

Os Guarani Mbya: interfaces entre Antropologia e História

Kalna Mareto Teao*

Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS,
Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007

Favor citar corretamente!

Resumo: Mesmo sendo os Guarani Mbya amplamente retratados no campo do discurso antropológico, quando se refere à construção da história do Espírito Santo, os Mbya são silenciados e tornados invisíveis na maioria dos livros didáticos regionais e também na imprensa. Dessa forma, neste trabalho, pretendemos analisar o levantamento de fontes históricas e antropológicas desde a chegada dos Mbya ao estado (1967 aos dias atuais). Ao efetuar tal análise, a relação entre História e Antropologia possibilita uma compreensão mais aprofundada acerca dos Mbya ao contribuir para o levantamento de fontes acerca desses povos indígenas. Além disso, promove a interdisciplinaridade ao fornecer, no campo teórico, conceituações fundamentais e no campo metodológico, a etnografia.

Palavras-chave: Guarani Mbya- História indígena- Antropologia

Abstract: Even being the Guarani Mbya widely shown in the field of the anthropological speech, when it refers to the construction of the history of Espírito Santo, the Mbya are silenced and became invisible in most of the regional text books and also in the press. In that way, in this work, we intend to analyse the lifting of historical and anthropological sources from the arrival of the Mbya to the state (1967 to the current days). While effectuating such a analysis, the relation between History and Anthropology makes possible an understanding more deepened about the Mbya while contributing to the lifting sources about these native people. Besides, it promotes the interdisciplinarity while supplying, in the theoretical field, conception fundamentals and in the methodological field, the ethnography.

Keywords: Guarani Mbya- Indigenous History- Anthropology

História dos Guarani Mbya

No Espírito Santo, os Guarani Mbya situam-se no município de Aracruz, litoral norte do estado, há cerca de 83 quilômetros da capital, Vitória. Os Mbya localizam-se nas aldeias de Tekoa Porã, Mboapy Pindo e Piraquê-Açu.¹ Segundo LADEIRA (1992), os Guarani Mbya são o único subgrupo que continuam migrando à procura da Terra sem Males, em tempos

* Mestre em Educação pela UFES (Universidade Federal do Espírito Santo)

¹ No Espírito Santo, existem as etnias Tupinikim e Guarani. Os Tupinikim são povos originários do estado, concentrando-se no município de Aracruz, nas aldeias de Caieiras Velhas, Pau Brasil, Irajá e Comboios. As aldeias guarani localizam-se dentro do território tupinikim de Caieiras Velhas. Segundo censo da Funai de 2005, a população indígena compreende cerca de 2.346 indígenas aldeados, sendo 2.109 da etnia Tupinikin e 237 Guarani.

presentes. Em resumo, a Terra sem Males significa a procura dos Guarani do *tekoa*, um lugar apropriado ao seu modo de vida e que reúne condições físicas como proximidade à região de Mata Atlântica, a mar e em sentido leste. A relação dos Guarani com o *tekoa* e a obediência às normas de vida em sociedade são as condições essenciais para se atingir a Terra sem Males. O *guata* (caminhada) realizado pelos Mbya apresentam inúmeras explicações que variam desde a religião, como o conflito de terras, a busca pelos antepassados, parentes, casamentos, sementes e alianças políticas.

O *guata* configura uma intensa relação com a formação do território guarani, já que para eles, não existe uma demarcação geográfica ou física dos seus limites espaciais. Para CICCARONE (1996:14), a concepção de território dos Mbya é complexa, pois se articula ao ecossistema, aos caminhos percorridos pelos antepassados, às relações de reciprocidade e de parentesco entre as aldeias, à localização segundo o eixo leste e perto do mar. Em relação ao *guata*, GARLET (1997) prefere utilizar o termo deslocamentos, pois possui maior amplitude devido aos Mbya buscarem parentes, casamentos, caminhos já percorridos pelos antepassados. Ele afirma que as pressões interétnicas, causadoras dos deslocamentos, promovem um movimento de desterritorialização e reterritorialização, isto é, com a ação de fazendeiros ou não índios, os Guarani retiram-se de suas aldeias e procuram novas regiões, reconfigurando, assim, seu território.

