam sua apropriação dos “cantos sagrados” transmitidos pelos sonhos: “Tal vez lo que se puede decir es que el Guaraní es un *organizador consciente y um transformador poético de su sueño*” (MELIÀ, apud PISSOLATO, 2007, p. 260).

Entretanto, os motivos responsáveis por impulsionarem à mobilidade o grupo *Mbyá* que fora conduzido em seu deslocamento desde a *Tekoá* de Pariquera-açú pelo *Xeramo’i Karai Mirim* (Maurício), até o local específico e pré-determinado pelo contexto e práticas rituais já descritas analiticamente acima, sobretudo, aquelas relacionadas à importância atribuída ao sonho e sua interpretação, segundo as estruturas cosmológicas, míticas e religiosas peculiares desta cultura, não devem ser compreendidos como os únicos impulsos responsáveis por este deslocamento. Assim, processos e dinâmicas relativas às interrelações próprias dos *Mbyá*, questões dispostas no âmbito da política pragmática e cotidiana, constituídas entre as famílias extensas, ou seja, as parentelas, e

mesmo as relações de contato com a sociedade envolvente, são tão relevantes quanto às determinações cosmológicas para um correto entendimento das causas que impulsionam os grupos indígenas *Mbyá* na concretização do seu contexto de mobilidade espacial.

Portanto, consideramos na elaboração deste trabalho, relevância similar e complementarmente composta, entre a cosmologia e a *práxis*, entre a religiosidade e a historicidade *Mbyá*, como articulação necessária para uma plena e correta apreensão das motivações dos seus deslocamentos espaciais.

Desta maneira, a próxima seção ocupa-se das reflexões e análises sobre os processos contidos nas relações políticas relativas ao cotidiano *Mbyá*, naquilo que se referem às suas interrelações e nas relações com a sociedade envolvente. Para que sejam também, perfeitamente compreendidas como corresponsáveis pelo seu deslocamento no contexto de constituição da *Tekoá Mirim*.

2. A práxis e o pragmatismo político cotidiano dos *Mbyá*: outros impulsos a motivar o deslocamento para a constituição da *Tekoá Mirim*.

Pois bem, esta seção passará às discussões que se dirigem à concretização das análises e interpretações realizadas sobre os registros etnográficos colhidos ao longo do trabalho de campo na *Tekoá Mirim*. Assim como, aqueles analisados na seção anterior. Porém, aqui, além das considerações estabelecidas a respeito dos depoimentos colhidos junto ao *Xeramo'i Karai Mirim*, já que ainda se objetiva nesta análise a plena compreensão a respeito das motivações que se constituíram como os impulsos do deslocamento *Mbyá* para a formação da sua “nova aldeia” *Tekoá Mirim*, serão considerados com destaque, o registro dos depoimentos do cacique *Karai Ñee're* (Edmilson), assim como, o do seu irmão mais velho *Werá Pyty* (Edson). Pois, assim como é pretendido nesta análise, de maneira específica, os informantes acima mencionados, propiciam em decorrência das análises das suas falas, uma exposição e conseqüentemente, um entendimento, complementares às motivações do deslocamento *Mbyá*, aqui em questão. Ou seja, suas falas apesar de denotarem extrema importância aos aspectos cosmológicos e míticos que caracterizaram os principais motivos de impulso a detonar o processo de mobilidade espacial entre os *Mbyá* e que puderam ser claramente apreendidos através das análises realizadas sobre as falas do *Xeramo'i Karai Mirim*, revelam nas entrelinhas, quando minuciosamente tratadas como objeto de análise atenta, que fatos, dinâmicas e processos característicos da convivência cotidiana entre parentelas

distintas que coabitam, dividindo uma mesma limitação territorial, isto é, uma mesma *Tekoá*, produzem cismas quanto àquelas relações, que associadas às limitações materiais e práticas, quanto à acessibilidade de condições às vezes elementares para a sobrevivência, também tornam concretas motivações que impulsionam os processos de deslocamentos territoriais entre eles.

Devendo, portanto, também serem associadas como causas pragmáticas de motivação da mobilidade dos *Mbyá*, as complexas relações destes com a sociedade envolvente, em seus múltiplos aspectos, sejam eles políticos, sociais e econômicos. Pois:

A grande mobilidade de indivíduos e famílias entre as comunidades, que tem um sentido ritual, é, também, uma forma de sobrevivência, já que não é mais possível reproduzir integralmente as estratégias tradicionais na obtenção de alimentos, devido à escassez resultante da degradação do meio ambiente e da pequena dimensão das áreas disponíveis para a coleta, a caça e a pesca (IPHAN, 2007, p.12).

