

Recebido: 11/10/2015

Aprovado: 26/01/2016

Presença e mobilidade Guarani no oeste paranaense: uma análise histórica

Clovis Antonio Brighenti*
Paulo Humberto Porto Borges**

Resumo: *Este artigo tem como objetivo discutir as relações entre as atuais migrações de comunidades Guarani do oeste do Paraná e a questão religiosa. Na última década, somente nesta região do Paraná, ocorreram dezenas de deslocamentos indígenas Guarani, cada qual com sua característica própria, ainda que todos tenham sua origem no confinamento territorial de que este povo vem sendo vítima – em especial – a partir de meados do século passado. Nesse sentido, devido à completa impossibilidade de analisar de forma rigorosa cada um deles, este artigo analisará as três últimas migrações Guarani oriundas da aldeia de Ocoy, município de São Miguel do Iguaçu, sempre buscando relacionar a religiosidade Guarani e as migrações contemporâneas.*

Palavras-chave: Território; Migração; Guarani.

Abstract: *This article aims to discuss the relationship between the current migration of Guarani communities in western Paraná and religious issue. In the last decade only in this region of Paraná occurred dozens of Guarani indigenous movements, each with its own characteristics, yet all have their origin in territorial confinement that this people has been the victim – in particular – from the middle of last century. In this sense, due to complete inability to accurately analyze each of them, this article will examine the last three Guarani migrations coming from the village of Ocoy, São Miguel do Iguaçu, always trying to relate the Guarani religion and contemporary migrations.*

Keywords: Territory; Migration; Guarani

* Mestre em Integração Latino Americana pela Universidade de São Paulo. Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Docente do Curso de Antropologia da UNILA - Universidade Federal de Integração Latino Americana. Membro do Conselho Indigenista Missionário.

** Doutor em Educação pela UNICAMP. Docente do Programa de Mestrado de Letras da UNIOESTE/Campus cascavel, membro do Colegiado de Pedagogia. E-mail para contato: pauloportoborges@gmail.com

A Nação Guarani habita as terras baixas do cone sul da América, região de clima subtropical, há pelo menos dois milênios, um território que se estende ao sul do trópico de Capricórnio, do litoral atlântico às planícies anteriores aos Andes, atual território boliviano e, ao sul, incursionavam até a atual Buenos Aires. À época da ocupação europeia estima-se que havia mais de dois milhões de habitantes (MELIÀ, 1988). O primeiro registro de contato com europeus ocorreu na Bahia da Babitonga - atual São Francisco do Sul/SC - em 1504, quando Binot Paulmier de Gonneville, navegador a serviço da coroa francesa, levou para a França dois Guarani, Iça-Mirim e Namoa (SANTOS, 2004: 25). O nome “Guarani” foi registrado pela primeira vez na carta de Luis Ramires, tripulante da expedição do veneziano Sebastião Caboto a serviço da coroa espanhola, quando navegavam pelo Prata em 1528. Porém, durante séculos foram empregados inúmeros nomes para designar parcialidades ou mesmo a totalidade da população, sendo nomeados a partir de critérios exógenos.

Metraux (apud MELIÀ, 1988) foi um dos primeiros pesquisadores a adotar uma classificação para os diferentes grupos Guarani, fazendo a distinção entre Guarani históricos contemporâneos, identificando as singularidades e continuidades. Posteriormente, Schaden (1974) classificou os Guarani que viviam no Brasil a partir da língua e cultura material. Um dos temas que ainda hoje suscita debate é saber a relação que os Guarani contemporâneos estabeleceram com as reduções jesuíticas.

Semelhante aos Guarani históricos, atualmente eles ocupam um território que extrapola as fronteiras dos Estados Nacionais de países do Cone Sul da América, estão presentes na Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai. São conhecidos como Kaiowa (Brasil) ou Pãi-Tavyterã (Paraguai); Mbya (Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai); Avá Guarani ou Xiripa (Brasil, Argentina e Paraguai); Guarani Ñandeva (Paraguai); Aché, e Nhandeva (Paraguai).

Na Bolívia, os Guarani são denominados Chiriguano, nome genérico dado a partir de fora. Ocupam partes do que é hoje a Argentina (especialmente os Tapui, no noroeste), o Paraguai (Guarayo/Gwarayu e Tapieté, no departamento de Boquerón) e a grande maioria na própria Bolívia (Gwarayu, Ava Guarani, Tapieté, Ioseño, Mbia e Yuki, nos departamentos de Santa Cruz, Tarija e Chuquisaca), perfazendo mais de 350 comunidades apenas na Bolívia. Organizam-se politicamente em torno da *Asamblea del Pueblo Guarani* – APG, que representa os Guarani nos três países citados e tem como meta a “Autonomía Territorial Guarani”.

Apesar da proximidade sócio-linguística e cultural entre os diferentes grupos é visível a distinção linguística. Também é possível perceber diferenças sociopolíticas representadas a partir das práticas de mobilidades específicas em cada grupo ou subgrupo linguístico. Raramente um Kaiowa migra para a região leste do Brasil, da mesma forma que raramente um Mbya migra para o nordeste paraguaio ou sul do Mato Grosso do Sul. Portanto, compreender a mobilidade territorial de cada subgrupo Guarani é uma das chaves para a compreensão da articulação política continental e do sentimento de pertencimento a um povo ou nação Guarani. No processo de articulação política iniciado em 2006 com as Assembleias Continentais, houve consenso entre eles sobre o emprego da autodenominação Nação Guarani e que as parciais foram definidas como Povo Guarani (BRIGHENTI, 2010).

São diversos os registros de contatos amistosos entre Guarani e europeus nesses primeiros anos de ocupação. Ocorre que a falta dos conhecimentos geográficos e agrônômicos dessa população e do aporte de alimentos é responsável por retardar significativamente o domínio europeu. Um dos registros mais significativos foi o do governador do Paraguai, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Ao partir da atual Florianópolis para tomar posse do governo em Assunção, foi guiado pelos Guarani através do caminho colonial, já que o estuário do Prata estava tomado por rebeliões indígenas. Nos registros do *adelantado* consta que essa população, que se convencionou chamar de Guarani, “fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província” (CABEZA DE VACA, 1999: 177). Menciona também os alimentos fartos que produziam os Guarani: “Os espanhóis festejavam alegremente o Natal, pois os índios lhes traziam toda espécie de comida que conheciam. Como todos estavam sem se exercitar, a comida em excesso chegava a causar mal-estar em alguns” (Ibid: 163), permitindo afirmações de que a agronomia Guarani era mais apurada que a europeia (MELIÀ, 1988). É comum encontrar na bibliografia histórica a existência de diversos núcleos populacionais, denominados *Guára*, ou seja, conjunto de *Tekoa*/aldeias ou *Tatapy Rupa* e que havia singularidades que levaram diferentes viajantes a registrá-los como se fossem povos distintos.

O desenvolvimento da agricultura, dentre outros fatores, possibilitaram aos Guarani uma significativa densidade populacional. Apenas no litoral catarinense estima-se que havia cerca de 100 mil pessoas (TAUNAY, 1930). Também com alta densidade demográfica encontravam-se as regiões do Guairá, Tape e Itatim no atual território brasileiro.