O *guata* foi iniciado pela família da líder religiosa, ou *yaydjá*, Tātãxi Ywa Reté, cujo ponto de partida consistiu na aldeia de Pindovy, localizada no Paraguai. Os avós, chefes espirituais, lideraram os familiares para a Argentina, na região de Santa Maria, lá permanecendo por sete anos. Por volta de 1940, o grupo decidiu-se mudar para o Rio Grande do Sul. De lá percorreram os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. No estado, passaram pelo município de Guarapari, Vitória e se estabeleceram em Caieiras Velhas, região de Aracruz. Sua longa trajetória fora motivada por inúmeras causas, como a revelação religiosa, os conflitos pela terra, os conflitos internos nas aldeias, o trabalho forçado nas fazendas, a morte de parentes e a exploração para o turismo².

² Os Guarani foram considerados um problema a ser resolvido quando localizados em Guarapari, município litorâneo turístico do estado. O então prefeito da época havia prometido terras em troca da exibição do grupo como índios exóticos para os turistas. Nesse ínterim, o chefe da ajudância Minas/Bahia, Itatuitim Ruas, reconheceu a presença guarani no Espírito Santo, levando-os para a fazenda Carmésia, em Minas Gerais, na época funcionava como uma espécie de presídio para índios considerados desajustados durante o período da ditadura militar. Confira o trabalho de CICCARONE (2001).

A posse da terra³ torna-se uma questão persistente para os Guarani. Atualmente, os Mbya e os Tupinikim estão em processo de disputa pela terra com a empresa Aracruz Celulose. Esse conflito remonta quase quarenta anos. Iniciou-se em 1967, com a implantação da empresa no estado e a conseqüente expulsão dos Tupinikim de suas áreas. A comprovação das terras foi seguida paralelamente pela necessidade de afirmação da existência de povos indígenas no Espírito Santo, que até então era negada oficialmente pelo Estado.

Os Guarani vivem basicamente do artesanato, do turismo e da agricultura. No entanto, a área agricultável é insuficiente e não apresenta boas condições para o cultivo. Além disso, os Mbya sofrem com a má qualidade da terra, em virtude da grande presença de eucaliptos no entorno da região, a redução das matas nativas e a poluição da empresa Aracruz Celulose.

Fontes para a história Guarani Mbya

Ao analisar os documentos oficiais, principalmente os relatórios da Funai (Fundação Nacional do Índio), os principais temas direcionavam-se à questão do problema da posse da terra. Nos relatórios, aparece a primeira fase da luta pela terra, sendo que as informações sobre os Guarani são muito vagas. MARCATO (1980:18) resolve no seu estudo incluir os Guarani, embora não fossem originários da região, porque tinham relações de proximidade com os Tupinikim e se identificavam com o território de Caieiras Velhas.

O relatório da Funai de 1994⁴ recupera o histórico da luta pela terra dos dois povos, levantando a história de ocupação dos Tupinikim, relatos históricos dos viajantes e pintores, como Biard, os documentos e os mapas. Também inclui novas informações, como a descoberta de sítios arqueológicos em Santa Cruz⁵ e traz os registros orais de antigos

³ A história da luta pela terra pode ser dividida em três fases. A primeira, ocorrida de 1967, ano da implantação da Aracruz Celulose no estado, ao de 1983, ano de homologação das terras indígenas. A segunda fase inicia-se em 1993, quando os Tupinikim e Guarani reivindicaram a ampliação da área indígena, e dura até 1998, com a ampliação do território de Caieiras Velhas. E a terceira fase, que correspondente à época atual, iniciou-se em fevereiro de 2005, através da assembléia das duas etnias para lutar pela ampliação da área indígena e romper o Termo de Ajustamento de Conduta. ³ Este termo foi assinado pelas duas etnias com a empresa Aracruz Celulose em 02 de abril de 1998. Neste documento, a empresa cederia uma quantia de dez milhões e duzentos e sessenta mil reais às comunidades indígenas num prazo de vinte anos. Além disso, a empresa permitiria que os índios explorassem os eucaliptos. Ainda, a empresa seria responsável pelo pagamento das contas de água e energia elétrica até o valor de sete mil e novecentos e oitenta reais ao ano, além de subsidiar projetos destinados à agricultura. A comprovação das terras foi seguida paralelamente pela necessidade de afirmação da existência de povos indígenas no Espírito Santo, que até então era negada oficialmente pelo Estado. Os relatórios da Funai de 1979, 1983, 1994, 1998 e 2006 comprovam que as terras são indígenas, utilizando-se de embasamento histórico, antropológico e arqueológico. Nos relatórios de MARCATO (1980 a e b) há uma grande preocupação acerca da identidade étnica, definida a partir de critérios de auto-identificação do grupo étnico.