Desta forma, segue a transcrição das falas do cacique *Karai Ñee're* ao responder os questionamentos acerca dos motivos que causaram a mobilização do seu grupo de parentes, e que os impulsionaram a deixarem a localidade que já viviam, ou seja, a *Tekoá* de Pariquera-açú.

“Nós conversava muito, eu e o meu pai, o Xeramo'i, lá na aldeia de Pariquera tava muito difícil. Começô a ficá muito problema. Nós chegamo lá depois, eu, minha família, meu pai, mãe, meus irmão e irmã, os meu sobrinho e outros parente. A aldeia já existia e era outras família que já tava lá. É tudo parente nosso, nós tudo é parente. E nós no começo vivia tudo bem. Mas daí foi passando o tempo foi ficando mais difícil. Lá já tinha outro Xeramo'i também.

Nós organizava pra plantá, cuidava pras casa nossa fica limpa. E toda noite, meu pai rezava, mas não era na Opy'i, o outro Xeramo'i é que rezava lá. O meu pai só ia até a Opy'i depois, quando ela tava vazia. Mais começou ir cada vez mais parente no trabalho do meu pai, na hora das conversa pra trabalho de todo mundo junto também.

E também, começô a cresce a aldeia, começô a ficá com muita gente, aí era difícil o espaço, a aldeia era pequena, ficô difícil a água. Começô muita gente não se entende mais. ”

Pois bem, inicialmente cabe ressaltar que a parentela a qual o cacique *Karai Ñee're* fazia parte, compunha um núcleo familiar, isto é, uma família extensa diferente em relação àquela, que, já antes deles, viviam na *Tekoá* de Pariquera-açu. Portanto, apesar

da intensa solidariedade e cooperação que permeiam todas as relações entre os grupos, parentelas e indivíduos *Mbyá*; inevitavelmente, a partir daquele momento se estabeleciam divergências latentes a respeito das intenções, dos interesses e das perspectivas de cada um daqueles grupos. Fato este, portanto, que dera início a uma tensão que estava submersa.

Também, deve-se estar atento as passagens da fala do cacique quando ele se refere a seu pai, o *Xeramo'i Karai Mirim*, e, sobretudo, ao fato de que ele na condição de *Xeramo'i*, chegava a uma *Tekoá* cuja função social já era ocupada e desempenhada por outra liderança espiritual e religiosa. Constatações estas, que derivadas das análises e interpretações realizadas sobre os registros etnográficos produzidos em campo, evidenciam a proximidade desta situação com as conclusões já consagradas de P. Clastres (1978) e H. Clastres (1978). Conexões que se efetuam no sentido de que as reflexões do primeiro autor, apresentam os processos de diluição do poder entre os ameríndios em condições específicas; sendo que esta diluição, como foi articulada pelas reflexões da autora em questão, se concretizaria pela ação dos líderes religiosos, em contextos de desmembramentos e fragmentação das sociedades indígenas.

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis-guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo... Com os Guaraní, contudo, o xamanismo é mais e outra coisa do que isso, ao mesmo tempo: acresce-se de uma dimensão nova e adquire significado e alcance particulares – de ordem religiosa e não mais, apenas mágica – que o diferenciam sensivelmente do que é em outros povos. A Terra sem Mal foi o núcleo do pensamento religioso dos tupis-guaranis: a vontade de chegar a ela governou suas práticas: esteve na origem de uma diferenciação nova, nascida no xamanismo, que viria a isolar uma categoria especial de xamãs: os caraís, os homens deuses cuja razão de ser era essencialmente promover o advento da terra sem mal. Pois a atividade dos homens deuses não se limitava a discorrer sobre ela: propunham-se a conduzir aos índios para ela (CLASTRES, 1978, p.34).

Nota-se, outro possível impulso para o deslocamento da parentela do cacique *Karai Ñee're* da *Tekoá* de Pariquera-açú, o processo de aumento do seu prestígio junto aos demais habitantes daquela aldeia, já que o ainda jovem *Xondáro* passava a atrair à sua órbita de influência, enquanto liderança, uma grande quantidade de indivíduos.

Então, entende-se aqui, que tais questões ao expressarem rivalidades políticas, de disputas pela predominância na condução do contexto ritual e religioso e mesmo as que atestaram as limitações físicas quanto à utilização da espacialidade da *Tekoá* de

Pariquera-açú frente ao aumento demográfico na mesma, e que se apresentam de modo bastante claro nas falas do cacique *Karai Ñee're*, concretizam, o entendimento de que outros motivos complementares àquele circunscritos a cosmologia, também estão diretamente caracterizados como impulsos da mobilidade *Mbyá*. Podendo, por sua vez, tornar-se mais explícito este contexto, ao se analisar a transcrição de algumas das falas de mais um dos importantes informantes *Mbyá* que colaboraram decisivamente para a elaboração desta investigação. Trata-se do irmão mais velho do cacique, ou seja, *Werá Pyty* (Edson).