Os primeiros ataques contra essa população ocorreram na região litorânea e tiveram como objetivo a obtenção de mão de obra para os engenhos em São Vicente. Iniciaram-se no

século XVI e se estenderam até o século XVII; concomitantes aos ataques ocorriam as disputas entre jesuítas e vicentinos, os primeiros querendo salvar almas e os segundos desejando fazer prosperar a economia açucareira (FRANZEN, 1997). Da mesma violência padeceram os Guarani Guairá, atual centro-oeste do Paraná que, atacados pelos paulistas de cima da serra, entre 1626 a 1638, foram obrigados a refugiar-se ao sul, fundando os sete povos das missões no noroeste do atual Rio Grande do Sul (PREZIA, 1992). Os Guarani do Tape (atual RS) e Itatim (atual MS) foram dizimados pela escravização promovida pelos bandeirantes paulistas. Em meados do século XVII restavam poucos Guarani nos locais de ataque, de modo que se formaram interpretações de vazio populacional.

Se, da parte portuguesa, era a escravidão que motivava o ataque aos Guarani, do lado espanhol, eram as *encomiendas*¹ que provocaram o imediato ocaso demográfico. Segundo alguns estudos, desses grupos *encomendados* não sobraram mais do que 10% da população original, dizimada tanto pela intensidade do trabalho forçado, quanto pelas inúmeras doenças trazidas pelos conquistadores (MELIÀ, 1993). Posteriormente, esses Guarani - tornados serviçais da máquina colonial - foram diluídos junto às populações invasoras europeias. Outra vertente do sistema colonial foram as reduções que, no caso Guarani, eram concretizadas pelos franciscanos, que não se opunham às encomendas e à escravização, e os padres da Companhia de Jesus que criaram um sistema autônomo, concebido como um local de oposição às *encomiendas* e à escravidão e, pela persuasão, tentaram atrair todos os Guarani para os mais de “30 povos” ou reduções criadas nos quase três séculos de presença jesuíta: “*el hecho es que ha difundido el buen oro de los nuestros entre los habitantes de Guarambaré, y esto mismo saca a los indios de sus esconderijos, adonde se habían refugiado por miedo de los españoles, animándoles a ponerse a salvo bajo nuestro amparo*” (CARTAS DE INDIAS, 1993: 180).

Nem todos os Guarani foram submetidos ao sistema colonial, muitos fugiam dos aprisionamentos e das reduções e outros permaneceram em seus *Tekoa*:

Durante la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta la actualidad, hubo grupos guaraní que consiguieron sobrevivir libres del sistema colonial.

¹ “Índio encomendado era o índio entregue ao espanhol para fins de conversão e catequese. Originada na Espanha medieval e no *repartimiento* das populações mouras entre os conquistadores espanhóis, na colonização americana, a *encomienda* se desenvolveu como uma nova relação de proteção e de dependência entre grupos de índios e um patrono, ou colonizador, que tinha a obrigação de doutriná-lo, em troca da utilização de seu trabalho. Na realidade a *encomienda* constitui uma instituição capital no desenvolvimento da colonização de mão-de-obra indígena em proveito do europeu e acobertando a escravidão indígena, pois deixava a salvo a liberdade jurídica do índio, resguardando a suprema soberania da Coroa espanhola sobre novos súditos” (ALMEIDA, 1985: 27).

Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los “civilizados”, los mantuvieron lo suficientemente aislados para que pudieran perpetuar su ‘modo de ser’ tradicional. Considerados apenas como sobrevivientes de un mundo ya superado, fueron denominados genéricamente “Kaygua” y “montaraces”. Apenas conocidos, sólo fueron raramente visitados por algún que otro viajante en el siglo XIX y pudieron pasar tranquilamente hasta el siglo XX sin especiales interferencias exteriores (MELIÀ, 1991: 18).

Uma das principais características dos Guarani e talvez a mais abordada na etnologia, diz respeito à mobilidade. Segundo Melià (1987: 294), “a migração, como história e como projeto, constitui um traço característico dos guarani”, embora reconheça que muitos grupos nunca tenham realizado uma migração efetiva.

Se as primeiras migrações guarani tinham como fundamento a expansão territorial ou a busca da Terra-Sem-Mal (NIMUENDAJU, 1987), os documentos demonstram que no período colonial outros elementos foram incorporados às migrações, quais sejam, a fuga das violências físicas, epidemias, escravização e maus tratos (FAUSTO, 1992). Parece certo que essa população do sul brasileiro não foi toda ela tomada escrava em São Vicente e São Paulo. É provável que muitos tenham migrado para o interior dos estados, buscando locais de menor pressão. O domínio do território e dos caminhos pré-coloniais permitia aos Guarani ampla mobilidade. Esses caminhos foram registrados por Aleixo Garcia, seguido por Cabeza de Vaca e outros viajantes e aventureiros que partiram do litoral em direção ao interior, guiados pelos Guarani (BOND, 2009). O conhecimento territorial e as relações sociais entre os diferentes grupos possibilitavam aos Guarani percorrer o espaço territorial abrigando-se em locais de menor tensão. A escolha pela região que abrange atualmente o sul do MS, oeste dos estados sul brasileiros, província de Misiones/AR e leste Paraguai significava a possibilidade de menor confronto. Posteriormente, já nos séculos XIX e XX novas pressões intensificaram as migrações Guarani. A guerra contra o Paraguai (1864 a 1870) e as consequências do pós-guerra, significaram um esparramo guarani daquela região, contexto ainda presente na memória transmitida na oralidade (TOMMASINO, 2001). No início do século XX ocorrem profundas violências contra os Guarani no MS, por conta da concessão de terras e ervais pelo governo imperial, à Companhia Matte Laranjeira, para explorar os ervais nativos. Companhia privada, que passou a utilizar a mão de obra Guarani em um regime de quase servidão. A partir de relatos orais coletados por Chamorro, os Guarani afirmam que *“los Kaiowá vivían en aquel entonces, rodeados de densos bosques, pero aún así se quedaron con mucho miedo y*

tuvieron que huir de la guerra, tuvieron que esconderse para que no fuesen presos. La neblina yvytingapyra, les ayudó a huir” (CHAMORRO, 1999: 48).

A partir de meados do século XX, intensificou-se a deflorestação das últimas matas em seu território, especialmente no oeste dos estados do sul do Brasil e no leste paraguaio.

A construção da Hidrelétrica de Itaipu (décadas de 1970) pode ser considerada um evento marcante na pressão exercida sobre o território Guarani, tanto do ponto de vista do alagamento de quase uma centena de aldeias em ambas as margens do rio Paraná, como da nova leva de migrantes não indígenas que se instalaram naquela região. Pressionados, os Guarani que habitam a margem esquerda do rio Paraná foram buscar abrigo nas terras paraguaias (CARVALHO, 1981) e outros se espalharam pelo interior dos estados brasileiros. Esses elementos nos permitem indicar que estudos sobre as migrações atuais dessa população não podem desconsiderar os fatores externos de pressão. Esses elementos nos permitem afirmar que desde o período colonial a mobilidade Guarani é uma constante, desfazendo a interpretação errônea e de cunho preconceituoso de que, nos últimos anos, o Brasil estaria vivenciado uma “invasão” de “Guarani paraguaios” (REVISTA VEJA, ano 40 nº 11, de 14/03/07 e ano 43 nº 18, de 05/05/2010).

A desconsideração da territorialidade Guarani contribuiu para a não produção de informações sobre presença Guarani no leste brasileiro, exceto na literatura através do movimento indianista, o qual não abordava conteúdos sobre indígenas reais, mas um mito de origem do Brasil independente, usado como símbolo da nacionalidade brasileira, um indígena “extinto ou supostamente assimilado, que figurava por excelência na autoimagem que o Brasil faz de si mesmo” (CUNHA, 1998: 136).

