



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Patricia Carola Facina

***“Nós começamos a viver depois do Posto Velho”*: trajetórias que
constroem a *Retomada* de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa
Ywy Porã (Abatiá-PR)**

Campina Grande - PB, 2020

Patricia Carola Facina

***“Nós começamos a viver depois do Posto Velho”*: trajetórias que
constroem a *Retomada* de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa
Ywy Porã (Abatiá-PR)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande para a obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Mércia Rejane Rangel Batista

Campina Grande-PB, 2020

F141n Facina, Patricia Carola Facina.
“*Nós começamos a viver depois do Posto Velho*”: trajetórias que constroem a *Retomada* de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (Abatiá-PR) / Patricia Carola Facina. – Campina Grande, 2020.

167 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2020.

"Orientação: Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista".

Referências.

1. Mobilidade Social. 2. Territorialização. 3. Guarani Nhandewa - Retomada. I. Batista, Mércia Rejane Rangel. II. Título.

CDU 316.44(043)

Título: “Nós começamos a viver depois do Posto Velho”: trajetórias que constroem a Retomada de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (Abatiá-PR).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande para obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais.

Aprovado em: 17/02/2020

Banca Examinadora

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Mércia Rangel Batista

Instituição: UFCG

Assinatura: Mércia Rangel Batista

Prof. Dr. José Gabriel S. Correa

Instituição: UFCG

Julgamento: Aprovado

Assinatura: José Gabriel S. Correa

Prof. Dr. Luis Henrique Cunha

Instituição: UFCG

Julgamento: Aprovado

Assinatura: Luis Henrique Cunha

Ata da 401ª Sessão Pública de defesa de Dissertação de Mestrado da aluna Patrícia Carola Facina do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Aos dezessete dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte, às 14:30 horas, no Auditório Fábio Freitas – CH/UFCCG, campus de Campina Grande, reuniu-se, na forma e termos dos artigos 63, 64 e 65 do Regulamento Geral dos Cursos e Programas de Pós-Graduação “*Stricto Sensu*” da UFCCG, Resolução nº 02/2006 da Câmara Superior de Pós-Graduação da UFCCG, a Banca Examinadora, composta pelos professores: Dra. Mércia Rejane Rangel Batista – PPGCS/UFCCG, na qualidade de Presidente da Banca e Orientadora, Dr. Luis Henrique Hermínio Cunha – PPGCS/UFCCG, como examinador interno e Dr. José Gabriel Silveira Corrêa – UACS/UFCCG, como examinador externo, todos na qualidade de Membros Titulares, para julgamento da Dissertação de Mestrado da aluna Patrícia Carola Facina, intitulada “*NÓS COMEÇAMOS A VIVER DEPOIS DO POSTO VELHO: trajetórias que constroem a retomada de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (Abatiá-PR)*”. A sessão pública foi aberta pela professora Dra. Mércia Rejane Rangel Batista. Após a apresentação dos integrantes da Banca Examinadora, a candidata iniciou a exposição do seu trabalho, sendo este seguido das arguições dos examinadores. A professora Dra. Mércia Rejane Rangel Batista convidou o professor Dr. José Gabriel Silveira Corrêa para iniciar a arguição e o professor Dr. Luis Henrique Hermínio Cunha prosseguiu com a arguição. Em seguida, a banca examinadora solicitou a retirada da assembleia para, em sessão secreta, avaliar a candidata. Após análise da Banca Examinadora foi atribuído o conceito Aprovado, conforme o artigo 65 da Resolução 02/2006 da Câmara Superior de Pós-Graduação da UFCCG. Nada mais havendo a tratar, eu, Rinaldo Rodrigues da Silva, Secretário acadêmico, lavrei a presente Ata que, lida e aprovada, assino, juntamente com os membros da Banca Examinadora.

Campina Grande, 17 de fevereiro de 2020


Rinaldo Rodrigues da Silva
Secretário Acadêmico


Dra. Mércia Rejane Rangel Batista
Orientadora/Presidente da Banca


Dr. Luis Henrique Hermínio Cunha
Membro Titular


Dr. José Gabriel Silveira Corrêa
Membro Titular


Patrícia Carola Facina
Aluna

À meu padrasto Sadao Shimabukuro (in memorian) que sempre me incentivou a estudar e a seguir meus sonhos.

Agradecimentos

À minha família que sempre me apoiou na realização desta trajetória acadêmica, me dando todo afeto necessário para seguir meus sonhos. Em especial meu irmão Fabiano, meus sobrinhos Luis, Fabianinho e José, e minha mãe, os quais sempre me proporcionaram muito acolhimento durante os períodos de “férias” e respeitaram meu tempo crucial na realização desta dissertação.

A meus amigos do Paraná, que mesmo com a distância se fizeram presente em cada momento de anseio com a escrita e com as reflexões do campo, em especial ao Tota e a Lari, que carrego como parte da família.

Às amigas que a Paraíba me proporcionou, sem as quais sem dúvida esta trajetória não teria sido executada, visto que longe de casa elas fizeram verdadeira morada as minhas carências afetivas. Em especial Kaly, Mi, Rapha, Thayse e Malu, que sempre conseguiram se fazer colo nos momentos mais difíceis.

À Eduardo Genaro, meu companheiro não só dos afetos, do lar, mas também companheiro das reflexões e *insights*. Agradeço por todo acolhimento de meus anseios e análises, por toda noite virada em conversas, leituras e escrita, e mais ainda, por sempre me dizer que eu era/sou capaz, mesmo quando eu mesma achava que não conseguiria.

Ao Flávio Wiik, professor que lecionou aulas de antropologia a mim na licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina, e que, me orientou em uma iniciação científica onde tive a minha primeira ida a uma terra indígena como pesquisadora, sendo a pessoa que estava me ensinando os primeiros passos dentro deste fazer tão complexo que é a etnografia. E, sobretudo, agradeço a ele pelos conselhos que me fez vislumbrar novos horizontes com a possibilidade de um mestrado ao invés de continuar a insistir na realização de um TCC que estava me deixando ansiosa e um pouco perdida. Sem dúvidas suas palavras naquele momento se tornaram cruciais a minha decisão de prestar o mestrado na UFCG.

À Celso Menezes, Martha Ramírez, Leila Jeolás e Carla Delgado, outros/as professores de antropologia que durante a realização da graduação apresentaram não só conceitos, mas me fascinaram com o fazer antropológico. Embora suas contribuições não apareçam de formas tão explícitas para o leitor, elas apareceram

em todo esse processo de pesquisa, visto que muitas vezes recorri a lembranças de suas aulas para conseguir processar minhas reflexões.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, visto que sem a possibilidade de uma bolsa meu projeto de mestrado não teria qualquer condição de ser exequível, uma vez que com o auxílio tive a oportunidade de me dedicar exclusivamente em minhas leituras, reflexões e sobretudo em realizar uma pesquisa de campo à 3 mil km de onde resido atualmente.

Aos professores Luís Henrique Cunha e José Gabriel S. Correia, os quais participaram deste ciclo que aqui apresento trazendo ricas contribuições a esta pesquisa e, ainda, agradeço por todas conversas e apoio nos corredores da UFCG e nas esquinas da vida. Ainda, acerca de Gabriel, devo ressaltar suas contribuições, juntamente com Mércia, na disciplina de Dominação, Resistência e Identidade, a qual se tornou eixo fundamental para elaborações de questões e amadurecimento de reflexões que se encontram neste texto, sem dúvida uma disciplina desafiadora que me proporcionou ricas inquietações.

À Mércia Rejane Rangel Batista, em especial, orientadora a qual desejo igual a todos meus amigos/as, pois teve a paciência necessária com meu tempo, me abrindo caminhos e questões durante o primeiro ano do mestrado e me ajudando a conduzir por alguns deles no segundo ano, visto que para a realização desta dissertação tivemos de escolher quais deles iríamos seguir. É importante ainda salientar e agradecer que suas orientações além de teóricas foram carregadas de preocupações com a forma que o campo se desempenharia, colocando em cada conversa questões acerca do fazer antropológico que seria realizado, mostrando-se interessada a cada novo elemento trazido da minha experiência de campo, caminhando ao meu lado e acreditando que seria possível. Esta dissertação é fruto destas vivências compartilhadas.

Por fim, agradeço a todos moradores e moradoras da Tekoa Ywy Porã, os quais desde a primeira conversa, em 2016, se mostraram receptivos a mim e que com o passar dos anos tornaram-se mais que um campo de interlocutores um local onde encontro afeto e sorrisos, não fosse o acolhimento que me proporcionaram e a aceitação que tiveram comigo, enquanto amiga e pesquisadora, esta pesquisa não seria possível de ser realizada. São muitos os nomes que eu teria que agradecer, pois cada café compartilhado, cada roda de conversa, as festas, almoços, todos

momentos com cada um me ensinaram e foram riquíssimos para minha formação enquanto uma pessoa mais consciente das lutas indígenas e para meu lugar enquanto pesquisadora.

Em especial agradeço a Angélica, Zenilda, Fiiko e Eliane. Estes me possibilitaram, desde o início um acolhimento e uma imersão em seus laços familiares, me ofereceram colo e casa, se fizeram presente nas indagações desta pesquisa e na minha trajetória. Agradeço, a estes/as em especial, e a todos os demais, que não posso citar para preservar sua identidade, mas, agradeço pelas conversas no barracão de Sapé, na varanda, pelos risos e bebidas compartilhadas, pelos churrascos de dorso, pelas idas ao Rio Laranjinha, pelas festas e pelo modo que me ensinaram e apresentaram a luta indígena. Agradeço ainda as crianças por sempre me possibilitarem ver o mundo de uma forma mais leve. À todas e todos da Tekoa Ywy Porã, que tiveram a paciência em me ensinar e muito me inspiram, meu agradecimento.