Ainda vivendo com a sua parentela na *Tekoá* de Pariquera-açú, *Werá Pyty*, havia praticado várias atividades que lhe valiam um tratamento bastante ambíguo por parte de seus parentes, mesmo após já ter se passado alguns anos e estas atividades não mais serem praticadas por ele. Tais atividades, se referiam ao fato, de que por um relativo período *Werá Pyty* assumira na *Tekoá* de Pariquera-açú a ocupação de Agente de Saúde Indígena e de coordenador para a implementação dos serviços de saneamento.

Contexto este, que o aproximava da instância estatal exógena à dinâmica da aldeia, e que era responsável pelas questões relativas à prestação dos serviços para a saúde e ações sanitárias junto aos povos indígenas, isto é, a Funasa (Fundação Nacional de Saúde). Assim, este contato direto que *Werá Pyty* adquirira junto a Funasa, garantindo-lhe a possibilidade de articular diretamente com ela, além de salário e da atribuição de definir como os demais membros da aldeia deveriam trabalhar nas questões relativas à implantação dos serviços de saneamento, ocasionou aos olhos dos demais *Mbyá*, a percepção de que ele passava a ser um catalisador dos conflitos latentes que existiam entre as parentelas da *Tekoá* de Pariquera-açú. Pois, junto a sua família extensa o “cargo” que ocupava era encarado como um facilitador para a superação de múltiplos problemas que enfrentavam: tanto para a superação de demandas essenciais para a manutenção da vida, já que lhes garantiam alguma renda em um contexto de dificuldades materiais quase de fome; passando pela maior possibilidade de articularem os seus interesses junto aos profissionais representantes do Estado; até a maior aproximação que passou a se concretizar por parte de muitos outros indivíduos de outras parentelas junto a eles, fato que lhes aumentava o prestígio na aldeia.

Porém, frente às outras famílias extensas da *Tekoá* de Pariquera-açú, *Werá Pyty* e a sua parentela passaram a ser vistos e tratados com alguns senões, pois, segundo aqueles, a renda de *Werá Pyty*, passava a interferir diretamente em aspectos basilares da convivência *Mbyá*, tais quais a reciprocidade e a comensalidade.

Também passava a concretizar interferências na ordem política daquela *Tekoá*, pois a atribuição de atividades dos membros da aldeia quando caracterizada como de benefício coletivo, assim como a articulação dos problemas e disputas entre os indivíduos e parentelas, tanto quanto o estabelecimento de contatos e a mitigação de problemas entre a *Tekoá* e a sociedade envolvente são ações de responsabilidade direta do cacique e do *Xeramo'i*, posicionamentos sociais estes, que não caracterizavam as atribuições de *Werá Pyty*.

Portanto, as dinâmicas expostas acima, somadas às análises a serem realizadas a seguir, a partir da transcrição de partes das falas de *Werá Pyty*, contribuem claramente para a proposição aqui assumida, ou seja, de que processos pragmáticos que permeiam o cotidiano *Mbyá*, e articulam suas dinâmicas políticas internas e externas, devem ser caracterizados quanto a sua complementariedade às questões de ordem cosmológicas. Propiciando assim, uma ampliação, quanto a apreensão e entendimento dos motivos que impulsionam o processo de mobilidade deste povo indígena.

Assim, segue a transcrição de parte do depoimento de *Werá Pyty* quando fora questionado sobre os impulsos causadores do deslocamento da sua parentela.

“Lá na aldeia, em Pariquera? Ah, era muito difícil, tava tudo complicado. Ninguém tava entendendo o outro, os parente tava sem entende os outro.

Daí também, tava crescendo aldeia, ficava cada vez menos espaço pra plantá. O que saia da roça não dava prá todo mundo. E a água era pouco também, não era boa. Também, aldeia tava muito suja, cheia de bicho das doença, tinha muito lixo, rato, baratinha; deixava as criança tudo doente.

Não tinha comida todo dia, as criança tinha fome né. Era muito difícil.

Então meu pai falo com Nhanderú, pediu pra ele ajuda nós, fez trabalho, acertô tudo, e nós saiu. Foi assim que nós saiu de lá”.

Desta forma, ao se efetuarem as análises e interpretações sobre a transcrição de partes da fala de *Werá Pyty*, torna-se bem evidente a predominância dos aspectos práticos e materiais, presentes no cotidiano dos *Mbyá* que habitavam a *Tekoá* de Pariquera-aquí antes de ter início o deslocamento da sua parentela, sendo então possível compreender os mesmos como impulsos complementares à sua cosmologia, no contexto da mobilidade territorial de sua família extensa. Também os conflitos políticos internos àquela *Tekoá*, como os relacionamentos com a sociedade envolvente, tal como se estabeleceram historicamente, são elementos também a se considerar. Assim, “Se constata, de esse modo, que esos indígenas al variar las condiciones de acceso al território y cambiar lãs

relaciones políticas entre lãs famílias extensas, pueden también definir y redefinir lós lugares donde realizan su modo de ser, es decir, el tekoha contemporâneo”. (ALMEIDA & MURA, apud, PISSOLATO, 2007, p.117).