Profetismo e messianismo Guarani

A compreensão de que os conflitos, a violência, a ocupação e a deflorestação do território interferem na mobilidade não reduz a importância da dimensão mítica religiosa, ao contrário, mobiliza a busca de novos espaços ecologicamente adequados e tradicionalmente ocupados a se vivenciar/experimentar o profetismo e afastar-se do mal humano.

Na dimensão do sagrado sobressai a “Terra-sem-Mal”:

(...) a busca da “Terra-sem-Mal” e de uma “terra nova” estrutura marcadamente seu pensamento e suas vivências; a “Terra-sem-Mal” é a síntese histórica e prática de uma economia vivida profeticamente e de uma

profecia realista, com os pés no chão. Animicamente o guarani é um povo em êxodo, embora não desenraizado, pois a terra que procura é a que lhe servirá de base ecológica, amanhã como em tempos passados. (MELIÁ, 1989: 294).

É consenso que o precursor do tema foi Nimuendaju quando elabora a pergunta que modificaria toda a literatura produzida a partir de então sobre os Guarani: não será a causa das migrações dos grupos tupi-guarani e, conseqüentemente, dos Guarani, orientada por um viés religioso e não por seu caráter guerreiro? “(...) poderá a marcante expansão daquelas hordas ao longo do mar, observada no início do século XVI, ser atribuída a causas bélicas, como se costuma supor, ou a motivos religiosos?” (NIMUENDAJU, 1987: 107).

Segundo Bartomeu Meliá, com esta questão Nimuendaju lança a pedra fundamental que iria alicerçar todos os estudos acerca dos Guarani: a busca da “terra-sem-males” como fator essencial para se entender o Guarani e sua visão mundo.

Nimuendaju possivelmente não sabia que se tratava de um grupo de Guarani Mbya. E esta experiência de “meia dúzia” de índios Mbya, foi ampliada conceitualmente para todos os outros subgrupos guarani, influenciando todas as outras interpretações, estudos e discussões acerca da expansão guarani, seja ele Mbya, Kaiowá ou Ñandeva. Segundo Meliá ocorreu uma “mbyalização” do Guarani, ou seja, esse subgrupo linguístico foi tomado como referência de diversos estudos como se fosse comum a todos os Guarani. E, mais tarde, Alfred Metraux, com seus estudos sobre o messianismo entre os povos Tupi, deu legitimidade histórica à hipótese de Nimuendaju, caracterizando as migrações Guarani a partir de seus contornos míticos religiosos.

A busca da *yvy marane’y*² é uma experiência religiosa cotidiana e presente em todos os subgrupos guarani, diferindo-se na expectativa e na forma em que se dá esta procura.

Antonio Brand, pesquisador e indigenista que atuou por diversos anos com os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, levanta alguns motivos que determinam a migração das comunidades Guarani:

Mas por que estariam migrando? (...). Segundo pesquisas mais recentes, a expansão guarani em direção a estas bacias [bacias do Paraguai, Paraná e Uruguai] estava ligada ao aumento demográfico e conseqüente necessidade de novos espaços ao manejo agro-florestal que adquiriam e que permitia dominar e incorporar novas áreas (BRAND, 1993: 17).

²Termo guarani para a ideia de “Terra-sem-mal”.

Estudiosos como Helene Clastres vêem outros determinantes em relação às migrações Guarani. Em seu texto “A Terra Sem Mal: o profetismo Guarani” Clastres aponta para a anterioridade das migrações em relação à conquista da América, isto é, um fenômeno que seria independente das hordas europeias, que não seria uma mera reação à conquista e à ameaça ao território tradicional, mas, uma permanência cultural. Um aspecto que pode ter sido radicalizado ou não pela colonização, mas jamais originado. Para Clastres a migração e os constantes deslocamentos Guarani, antes de uma característica religiosa é a profunda negação de um eventual poder “estatal” – isto é – uma sociedade fortemente centralizada politicamente com uma grande concentração de mando. Esta autora entende as migrações como disputas entre o religioso e o político.

Aqui estamos longe do esquema clássico dos movimentos messiânicos, em que o religioso e o político convergem na realização de um projeto comum: a sobrevivência de uma sociedade, ameaçada por outra na sua própria existência. Porque à sua volta cristalizam-se todos os valores culturais tradicionais, a religião vem a ser a força de coesão que melhor pode responder a um questionamento que vem de fora. O profetismo tupi é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesma seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar desta crítica, gera a dispersão. As ‘migrações’ para a Terra-sem-Mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise – manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político – das sociedades tupis-guaranis: a autodestruição dessas sociedades (CLASTRES, 1978: 67).

Ainda nesse sentido, Pierre Clastres em seu ensaio denominado “A sociedade contra o Estado” reforça essa teoria e chega a admitir que – neste caso – existe uma predominância do político em relação ao econômico, o que apontaria para o fenômeno das migrações como uma resposta política à possibilidade de uma transformação social a partir da constituição de uma célula embrionária do estado clássico. Os grupos migram na tentativa de manter a atomização política que somente seria possível com a atomização demográfica.

Com efeito, é bastante provável que uma condição fundamental da existência da sociedade primitiva consista numa fraqueza relativa de seu porte demográfico. As coisas só podem funcionar segundo o modelo primitivo se a população é pouco numerosa. Ou, em outros termos, para que uma sociedade seja primitiva, é necessário que ela seja pequena em número. E, de fato, o que se constata no mundo dos selvagens é um extraordinário esfacelamento das ‘nações’, tribos, sociedades em grupos locais que tratam cuidadosamente de conservar sua autonomia no seio do conjunto do qual fazem parte, com o risco de concluir alianças provisórias com seus vizinhos ‘compatriotas’, se

as circunstâncias – guerreiras em particular – o exigem. Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sócio-econômicos que integram os grupos locais, e, mais além, um meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência é unificador (CLASTRES, 1978: 148).

À parte a fragilidade do argumento de Pierre e Helene Clastres, que vê no político o único determinante das causas migratórias – desprezando as demais determinações que perpassam as causas de caráter econômico e histórico (como as questões de subsistências e territoriais) – essa argumentação tem como mérito, indicar que as migrações Tupi são originais e anteriores à conquista da América, enfim, um fenômeno que não seria uma simples reação às hordas europeias e sua ameaça à tradição e ao território, mas, uma espécie de permanência cultural.

Egon Schaden ao pesquisar o fenômeno da “terra sem males” nas migrações Guarani, afirma que a mitologia desses grupos pode ser ativada ou não, a partir de uma situação de crise social e cultural, denominada pelo autor de *privation*: situação de penúria sócio-cultural ou ecológica. Schaden reforça a ideia de que a centralidade das migrações pode estar relacionada a uma lógica mítica-religiosa anterior à conquista, porém, entende que esse arcabouço cultural pode ser catalisado a partir de algumas situações de crise e de extrema penúria, que se traduzem na incapacidade do grupo de reproduzir materialmente e culturalmente a ponto de inviabilizar o comportamento tradicional, desequilibrando a organização e as relações econômicas. Schaden chega a afirmar que existem dois fatores que podem levar à migração messiânica: em primeiro lugar a situação de *privation* durante uma situação de extrema crise e, segundo, a existência de uma predisposição original de caráter cultural (SCHADEN, 1969: 246). Ainda em relação à migração messiânica, Schaden aponta que:

Não se pode, no entanto, afirmar que seja condicionado sempre e unicamente por fenômenos desenvolvidos no interior da própria cultura nativa. É por esta razão que discordamos de Metraux, quando invoca o caráter anticristão e antieuropeu dos movimentos místicos provocados pelo messias como argumento a favor da origem puramente indígena desses últimos. A nosso ver, manifestações xenófobas, que constituem um aspecto quase geral do messianismo, devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contato com a civilização ocidental (SCHADEN, 1989: 58)

Afinal, se é possível afirmar que essas culturas já possuíam as condições preliminares para o surto dos movimentos migratórios, por outro lado, não é possível afirmar que as

determinações foram apenas de caráter religioso ou mesmo político, não levando em conta o movimento da história e suas múltiplas determinações sócio-históricas como, por exemplo, o advento da conquista europeia.