RESUMO

A pesquisa que deu origem a este trabalho se fez a partir do compartilhamento de momentos juntos a população da Tekoa Ywy Porã, majoritariamente Guarani Nhandewa, localizada no município de Abatiá no Paraná, os quais desde 2005 estão no que denominam de *retomada*. Ao observar os discursos acerca de suas trajetórias percebemos como ênfase narrativas acerca do morar em fazendas como marca de um processo de *desterritorialização* passado por parte de um agrupamento familiar extenso desta Tekoa, em meio a isso buscamos entender em que medida estes processos de desterritorialização foram acionados no processo de *Retomada* e de que forma estas trajetórias moldaram a formação deste agrupamento familiar extenso assim como conformou um projeto de *viver bem* em comum. Em nossa análise indicamos a possibilidade de entender estes processos por meio da conceptualização de *situação histórica* (OLIVEIRA, 1988), envolvendo, portanto, a *situação colonial* (BALANDIER, 2014) como meio de demonstrar o envolvimento de outros agentes de contato em meio aos processos de *reelaborações* e acionamentos de sinais diacríticos dos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã na experimentação de um projeto de *viver bem*.

Palavras-Chave: Guarani Nhandewa. Territorialização. Retomada.

ABSTRACT

The research that gave rise to this work was based on sharing moments together with the population of Tekoa Ywy Porã, mostly Guarani Nhandewa, located in the municipality of Abatiá in Paraná, which since 2005 have been in what they call resumption. When observing the speeches about their trajectories, we perceive as narrative emphasis about living on farms as a mark of a process of deterritorialization passed by a extensive family group of this Tekoa, in the midst of this we seek to understand the extent to which these deterritorialization processes were activated in the Resumption process and how these trajectories shaped the formation of this extensive family group as well as shaped a project of living well in common. In our analysis, we indicate the possibility of understanding these processes through the conceptualization of the historical situation (OLIVEIRA, 1988), therefore involving the colonial situation (BALANDIER, 2014) as a means of demonstrating the involvement of other contact agents in the midst of the processes of re-elaborations and activations of diacritical signals of the Guarani Nhandewa of Tekoa Ywy Porã in the experimentation of a project of living well.

Keywords: Guarani Nhandewa. Territorialization. Resumed

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da região sul do Brasil.....	p.18
Figura 2 – Mapa do Paraná: Abatiá.....	p.18
Figura 3 – Mapa da área reivindicada pela retomada – TYP.....	p.19
Figura 4 – Localização da TYP e fazendas ao redor.....	p.19
Figura 5 – Mapa de mesorregiões do Paraná: Norte Pioneiro.....	p.39
Figura 6 – Bacias Hidrográficas do Paraná: Rio Cinzas e Itararé.....	p.39
Figura 7 – População Indígena no Paraná.....	p.42
Figura 8 - Área ocupada pelos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã.....	p.64
Figura 9 – Árvore Genealógica referente a Tekoa Ywy Porã.....	p.75
Figura 10 - Mapa referente as Terras Indígenas acionadas pela população da Tekoa Ywy Porã.....	p.77
Figura 11 – Arvore Genealógica: Família de João.....	p.82
Figura 12 – Árvore Genealógica: Família de Samuel.....	p.84
Figura 13 – Arvore genealógica: Família de Isabela.....	p.86
Figura 14 – Arvore Genealógica: Família de Carlos.....	p.90
Figura 15 – Arvore Genealógica: Família de Sofia.....	p.92
Figura 16 – Arvore Genealógica: Família de Heitor.....	p.97
Figura 17 – Arvore Genealógica – Família de Aurora.....	p.98
Figura 18 – Croqui da Tekoa Ywy Porã.....	p.103
Figura 19 – Oy Gwatsu da TYP (vista aérea)	p.105
Figura 20 –Oy Gwatsu da TYP (vista frontal)	p.105
Figura 21 – Escola Estadual Indígena Nimboeaty M Awa Tirope.....	p.113
Figura 22 – Atividade escolar na Oy Gwatsu.....	p.114
Figura 23 – Atividade escolar na “Sombra”.....	p.115
Figura 24 – Atividade de fortalecimento da Língua Guarani.....	p.116
Figura 25 – Posto de Saúde Indígena.....	p.117
Figura 26 – Terras Indígenas impactadas pela construção da Usina Hidrelétrica de Mauá.....	p.119
Figura 27 – Cartaz da 2º Mostra Cultural Guarani Nhandewa/ 2015.....	p.125
Figura 28 – Painel de Ervas da 2º Mostra Cultural Guarani Nhandewa.....	p.126
Figura 29 – Arco e Flecha – 3º Mostra Cultural Guarani Nhandewa / 2016.....	p.127

Figura 30 – Alvo de bambu – 3° Mostra Cultural Guarani Nhandewa / 2016.....	p.127
Figura 31 – Apresentação do grupo de <i>Mboráí</i> da TYP.....	p.128
Figura 32 – Barracão de Sapé – espaço central da TYP.....	p.129
Figura 33 – Palco central da TYP.....	p.130
Figura 34 – Artesanato Indígena – macramê de miçangas.....	p.131
Figura 35 – Compilação de artesanatos Indígena.....	p.132
Figura 36 – Artesanato Indígena – Rede de Pesca.....	p.132
Figura 37 – Área a ser demarcada – TYP.....	p.135
Figura 38 – Área a ser demarcada: Ilha e Sítio Arqueológico.....	p.136
Figura 39 – A caminho da Ilha / Expedição Guarani Nhandewa da TYP.....	p.140
Figura 40 – Descanso na Sombra da Mangueira / Expedição Guarani Nhandewa da TYP.....	p.141
Figura 41 – Rio Laranjinha / Expedição Guarani Nhandewa TYP.....	p.142
Figura 42 – Caçando o Tatu / Expedição Guarani Nhandewa TYP.....	p.142
Figura 43 – Cozinha da Expedição Guarani Nhandewa da TYP.....	p.143

LISTA DE SIGLAS

AISAN - Agentes Indígenas de Saúde e de Saneamento

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ATL – Acampamento Terra Livre

CCB – Congregação Cristã no Brasil

CI – Componente Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

HA - Hectare

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

MPF - Ministério Público Federal

ONG - Organização Não Governamental

PBA - Plano Básico Ambiental

PIB - Povos Indígenas no Brasil

PR - Paraná

PSS – Processo Seletivo Simplificado

RMAIC - Relatório de Diretoria do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SP – São Paulo

SPI – Serviço de aos Índios

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

T.I. – Terra Indígena

TYP – Tekoa Ywy Porã

UEL – Universidade Estadual de Londrina

UFCG – Universidade Federal de Campina Grande

UHE – Usina Hidrelétrica

Sumário

Introdução	16
Trajectoria teórica: objeto e objetivos.....	17
Organização dos capítulos	24
Capítulo 1 – Os Guarani Nhandewa e os processos de <i>situação colonial</i>	26
1.1 Povos Guarani Nhandewa: terra sem mal, Oguata e Tekoa	26
1.2 A presença indígena no estado do Paraná: do “vazio demográfico” aos territórios indígenas atuais	34
1.3 Do Serviço de Proteção aos Índios ao Posto de Atração Krénau: elementos da situação histórica.....	43
1.4 O agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã a partir dos seus chefes: trajetórias pelas fazendas e TI Laranjinha.....	54
Capítulo 2. O agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã: deslocamentos que constroem unidades	59
2.1 O Viver em fazendas e os deslocamentos de volta a um território indígena	59
2.2 Tensões que acionam novos deslocamentos: A Retomada do Posto Velho e os novos desafios na definição da <i>Retomada cultural</i>	62
2.3 Genealogias e deslocamentos em centros urbanos, fazendas e territórios indígenas: construção de territórios e casamentos dos Guarani Nhandewa da TYP 72	
2.3.1. Genealogias e casamentos: trajetórias e formação da organização social	80
2.3.2. Dos casamentos de Guarani com não indígenas: implicações acerca da pertença étnica e do resgate cultural	81
2.3.3 Dos casamentos interétnico: autoidentificação pelas redes de socialização..	90
2.3.4 Dos casamentos entre Guarani e os desafios acionados.....	97
Capítulo 3. A TYP hoje: reelaborações culturais em torno do projeto de viver bem	103
3.1 A Oy <i>Gwatsu</i> (Casa de Reza)	104
3.2 Escola Estadual Indígena Nimboeaty M Awa Tirope.....	112
3.3 Posto de Saúde.....	117
3.4 O Plano Básico Ambiental: empreendimentos físicos e apoio social	118
3.5 Expedição Tekoa Ywy Porã: Guarani Nhandewa – Julho/2018	135

3.6 Apontamentos da <i>reorganização social</i>	144
Considerações Finais	148
Referências Bibliográficas	153
Apêndice 1. Árvore Genealógica: Agrupamento Familiar extenso Tekoa Ywy Porã	156
Apêndice 2. Tabela de Árvore Genealógica: Agrupamento Familiar extenso Tekoa Ywy Porã.....	157

Introdução

Em 2016, momento que cursava o bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina (UEL) fui convidada por uma colega estudante indígena moradora da Terra Indígena Laranjinha para compor um time de futebol para um jogo que ocorreria nesta T.I. Nesta ocasião conheci outras estudantes indígenas, entre elas uma jovem Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (TYP), que me contou que morava em uma “terra de retomada” e convidou a mim e as outras estudantes não indígenas que haviam composto o time, para conhecer a TYP. Após alguns encontros, na cidade de Londrina, fomos nutrindo uma amizade e ocorreu a visita à sua família nesta T.I, que se localiza há cerca de 130km da cidade de Londrina. Nesse momento, da minha parte não havia interesse em desenvolver uma pesquisa com essa temática, porém como na época eu estava na realização do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), após algumas visitas e participação em eventos como a Mostra Cultural Guarani Nhandewa, Festa em comemoração do dia do Índio e as festividades em comemoração da Retomada, comecei a iniciar levantamentos de possíveis questões a serem desenvolvidas que pudessem resultar numa pesquisa, discussão e escrita para o TCC.

No final de 2016, contudo, decidi me mudar para Campina Grande – PB, motivada pela trajetória do meu companheiro, que estando interessado pela temática agrária, foi aprovado no mestrado na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Como tinha construído laços com as estudantes indígenas e com a TYP, mantive as visitas, principalmente a estes eventos festivos, sem que no momento se desdobrasse numa relação de pesquisa. Morando em Campina Grande, e tendo concluído a licenciatura em Ciências Sociais, decidi realizar o mestrado e a escolha se fez para o mesmo local: Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande com um projeto relativo à *Retomada* da TYP, começando, portanto, no ano de 2018 a pesquisa que se segue nesta dissertação. Para tanto, participei no ano em questão da Expedição realizada na TYP e na V Mostra Cultural Guarani Nhandewa. Já no ano de 2019, após o delineamento e amadurecimento do projeto de pesquisa realizei uma experiência em campo na qual passei 22 dias consecutivos juntamente da população da TYP, tendo neste período a oportunidade de viajar com parte destes à Brasília ao Acampamento Terra Livre.