⁴ Funai. Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios. Proposta de unificação das terras indígenas. Grupo técnico, Portaria nº 0783/94, de 30 de agosto de 1994.

⁵ Santa Cruz é um distrito do município de Aracruz, muito próximo às aldeias indígenas.

moradores de aldeias já extintas, chegando a contabilizar a existência de quase 40 aldeias⁶, em Aracruz. Além disso, diferentemente dos demais estudos que silenciavam os Guarani, por meio de informações muito vagas, o presente relatório aponta a história, a sociedade e a cultura dos Mbya. A presença Guarani no Estado antecedeu os anos de 1960, segundo o relatório (1994:41), nos documentos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) foram encontrados registros de Guarani em 1950 a 1960, no Posto Indígena de Pancas. Segundo depoimento de Werá Kwaray (CICCARONE,1996), Tupã Kwaray e Werá Djekupé, os Guarani do Rio de Janeiro e os mais velhos contam que os índios de Pancas foram envenenados através da água do rio, supostamente pelo fazendeiro da região. VALLE (1979-1984) destaca a relação dos Guarani na primeira fase da luta pela terra, suas relações com os Tupinikim e os conflitos ocorridos com os dois povos e a empresa Aracruz Celulose.

CICCARONE (1996) apresenta os depoimentos orais dos Mbya sobre os caminhos, as estratégias e as dificuldades da trajetória associada ao seu universo mítico. Nesse sentido, ao narrar a migração para o Espírito Santo, os Guarani revelam sua cultura, religiosidade, seu modo de ser, as regras da vida em sociedade, as relações interétnicas, a concepção de terra, território e natureza. Os relatos dos Mbya demonstram as relações interétnicas estabelecidas com a sociedade envolvente em dois aspectos. O primeiro traz à tona as estratégias utilizadas pelo grupo migratório para efetuar sua sobrevivência ao terem uma representante mulher, Keretxu Mirim, que negociava com políticos, fazendeiros e igrejas evangélicas as possibilidades e meios de subsistência, como os recursos para obter alimentos como transporte e moradia. O segundo, relaciona-se à preocupação dos Guarani com a mudança cultural, isto é, temem que o contato com a sociedade não índia faça-os perder, alterar e esquecer seu modo de ser, e, principalmente demonstram grande preocupação com a religião e a língua. Repetem normas da vida em sociedade Guarani, como a construção da *Opy* (Casa de Reza) nas aldeias, as orações e músicas religiosas, a obediência aos líderes xamânicos e aos caciques. Rejeitam, sobretudo, hábitos culturais alheios, como a ingestão de bebidas alcoólicas, os casamentos com os brancos, os bailes e os forrós.

Com relação à migração guarani destacam-se Ciccarone e Ladeira. CICCARONE (2001) analisa os relatos sobre a migração guarani dando voz aos diversos sujeitos. Sua tese

⁶ As aldeias eram Caieiras Velhas, Irajá, Comboios, Pau Brasil, Araribá, Córrego do Ouro, Guaxindiba, Amarelo, Olho d'Água, Lancha, Cantagalo, Macacos, Braço Morto, Areal, Tombador, Gimuhúna, Piranema, Potiri, Sahy Pequeno, Batinga, Santa Joana, Córrego do Morcego, Rio da Minhoca, Morobá, Rio da Prata, Ambu, Lagoa Suruaca, Cavalinho, Sauaçu, Concheira, Rio Quartel, São Bento, Lajinha, Baiacu, Peixe Verde, Jurumim e Destacamento.

central é que por meio da expressão dos gestos e comportamentos das mulheres Mbya, como o riso, o silêncio, entre outros, revelam-se as regras da vida em sociedade, seja através do cumprimento ou do questionamento destas. Esta obra reconstitui a história dos Guarani no estado. LADEIRA (1992) estabelece as relações que levam à migração religiosa dos Guarani na região do litoral. Ao mesmo tempo, a autora recupera inúmeros mitos explicativos da Terra sem Males e da cosmovisão Mbya. LADEIRA (2001) discute a concepção de terra e território para os Guarani associado à ao seu modo de ser. Concentra-se em aspectos sociais, espaciais e ambientais que compõem o mundo Guarani. Estabelece as relações entre as regras sociais e a dinâmica de ocupação territorial.