Entretanto, é também bastante perceptível na fala de *Werá Pyty*, que por haver a conclusão de que as causas elementares que detonaram o processo de migração da sua parentela, mesmo que tenham sido elementos cotidianos, de ordem econômica e política, juntamente as dinâmicas sociais que caracterizam a historicidade presente dos *Mbyá*, ou seja, os contextos de contato com a sociedade envolvente, e, constituintes, portanto, da sua práxis, este posicionamento não anula a relevância atribuída à cosmologia e aos processos rituais e religiosos peculiares a cultura *Mbyá*, para o pleno entendimento dos impulsos causadores da mobilidade territorial do seu povo.

Portanto, se percebe como ambas as concepções acerca do deslocamento territorial interpenetram-se e se concretizam de maneira complementar, assim como, se define a proposição deste trabalho, para a realização acertada da apreensão e entendimento deste peculiar processo cultural dos *Mbyá*. Pois que, o “*ethos caminhante*” deste povo envolve necessariamente a busca por lugares, mas esta busca não aparenta ser motivada por um ideal plenamente determinado de vida e lugar, já dados antecipadamente. Desta maneira, ao buscar lugares, parece que justamente, se busca um modo mais apropriado para se viver, num mundo, como afirmam os *Mbyá*, em que lugar realmente bom e adequado não existe. Então, mesmo que a argumentação se faça paradoxal, é exatamente a plena consciência a respeito desta condição precária que torna contínuo o deslocamento e a busca por contextos melhores para se viver. Por isso, para os *Mbyá*, a problemática é menor quanto à de achar um lugar ideal para a prática de um modo tradicional de vida, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espacialidades e temporalidades diversas àquelas que determinam a atualidade. Assim, sobre os deslocamentos *Mbyá*, pode-se dizer que “a tradição está na procura em si e não numa forma com definições dadas” (PISSOLATO, 2007, p.121).

3 A mobilidade territorial *Mbyá* propriamente dita: o deslocamento entre a *Tekoá* de Pariquera-açú e a *Tekoá Mirim*.

Assim, dada a convicção formulada neste trabalho, isto é, que os impulsos motivadores do processo migratório que impeliu ao deslocamento a parentela do *Xeramo'i Kará Mirim* desde a *Tekoá* de Pariquera-açú no litoral sul de São Paulo, até a

localidade definida por ele a ser o ponto de fixação do grupo e de constituição da *Tekoá Mirim*, área que está localizada no município de Praia Grande, também no sul do litoral paulista, como sendo consequência de um complexo processo sociocultural, onde concepções e práticas cosmológicas, rituais e religiosas, interpenetraram-se a alguns aspectos derivados da vida imediatamente prática dos *Mbyá*, ou seja, situações derivadas das condições socioeconômicas, das relações políticas internas e do contato com a sociedade envolvente que concretizavam a práxis daquele grupo. Pretende-se, pois, a partir de então, passar à discussão que de modo específico, circunscreve as questões relacionadas ao processo migratório propriamente dito, dos *Mbyá*, isto é, como se concretizou a mobilidade do grupo indígena estudado.

Desta forma, serão utilizados a análise e as interpretações realizadas sobre os registros etnográficos colhidos a partir do trabalho de campo junto aos *Mbyá* da TI *Tekoá Mirim*.

Então, após já estarem concretizadas as circunstâncias que caracterizaram a inspiração divina realizada nos sonhos do *Xeramo 'i*, e que lhe foi entregue por intermédio de *Nhanderú*, determinando que devesse conduzir seus parentes na jornada mítica do *Oguatá*, para constituírem uma nova localidade de habitação, isto é, outra *Tekoá*. Pois, que é preciso levar em conta que, “a escolha do lugar onde possam viver ‘conforme os nossos costumes’ (*ñandereko*) parece hoje constituir-se na motivação básica das ‘andanças’ (*oguatá*) *Mbyá*”. (AZANHA & LADEIRA, 1988, p.23).

Alguns, dentre os *Mbya* contemporâneos, também informaram que a revelação do lugar, ponto de partida *para yvy marãey*, após o êxito de todas as provas, acontece a partir das caminhadas, *oguatá porã*, onde o dirigente espiritual recebe as orientações do rumo a seguir, do lugar de se parar, do lugar de se ficar, plantar e construir a *opy*. Esse é o período das provas que, hoje, muitas vezes são simbolizadas pelas privações, sobretudo alimentares. Estes lugares podem estar no centro do mundo, *yvy mbyte* como nas suas bordas à margem do oceano, *yvy apy*. (LADEIRA, 1999, p.10).