Ainda neste ano, realizei outra visitação com objetivo de fechar algumas lacunas nas narrativas analisadas.

Esta pesquisa é, portanto, resultado destes encontros que vêm se desenhando desde 2016 e de um movimento que a princípio pode parecer contraditório, pois o deslocamento da graduação para o mestrado, do Paraná para a Paraíba, ocasionou um distanciamento geográfico de 3 mil km do centro empírico da minha pesquisa etnográfica, contudo com estes deslocamentos fui experimentando e formando um “lugar”, não só dentro do ambiente acadêmico, mas sobretudo um “lugar” entre os moradores da TYP, lugar que fosse possível permanecer com os laços afetivos e com pesquisa, como amiga e como pesquisadora, neste sentido a distância possibilitou um aguçamento no olhar e nas possibilidades a serem desenvolvidas a nível da dissertação.

Esta situação, experimentada em busca da conformação por um “lugar”, encontra-se presente nesta dissertação por meio das análises dos Guarani Nhandewa da TYP, que nos mostram os desafios experimentados: a negação da identidade indígena e Guarani, a relação de pertença a um lugar, e os desafios para que permaneçam juntos, usufruindo da terra num projeto de vida coletivo: *um viver bem*. Até chegarem neste local, hoje a TYP, passaram por muitos deslocamentos aguçando e projetando seus projetos de organização social, nos quais hoje, jovens assim como eu, podem experimentar formas de desenvolvê-los através da *retomada*. Em meio a esta vivência, que foi sobretudo possibilitada pela entrada através de jovens mulheres, tive a oportunidade de ouvir e vê-los no seu cotidiano, discutindo e relatando acerca de seu passado e suas projeções de futuro, sendo nestes momentos, comendo, dormindo, conversando, festejando juntos que foram se desenhando as questões a serem analisadas neste texto.

Trajectoria teórica: objeto e objetivos

No dia 5 de dezembro de 2005, cerca de 27 famílias nucleares da etnia Guarani Nhandewa, até então moradores da Terra Indígena Nara'í, mais conhecida como Terra Indígena Laranjinha, localizada na cidade de Santa Amélia, no Paraná (PR) – como consta a ilustração geográfica abaixo -, fazem a retomada de seu território tradicional, onde estão enterrados seus antepassados, o qual denominam como Posto Velho (cerca de 12km da T.I Laranjinha, território pertencente ao

município de Abatiá-PR), devido a implantação ocorrida em 1930 do Posto de Atração Krénau pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Figura 1 – Mapa da Região Sul



Fonte: site <https://www.estudokids.com.br/>. Acessado em 20 de janeiro de 2020.

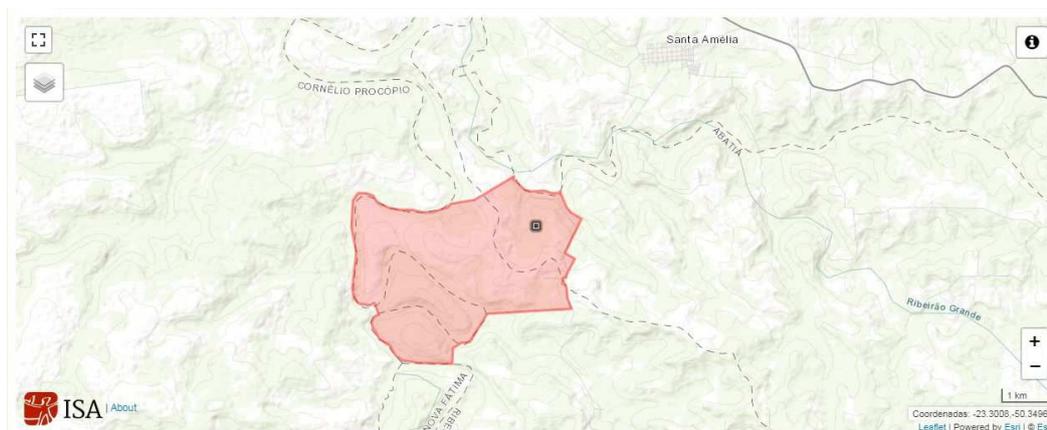
Figura 2 – Mapa do Paraná: Localização de Abatiá.



Fonte: site <https://pt.wikipedia.org/>. Acessado em 20 de janeiro de 2020.

O dia 05 de dezembro de 2005 é indicado nas narrativas como o dia do evento da retomada em si, todavia, para realização de tal ato devemos acionar tanto situações que o antecedem como seus desdobramentos, que repercutiram na formação da atual Tekoa Ywy Porã (TYP) – localizada no município de Abatiá-PR, atual denominação deste território indígena cujo significado é Aldeia Terra Bonita. A luta dos Guarani Nhandewa da TYP é pela demarcação de 1.238ha de terras, ilustrada no mapa abaixo,

Figura 3 – Mapa da área reivindicada pela retomada – TYP



Fonte: *site* terrasindigenas.org.br. Acessado 20 de janeiro de 2020

Porém hoje, estes têm a garantia de usufruto de uma parcela de 7,5 hectares¹, cedida por meio de processo judicial ocorrido em 2006, em resposta a situação de risco pela qual estavam passando, a partir dos conflitos com os fazendeiros localizados ao redor da TYP, como fica nítido na imagem de satélite da área ocupada. Além deste território ser diminuto, 7,5 ha, a área própria para realização de plantios e moradia é próxima a 3 ha, situação que dificulta as garantias de viver com agricultura de subsistência e renda advinda da produção na TYP.

Figura 4 – Localização da TYP e fazendas ao redor.



Fonte: *site* google.com/maps. Acessado 10 de janeiro de 2020.

Como foi dito acima, estas situações envolvem eventos anteriores, e foram eles que nos levaram aos problemas centrais desta pesquisa. Entre os Guarani

¹ 1 (um) alqueire paulista equivale a 2,42 hectares.

Nhandewa que formam hoje a TYP há uma família extensa, de Enzo, que sempre nos relatava situações que podem ser analisados enquanto processos de *desterritorialização* ocorridos no passado. Embora, a partir de algumas questões levantadas, tenha-se percebido o desejo de omitir parte de suas trajetórias, os exemplos de *desterritorialização* sempre acabavam por aparecer nas entrelinhas dos discursos. Em 1987 está família extensa, até então moradora da T.I. Pinhalzinho (situada em Guapirama-PR), migrou para fazendas na região de São João do Ivaí – PR, oferecendo sua força de trabalho em busca de garantias de vida. Porém, esta situação de saída por falta de opção dentro do território indígena não lhes possibilitou grandes oportunidades, sendo percebida pelos relatos acerca da falta de condições básicas de sobrevivência, tendo esta família, em muitas ocasiões, sido privada do acesso à alimentação básica.

Em uma visita de Laura, ocorrida no início da década de 1990, tia de Alice que era/é casada com um filho de Enzo, está percebe a situação precária pela qual estes estavam passando o que a coloca no desejo de possibilitar meios de retorno, da família de Enzo, para o *viver* num território indígena. Neste caso, como esta era moradora da T.I. Laranjinha, ela acionou as lideranças deste território para conseguir formas de buscar a família de Enzo e levá-los até esta T.I., sendo desta forma que estes começaram a residir juntos aos Guarani Nhandewa da T.I. Laranjinha - os detalhes deste processo podem ser observados de maneira mais minuciosa no capítulo 2. Todavia, chegando a esta T.I. estes continuaram a carregar a marca da *desterritorialização*, com a ênfase na condição de “morar em fazendas”, tendo vivenciado uma situação na qual sua identidade étnica foi negada por grande parte da população residente desta T.I.

Ao observar estes discursos acerca de suas vivências e negação da identidade étnica, surgiu o interesse em entender em que medida estes processos de desterritorialização foram acionados na retomada em 2005, e de que forma foram também estes processos que moldaram o agrupamento familiar extenso da TYP, que hoje é composto majoritariamente por duas famílias extensas: o de Laura e o de Enzo, que se compreendem na atualidade como um agrupamento familiar extenso e acionam juntos os projetos em torno de um *viver bem* na TYP. Neste sentido, nosso objetivo central foi em torno de entender quais foram as situações vividas que no processo de “*retomada*” propiciaram a conformação do atual agrupamento familiar

extenso da TYP e juntamente a isto, quais foram os projetos constituídos em torno da autodefinição Guarani Nhandewa na TYP.

Para isso tivemos como objetivos específicos analisar as trajetórias da população que hoje encontra-se em retomada da Tekoa Ywy Porã e compreender qual a crença na origem comum que foi/é acionada pelo grupo para demarcação da sua autodefinição; os quais são analisados no capítulo 2. E, investigar como se dão as reelaborações de signos culturais como forma de emergência política, averiguando como as concepções clássicas da condição de ser guarani estão sendo colocadas nestes processos de autodefinição, a exemplo da linguagem e da religiosidade, assim como, propomos investigar como o Plano Básico Ambiental (PBA)² colabora ou não com a constituição das relações de autodefinição do grupo, discussões que serão encontradas no capítulo 3.

Portanto, utilizamos, como meio de pensar a prática da pesquisa que aqui propomos, das contribuições de Gluckman (1987) para recortar o mundo vivido a partir da definição de situação social, entendidas por meio de situações vivenciadas pelo pesquisador juntamente com o grupo em análise as relações nas quais o grupo está inserido, dentro do sistema social do país e por meio do seu território, observando como estas afetam suas formas de autodefinição. Gluckman coloca que a partir das situações sociais é possível abstrair “a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc., daquela sociedade” (GLUCKMAN, 1987, p.239), sendo que uma situação social está sempre relacionada a outras situações sociais. Ou seja,

Quando se estuda um evento como parte do campo da sociologia, é conveniente tratá-lo como uma situação social. Portanto, uma situação social é, em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões (GLUCKMAN, 1987, p. 252)

Não se tem, portanto, nesta pesquisa o objetivo de delimitar eventos específicos para serem analisados, mas entender como este grupo, numa situação social que denominam de “retomada” articularam outras situações experimentadas ao longo de suas trajetórias, que estão relacionadas a atual, assim como entende-se

² O PBA trata-se de um plano com as medidas mitigatórias desempenhas em Terras Indígenas impactadas pela construção da Usina Hidrelétrica de Mauá da Serra. Reservamos no terceiro capítulo uma sessão para a discussão da implementação deste, assim como das situações possibilitadas por meio destas medidas mitigatórias.

que esta abordagem ajudará na compreensão de como estas situações compartilhadas, como a vida nas fazendas, a vida na T.I. Laranjinha, podem ser analisadas como um fator que correlaciona-se com o acionamento de uma autoidentificação Guarani Nhandewa comum ao grupo. Contudo, pela ênfase dos relatos e pela nossa observação podemos dizer que a *retomada* é o momento em torno do qual esses contextos são interconectados e disputados nos projetos que vão se construindo.