Nas palavras de Egon Schaden:

Em dado momento histórico, nos princípios do século XIX, e em circunstâncias que infelizmente que não conhecemos bem, mas que podemos reconstituir até certo ponto, as representações ligadas ao mito tribal assumiram uma feição tal que deram origem a uma verdadeira crise no seio da comunidade. Foi à época em que aqueles índios, impelidos pelo desespero, de um lado, e pela esperança do outro, foram deixando, em levadas sucessivas, a região que habitavam, empreendendo a longa e penosa marcha à procura do paraíso terrestre (SCHADEN, 1969: 246).

Entretanto, ainda que o próprio Schaden compreenda os elementos de caráter místico-religioso como fundantes no fenômeno das migrações, ele não descarta por completo outras determinações como, por exemplo, o contato com a sociedade não-índia, uma relação que perpassa desde o confinamento territorial até a introdução de novos e desagregadores elementos sócio-econômicos.

Os elementos acima nos permitem afirmar que a atual busca pela “terra-sem-mal” não é apenas uma caminhada de contornos míticos, mas, também, uma forma de construir alternativas ao avanço da sociedade não índia.

E, sendo esta resposta afirmativa, até que ponto nas atuais migrações e deslocamentos Guarani os elementos míticos e religiosos possuem um caráter central? E quais suas permanências?

As migrações e os deslocamentos no contexto do Tekoa Ocoy

Nesta última década, somente no oeste do Paraná, ocorreram dezenas de deslocamentos Guarani, cada qual com sua característica própria, ainda que todos tenham sua origem no confinamento territorial de que este povo vem sendo vítima – em especial – a partir de meados do século passado. Nesse sentido, devido à completa impossibilidade de analisar de forma rigorosa cada um deles, iremos nos concentrar nas migrações oriundas da comunidade Oco’y, localizada em São Miguel do Iguçu.

A comunidade de Oco'y é simbólica em relação à territorialidade Guarani, pois, é oriunda da resistência desta comunidade em permanecer às margens da represa de Itaipu após sua área tradicional ficar submersa pelas águas da barragem.

Ao iniciar o trabalho de reconhecimento da área que seria inundada para construir Itaipu, ainda no início dos anos setenta, o Estado brasileiro se deparou com diversas comunidades Ava-Guarani dispersas em torno do rio Paraná. Tal área, que era habitada por centenas de indígenas Guarani, encontrava-se rodeada de rios afluentes do Paraná como o Jacutinga, Oco'y, Guaviró, Bela Vista e Passo Cue e era denominada pelos Guarani como simplesmente "Tekoha Jacutinga". Nesse sentido a Itaipu inicia as tratativas para deslocar esses indígenas e liberar o território para a subida das águas.

As primeiras ações empregadas pelo governo objetivaram desqualificar a presença ou mesmo negar a existência de índios na região. Para tanto, a Itaipu e a Funai constituíram um Subgrupo de Trabalho que elaborou propostas visando atender aos interesses do Estado quanto à presença indígena na região. Como resultado dos trabalhos realizados, constatou-se a presença de 11 famílias indígenas que habitavam naquele momento uma área que seria alagada com a formação do reservatório da Usina (CONRADI, 2009: 94).

Entretanto, não satisfeita com o resultado, a Itaipu encomenda um novo laudo que possa facilitar a remoção das famílias Guarani.

Novo laudo antropológico foi organizado pelo antropólogo Célio Horst (1981) e estabeleceu que apenas 5 famílias possuíam a indianidade e seriam verdadeiros Guarani. O restante dos indivíduos não se enquadrava em seus indicadores e foram identificados como não-índios, portanto sem direito à concessão de terra pela Itaipu (Ibid).

Com o apoio de entidades de Direitos Humanos, da Associação Nacional de Apoio ao Índio/Anai e do Conselho Indigenista Missionário/Cimi foi elaborado um contra laudo pelo antropólogo da PUC/SP, designado pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA, Edgar de Assis Carvalho, contestando os critérios de indianidade proposto por Horst e recomendando que o "Estado cumpra com suas funções, nos estreitos do limite da Lei 6.001/73, destinando à comunidade indígena (...) área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas (...) que se imprima significado positivo à auto-identificação indígena étnica" (CARVALHO, 1981: 10). A partir das pressões a Itaipu ofereceu provisoriamente uma gleba de terra entre a faixa de segurança do lago e as propriedades privadas na região de

Santa Rosa do Ocoi, município de São Miguel do Iguçu. Ocorre que os Guarani não tinham a dimensão das proporções do represamento que o lago atingiria e, à medida que o lago subia muitas casas e plantações foram tomadas pelas águas, fazendo com que a maioria das famílias tivessem que sair às pressas para a pequena faixa de terra. O laudo antropológico identificou a aldeia Ocoí-Jacutinga com superfície de aproximadamente 1.500 hectares, localizada entre dois afluentes do rio Paraná, o rio Ocoí e o Arroio Jacutinga. Porém essa era apenas uma das muitas aldeias existentes nas margens do rio Paraná que sequer foram consideradas por Itaipu.

O argumento de Itaipu para assentar as famílias na pequena faixa de terra era de que se tratava de um local provisório, pois tal área pertencia ao espaço de preservação permanente do lago. Assim, prenhe de ilegalidades e precariedades, nasceu a atual aldeia de Oco'y em 1982, com seus 251 hectares espremidos em uma estreita faixa de terra – em média 220 metros – que contorna por 20 quilômetros as margens do lago da Itaipu. No início, apenas as cinco famílias consideradas como “verdadeiros” Guarani se deslocaram para a área de Oco'y, porém, em pouco tempo, as demais famílias indígenas que haviam sido desconsideradas pelo relatório iniciaram a volta ao território original.

Essa área, a cada dia que passava, tornava-se insuficiente para a sobrevivência dos assentados, pois inúmeras outras famílias, que tinham ficado fora do relatório, e que não foram considerados índios, vieram se juntar ao seu povo (CONRADI, 2009: 46).

Apesar das consecutivas promessas da Itaipu em solucionar a questão das terras, recuperando o antigo território Guarani, que - segundo o Laudo da Antropóloga da Funai Malu Brant - perfazia aproximadamente 80 mil hectares, nada foi feito até os anos noventa. Em 1995 se inicia uma série de deslocamentos e migrações Guarani a partir da Terra Indígena/TI Oco'y, que se revela cada vez mais imprópria para as lideranças da comunidade. Em junho de 1995, cansados de esperar que o Estado cumprisse com as promessas em relação ao antigo território, um grupo de 15 famílias sai de Oco'y e ocupa o Refúgio Biológico de Bela Vista (área de preservação permanente do lago de Itaipu) e chama essa nova aldeia de *Tekoa Paraná Porã*. Na época, os Guarani foram auxiliados pelo Cimi, até então, seu principal aliado na luta pela retomada do território tradicional. Após intensas negociações, a Itaipu se comprometeu com a compra de uma área de 1.500 hectares e as famílias retornaram ao Oco'y. Em março de 1997 – dois anos após a ocupação de *Paraná Porã* – foi concluída a compra da uma propriedade particular localizada no município de Diamante do Oeste, com

superfície de 1.700 hectares, dando origem ao atual *Tekoha Añetete*. Entretanto, o ciclo de migrações apenas estaria começando.