As interfaces entre História e Antropologia

Por serem os indígenas excluídos e invisibilizados da maioria dos documentos oficiais e geralmente, do mundo da escrita, como jornais e livros didáticos, é que se faz necessário a busca por suas vozes e, por conseguinte, de seu protagonismo histórico. Os movimentos sociais e lideranças indígenas reivindicam que uma nova história seja contada nas escolas e nos livros didáticos. A crítica dos índios a esse tipo de história deve-se a exclusão deles diante da História nacional e a hegemonia da “visão do branco”. Além disso, predominou na ciência, a influência do evolucionismo no qual o índio tornar-se-ia civilizado, integrado ou aculturado. O índio presente nos livros didáticos aparecia somente a partir da chegada do branco, com o processo de colonização. MOREIRA (2001) atribui a invisibilidade dos povos indígenas a um processo de dupla exclusão, tanto historiográfica quanto social dos grupos minoritários diante da sociedade nacional.

“(...) pois se o índio é pouco visível nas obras de caráter historiográfico, especialmente naquelas que tratam do período pós-colonial, é porque, em grande medida, teve também pouca visibilidade no ambiente social que gerou aquelas obras. Formou-se um círculo vicioso: a subalternidade social gera uma espécie de “invisibilidade” social.” MOREIRA (2001:88)

Para ALMEIDA (2003:26-28), os índios somente eram incluídos na história a partir do contato com o europeu, seja para resistir à dominação branca ou apareciam como “massa amorfa” e integrada à sociedade colonial, abordados sob o aspecto da aculturação. A autora aponta que um dos problemas da relação entre História e Antropologia foi que a maioria dos estudiosos separou os “sujeitos antropológicos de seus contextos históricos”. Para

FERREIRA NETO (1997), durante o século XIX, a História e a Antropologia analisavam os povos não europeus dentro de uma perspectiva de comparação e de hierarquização, influenciada pelo evolucionismo, a partir de parâmetros ocidentais e etnocêntricos. Foi a partir da terceira geração dos Annales que a História tomou emprestado os objetos da Antropologia, como o material etnológico, a memória, a tradição oral, os comportamentos e a temporalidade. MONIOT (1976:108). A interdisciplinaridade entre os dois ramos do saber possibilitou a formação da Etno-história, aqui entendida não como a história dos povos sem escrita, mas a partir do cruzamento e interpretações dos grupos sociais de acordo com o contexto histórico. (ALMEIDA, 2003:31).

A História procurou superar a visão de tempo linear e evolucionista, ultrapassando os acontecimentos em uma série cronológica. Nas sociedades tradicionais, o historiador se depara com a memória, com a tradição oral e outros ritmos de tempo. Para LE GOFF (1990: 431):

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas ligadas à magia religiosa.

No caso dos Guarani, a idade do grupo é medida pela história de vida da líder religiosa Tãtãxi Ywa Reté. A memória e a história se confundem com a narrativa do mito. O mito aborda a origem daquela sociedade investigada e torna impreciso o uso da cronologia. Compreendemos o mito como pensamento lógico, racional e explicativo de uma sociedade. Para SILVA (2004), o mito possui uma linguagem própria, uma maneira de expressar o pensamento e as idéias. Além disso, fornece respostas aos grupos em questões como o funcionamento da sociedade e sua origem, promove a reflexão sobre a vida social e a história da comunidade e define atributos da identidade pessoal e do grupo em contraste com o outro. Através da movimentação do tempo, o mito promove a relação passado e presente para redefinir o futuro, justificando assim sua própria existência.

Quanto ao tempo, os Guarani possuem um ritmo próprio, que obedece aos rituais religiosos e ao ritmo da natureza. As expressões que os Mbya utilizam para demarcar o tempo são: *Ara Ymã* – ano velho/inverno, *Ara pyau* – ano novo/verão, *Ymã gware* – antigamente, *Aymã*- hoje e *Are'i* – pouco tempo. Para BORGES (2002:106), o tempo guarani deve ser pensado em relação à cosmovisão, aos mitos, aos tempos socioeconômicos e às novas

temporalidades advindas das situações de contato, como a educação escolar e às novas práticas curativas dos postos de saúde. Borges afirma que o tempo serve para situar o sujeito nas sociedades, atuando como elemento formador das instituições e dos valores. O autor acrescenta ainda que o tempo imaginário ou social pressupõe a unidade da sociedade, sem o qual encontrar-se-ia em estado de dispersão contínua.

Como a maioria das fontes encontradas sobre os Mbya são de natureza etnológica, cabe ressaltar que o recurso às categorias de análise empregadas pela Antropologia são essenciais para a compreensão histórica dessa etnia. Ao pesquisar sobre os Guarani, é essencial o domínio de categorias, como o *guata*, a terra, o território, a migração.⁷ E em relação ao tratamento da diversidade cultural destacam-se os termos cultura, grupo étnico, identidade étnica e tradição.⁸ Além das categorias empregadas no campo antropológico, faz-se necessário o estudo também destas na visão dos nativos.