Dentre as situações que antecedem a *retomada*, dois *processos de territorialização* (Oliveira, 1998) são acionados como meio de entendermos a situação de desterritorialização: a colonização do estado do Paraná e a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). E, após a *retomada*, novos elementos surgem, ligados a *reorganização social* (Oliveira, 1998), momento no qual acionaremos um outro agente, o Consórcio Energético Cruzeiro Sul, por meio do PBA do Componente Indígena, em torno das medidas mitigatórias decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica de Mauá da Serra.

Utilizaremos, portanto, da construção teórica proposta por João Pacheco de Oliveira (1988) vez que esta nos possibilitou formas de analisar as *situações históricas* experimentadas pelos Guarani Nhandewa da TYP, considerando a *situação colonial* (Balandier, 2014), na qual os agentes de contato e as experimentações em torno da *reorganização social* atual da TYP se fazem. Desta maneira, os capítulos que seguem buscam apresentar ao leitor a pluralidade de atores envolvidos na situação de contato, e as maneiras pelas quais estes são atravessados por estas situações e desenvolvem reelaborações no projeto intitulado *formas de viver*.

A *situação histórica* é, segundo Oliveira (1998, p. 57), uma “noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais”, termo que pode “servir tanto para situações em que a política é uma esfera especializada em evento e atividades, quanto para outras situações em que a política está embutida juntamente com outros domínios da vida social” (OLIVEIRA, 1988, p. 58). Nesta concepção o

(...) contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato,

que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele tem os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos. (OLIVEIRA, Idem, Ibidem)

A partir da análise da *situação histórica*, que apresentaremos no decorrer da escrita, há ênfase, como já colocado, de entendermos como os membros que vivem na TYP são atravessados por estas situações e o esforço para se conformar ao cenário da “retomada” gera um efeito de *territorialização*, por meio de quais são moldados os *projetos de reorganização social*, a qual implica

1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado." (OLIVEIRA, 1998, p. 55)

Ou seja, o processo de *territorialização*, é o conjunto de atos e projetos que se tornam um objeto político-administrativo envolvido pela relação que este espaço e as concepções são experimentadas por uma coletividade formulando uma identidade própria e reestruturando suas formas culturais (OLIVEIRA, 1998). Analisando este processo a partir das reelaborações pelos próprios sujeitos destes grupos, considerando e percebendo estas por meio de contextos históricos determinados, o que mostra que este processo não é de mão única e homogeneizador, “a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. (OLIVEIRA, 1998, p. 50).

Embora a pesquisa em questão tenha como recorte geográfico o norte do Paraná, devido as trajetórias vividas por esta população Guarani Nhandewa que serão aqui narradas, acreditamos que esta concepção teórica se faz crucial, pois nos dá subsídios para entender como estas trajetórias territoriais envolveram reorganizações sociais, organizando processos de unidade e identidade por estes. Não excluindo da concepção do modo organizacional atual os eventos experimentados em suas trajetórias, e nem os atores que estão em dialogo e atravessamento, direto ou indireto, a exemplo das concepções cravadas pelo Estado, antropólogos, organizações religiosas, empresas – como a usina hidrelétrica da Mauá da Serra -, dentre outros.

Organização dos capítulos

Inicialmente precisamos demarcar que todos os nomes aqui apresentados são pseudônimos escolhidos aleatoriamente³, tendo em vista que este cenário nos apresenta sujeitos que estão em disputas por suas terras tradicionais e, tendo em vista que os povos indígenas passam por processos de criminalização em suas lutas diárias optamos⁴ pelo anonimato não só no texto em si, mas também na árvore genealógica, somente os nomes públicos que estavam eventualmente em outros documentos públicos que foram mantidos como o autor em questão utilizou.

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro, apontamos inicialmente o Tronco Linguístico Tupi-Guarani e três elementos de importância para compreensão dos Guarani: a terra sem mal, o *Oguata* e a *Tekoa*, para que tenhamos com isto uma base para as análises que se seguirão posteriormente. Também é apresentado neste capítulo duas *situações históricas*: as frentes de expansão durante o período colonial no estado do Paraná, a fim de entender a formação dos territórios atuais assim como a presença indígena no Paraná atual, e, a atuação do SPI que marca a história da população indígena como um todo, e em nossa pesquisa especificamente, foi um agente na criação do Posto de Atração Krénau e importante ator nos deslocamentos posteriores a uma epidemia ocorrida neste local que levou a formação da T.I Laranjinha.

No segundo capítulo concentraremos nossa análise nos deslocamentos do agrupamento familiar de Enzo, fazendo um movimento que discute a morada em fazendas, a vida no Laranjinha e os processos que envolveram a *retomada*, formando assim a Tekoa Ywy Porã. Portanto, analisamos os deslocamentos territoriais do agrupamento familiar extenso da TYP por meio de seus laços de parentesco, tanto aqueles que antecedem a *retomada* como os laços de parentesco construídas atualmente e que envolvem seus projetos na *reorganização social*, apontando para a conformação de uma noção de território mais amplos por onde se deslocam, apontando a formação de uma unidade étnica.

³ A aleatoriedade se deu com base em nomes mais utilizados no Brasil.

⁴ Esta dissertação foi escrita com tempos verbais distintos visto que, em momentos de apresentação do campo utilizo primeira pessoa, tendo em vista que neste momento apresento minhas experimentações. Quando este campo é analisado com subsidio de toda teoria que me foi apresentada e apreendida ao longo do caminho acadêmico utilizo da terceira pessoa, assim como, quando as reflexões vêm da relação de orientação e compartilhamentos conjunto de análise.

Por fim, no terceiro capítulo percorreremos o uso social e espacial da TYP por meio de suas construções e eventos realizados, tanto dos 7 ha, de uso mais cotidiano, como dos 1.238 ha a serem demarcados, apontando para os processos de reelaboração cultural e da relação com o passado, assim como dos projetos de futuro em torno do *viver bem*, assinalando a *Oy Gwatsu* e a Língua Guarani como bandeiras políticas na manutenção da condição étnica diferenciadora. A isso, acionaremos ainda a participação e impacto ocasionado aos Guarani Nhandewa da TYP com o início do Plano Básico Ambiental com a construção da Usina Hidrelétrica de Mauá, dado que com as medidas mitigatórias foi possível a execução de projetos importantes, tanto no sentido de melhorias para condições básicas a exemplo da água, como para realização de eventos culturais da TYP com seus demais parentes. Apontando, portanto, como estas situações possibilitaram as discussões e ações em torno do projeto de viver comum entre o agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã.

Capítulo 1 – Os Guarani Nhandewa e os processos de *situação colonial*

1.1 Povos Guarani Nhandewa: terra sem mal, Oguata e Tekoa

Ao se procurar enquadrar os Guarani em termos de comparação com outros povos indígenas ou em termos de uma singularidade, é comum nos depararmos com algumas categorias como *Tekoa*, *Oguata* e a *Terra Sem Mal*, na literatura Guarani, assim como estas foram incorporadas por diversos segmentos dos que se veem como Guarani, portanto, nesta sessão demarcaremos à que se refere este debate de modo que sustentará, a frente, no capítulo dois e três, algumas situações encontradas entre os Guarani Nhandewa da *Tekoa Ywy Porã*.

A população da *Tekoa Ywy Porã*, como vimos na introdução, identifica-se em sua maioria como Guarani Nhandewa, do subgrupo Guarani, e, para que seja possível compreendermos algumas das categorias que são mobilizadas dentro deste universo faz-se necessário uma explanação sobre quem são os Guarani segundo os diversos comentadores e especialistas vez que este debate nos permitirá entender em que medida estas percepções teóricas, juntamente com o papel do Estado em categorizar elementos de pertença étnica e pelas trajetórias perpassadas pela população indígena em questão, foram internalizados na *reorganização social* (OLIVEIRA,1998) deste agrupamento familiar Guarani Nhandewa da TYP no processo que denominam de *Retomada*.

*Ñandevaekwere e ñandeva ete*⁵ significa, segundo Schaden (apud ALMEIDA E MURA, 2018 PIB/ISA, p. 8)⁶, “nossa gente” e “é mesmo nossa gente”, respectivamente. Segundo o autor, a palavra Ñandeva é usada para se autodenominar como gente, como nós. Nimuendaju quando os estudou utilizou o nome de Apapukuva. Mesmo com essas referências acerca do nome, é a denominação de Ñandeva utilizada para identificar este subgrupo.

Estes povos estão presentes na Argentina (1.000), Paraguai (2.393) e no Brasil (13.000); nos estados do Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo, segundo os dados trazidos pelo site Povos Indígenas do Brasil

⁵ O uso do itálico indica a escrita do termo em Guarani.

⁶ Povos Indígena no Brasil: *Guarani Ñandeva*. Disponível em: pib.socioambiental.org. Acesso em: 20 de dezembro, 2019.

(ALMEIDA E MURA, 2018). Pertencem ao tronco linguístico tupi-guarani, dentre o qual o guarani se ramifica em três subgrupos; o Mbya, Kaiowá e Nhandewa, todos falantes da língua guarani, com dialetos próprios a cada subgrupo, além da mudança na grafia das palavras e em sua organização social. Os diferentes autores que discutirão acerca dos Guarani demonstram a grande importância atribuída a língua, pois não se trata simplesmente de se falar uma língua própria e distinta do português, ao contrário, o que se advoga é que o idioma guarani constitui-se no veículo através do qual a *palavra* assume “relevância cosmológica e religiosa, representando importante elemento na elaboração da identidade étnica” (ALMEIDA E MURA, 2018, p.8).