Mesmo com a aquisição de uma nova terra, o contexto ambiental, fundiário e demográfico do *Oco'y* pouco se altera. Esse conjunto de fatores associado a problemas de saúde provados, em grande medida, pelo contato intensivo com agrotóxico empregados nas lavouras vizinha à TI, cria um ambiente de muita tensão e conflitos internos. Em 18 de dezembro de 2003 um grupo de 13 famílias Guarani perfazendo 70 pessoas entre homens, mulheres e crianças, sai de *Oco'y* e ocupa o Galpão Crioulo da Associação de Pescadores no município de Terra Roxa, local às margens do rio Paraná. O grupo liderado por Teodoro Tupã Alves reivindica uma área de 180 hectares próxima ao sítio arqueológico da Cidade Real Del Guairá, região conhecida por ter sido habitada pelos povos Guarani no século XVII. Segundo relatos das lideranças indígenas na época da ocupação, a escolha da área se deu devido a sua proximidade com o sítio arqueológico por ser uma “região tradicional Guarani”.



Figura 1. Grupo de Teodoro Alves em reza no Galpão Crioulo com *ñaderu'i* Onório Benite ao fundo. Dezembro de 2003.

Crédito: Paulo Porto

Ainda segundo estas mesmas lideranças, a saída da comunidade de *Ocoy* foi ocasionada pela alta concentração demográfica (aproximadamente 680 indivíduos para 231,9 hectares em dezembro de 2003) e pelas constantes brigas internas, além da profusão de bebidas e “bailes”.

E, em 22 de maio, após cinco meses de ocupação, reivindicam o reconhecimento da área em carta endereçada à Funai e ao Ministério Público Federal:

Terra Roxa, 22 de maio de 2004.

Nós da Comunidade Guarani que estamos acampados em Kurupa'-y desde 18 de dezembro de 2003, com um grupo de dezesseis famílias, sendo no total de 86 pessoas. Reivindicamos a criação urgente do grupo de trabalho para a identificação da área.

A demora da criação deste grupo de trabalho vem criando vários problemas para a comunidade e quanto mais tempo demorar para a criação do grupo de trabalho continuaremos sem terra para plantar e tendo que recorrer as cestas básicas como principal fonte de alimentação.

A vinda das famílias para esta área representa uma retomada de um local sagrado para os guarani que todos reconhecem como área indígena. Essa terra é nossa e foi nos dada por Ñanderu, por isso estamos reivindicando.

Qualquer problema que ocorra pela demora na identificação da área será responsabilidade da FUNAI.

Aguardamos providências imediatas.

Teodoro Tupã – Cacique³

O grupo de Teodoro Tupã permanece aproximadamente um ano na área e, em novembro de 2004, após um homicídio ocorrido entre os Guarani desta comunidade saem em direção à aldeia de *Tekoha Añetete*. Nessa ocasião, uma jovem Guarani foi assassinada pelo seu noivo a golpes de faca, tudo indica ter sido por um motivo fútil, originado por ciúmes. Esta tragédia desestruturou a comunidade e, segundo Onório Benites, “tornou a terra má”, o que os fez regressarem para o oeste. Apesar dos inúmeros pedidos da Itaipu, o grupo se nega a retornar para *Oco'y*, permanecendo acampada na aldeia de *Tekoha Añetete* com a promessa de a Itaipu adquirir uma área compatível com o grupo nas imediações de Diamante do Oeste.

Após três meses de acampamento, Teodoro Tupã mais uma vez lidera seu grupo e saem de *Tekoha Añetete* para acampar no Refúgio Biológico da Itaipu próximo à chamada Ponte Queimada, entre os municípios de Diamante do Oeste e Santa Helena. Segundo Teodoro Tupã, essa nova ocupação tinha como objetivo pressionar a Itaipu a “cumprir o acordo” e acelerar a compra de uma nova área. Houve novas tratativas e negociações, e o grupo se desloca para uma área da prefeitura municipal de Diamante do Oeste, pois se recusa a retornar para *Tekoha Añetete*. Após seis meses, em junho de 2006, são adquiridos 780 hectares em uma área vizinha a *Tekoa Añetete*, constituindo-se na Terra Indígena de *Itamarã*, para onde se desloca toda a comunidade. Após dois anos de idas e vindas e quatro

³ Arquivo do autor.

acampamentos em regiões diversas, o grupo liderado por Teodoro Tupã finalmente conquista sua terra e põe fim à sua *oguata porã* (caminhada religiosa).

Entretanto, a situação de *Oco'y* não havia mudado e, em 2005 – enquanto o grupo de Teodoro perambulava pelo oeste do Paraná – a área continuava sofrendo com um contingente excessivo de famílias, sendo 820 indígenas para os parcos 251 hectares, perfazendo três pessoas por hectare, uma das maiores densidades em terras Guarani. Nesta perspectiva, o desequilíbrio sócio-cultural resultante da ausência de terras disponíveis é central nas migrações, o que nos permite afirmar que os Guarani caminham não apenas por serem Guarani, mas para permanecerem Guarani, isto é, em busca da conservação de sua lógica e jeito de ser.

As atuais migrações no oeste do Paraná se dão na busca de um lugar onde seja possível continuar sendo Guarani, que permita a lógica de reciprocidade e afaste a comunidade das más influências do mundo não-índio. Em relação aos constantes deslocamentos Guarani, desde as migrações por novas áreas até a simples mobilidade por meio de caminhadas e visitas, é esclarecedora a análise de Brighenti:

Muitas são as tentativas de respostas, e muitas são as perguntas que persistem. A etnologia, a etno-história e a antropologia vêm contribuindo muito para compreender os motivos dos deslocamentos. Pelos depoimentos, percebemos que existe uma multiplicidade de fatores que motivam ou forçam os deslocamentos, o que torna difícil apontar as causas, pois existem intercausalidades que desencadeiam os deslocamentos. Mas um aspecto está presente em praticamente todas as respostas: a busca de espaço, a busca de terra, tanto na esfera física, como espaço concreto, quanto na esfera transcendental, a busca pela terra sem mal, espaços ecologicamente preservados que possibilitem viver o *agudjire/perfeição*, a passagem para o sagrado. (BRIGHENTI 2010: 133).

Nesta lógica, a “terra sem mal” se realiza na perpetuação da cultura, não possui mais apenas o viés fundamentalista-religioso de alçar-se aos céus, mas, primordialmente, tem o sentido de sobrevivência e fortalecimento cultural.

Em 3 de setembro de 2005 – paralela às andanças do grupo de Teodoro Tupã – uma nova migração tem início. Aproximadamente 55 indígenas Guarani oriundos de *Oco'y* entraram no Parque Nacional do Iguaçu, em uma área próxima à zona rural de São Miguel do Iguaçu, distante cerca de 30 quilômetros da aldeia de origem. Esse novo grupo comandado pelo cacique de *Oco'y* Simão Villalva reivindicava parte do Parque Nacional do Iguaçu como

área tradicional indígena, argumentando novamente a exiguidade de terras na comunidade de Ocoy.