A concepção de cultura para GEERTZ (1989) consiste em um sistema entrelaçado de teias que o próprio homem teceu, repleta de símbolos compartilhados socialmente e passíveis de interpretação de acordo com os grupos sociais investigados a partir de um dado contexto. As novas teorias demonstram o aspecto dinâmico e a própria historicidade da cultura. Nesse sentido, atribuições aos índios como aculturados, integrados ou assimilados, encontram-se superadas em termos acadêmicos, mas que ainda, apresentam forte ressonância diante dos discursos da sociedade nacional. As novas teorias antropológicas de tradição crítica (MACEDO, FARAGE, 2001:186) rechaçam a visão de perda da cultura, pois, para elas, a cultura se transforma e os membros das sociedades tradicionais rearranjam e adaptam novas culturas em seu interior.

Quanto ao método de pesquisa, a incursão à etnografia possibilita ao historiador recuperar as vozes indígenas ausentes do mundo da escrita, trabalhando com o que Malinowski chama de “fontes vivas”. Para lidar com essas fontes vivas é necessário que o historiador domine a etnografia tanto em seu método como no que se refere à literatura. Em particular, a etnografia promove a oportunidade de conhecimento dos vários aspectos do cotidiano da sociedade tradicional investigada, relegados ao mundo invisível, que consiste na abordagem do universo microscópico da Antropologia, através dos rituais, dos gestos, do

⁷ Para o entendimento destas categorias, confira os estudos de GARLET (1996), CICCARONE (2001), LADEIRA (1992, 2001), dentre outros.

⁸ Os estudos acerca de grupo étnico partem da matriz teórica de BARTH (1969 apud POUTIGNAT, STREIFF-FEINART, 1998:188), que concebe os grupos não mais por diferenciação de traços diacríticos, mas pela oposição de um grupo em relação ao outro e o reconhecimento do membro como pertencente ao grupo. Nesse sentido, convergem CUNHA (1987) e OLIVEIRA (1976). Para uma compreensão da categoria tradição, confira HOBBSAWM (2002).

comportamento, dos mitos, da cosmologia, da cosmogonia, dentre outros. GEERTZ (1989) atribui ao etnógrafo o árduo trabalho em realizar uma descrição densa da cultura e propõe uma ciência interpretativa em busca do significado. Nesse sentido, o historiador e o antropólogo trabalham com a interpretação e análise das fontes, selecionando-as e criticando-as, ao observar as diversas visões dos grupos sociais envolvidos em um contexto, é possível a aproximação com uma realidade totalizante.

Referências Bibliográficas

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

BORGES, Luiz C. *Os Guarani Mbya e a categoria tempo*. In: **Tellus**. Campo Grande: UCDB, ano 2, nº 2, abril de 2002.

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

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

CUNHA, Manuela C. **Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense,1987.

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

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC,1989.

HOBSBAWM, E.J. RANGER, Terence (orgs). **A invenção das tradições**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra,2002.

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

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

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas/ São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.

MACEDO, Ana V.L. da S. FARAGE, Nádia. *Construção de histórias, ensino de história: algumas propostas*. In: SILVA, Aracy L. FERREIRA, Mariana K. L. (orgs). **Práticas pedagógicas na escola indígena**. São Paulo: Global, 2001.

MONIOT, Henri. *A história dos povos sem história*. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 99-112.

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

NETO, Edgar Ferreira. *História e etnia*. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios na História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

OLIVEIRA, Roberto C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FEINART, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederich Barth**. São Paulo: Unesp, 1998.

SILVA, Aracy L. *Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas*. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D. B. (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 4 ed. São Paulo: Global, Brasília: MEC/MARI, UNESCO, 2004.

Documentos:

MARCATO, Sônia de Almeida. Funai. **Remanescentes indígenas do Leste Brasileiro**. Brasília, 7 de maio de 1980a.

_____. Funai. **Da indianidade dos Tupinikim**. Brasília, 13 de junho 1980b.

Funai. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios. Proposta de unificação das terras indígenas**.GT, Portaria n° 0783/94, de 30 de agosto de 1994.

VALLE, Lilia. **Relatórios do Centro de Trabalho Indigenista**. Rio de Janeiro, UFF 1979 a 1984.