Estas expressões de religiosidade em meio aos Guarani foi e ainda é centro de pesquisa de muitos pesquisadores. Hélène Clastres (1978) em sua análise *A Terra Sem Mal*, apresenta que os primeiros missionários em contato com os Guarani em terras brasileiras apontavam para que estes eram povos sem superstições, sendo que a narrativa era de que “entre os tupis (...) nem há crença, nem práticas religiosas, nem fé, nem lei (...)” (CLASTRES, 1978, p.14), isto devia-se ao fato de que entre os tupi-Guarani os missionários não encontraram traços notáveis do que consideravam ser religiosos, o que simplificou suas atividades no combate a falsas crenças, pois sendo, em suas visões, os Guarani um povo sem fé, não teriam o que combater. Porém, a autora aponta a outros fragmentos de relatos destes missionários, como o relato acerca de *Tupã*, que era utilizado pelos Guarani para denominar o trovão, e que foi incorporado aos missionários como meio de colocar através disto a crença num deus. “Tal foi a sorte que coube a *Tupã*: sabe-se como os missionários o empregaram em seus catecismos para designar o deus cristão e como, a longo prazo, acabou tomando este último sentido para os próprios índios”. (CLASTRES, 1978, p.16)

Todavia, o fato de não adorarem visualmente a nada, e de terem uma prática religiosa que não se inscrevia na prática religiosa cristã, como por exemplo a não adoração de imagens, não pode levar a determinar que os Guarani não tenham religião, Clastres (1978) coloca que ocorria uma ausência de culto, mas não de prática, sendo estratégico a ação dos Guarani em forjar uma religião atéia aos missionários. Suas expressões ritualísticas e religiosas estão inseridas de maneira intrínseca a vida cotidiana, como veremos aqui e poderemos observar melhor no

terceiro capítulo acerca da TYP. Brandão (1990) considera o *ñandé rekó*, como importante sinal da religiosidade guarani, empregado pelos Guarani para distinguirem seu “*modo de ser*” dos de outros, ou seja, como algo relacional entre nós e eles, que cria uma identidade - logo também uma perspectiva de visão sobre os outros e sobre a história -, é o que designa, também, a sua religiosidade.

Isto é o mesmo que dizer que entre os seus sub-grupos, um modo peculiar de ser, assumido e proclamado como uma identidade realizada como um sistema ancestral de crenças destinado a conduzir tanto a história de um povo quanto a conduta cotidiana de cada uma de suas pessoas, é definido como uma religião. Esta seria uma das razões pelas quais um mesmo sistema religioso, em princípio unívoco entre vários subgrupos e tribos, é bastante resistente a ponto de ser ainda quase integralmente a religião Guarani, após um tempo entre 450 e 300 anos de evangelização cristã. (BRANDÃO, 1990. p.7)

Logo, os Guarani não são povos sem fé, sendo a discussão acerca das narrativas da *terra sem mal*, outro ponto que foi muito discutido dentro da antropologia, sendo enunciada para explicar a religiosidade dos Guarani. Optamos aqui, por apresentar a narrativa contada por Vanderson Lourenço, antigo morador da Tekoa Ywy Porã, a qual tivemos acesso pelo registro de Souza (2007)⁷ em um livro feito juntamente com a população desta Tekoa.

A busca da terra sem mal continua ainda, apesar de um pouco fraca, mas tem guarani que busca muito. A terra sem mal, com certeza, foi uma revelação dos mais velhos: de seguir pela grande água no caminho do sol. Mas foi por isso, porque, principalmente os Guarani Nhandéva, da minha etnia, enfraquecemos muito porque, quando a gente vinha do Oeste pra leste, a gente só ia encontrando os bandeirantes, os colonizadores. A gente sofria muito porque eles roubavam as crianças ou matavam os homens, porque eles pensavam que a gente estava andando à toa, mas não era, estava em busca da terra sem mal. E a minha vó fala que o Ywy Ñhemibyрэ era a Terra escondida, só os guaranis chegam lá. Ela falou que esse fato é verídico também, ela conheceu até o rapaz... ele entrou na marinha, então dominava bem as artes de marinheiro. Uma vez parece que eles fizeram uma viagem pelo mar conhecendo a costa do Brasil. Eles andaram, andaram e aí chegaram num ponto que a água começou a ficar cheia de barro e o navio não ia, nem pra trás,

⁷ Esta fonte trata-se de um livro, elaborado sob a coordenação de Sheilla Patricia Dias de Souza, com a Associação Indigenista de Maringá, e com apoio da Lei de Incentivo à Cultura. O livro “Índios na visão dos índios: terra indígena Ywy Porã – povo Guarani Nhandewa” foi construído junto com a comunidade da TYP, trazendo diversas narrativas acerca da história destes, do antigo Posto Velho, da *Retomada*, de suas pinturas, dentre outros.

nem pra frente. Quando eles olharam pra frente viram uma ilha. Eles falaram:

- Será que a aquela ilha é Brasil ainda?

Todo mundo ficou curioso querendo saber. O rapaz como ele tinha uma espiritualidade guarani, ele já sabia que aquela era uma terra sagrada, uma terra santa. Ele disse assim:

- Eu vou descer lá. Desceu no barquinho e foi. O barquinho dele caminhou naquela água barrosa. Os outros como eram teimosos... os marinheiros não eram guaranis, era o homem não índio. Eles queriam ir atrás dele, mas não iam, o navio encalhava, e o barquinho dele ia. O pessoal da ilha falava a língua dele, ele conheceu todo mundo, eram da nação dele. Ele ficou bem feliz. Teve até parente dele que ele viu ali, ele queria ficar ali. Chegaram uns mais velhos e falaram:

-Você não pode ficar aqui ainda. É bom que você vá embora com eles. Vai chegar um tempo que você vai vir embora pra cá. Mas só que os outros, lá do navio, não viam esse povo, só viam uma terra, mas não sabiam que tinha o povo. E o pessoal gritava pra ele:

-Ôooo, nós queremos ir aí também!

Mas a água não deixava eles chegarem, virava barro. Pra trás eles iam, mas pra frente eles não vinham. Ele falou:

-Então eu vou embora com eles.

Ele montou de novo no barquinho e foi embora. E o pessoal queria que ele levasse o barco lá. Eles falaram:

-Mas como que seu barco, que é menor, foi pra lá e o nosso que é maior não vai?

Ele disse:

-Não, não é pra gente chegar lá. Então ele levou o pessoal embora de novo.

A vó fala que ali é a terra sem mal. Ele chegou em vida lá. Existia um caminho encantado, então eles caminhavam fisicamente até a beira da grande água, yramoi, que é o mar. Então quando chegava na beira dessa água, se Tupã não mandasse a canoa prá eles atravessarem, eles atravessavam cantando, por cima da água. O objetivo era chegar até essa água onde eles não sabiam onde ficava. E foi falado pra eles que essa água ficava no caminho do sol, onde o sol nasce. Então por isso que eles caminhavam praquela banda. Até chegar na grande água. Antigamente muitas comunidades conseguiram ir embora pra lá, pra terra sem mal, mas porque eles se consagravam muito. Eles eram muito puros, não tinham pecado, por isso eles conseguiam ir pra lá. Às vezes eles nem precisavam seguir em busca do caminho do sol. De onde eles estavam vinha uma escada do céu ou descia uma estrada, a estrada sagrada: tape dju (caminho sagrado) ou tape marae'y (caminho sem mal). Então eles iam ou por aquela estrada ou por aquela escada e subiam pro céu, daquela forma. (SOUZA, 2007, p. 37-38).

As narrativas sobre a *terra sem mal* foram analisadas por diversos autores que estudaram os Guarani, entretanto, como coloca Schaden (apud SILVA, 2006), elas podem ser agrupadas em duas chaves de análise, uma primeira em que os povos “primitivos” tendo as condições de vida apropriada mantém a *terra sem mal*

em harmonia com sua vida, no sentido original, e uma segunda perspectiva que estes não conseguindo manter suas condições de vida apropriadas usam a *terra sem mal* para justificar o fracasso, a falta de êxito na realização do sonho mítico. Sendo que aqui é pensada a condição de vida apropriada como aquela isolada geograficamente de outros grupos nacionais, e a posse de um meio ambiente favorável à sua produção e reprodução.

Evaldo Mendes da Silva (2006) discorda de Schaden e da forma como estes estudos nessa linha de análise interpretam a situação dos Guarani em relação ao contato com os não indígenas, criticando o fato desta perspectiva analítica interpretar o contato somente sobre a perspectiva da resistência ou da desintegração, restando aos Guarani afastarem-se ou extinguirem-se. Estas abordagens não deixam espaço para outras formas de coexistência entre povos indígenas e não indígenas. Há ainda, segundo este autor, outras abordagens que explicitam a *terra sem mal* sobre outra chave de análise, como a de Meliá (*apud* SILVA, 2006) que argumenta

(...) que a perda do antigo sentido físico de “suelo intacto, que no ha sido edificado” (como sugere a tradução de Montoya (1876), para o sentido mítico de hoje como um uma terra perfeita que está nos céus, teria condicionado os Guarani atuais a manter um movimento perpétuo à procura de um lugar que nesta Terra é inalcançável. (SILVA, 2006, p.90)

Argumenta com isso que mesmo com as mudanças históricas os Guarani continuam a buscar o conteúdo essencial da terra sem mal: um lugar que possa realizar seu modo de ser. Por isso coloca seu foco na vida na aldeia, enfatizando ser na Tekoa⁸ onde ocorre a plenitude de suas vidas, Meliá (*apud* SILVA, 2006) também analisa que não seria a migração que definiria os Guarani, mas viver a economia da reciprocidade. Temos com este autor uma dimensão positiva da narrativa da terra sem mal, todavia Silva (2006) irá demonstrar como que esta perspectiva de Meliá, embora busque ir contra a primeira chave apresentada, acaba por gerar uma oposição entre positividade e negatividade, como se existisse uma plenitude positiva na Tekoa, versus uma vida negativa no deslocamento.