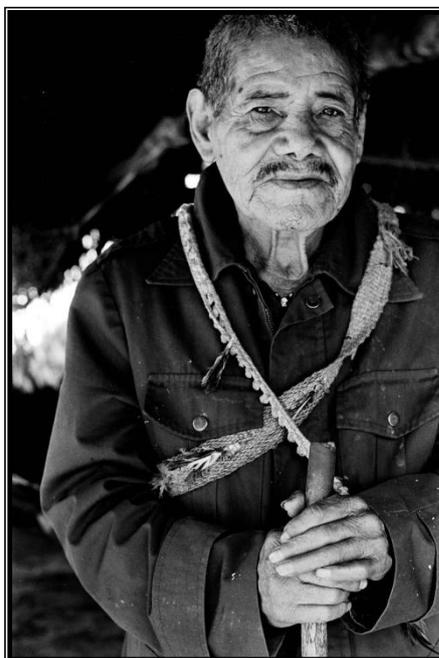


Figura 2. Nanderu'i Guillermo Roque no Parque Nacional. Outubro de 2005.

Crédito: Paulo Porto

A principal liderança espiritual dessa nova ocupação é o *ñaderu'i* Guillermo Roque, um grande rezador Guarani, famoso por sua luta e defesa da tradição.

Essas famílias permaneceram no Parque durante exatos 80 dias, quando, em 22 de novembro, foram retiradas no início da madrugada em uma operação da Polícia Federal. Entretanto, a retirada esteve longe de ser pacífica e por pouco não se transformou em tragédia. Na negociação, a força policial se comprometeu a levar os indígenas de ônibus até a sede da Funai em Guarapuava, onde eles continuariam acampados e, durante o trajeto, o ônibus da Polícia Federal os levou até a aldeia de *Oco'y*, não cumprindo o acordo. Ao perceberem o engodo, os indígenas se negaram a deixar o ônibus, entrando em luta corporal com o contingente policial, o que resultou em dezenas de indígenas feridos com balas de borracha e um policial federal gravemente atingido por uma flecha que transpassou seu pescoço. Ao final, os Guarani apreenderam o ônibus da Polícia Federal, recusando-se a entregá-lo; o que foi feito apenas meses depois, após longas negociações. Um mês depois, em 18 de dezembro, parte desse grupo, agora liderado politicamente por Lino Cesar sai do *Oco'y* e acampa no Assentamento Antônio Companheiro Tavares, no município de São Miguel do

Iguaçu, área pertencente ao Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra a convite do próprio movimento, como forma de continuar pressionando a Itaipu.

Em outubro de 2006, parte de grupo segue para a aldeia de Água Santa da A.I Rio das Cobras, município de Laranjeiras do Sul, e o *ñanderu'i* Guilherme Roque retorna a Oco'y.

Passados dois anos, em maio de 2008, mais um grupo sai de Oco'y, desta vez liderado politicamente por Pedro Alves e ocupam o Refúgio Biológico da Itaipu, na região da Ponte Queimada, no município de Santa Helena, às margens do lago.



Figura 3. Teodoro Alves (esq.) e seu irmão Pedro Alves (dir.) na aldeia de *Tekoa Vy'a Renda Poty* em conversa com autor. Janeiro de 2012.

Crédito: Paulo Porto

Lá permanecem por dois meses e, após negociação e novas promessas da direção da Itaipu no sentido de adquirir nova área, eles se deslocam para a aldeia de *Itamarã*. A Itaipu prometeu que no máximo em três meses a situação seria solucionada, porém, após seis meses de espera, cansado de aguardar, o grupo se retira da aldeia de *Itamarã* e ocupa a chamada Base Náutica no município de Santa Helena. A ocupação é noticiada mais uma vez pela Gazeta do Povo:

Um grupo de aproximadamente 80 índios guaranis, de Diamante do Oeste, invadiu uma faixa de terra próxima à Base Náutica de Santa Helena, região Oeste do estado, a cerca de 100 km de Foz do Iguaçu. O local fica a aproximadamente 200 metros do lago de Itaipu e pertence a uma área de

Em tempo de
Histórias

proteção permanente da usina hidrelétrica Itaipu Binacional. De acordo com o cabo Célio Vogt, da Polícia Ambiental de Santa Helena, os índios chegaram por volta das 22h de sexta-feira (14) e armaram acampamento. “Não houve danos ao meio ambiente até o momento, eles abriram uma pequena clareira e fizeram alguns barracos de lona”, afirma Vogt. Segundo a polícia, a ocupação é pacífica. “Não há agitações ou ameaças armadas”, conta o cabo. A reportagem não conseguiu entrar em contato com os índios. O policial, que vistoria o local diariamente, explica que a principal reivindicação do grupo é conseguir uma área maior para sua aldeia. “Eles foram desalojados quando houve a inundação para a construção da represa da usina e foram transferidos para Diamante do Oeste, no entanto, depois de 20 anos, o local ficou pequeno para todos os membros da aldeia”, explica Vogt. O grupo já havia ocupado outra área em Santa Helena, chamada Ponte Queimada, também às margens do lago Itaipu, mas saíram por causa da promessa de que conseguiriam um terreno maior para a aldeia. “Como não obtiveram respostas, fizeram nova invasão”, conta o cabo. A assessoria de imprensa da Itaipu Binacional afirma que a usina irá entrar com pedido de reintegração de posse (GAZETA DO POVO, 18/11/2008).

Este grupo permanece três semanas em frente à Base Náutica e, a partir de intensas negociações com a prefeitura de Santa Helena, recua 380 metros, montando acampamento na área do Instituto Agrônômico do Paraná, onde se encontra até os dias hoje. Atualmente a área é conhecida como *Tekoha Vy'a Renda Poty* e está em processo de identificação e delimitação como terra tradicional Guarani.

A questão das atuais migrações de Oco'y

Em relação às diversas migrações oriundas de Oco'y emergem questões que permeiam todas as diversas situações, como a exiguidade de terras e a proximidade com a população não-índia. Teodoro Alves aponta como principal motivo da saída de seu grupo as “diversas brigas da comunidade, alcoolismo e a falta de terras para plantar”. Esta tentativa de evitar o quanto possível a proximidade com a sociedade não-índia, também é apontada por Garlet como um dos principais impulsionadores da migração e da reelaboração de território tradicional: “os Guarani vão redimensionando uma nova concepção de território onde o distanciamento dos brancos concretamente e a noção de território possa ser aberta, ampla e descontínua” (GARLET, 1997: 49).

Pedro Alves também comenta que os motivos da saída estão relacionados à defesa da tradição, pois “as crianças não querem mais seguir os costumes e estamos ficando misturados com os não-índios, com seus bailes e suas músicas. Esta mistura não é boa para os Guarani e

fica cada vez mais difícil fortalecer a tradição que vai se perdendo”. Acrescenta que em Santa Helena, na aldeia de *Vy'a Renda Poty* ao contrário, a terra é saudável: “esta terra é saudável, aqui poucas crianças com desnutrição e pouca gente doente. Meu filho Cipriano bebia muito nas festas e gostava de álcool, somente quando viemos para cá, ele melhorou e parou de beber, começou a ouvir mais os *xamõikuery*/líderes religiosos e hoje já fica ajudando o rezador na casa de reza, se não tivéssemos vindo para cá teríamos perdido o meu filho”. Estas lideranças Guarani afirmam que a migração se dá quando a terra não mais é “saudável”, quando se identifica o *mbae meguã*, quando a terra inicia o seu desequilíbrio e se torna má.⁴

Para os Guarani Mbya, quando o mundo se desequilibra é necessário se pôr a caminho em busca de uma terra saudável:

O pôr-se em movimento, portanto, parece ser uma atividade/ atitude importante para a saúde em sentido amplo, e, ao mesmo tempo, objeto de cuidado especial, uma prática para a qual é preciso estar atento, frequentemente objeto de "consulta/ pergunta" (-porandu) a Nhanderu, através do especialista, quanto às condições para fazê-lo, pois, afinal, as pessoas "caminham" em um mundo povoado por outros seres/ potências, como os "donos" (ja) que habitam lugares como a mata, a cachoeira, as pedras, etc., ou outros "espíritos" que podem produzir malefícios aos mbya, contra os quais é sempre preciso proteger-se. A idéia de que Nhanderu omoi tape ("põe caminho") é traduzida justamente como tal: não vai acontecer nada àquele que vai (PISSOLATO, 2004: 71).