Com relação, aos fatos e processos que se seguiram ao contexto acima apresentado e que se relacionam de maneira direta com as discussões já realizadas anteriormente; passaremos a transcrição colhida em conversas junto ao *Xeramo 'i Karai Mirim*, e que se ocupam de modo específico, de apresentarem o contexto posterior à sua inspiração ocorrida em sonho e que alertava sobre a necessidade de se transferirem da localidade em que viviam.

“Depois do meu sonho, eu entendi porque tava tudo ruim, porque tava muito difícil pra nós vive lá em Pariquerá. Foi Nhanderú que explicô, ele mostrô pra mim, eu vi no sonho. Não era mais pra nós ficá lá. Tinha que ir pra outro lugar, outra Tekoá, que nós é que tinha que achá. Nhanderú ia mostrá. Onde era. Como fazia pra chegá lá. Mais agora tinha que prepará tudo.

Depois disso tudo então, tinha que reza muito, mbora 'i. Pra Nhanderú me mostrá. Fui rezando muito, toda noite, bastante tempo, até Nhanderú mostrá”.

Desta forma, segundo as informações coletadas, se iniciaram uma série de trabalhos xamânicos diários, que começavam sempre ao anoitecer e se estendiam por muitas horas, várias vezes até horas avançadas da madrugada. E não raras as vezes que se estendiam até o amanhecer seguinte. E à medida que se sucediam ao longo das noites, as presenças nestes trabalhos passaram a ser restritas ao *Xeramo 'i Kará Mirim*, e a sua esposa *Pará Pyty*, quando eram entoados ininterruptamente sucessivos *mbora 'i* (cantos/rezas sagrados) pelo *Xeramo 'i*, que era acompanhado pelas músicas que sua esposa tocava no *Mbaraká* (violão), períodos estes, que eram intercalados a outros, onde se fumava de maneira intensa o *Petynguá* (cachimbo).

O tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente todos os Mbyá, mas é igualmente o instrumento-chave de quem se dedica a proteção dos parentes com o maior grau de especialização possível, tanto na cura capaz de reverter processos instalados de doenças (extração operada através do *petynga*), quanto na reza que acontece na *opy* sempre em meio à fumaça abundante dos cachimbos. Só usando intensivamente o *petynga* o xamã seria capaz de “perguntar-solicitar” às divindades e “ouvir” em seguida (...). É a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento do poder que o xamã pode “passar” para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na apropriação do “fortalecimento” (...) (PISSOLATO, 2007, p.352).

Assim, segundo a autora (2007, p.319), “traduz-se uma atitude que seria apropriada durante a reza ou noutros momentos de obtenção de capacidades enviadas pelos deuses, como no caso de obter o conhecimento”.

Então, seguiam-se trabalhos com grande intensidade das rezas, dias de orações, jejuns, cantos e danças sagradas. Até que ao longo da realização de uma sessão de trabalhos, em que apenas participavam o *Xeramo 'i* e sua esposa, foi indicado a ele por *Nhanderú*, em inspiração ritual e uso do *Petynguá*, que em breve ocorrer-lhe-ia a inspiração que exatamente, lhe indicaria o novo local a se instalarem e se fixarem em nova *Tekoá*. Pois, segundo Pissolato (2007, p.319): “A bem da verdade, dizem os Mbyá

que a qualquer hora do dia ou lugar em que se esteja, pode-se ter alguma percepção de algo que Nhanderu conta”.

Portanto, aproximadamente um mês depois de iniciadas estas sessões sucessivas de trabalhos xamânicos que objetivavam a inspiração divina, para que o *Xeramo'i* pudesse “ver” a localidade exata para onde deveria conduzir o deslocamento de seus parentes no processo de estabelecimento de uma “nova” *Tekoá*, é que este fato viera a se concretizar. E, finalmente fora revelado para o *Xeramo'i Karai Mirim* a nova área a ser ocupada em seu ancestral território. Assim, depois de antevisto em contexto ritual, onde a inspiração dada por *Nhanderú* ao *Xeramo'i* se concretizara, passaria a ter início o processo de deslocamento propriamente dito daquele grupo *Mbyá*.