⁸ Silva (2006), utiliza da grafia *Tekoa*, enquanto no site do PIB/ISA (Povos Indígena do Brasil e Instituto socioambiental) utilizam da grafia *Tekoha*. Quando eu estiver mencionando acerca desta concepção entre os Guarani Nhandewa da TYP utilizarei da grafia *Tekoa*, por ser a forma como estes a escrevem.

(...) ao privilegiar a “economia da reciprocidade” e seu suporte fixo e “terrenal”, o Tekoa (a aldeia), o autor, a meu ver, defronta-se com o mesmo problema que antes havia criticado: como explicar os deslocamentos espaciais dos Guarani? Ao situar os deslocamentos como uma anomalia do sistema, ou seja, como consequência da quebra do contrato de reciprocidade social (brigas, desavenças, desequilíbrio ambiental), não estaria incorrendo no mesmo erro que antes havia apontado, transformando os Guarani em “eterno fugitivo, pessimista e desgraçado?” (SILVA, 2006, p.8)

SILVA (2006) analisa os deslocamentos de grupos *Mbya* e *Nhandéva* que vivem na região da tríplice fronteira, buscando com esta pesquisa entender como estes vivenciam e interpretam estes deslocamentos. E para tanto, discorre acerca da importância do *Guata*⁹, que está correlacionado ao *Tekoa*. O *Tekoha* é o lugar físico onde se realiza o *teko*, estado de vida guarani, devendo reunir neste lugar condições que permitam a unidade-política-religiosa-territorial, não se deve entretanto entender a unidade como externa aos processos históricos, mas analisar o *Tekoha* como “um processo continuado de ajustamento situacional em torno da determinação de uma relação territorial entre índio e brancos” (ALMEIDA E MURA, 2018 PIB/ISA, p.10), ainda, segundo as informações do PIB/ISA consta que a categoria *Tekoha* é recente na literatura antropológica – 1970 -, e que após isso ela adquiriu grande relevância para os subgrupos guarani. Desta forma enfatizamos a necessidade de compreendê-la dentro dos contextos (situação histórica) e não como categoria que se constitui de modo externo às relações territoriais de contato vividas pelos Guarani.

A isso se relaciona o *Oguata*, que seria representado como um constante caminhar, podendo representar visitas, passagens, casamentos, dentre outros, o que não deve ser confundido com a prática do nomadismo, e que acarreta a dificuldade dos processos de levantamentos censitários acerca da população Guarani de um determinado local, vez que estão em permanentes caminhadas (ALMEIDA E MURA, 2018 PIB/ISA). Silva (Op. cit.) observa este movimento em seu trabalho etnográfico, constatando que a população *Mbya* e *Nhandéva* por ele estudada, teve a experiência de viver um pouco no total de 11 aldeias por meio deste movimento de idas e vindas, sendo sua pesquisa feita percorrendo este caminho com os grupos. Ele faz uma diferenciação dos deslocamentos realizados

⁹ Assim como o *Tekoa*, o termo *Oguata* aparece diferente a depender da fonte. Silva (2006) utiliza da forma – *Guata* - enquanto no PIB/ISA encontramos *Oguata*.

pelo *Mbya* e pelos *Nhandéva*, colocando que os primeiros percorrem áreas geográficas distantes, diferente do segundo, que percorreram uma área menor onde estão localizadas as aldeias *Nhandéva*. O *guata*, esta constante movimentação, é lida como um sentimento de não fixidez, pois veem a si mesmo como em constante movimento, mesmo que não possam sair para visitar, como é o caso dos mais velhos, que já não tendo estas condições, colocam que agora são seus parentes mais jovens que devem vir até eles.

O que ocorre é que, quando se concebe a vida em movimento constante, ou seja, quando o referencial da vida é o movimento e não a fixação, é impossível se estabelecer um termo de comparação entre movimento e parada. Deste ponto de vista, a aldeia e a rua são concebidas como espaços contínuos e indiferenciados, abertos ao deslocamento das pessoas. Não se distingue o tempo de viver nas ruas do tempo de viver nas aldeias, os dois constituem um tempo único, posto que, como vimos acima a vida é concebida como um constante caminhar. “Você não cansa de andar na rua? ”, perguntei certa vez a um informante: “cansar? ” Respondeu-me meio intrigado: “nossa vida é andar, a nossa vida é assim. Eu não sei viver de outro jeito”. E, em seguida, lançou-me uma pergunta para qual não tive resposta: “você conhece outro jeito de viver, sem andar? (SILVA, 2006, p.14)

Silva (Op. cit.) coloca que é o andar mais importante do que a visita em si, é o caminhar, o deslocamento que reveste de significado especial. E destaca que, embora as pessoas muitas vezes desejem vidas melhores, lugares que deem mais acesso ao trabalho agrícola, nas suas observações elas não estavam caminhando por este objetivo, o que as motivavam ao movimento não era esta busca pela terra, mas a própria concepção de não fixação. Colocando que

(...) pode-se argumentar que o deslocamento traz consigo o desejo do caminhante de viver essa instabilidade. Só quem experimenta a instabilidade pode adquirir a condição humana visto ser esta um produto do processo de separação ou diferenciação entre as polaridades celeste e terrestre. (SILVA, Op. cit., p.19)

Ao longo desta pesquisa registraremos as narrativas sobre os deslocamentos do agrupamento familiar Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã, a partir de suas chefias, sendo importante ressaltarmos que a concepção de não fixação e o desejo de viver a instabilidade, apontada por Silva (2006), em sua pesquisa, não se apresenta em todos agrupamentos desta etnia, embora seja relevante para o nosso exercício de interpretação. No caso dos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã os

deslocamentos, que poderíamos em parte entender pela conceptualização do *Oguata*, encontram-se cravados em situações sociais de luta pela terra, de conflitos de identidade e pertença étnica, que desenrolaram na busca por uma terra onde fosse possível a construção do *viver bem*, discussões que retomaremos sobretudo no capítulo 3, a fim de compreender como o acionamento da língua Guarani nesta Tekoa – assim como da Casa de Reza, dos grupos de cânticos, dentre outros - se dão como uma dimensão estratégica de reconhecimento étnico perante outros grupos indígenas (Guarani e não Guarani), antropólogos, Estado e demais atores desta *situação social* (GLUCKMAN, 1987).

Para traçarmos elementos que compõe esta situação pela construção do *viver bem*, precisamos compreender alguns dos processos constitutivos dessa *situação colonial* (BALANDIER, 2014) que atravessam este agrupamento étnico, noção proposta por Balandier (2014)¹⁰, a qual é definida como:

(...) a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racialmente (ou etnicamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior. Esta dominação conduz à relação de civilizações radicalmente heterogêneas: uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que se impõe a civilizações não mecanizadas, de economia “atrasada”, em ritmo lento e radicalmente “não cristãs”. O caráter fundamentalmente antagonista (...) se explica pelo papel de instrumento ao qual é condenada a sociedade colonizada; a necessidade, para manter a dominação, de recorrer não somente à “força”, mas também a um sistema de pseudo justificativas e de comportamentos estereotipados, etc.(...) (BALANDIER, 2014, p. 55).

Desta forma faremos dois movimentos; um, em torno da presença indígena no atual estado do Paraná, a fim de entender os processos de colonização pelos quais passaram os agrupamentos indígenas; e outro, mobilizando a história do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a fim de compreender o embasamento discursivo por trás da atuação deste órgão.

¹⁰ A data de 2014 registra o ano de publicação em português da versão traduzida deste texto. Entretanto o texto original foi publicado no ano de 1951.

1.2 A presença indígena no estado do Paraná: do “vazio demográfico” aos territórios indígenas atuais

Uma vez que o recorte desta pesquisa perpassa o Paraná, precisamos contextualizar como foi o processo de ocupação desta região, para que possamos compreender como se deu o contato das populações indígenas com os colonizadores, por meio não só das ações concretas no plano físico como também das ideologias e discursos proferidos acerca (ou não) dos povos ali localizados. Sendo necessário enfatizar que a população indígena, aqui especificamente a Guarani Nhandewa, não está restrita a este espaço geográfico, uma vez que a construção de fronteiras territoriais foi algo colocado pelo poder Estatal. Estas populações têm outras concepções do espaço territorial, mantendo-se em sua própria lógica de transitoriedade, como veremos mais à frente na parte acerca da população Guarani.

As pesquisas arqueológicas datam de 12.000 a 3.000 antes do presente (AP¹¹) a presença de populações indígenas do grupo de caçadores coletores pré-cerâmicos no território que hoje é denominado de Paraná. Os vestígios da tradição agrícola e ceramista são denominadas pelos arqueólogos como Tradição Tupi Guarani e Tradição Itararé/Taquara, sendo que os mais antigos vestígios deste é datado de 2.500 anos AP¹². Portanto, as populações indígenas no Paraná de 2.500 AP aos dias atuais são do tronco linguístico Macro Jê: Kaingang e Xokleng e do tronco linguístico Tupi: Guarani e Xetá. As pesquisas indicam que os tupi-guarani ocupavam a área do atual Mato Grosso do Sul e que chegaram ao sul do Brasil por meio da bacia do Rio Paraná, entrando pelo noroeste paranaense (MOTA, 2012).

Uma série de estudos comparados – arqueológicos e linguísticos – realizados no leste da América do Sul indica que os Guarani vieram das bacias dos rios Madeira e Guaporé. A partir daí, ocuparam continuamente diversos territórios ao longo das bacias dos rios Paraguai e Paraná até alcançar Buenos Aires, distante aproximadamente 3.000 km de seu centro de origem. Expandiram-se ainda para a margem esquerda do Pantanal, nos atuais Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Também

¹¹ Tendo por base para este cálculo o ano de 1950.

¹² Importante destacar que isso se refere a alguns sítios arqueológicos pesquisados, podendo ser averiguadas novas datas a depender de futuras investigações.

ocuparam o Uruguai e o Paraguai. Conforme as datações já obtidas, excetuando-se o Uruguai, a foz do rio da Prata e o litoral sul brasileiro, as demais regiões citadas foram ocupadas desde há pelo menos 2.500 anos AP. Eles mantiveram esses territórios até a chegada dos primeiros europeus, que a partir de 1504 registraram em centenas de documentos os limites do vasto domínio Guarani. (MOTA, 2012, p. 26)

A importância de demonstrar os dados arqueológicos, além de servir para elucidar a presença indígena na região e seus deslocamentos, também cumpre como argumentação para mostrar que esta terra já vinha sendo ocupadas há séculos, não sendo o Paraná um *vazio demográfico* como muito se construiu no discurso da história oficial. Nos anos de 1600, os portugueses chegaram à região a procura de mão de obra indígena, por meio de regime de escravidão, para realização de trabalhos em fazendas paulistas. “Procurando medidas estratégicas para conter as investidas dos bandeirantes paulistas contra o “seu butim”, o Rei da Espanha criou a Província del Guairá em 1608, que era praticamente quase todo o Paraná” (MOTA, 2012, p.41), neste momento a exploração da mão de obra indígena se dava também para a colheita de erva mate.