A partir das migrações da aldeia de *Oco'y*, é possível apontar algumas chaves aos atuais deslocamentos Guarani na busca da continuidade cultural, na permanência do *teko porã*/ bom proceder, na preservação de sua concepção cultural.

O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1982), precursor das reduções do Paraguai destaca em sua obra *Conquista espiritual*, que as mesmas constituíam em limitar as migrações, ao modificar “*su antigua usanza*” de viver em diferentes locais e com sua mobilidade específica a um “*redujo*” sob a diligência dos padres. A mobilidade e suas “dispersões” eram inadequadas à conquista espiritual, uma vez que sem detê-las não conseguiram o feito de modificá-los espiritualmente, porque não se tratava apenas de moverem-se, mas esta se constituía como elemento central da vida religiosa Guarani. A mobilidade a partir de fundamentos religiosos foi analisada por Clastres (1978) e concluiu a pesquisadora que, antes mesmo da conquista, a “Terra Sem Mal” era procurada pelos Guarani. Era concebida como

⁴ Depoimento coletado pelo autor durante o Projeto “Encontros de Cidadania: os povos indígenas e seus direitos” da UNIOESTE, em parceria com o Programa Universidade Sem Fronteiras, elaborado e desenvolvido pela Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná em março de 2011.

um lugar privilegiado, indestrutível e onde a terra produz “por si mesma, seus frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978: 30) e estaria vinculada essencialmente “à convicção de que a terra será, mais uma vez, destruída” (CLASTRES, 1978: 29). As pesquisas arqueológicas vêm demonstrando que, somados a fatores religiosos, havia os fatores ecológicos como a escassez de espaços e esgotamento da fertilidade do solo (NOELLI, 1999, GARLET, 1997. SCHMITZ, 2011).

Clastres (1978: 84) é categórica ao afirmar que, com as migrações dos apapocuvás, registradas por Nimuendaju, teriam chegado ao fim “os vastos movimentos coletivos para a Terra sem Mal”. Talvez a autora tenha reduzido o sentido da “Terra sem Mal” a uma única dimensão, não considerando as ressignificações no universo sócio-religioso Guarani. Celeste Chiccarono desenvolveu suas pesquisas junto a um grupo Mbya que percorreu o litoral leste brasileiro até atingir o estado do Espírito Santo e constatou que:

Enquanto a floresta designa um espaço originário, anterior à ocupação, presente na memória e ameaçado de destruição pelo branco, a ruína remete à incorporação mítica do tempo histórico das Missões, mas ao mesmo tempo marca o sentido da indestrutibilidade da presença. Os espaços mítico-históricos, as ruínas, sinalizam os lugares onde os ancestrais construíram graças aos seus poderes, casa de pedra: as tavas (CICCARONE, 1999: 45).

A atual migração Guarani possui uma relação profundamente mediada pela questão territorial, com o confinamento e o cercamento de terras. Em tempos de escassez de terras e de confinamento territorial, o argumento religioso se fortalece na luta pelo território, mas o principal definidor é a ausência material da terra, nas palavras dos *xamõĩ*⁵ Guarani: “*sin tekoa no hay teko*”. Para os Guarani, o termo *teko* carrega um profundo e rico simbolismo que permite diversos significados complementares como modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição e costume. E a palavra *tekoa* (*tekoa*, para os Ñadeva e Mbya e *tekoha*, para os Kaiowa) significa o lugar onde são reproduzidas as relações sociais e culturais, espaço no qual é possível a economia de reciprocidade, espaço no qual é possível ser Guarani. A terra, a área, o lugar entendido como *tekoa* é o espaço sócio-político em que o modo de ser Guarani, o *ñande reko/nosso costume*, possa ser construído. Nas palavras dos *xamõĩ*, sem terra não há possibilidade de reprodução cultural. Nem todo território pode ser compreendido como *tekoa*, pois nem todo território pode se transformar em uma área habitável para o padrão Guarani. Portanto, quando os Guarani elegem um lugar como “habitável” estão procurando reconstruir a ideia de *tekoa*, que é permanentemente

⁵ Termo respeitoso e formal com que os Guarani se referem aos velhos e líderes espirituais da comunidade.

reorganizada a partir das possibilidades reais de luta e conquista de terras. As atuais migrações vêm provando a imensa criatividade e adaptabilidade em recriar ‘espaços’ ecológicos semelhantes aos tradicionais, que lhes sejam verdadeiros *tekoha* (MELIÀ, 1987: 6).

A antropóloga Cristina Pompa, ao analisar as migrações dos antigos Tupi e dos atuais Guarani, entende a necessidade de “historicizarmos” o debate, sob o risco de cairmos numa perspectiva a-histórica, como se as respostas culturais de um dado momento se perpetuassem por todos os tempos.

Se nos colocarmos de um ponto de vista histórico-antropológico, as coisas adquirem uma outra dimensão e o problema não é mais se o messianismo tupi-guarani seria ou não anterior aos brancos, mas sim: como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frentes a diferentes problemas sociais e históricos, as culturas tupinambá e guarani elaboraram respostas originais? Como os conjuntos míticos-rituais forma relidos e re-significados para continuar dando sentido ao mundo? (POMPA, 2004: 155).

A autora segue argumentando que, na sua visão, o “messianismo ‘tupi-guarani’ pode ser um produto original sem deixar de ser causado pelo choque cultural” (ibid). E esta é nossa principal hipótese para as atuais migrações Guarani do Oeste do Paraná, de que o avanço do latifúndio monocultor e a iminente proximidade com os núcleos urbanos não-índios têm sido o principal motor das migrações dos atuais Guarani, ainda que a lógica da religiosidade continue sendo o seu principal argumento. Hipótese que também pode ser estendida – na medida de suas condições sócio-históricas específicas – para as demais migrações Guarani deste início de século.

Ao ocupar a área do IAPAR no município de Santa Helena, Pedro Alves afirmou que “é importante fazer logo a casa de reza, antes de tudo! Temos que construir a casa de reza para demonstrar aos não-índios que não estamos roubando de ninguém, que este lugar era nosso e que nós somos Guarani, que estamos voltando ao nosso *tekoa*”. (ALVES, 2011). A partir desse conceito de terra Guarani, percebe-se a religião como estratégia de reconhecimento, tanto da etnia como da posse da terra.

O discurso religioso, fundante da lógica Guarani, transforma-se também em estratégia de sensibilização. Ainda que a religiosidade contemporânea continue sendo determinante na caracterização Guarani, não se pode negar sua representação na estratégia de sensibilizar os não-índios. Afinal, se não é possível desvincularmos a questão religiosa das migrações

Guarani em relação aos tempos passados, tampouco é possível desvincularmos da ausência e perda territorial nos tempos atuais.