Por conta de todo este processo, se iniciou ainda na *Tekoá* de Pariquera-açú, uma série de sucessivas reuniões entre o *Xeramo'i Karai Mirim*, e os demais membros da sua parentela. Nestas reuniões, caracterizadas pela peculiar oratória *Guarani*, eram apresentados pelo *Xeramo'i*, os contornos daquela situação que os impelia a se deslocarem em busca da sua “nova” *Tekoá*. Buscava-se o apoio e a garantia de participação dos seus parentes. Mas, a adesão imediata dera-se apenas por parte de alguns jovens casais. O que passou a demandar um maior esforço do *Xeramo'i* e do seu filho *Karai Ñee're*, para o convencimento dos seus demais parentes. Processo, portanto, que se estenderia por mais algumas semanas.

Contudo, como afirmara *Karai Ñee're* em algumas conversas, simultaneamente àqueles momentos em que buscavam o convencimento de seus parentes, também os trabalhos do *Xeramo'i* continuavam a ser realizados diariamente. E neles, se intensificava a percepção do *Xeramo'i*, de que a partida da *Tekoá* de Pariquera-açú, e o conseqüente deslocamento do grupo deveria se iniciar o quanto antes. Então, mediante a incerteza do grupo, em um acordo, o *Xeramo'i Karai Mirim* e o seu filho *Karai Ñee're*, decidiram que inicialmente, apenas eles partiriam para realizarem a localização exata daquela espacialidade a ser estabelecida a sua nova *Tekoá*. Dinâmica esta, que se concretizaria inteiramente determinada, através da prática de rituais, que revelariam as inspirações divinas propiciadas por *Nhanderú*.

Assim, o *Xeramo'i Karai Mirim* e o seu filho *Karai Ñee're* partiam da *Tekoá* de Pariquera-açú em uma jornada ritual que imersa em um contexto de ressignificação tempo espacial, por se concretizar na contemporaneidade, reproduzia a *Oguatá Porã* (Bela Caminhada), milenarmente executada por seus ancestrais.

Desta forma, sempre guiados pelos trabalhos realizados todas as noites pelo *Xeramo'i*, os dois viajantes distanciavam-se da *Tekoá* de Pariquera-açu em direção ao norte, viajaram a pé, por entre as matas da Serra do Mar, através de trilhas centenárias, mas às vezes se utilizaram dos ônibus circulares. Passaram pelas aldeias Guarani de Itanhaém, de Mongaguá, até cruzarem o limite de município com Praia Grande, onde penetraram no interior do território da Serra do Mar, mantenedor de ampla cobertura vegetal de Mata Atlântica, ainda bastante preservada. Nesta noite, segundo o relato de *Karai Nêe're*, o trabalho realizado por seu pai, resultara na “visão” inspirada que tanto aguardavam, isto é, fora-lhe apresentado por *Nhanderú*, a localidade exata em que deveriam fixar-se, e com seus parentes constituírem a sua aldeia.

Estando, portanto, exatamente determinado o local para o “novo” estabelecimento da parentela do *Xeramo'i Karai Mirim*, ele e seu filho *Karai Nêe're* retornam à Pariquera-açu, para a *Tekoá* em que os seus parentes os aguardavam. Assim, após a chegada de ambos, e descrito minuciosamente, através da peculiar oratória *Mbyá* Guarani, o contexto ocorrido em sua viagem, com facilidade realizara-se o convencimento de uma significativa parte de seus parentes.

Sociedade oral por excelência, em que a retórica tem lugar de destaque, e, é o atributo mais desejado. A conservação do saber e das tradições é valorizado justamente pelo seu componente de oralidade. O desenvolvimento do ser humano, do ser *Mbyá*, passa pelo aperfeiçoamento de seu discurso oral, pela penetração que este pode alcançar no seio da comunidade. (LADEIRA, 2007, p.78).

Então, se iniciara o percurso migratório do grupo *Mbyá* em questão, e, que concretizaria a aldeia *Tekoá Mirim*.

‘Deste modo, como já fora registrado, a determinação quanto à espacialidade exata de onde deveria se concretizar a fixação do grupo *Mbyá*, ou seja, onde se daria o momento final de sua jornada, mitologicamente concedida e tornada real através da prática do *Oguatá Porã*, a sua “bela caminhada”, deu-se após se deslocarem de maneira similar pelo mesmo percurso que o *Xeramo'i Karai Mirim* e seu filho *Karai Nêe're* haviam transposto anteriormente, sendo, portanto, definida pelos contextos míticos/religiosos que caracterizam para estas situações a ação ritual do *Xeramo'i*. Que ao longo do período em que esteve revivendo o processo ritual secular da *Oguatá*, esteve atuando como aquele que durante este processo torna-se quem concentra o poder político frente a todo o grupo, somando-o a posse do já anterior, poder espiritual/religioso. Assim,

todo o processo de deslocamento ritual (*Oguatá*) deu-se como consequência da reprodução no cotidiano, da mitologia *Mbyá* Guarani. Sua motivação, derivada de questões míticas (a busca da “Terra sem Mal”), religiosas (a incompatibilidade de mais de um *Xeramo’i* em cada um dos grupos *Mbyá*), até questões culturalmente peculiares deste grupo indígena, que se especificam e concretizam nas relações políticas, espirituais e sociais.