A “catequização” estava presente por meio dos padres jesuítas da Companhia de Jesus que “tentavam inculcar os valores da sociedade invasora junto às populações indígenas existentes na região” (MOTA, Op. cit., Idem), os quais fundaram 14 reduções nos vales do Rio Paraná, Iguaçu, Piquiri, Ivaí, Paranapanema e Tibagi, que perduraram de 1610 a 1630, sendo destruídas pelas invasões dos bandeirantes paulistas que transitavam nestas áreas por caminhos e trilhas construídos pelos indígenas. Após isso houve a dispersão destes povos, uns voltando aos seus antigos territórios e outros indo mais ao sul, acompanhando os padres jesuítas para fundar os “sete povos das missões no Rio Grande do Sul”, o que não significou que os bandeirantes paulistas tivessem daí se afastado, pois a busca por escravos permanecia como uma atração (MOTA, 2012).

Já no século XVIII – entre 1660 a 1770 - a região foi elevada ao status de capitania de Paranaguá; contudo, a mesma foi extinta e incorporada como parte da Capitania de São Paulo, resultando daí que começam a povoação por fazendeiros de São Paulo, Santos, Paranaguá e de onde é hoje Curitiba; dos Campos gerais, no segundo planalto paranaense, sendo que o objetivo desta povoação era a formação de fazendas de gado, e com isso foram surgindo novas vilas e cidades naquela

região. Da mesma forma foram criadas fazendas no Vale do Rio Tibagi, Campos de Guarapuava e Palmas, nem todas com o mesmo objetivo e nem todas sendo bem-sucedidas. Nesta última ocupação por fazendas as autoridades denominaram a região como “infestados de selvagens”, relatando estes ataques dos Kaingang, o que usaram como justificativa para declarar guerra contra os índios, visto que nos seus dizeres estes estavam “matando cruelmente todos os fazendeiros e proprietários estabelecidos neste campo” (Carta Régia de novembro de 1808 *apud* MOTA, 2012, p. 52).

Com a chegada de Dom João VI ao Brasil, o Império tomou uma resolução: os índios deveriam ser combatidos, catequizados, “civilizados”, e seus territórios deveriam ceder lugar a prósperas fazendas de gado. O governador da província de São Paulo convocou o experiente militar Diogo Pinto de Azevedo para organizar a ocupação dos territórios dos Kaingang e mantê-los afastados das fazendas de gado. Diogo Pinto era um militar disciplinado, duro, experiente e conhecedor dos campos de Guarapuava, pois ali estivera com o capitão Paulo Chaves em 1774. Era o perfil ideal para o empreendimento, e em 1809 já se encontrava nos Campos Gerais, refazendo o antigo caminho das expedições de Afonso Botelho. (MOTA, 2012, p.53)

Sendo assim, em 1810 chega a Guarapuava uma expedição com mais de 300 membros, sendo 200 soldados, com o objetivo de ocupar os campos e abrir caminhos para as fazendas de criação, devendo-se ressaltar que estes campos eram territórios indígenas, como já dito. No período do Paraná provincial, são instaladas colônias militares¹³, para ocupação em territórios até então não conquistados, muitas destas foram instaladas no centros de áreas indígenas, como é o exemplo do Forte de Atalaia que foi implementado “no coração” dos territórios Kaingang do campo de Guarapuava. Outro objetivo com estas colônias era a proteção dos migrantes - que estavam povoando a região¹⁴ - contra os ataques dos indígenas, incumbida, portanto, pela catequização e civilização da população indígena. Com esta política o governo imperial criou, em conjunto com o governo da província, as colônias indígenas (MOTA, 2012).

¹³ Colônias militares também foram instaladas antes do período provincial. Vale ressaltar que nem todas colônias planejadas foram implementadas.

¹⁴ É importante aqui destacar que o discurso construído ao longo da história do Brasil e dessa região enfatizava o vazio demográfico, ao mesmo tempo em que produziam a percepção da ilegitimidade da presença e do modo de vida dos habitantes nativos.

No governo imperial a administração dos povos indígenas não se diferenciava em termos ideológicos do que se tinha praticado desde o início do processo colonial, se identificando com a missão católica, como poderemos observar na participação dos padres capuchinhos na implementação e efetivação das colônias indígenas. Em 1845 ocorre a regulamentação das missões, constituindo um desenho de ações da legislação indigenista deste período, ocorrendo com ela a possibilidade de “arrendamento e aforamento das terras indígenas” (SAMPAIO, 2009), onde quem decidia os destinos das terras que se encontrassem “abandonadas” era o diretor-geral, cabendo também a ele a demarcação das mesmas, todavia o regulamento constitui-se em grande desastre para os povos indígenas, consolidando o processo de expropriação das suas terras (SAMPAIO, Op. cit.). A Diretoria Geral dos Índios, responsável pela edição das regras do regulamento das missões funcionava de uma maneira hierárquica, tendo na sua base os missionários, que eram contratados pelo governo imperial ou pelos governos provinciais, sendo que era este último que indicava os diretores da aldeia (SAMPAIO, Op. cit.).

O regulamento passa por uma reformulação, visto que em determinados lugares não era possível cumpri-lo, além das inúmeras denúncias praticadas pelos diretores, o que colocava a proposta de assegurar a precedência missionária nos cargos de gestão dos aldeamentos. Como experiência deste novo formato foram criadas, na segunda metade do século XX, 8 colônias indígenas, 4 delas no Paraná, sendo a de referência mais significativa a de Jatahy, com os missionários na condição de diretores e com administradores e almoxarifados, ou seja, à frente de todas as tarefas encontrava-se os missionários. Desdobramento disto é que em 1870 o diretor geral dos índios é o próprio bispo. Porém, as avaliações são de que estes experimentos não teriam dado melhores resultados, os abusos na condição de trabalho escravo e recrutamentos compulsórios continuavam (SAMPAIO, 2009).

As colônias indígenas implementadas pelos governos e capitaneadas pelos padres capuchinos italianos no Paraná foram as de Nossa Senhora do Loreto de Pirapó (Itaguagé - PR), Paranapanema (Santo Inácio-PR), São Jerônimo (São Jerônimo da Serra - PR)¹⁵, Xangu nos Mincrinharê (Laranjeiras do Sul-PR), Catanduva (no caminho de Guarapuava para Foz do Iguaçu), São Tomas de Papanduva (Ibirama-SC) e a São Pedro de Alcântara (em frente a Jataizinho-PR);

¹⁵ Esta, em especial, merece destaque, pois aparecerá novamente no decorrer da pesquisa, visto que faz parte das redes de parentesco do grupo indígena em análise desta dissertação.

Sampaio (2009) a coloca como Colônia Jatahy, que segundo Mota (2012) foi implementada em 1855 e extinta em 1895, sendo a de maior duração. A maioria teve pouco tempo de duração, tendo através delas aberto espaço para a criação de cidades, como podemos constatar ao ler os nomes entre parênteses, que são as atuais cidades no Paraná. O objetivo com as colônias, além da “civilização e catequização” era reduzir dentro de uma pequena terra os povos indígenas que se encontravam espalhados pelo amplo território paranaense, formando o aldeamento e deixando-os sob a supervisão do governo em um pequeno território permitindo liberar a “ocupação” das terras que estes antes ocupavam (o que ocorreu posteriormente com o SPI, sob o “grande cerco de paz”), além de permitir acessar mão-de-obra em condições de sujeição. Em muitas destas colônias foram aldeados indígenas tanto da etnia Kaingang como os da etnia Guarani, que embora antes não se tenha relato de alianças entre esses, começam a estrategicamente fazerem alianças contra o poder imperial, segundo relatos de Mota (2012) – e como veremos ambas as etnias também são reunidas quando da criação do Posto de Atração Krénau (pelo SPI) em Abatiá-PR.

O território reconhecido, hoje, como norte velho ou norte pioneiro – ilustrado na figura 1, (onde se localiza a terra indígena Tekoa Ywy Porã) começou a ser “ocupado” no mesmo momento em que se iniciou o processo de discussão da votação da lei de terras devolutas em 1850. Com a aproximação desta votação acelerou-se o processo de posse das terras que o governo considerava como vazias / devolutas, tendo essa região começado seu processo de expansão por volta de 1840 através das terras existentes entre os vales dos rios Itararé e Cinzas – como podemos observar na figura 2, para regularizar a terra em vista da votação.

Figura 5 – Mapa de mesorregiões do Paraná: Norte Pioneiro



Fonte: site <http://www.baixarmapas.com.br/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2020.

Figura 6 – Bacias Hidrográficas do Paraná: Rio Cinzas e Itararé



Fonte: Site <http://site.sanepar.com.br/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2020.

Por meio da propaganda de que estas terras eram fartas para a agricultura os tropeiros mineiros e paranaenses de Sorocaba começam a negociar estas terras, e se dedicam a agricultura e criação de porcos, atividades que entram em

decadência com a expansão da produção do café, agora em larga escala em 1920, sendo que a seca de 1944 e a peste suína em 1945 (MOTA, 2012), vão implicar em reveses econômicos. O restante da ocupação da maior parte da região norte do Paraná, ocorre a partir de 1925 com as assim intituladas Companhias Colonizadora. O Estado tendo a posse das terras iniciou uma política de concessão destas às companhias privadas, tais como Corain Companhia, Companhia Paraná Plantation Limited, dentre outras e, com este processo grande parte da área de floresta é desmatada, dando espaço para loteamentos de terras (MOTA, 2012).

Estes discursos colocam a ideia de uma natureza externa à sociedade, que precisaria ser possuída¹⁶ não pelos indígenas, mas pelos colonizadores. Sendo deslegitimado não só os indígenas como o *caboclo*, como explica Schenato (2011, p.54) que “em uma situação de fronteira ‘em aberto’, a apropriação da terra do indígena e do *caboclo*, desterritorializando-os¹⁷ é justificada pelo não reconhecimento de que o ‘outro’ carrega em si humanidade”.