O que as migrações de *Oco'y* nos revelam é que – mesmo existindo as permanências culturais de caráter religioso – a materialidade da terra passa a ser determinante. Ainda que os Guarani se utilizem do discurso religioso e tradicional como forma de releitura de mundo e estratégia de ocupação dos espaços que, por meio desta releitura entendem que são seus por direito, é forçoso reconhecer o profundo caráter sócio-histórico desse argumento, no sentido de não “mitologizar” tal fenômeno, mas sim, “historicizá-lo”. É necessário compreendermos que a terra sem males “não é mera utopia, no sentido de um não-lugar, como muitos querem entender, para se desvencilhar dos incômodos que a reivindicação dos indígenas pode desencadear” (CHAMORRO, 2008: 174). Chamoro afirma ainda que essa “interpretação tem favorecido um certo descompromisso dos agentes indigenistas” que representam o Estado brasileiro em sua mediação pela demanda das terras tradicionais, dificultando o reconhecimento e a demarcação de terras.

Nesse sentido autores como Meliá, Chamorro, Brighenti, Pompa e Garlet vêm nos alertando para a necessidade de trazer a questão da terra para o centro do debate, pois, de outro modo, “o único espaço que restará aos Mbyá será projetado para o além” (GARLET apud CHAMORRO, 1999: 16), isto é, apenas no espaço mítico dos sonhos e visões dos *xamõi/avós* (no caso os mais velhos, sábios da comunidade).

Ao caracterizarmos as migrações indígenas Guarani como uma manifestação predominantemente mítica, corremos o risco de camuflar a verdadeira e real demanda territorial. E, no caso das atuais migrações, entendê-las e relacioná-las à absoluta falta de terras - que vitima estes povos - permite dar materialidade às reivindicações dos indígenas, e, dessa forma, dar visibilidade a sua luta histórica em manter-se Guarani.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Rubem F. T. de. *Relatório sobre a situação dos Guarani-Mbya do Rio Grande do Sul: questão de terras*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1985 (datilografado).

ALVES, Pedro. Depoimento coletado durante o Projeto “Encontros de Cidadania: os povos indígenas e seus direitos” referente ao Programa Universidade Sem Fronteiras, elaborado e desenvolvido pela Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná em março de 2011 na comunidade Guarani *Tekoa Vy'a Renda Poty* no município de Santa Helena/PR.

BANDEIRA, Dione R. *Ceramistas pré-coloniais da baía da Babitonga – Arqueologia e Etnicidade*. 1997. Tese (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no IFCH). Campinas: Universidade de Campinas, 1997.

- BENITES, Onório. Entrevista concedida a Paulo Porto. Aldeia de Kurupa'y, município de Terra Roxa/PR, abril de 2004.
- BOND, Rosana. *História do caminho de Peabiru: Descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico*. Aimberê: Florianópolis, 2009.
- BRANCO, Fernando. Entrevista concedida a Paulo Porto. TI. Itariri. Peruíbe/SP, janeiro de 1994.
- BRAND, Antonio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. 1993. Dissertação. (Programa de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.
- BRIGHENTI, Clovis A. *Estrangeiros em sua própria terra: Presença Guarani e Estados Nacionais*. Chapecó e Florianópolis: Argos/EdUFSC, 2012.
- CABEZA DE VACA, Álvaro N. *Náufragos e comentários*. Tradução: Eduardo Bueno. Porto Alegre: Col. L&PM Pocket, v. 155, 1999.
- CARVALHO, Edgar de Assis. *Avá Guarani do Ocoí-Jacutinga, Parecer antropológico*. São Paulo: Cimi Sul/CJPPR/ANAÍ-PR, 1981.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migrações, xamanismo e mulheres mbya. *Revista de Índias*, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- _____. A viagem anterior. In: *Suplemento Antropológico*, Asunção, 34, (2), p. 39-62, dez.1999.
- CHAMORRO, Graciela. *Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser*. São Leopoldo: COMIM – Conselho de Missões entre os Índios, 1999.
- CI - CARTAS DE INDIAS. “Cartas de Índias”. Madrid. Ed. facs. 3t. 1974 In. MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido*. Asunção: Centro de Estudios Antropológicos, 1993.
- CLASTRES, Helene. *Terra Sem Mal: o profetismo Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. *Terra madura: Yvy Araguayje*. Dourados: UFGD, 2008.
- CONRADI, Carla Cristina. “O movimento dos Guarani de reocupação e recuperação de seus territórios no Oeste do Paraná”. In. *Anais IV Congresso Internacional de História*. Maringá: UEM, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DARELLA, Maria Dorothea Post. *Ore Roipota yvy Porã: Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil*. 2004. 405 f. Tese (Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais)– São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. pp.381-396.
- FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. “As primeiras expedições portuguesas no litoral de Santa Catarina, séc. XVII (1605-1640)”. In: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. *Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina*. Florianópolis: CAPES/MEC, 1997. pp. 313-322.
- GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbya: história e significado*. Dissertação, 1997. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1997.
- GAZETA DO POVO. *Jornal diário*. Curitiba/PR, 2005.
- GAZETA DO POVO. *Jornal diário*. Curitiba/PR, 2008.
- MELIÀ, Bartomeu. *La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía*. Paraguay: Brasil, 1987. (mimeo.).
- _____. *El guaraní conquistado y reducido*. Asunção: Centro de Estudios Antropológicos, 1993.
- _____. *El guaraní: experiência religiosa*. Assunção: Cepag, 1991.
- _____. “A experiência religiosa guarani”. In: MARZAL, Manuel M. *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MONTOYA, A. R. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madri. (2ª Ed. Bilbao, 1982). f. 6r. tação, série VII, v. 1).
- NIMUENDAJU UNKEL. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

- NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, Asunção, 34, (2), p. 123-166, dez.1999.
- _____. A ocupação humana na região sul: arqueologia, debate e perspectivas 1872-2000. *Revista USP*, São Paulo (44), p. 218-269, dez/fev. 1999-2000.
- _____. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi. *Revista Ibero-Americana*. Porto Alegre, 20 (1): 107-135, jun. 1994.
- PISSOLATO, Elizabeth. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência dos grupos Mbya-Guarani no sudeste brasileiro. Campo Grande: *Revista Tellus*. nº 6, 2004.
- POMPA, Maria Cristina. *O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico*. In: *Revista de Índias*, São Paulo: 2004.
- PREZIA, Benedito. *Terra a vista*. São Paulo: Editora Moderna, 1992.
- REVISTA VEJA. *Made in Paraguai - A Funai tenta demarcar área de Santa Catarina para índios paraguaios, enquanto os do Brasil morrem de fome*. Edição 1999, de 14/03/07. São Paulo: Editora Abril, 2007.
- _____. *A farra da antropologia oportunista: Critérios frouxos para a delimitação de reservas indígenas e quilombos ajudam a engordar as contas de organizações não governamentais e diminuem ainda mais o território destinado aos brasileiros que querem produzir*. 05 de maio de 2010. São Paulo: Editora Abril, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1974.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio; FERRASSO, Suliano. *Caça, pesca e coleta de uma aldeia Guarani*. In: CARBONERA, Mirian; SCHMITZ, Pedro Ignácio (Orgs.). *Antes do Oeste Catarinense: arqueologia dos povos indígenas*. Chapecó: Argos, 2011. p. 139-166.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Pioneira Editora/EDUSP, 1969.
- _____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3. ed. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- _____. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- SUSNIK, Branislava. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*. Ensayo analítico. Asunção: Museo Etnografico Andres Barbero, 1975
- TAUNAY, Affonso de E. *Em Santa Catarina Colonial. Capítulo da história do povoamento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1930.
- TIMÓTEO, Roque. Entrevista Concedida a Maria Dorothea Post Darella. Florianópolis, 2003.
- TOMMASINO, Kimiye. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Guarani de Araça'í*. Coordenadora e Antropóloga do Grupo Técnico constituído pela Portaria 928 – 06/09/2000. Brasília/DF. Funai/MJ. 2001.