Desta forma, a “antevisão onírica”, da efetuação da *Oguatá*, ou seja, a motivação ritualisticamente percebida, a demonstração da nova localidade a se fixar “vista” em um sonho, a inspiração dada por *Nhanderú*, foram todas elas, etapas vivenciadas pelo *Xeramo’i Karáí Mirim*.

Além disso, foi no local compreendido pelo *Xeramo’i* como aquele que lhe foi revelado e indicado pela divindade para ser concretizado em sua nova *Tekoá*, que se iniciou a fixação deste grupo. Neste caso, a área da Serra do Mar, presente no território do município de Praia Grande litoral sul de São Paulo. Localidade esta, que teve também, sobreposta a si a decisão estatal que a deixou circunscrita ao Parque Estadual da Serra do Mar.

Entretanto, para os *Mbyá*, esta espacialidade fora confirmada, quanto a constituir-se como a localidade exatamente correta, em relação a sua presença e permanência, por uma série de rituais realizados pelo *Xeramo’i Karáí Mirim* com esta finalidade específica. Portanto, na localidade específica, definida mediante complexos processos rituais que concretizaram na realidade contemporânea, parcialidades ressignificadas da ancestralidade cosmológica, mítica e religiosa *Mbyá*, constituía-se este novo núcleo sociocultural a ser ocupado por representantes daquele povo na atualidade, ou seja, pelos membros da parentela do *Xeramo’i Karáí Mirim*. Reproduzindo-se desta maneira, contemporaneamente, as complexidades que caracterizam talvez, o principal aspecto desta cultura milenarmente mantida naquela área geográfica, isto é, a sua mobilidade espacial, a constituição incessante de diversas *Tekoá*, que apenas quando compreendidas em suas interrelações e interatividade características, passa-se a real percepção do entendimento que de modo correto define a territorialidade *Mbyá* Guarani.

Assim, naquela “nova” *Tekoá*, fixaram-se inicialmente alguns indivíduos que compunham parcialmente a família extensa do *Xeramo’i Karáí Mirim*, a saber, o próprio *Xeramo’i* (Maurício) e sua esposa *Pará Pyty* (Marta), seu filho *Karáí Ñee’re* (Edmilson) e a sua esposa *Pará Yry* (Venância) e este casal com seus dois filhos, que tinham a época, *Karáí Jecupe* (Edicleison) e *Kwaráí Papá* (Juca). Ainda formavam aquele grupo, seis

netos do *Xeramo'i Karai Mirim*, além de dois sobrinhos seus, estes, já casados. Sendo que o primeiro casal vinha acompanhado de dois filhos, enquanto o segundo, com seus quatro filhos, todos ainda crianças.

Determinava-se assim, portanto, o início da autodemarcação da *Tekoá Mirim*.

Considerações Finais.

Conclusivamente, a realização desta pesquisa pretendeu caracterizá-la como um elemento auxiliar as demandas dos povos indígenas e demais interessados, por instrumentos teóricos e metodológicos que ajudem a efetivar ações concretas em contextos que circunscrevem os processos de luta pela demarcação das Terras Indígenas no país. Para tanto, tratou-se aqui de maneira específica, das condições que caracterizam a realidade contemporânea de um grupo indígena *Mbyá* Guarani no processo de autodemarcação territorial e constituição da sua *Tekoá Mirim*.

Neste sentido, as principais contribuições deste trabalho estão circunscritas ao contexto de que, inicialmente, esta é a primeira investigação etnográfica realizada junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, portanto, o ineditismo destas análises poderiam explicar suas possíveis limitações, porém, é este mesmo ineditismo que garante os primeiros registros acerca de todo o complexo processo de deslocamento espaço-territorial deste grupo indígena, considerando-se suas motivações míticas e religiosas, assim como aquelas de ordem práticas e econômicas. Situação esta que pode vir a colaborar em grande medida com os novos trabalhos a serem desenvolvidos junto a esta população.

Outra contribuição específica deste trabalho se caracteriza pelo fato de que, fica revelado o constante e ininterrupto processo de manutenção e reprodução sociocultural dos *Mbyá* Guarani do litoral sul de São Paulo, sobretudo da baixada santista, àquilo que se refere a sua mobilidade espaço-territorial, processo este que garante a reprodução de sua forma própria de viver, e que, portanto, contrapõe-se a predominância do senso comum, que insiste na manutenção da errônea concepção de que a referida região já não é mais habitada por povos indígenas na atualidade.

Assim, com relação às contribuições que este trabalho pretende concretizar, pode-se considerar que ao longo do seu desenvolvimento, ao ter sido efetuado o processo de articulação entre as complexas realidades étnicas, cosmológicas, legislativas, de interesses políticos e econômicos entre os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* e a sociedade envolvente, o que se buscou foi à concretização de alguns apontamentos conclusivos

sobre o contexto de luta *Mbyá*, para auxiliá-los a garantir o reconhecimento legal sobre a autodemarcação que realizaram em seu território ancestral.

Contudo, se faz extremamente necessário que conclusivamente em relação às análises e considerações aqui propostas, sejam evidenciados a inércia, e quando não, muito piores, os retrocessos quanto às concepções e aplicação dos direitos fundiários dos povos indígenas no país. Principalmente quando se sobrepõem a territórios ancestrais, cultural e cosmologicamente já definidos quanto à posse e utilização; leis alienígenas a estas culturas, que de modo ignorante, egoísta e violento lhes são outorgadas, pelas sociedades ocidentais, pretensamente civilizadas. Pois, sob a argumentação preservacionista, se posicionam justificativas contra a existência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas, já que consideram incompatíveis, a manutenção/presença destas populações e a proteção da biodiversidade naquelas áreas.

O que atesta o desconhecimento de estudos recentes que afirmam que a manutenção, e mesmo o aumento, da diversidade biológica nas florestas tropicais, está relacionada intimamente, com as práticas tradicionais da agricultura itinerante dos povos indígenas. Apontando desta forma, à desmistificação das “florestas intocadas” e na importância das populações indígenas e tradicionais na conservação da biodiversidade.

Enfim, considera-se conclusivamente, que mesmo sob a afirmativa da necessidade da reparação histórica e jurídica aos povos indígenas, quanto ao reconhecimento territorial e acesso aos seus direitos de posse e usos tradicionais permanentes, estes procedimentos devem se subter as concepções e usos tradicionais, previamente estabelecidos por cosmologias peculiares a cada uma das populações indígenas à serem reparadas pelas políticas fundiárias do Estado.

No caso específico dos *Guarani*, é necessário partir do pressuposto de que as várias aldeias compõem um território, que mesmo não sendo mais ininterrupto, é de toda forma coeso, pois o tipo de relações estabelecidas entre suas parentelas, a Mata Atlântica e a Serra do Mar, se caracterizam pela equidade.

Já, quanto aos *Mbya* da *Tekoá Mirim*, apesar da luta pelo reconhecimento específico de sua *Tekoá*, se expressa nas entrelinhas das suas declarações claramente o conceitual exposto acima, ou seja, na sua prática e na fala dirigida ao autor pelo cacique *Karai Ñee're*, ao mostrar-lhe os limites de sua terra, lá se encontra a percepção a respeito da importância e necessidade da construção de um amplo território indígena, mesmo que seja como consequência da união de diferentes terras Indígenas, assim:

“(...) lá, em cima da serra, vai acabá Tekoá Mirim. Mas, é onde começa a Tekoá Tenondé Porã, é a casa dos nosso parente (...) vai dá pra ir e voltá caminhando, Oguatá; sabe...”.

Referências

AZANHA, G. & LADEIRA, M. I. **Os índios da serra do mar**. São Paulo: Nova Stella, 1988.

CLASTRES, H. **A Terra Sem Mal**. Trad: RIBEIRO, R. J. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1978.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Trad: SANTIAGO, T. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1978.

_____ **Crônica dos índios Guaiaky**: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Trad: CAIAFA, J. & LIMA, T. S. Rio de Janeiro. Editora 34. 1995.

IPHAN. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, sagrada aldeia de pedra: os Mbyá Guarani nas missões**. Porto Alegre. Editora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2007.

LADEIRA, M. I. **Mbya Tekoa: o nosso lugar**. In: Revista São Paulo em Perspectiva 3(4). pp. 53-61. Fundação SEADE. out – dez 1989.

_____ **Yvy Marãey: renovar o eterno**. (In): Revista Suplemento Antropológico. – Universidad Católica – Revista Del Centro de Estudios Antropológicos; homenaje a León Cadogan en el centenario de su nacimiento. Asunción – Paraguay. 1999.

_____ **O Caminhar sob a Luz: território Mbyá à beira do oceano**. São Paulo. Ed. UNESP/FAPESP. 2007.

MELIÀ, B. As Reduções Guaraníticas: uma Missão no Paraguai colonial. (In): SUESS, P. **Queimada e Semeadura**: Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis. Ed. Vozes. 1988.

_____ A experiência religiosa Guarani. In: **O Rosto Índio de Deus**. Org: MARZAL, M. Trad: CLASEN, J. A. São Paulo. Ed. Vozes. 1989.

PISSOLATO, E. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo. Ed. UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI. 2007.