Segundo Mota, a narrativa para este momento era a seguinte:

A natureza hostil, construída pelo pioneirismo colonizador, tinha uma função que, conforme Smith, era a de legitimar o ataque à natureza¹¹. Mas tão logo é conquistada, posta ao chão a golpes de machado, reduzida a cinzas, a natureza sofre uma transformação tanto física como no discurso. A floresta cheia de perigos se transforma nas terras roxas, prontas para fornecerem colheitas dadas de frutos destinados à alimentação e preservação da espécie humana. Misto de hostilidade e idolatria, a natureza é vista como algo exterior ao social, ao homem que a subjuga. (MOTA, 2012, p.94)

O que ocorre, de forma acelerada, é a tentativa de destruição dos espaços de comunidades tradicionais para a criação do espaço, ao modo do governo e dos colonizadores, “domarão o sertão e povoaram o mapa vazio” (MOTA, 2012, p. 104).

Vilson Cesar Schenato (2011) estudou a construção identitária entre colonos e assentados no oeste paranaense, colocando a existência desses discursos demográficos e demonstrando que quem trabalhou nas companhias para “preparar o

¹⁶ A ideia do vazio demográfico foi tema de diversas pesquisas naquele momento, tendo o Paraná sendo de 1930 a 1960 alvo de visitas científicas, excursões e passeios para produções de relatórios sobre este acelerado avanço ocupacional, colocando que antes destas políticas ocupacionais o Paraná era um vasto sertão.

¹⁷ SCHENATO (op. cit.) está trabalhando com o processo T-D-R (territorialização, desterritorialização e reterritorialização). Veremos melhor acerca da discussão de território no capítulo 2, embora neste momento já esteja aparecendo uma série de contextos que serão relacionados a frente.

terreno” para a chegada dos *colonos* foi justamente o Guarani, visto que estes tinham conhecimento da área e aguentavam o que está oferecia, e foi através deste uso de mão de obra que se criou uma infraestrutura possível para receber os *colonos*. O autor acrescenta que a ideia do *vazio demográfico* e da não existência de indígenas naquele local se estende para a memória da população em geral, que acredita que as populações indígenas que ali estão foram trazidas de outros lugares, o que permite analisar que houve um processo de “limpeza étnica”, ou seja, após usarem o trabalho indígena se encarregaram de limpar os “sem origem” do imaginário e da vista social, pois os “sem origem não poderiam conviver com o migrante” (SCHENATO, 2011, p.45)

Portanto, a dita “ocupação oficial” do Paraná, deve ser vista como outra parte da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) pela qual passaram os Guarani Nhandewa desta região. Todavia, como já explicado neste debate, os processos desta *situação histórica* (OLIVEIRA, 1998) não se sobrepõem como uma dominação fechada sobre a população indígena, e não ocasionou, automaticamente, um processo de aculturação ou assimilação, nem de perda, no sentido que muito se escreveu na antropologia e que terminou extravasando para o senso comum, de modo que se associa a presença continuada de povos indígenas junto ao mundo não-indígena como um indicador de uma perda da condição de pureza nativa. As populações indígenas construíram, a seu modo, a própria organização social, a partir destas situações de contato, reorganizando percepções de mundo e as relações sociais nas quais se viram imersos. Podemos observar, na TYP, o que acreditamos ser parte desta *situação histórica*, como os casamentos interétnico entre Kaingang e Guarani, na atualidade, que como vimos são duas etnias que foram aldeadas juntas dentro das colônias indígenas no Paraná, assim como dentro do *cercos da paz* no Posto de Atração Krénau. Do agrupamento familiar extenso da TYP, há dois casamentos entre Kaingang e Guarani, entretanto além do casamento em si, hoje as alianças e trajetórias entre as duas etnias e as terras indígenas onde majoritariamente ocupam se cruzam. Todavia, devemos ressaltar que mesmo com este fluxo entre eles, ambos mantêm suas *fronteiras étnicas*, e seu modo de organização social, que não sendo fixo, passam pelo processo de reorganização a partir destes fluxos de atores que o cruzam, sejam indígenas ou não indígenas.

Hoje, de acordo com dados do Povos Indígenas do Brasil (PIB) 2006/2010 a população indígena do Paraná, dentro das T.I, soma cerca de 12.782 pessoas. Sendo que as etnias presentes no Estado, já colocadas no decorrer do texto são: Kaingang, Guarani Mbya, Guarani Nhandewa e Xetá. Estando estes nos territórios indígenas¹⁸ da tabela a seguir:

Figura 7 – População Indígena no Paraná

	Nome da T.I	Etnias	População	Municípios
1	Apucarana	Kaingang	1.703	Tamarana
2	Ava Guarani/Ocoí	Guarani Nandeva	560	São Miguel do Iguaçu
3	Barão de Antonina I	Guarani Nandeva Kaingang	460	São Jerônimo da Serra
4	Boa Vista (Sul)	Kaingang	205	Laranjeiras do Sul
5	Cerco Grande			Guaraqueçaba
6	Faxinal	Kaingang	620	Cândido de Abreu
7	Ilha da Cotinga	Guarani Mbya	165	Paranaguá
8	Ivaí	Kaingang	1.510	Manoel Ribas Pitanga
9	Ka'aguy Guaxy/Palmital	Guarani		União da Vitória
10	Karuguá (Araça'í)			Piraquara
11	Mangueirinha	Guarani Mbya Kaingang	1.421	Mangueirinha
12	Marrecas	Kaingang	665	Guarapuava Prudentópolis/Turvo
13	Palmas	Kaingang	739	Palmas Abelardo Luz
14	Pinhalzinho	Guarani Nandeva	155	Tomazina
15	Queimadas	Kaingang	132	Ortigueira
16	Rio Areia	Guarani Mbya	132	Inácio Martins
17	Rio das Cobras	Guarani Mbya Kaingang	2.828	Espigão Alto do Iguaçu Novo Laranjeiras
18	Sambaqui			Pontal do Paraná
19	São Jerônimo da Serra	Guarani Nandeva Kaingang	674	São Jerônimo da Serra
20	Tekohá Añetete	Guarani Nandeva	289	Diamante D'oeste
21	Tekoha Araguaju	Guarani Nandeva		Guaira

¹⁸ Este quadro foi feito com base nos dados trazidos no PIB 2006/2010, contabilizando territórios já demarcados, assim como aqueles que ainda estão em processos. Optou-se por fazer um quadro a partir deste material, tendo em vista que os demais mapas contabilizam somente terras já demarcadas. Abrindo exceção para os dados de Laranjinha e Ywy Porã, os quais foram incluídos com base na pesquisa aqui realizada e na pesquisa de Fernandes (2018)

22	Tekoha Marangatu	Guarani Nandeva	164	Terra Roxa
23	Tekoha Porã	Guarani Nandeva	67	Guaíra
24	Tibagy/Mococa	Kaingang	155	Ortigueira
25	Xetá	Xetá		Ivaté Umuarama
26	Laranjinha ¹⁹	Guarani Nandeva Kaingang	246 ²⁰	Santa Amélia
27	Ywy Porã	Guarani Nandeva Kaingang Xetá	68 ²¹	Abatiá

Algumas destas terras indígenas, como Apucarana, Barão de Antonina, Pinhalzinho, São Jerônimo e Laranjinha são cruciais para o entendimento das trajetórias das famílias da TYP, por isso voltaremos a estes dados, com maior detalhamento, no capítulo 2, acionando assim os laços entre estes territórios.

1.3 Do Serviço de Proteção aos Índios ao Posto de Atração Krénau: elementos da situação histórica

Demarcaremos, nesta sessão, traços da *situação histórica*²² dos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã, iniciando por uma breve exposição do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, o SPILTN, vez que o território onde hoje se localiza a Tekoa Ywy Porã (TYP) foi no passado um Posto de Atração. Posteriormente, abordaremos o *processo de territorialização*, por meio das trajetórias do agrupamento familiar que hoje compõe a unidade da TYP. Todos estes movimentos articulados dentro da conceptualização proposta por Balandier (2014), enquanto uma *situação colonial*, assim como da *situação histórica, desenvolvida por* João Pacheco de Oliveira (1988), em que se busca compreender o contato enquanto uma *situação*, na qual o conjunto de relações, entre atores sociais de diferentes grupos, deve ser analisado incorporando e considerando suas relações de poder, de modo a que se possa analisar, nesta perspectiva, o contato entre

¹⁹ Nos dados do Instituto Socio Ambiental a contabilização referente a T.I Laranjinha e Ywy Porã aparecem juntos, vez que durante o processo de pedido de revisão de limites da T.I Laranjinha incluíram a atual terra de Ywy Porã como um só território, todavia desde 2005, quando ocorreu a *Retomada*, as populações referentes a estes territórios atuam de forma autônoma em seu viver, sendo ambos territórios independentes um do outro, como observaremos melhor no capítulo dois.

²⁰ Este dado foi retirado da contabilização apontada por Fernandes (2018) em sua dissertação.

²¹ Dados referentes ao ano de 2019, quando se deu a realização desta pesquisa.

grupos étnicos e outros atores sociais, numa dimensão processual e histórica. Faremos uso destes dois conceitos a fim de compreender o contato experimentados entre diversos atores não indígenas e indígenas que perpassam a *situação histórica* dos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN) em 1910²³, como uma decorrência das mudanças vividas no plano nacional, quando deixamos de viver em um regime monárquico e adotamos o modelo republicano, atravessa as populações indígenas no Brasil, sendo importante destacar algumas questões relacionadas à criação deste órgão, assim como seus objetivos e atuação. Para isso usaremos aqui principalmente de algumas passagens de Antônio Carlos de Souza Lima, em seu livro *Um Grande Cerco de Paz*, onde o autor elucida que “trata-se de retirar de ‘empresa heroica’ o que sempre foi parte da burocracia”, ato que por muito tempo foi, e continua sendo vinculado ao nome de Marechal Rondon (LIMA, 1995, p.112).

A criação do órgão ocorre dentro de um panorama político onde havia grande solidariedade na invenção do “atraso” do mundo rural, assim como a solidariedade em usar construções imaginárias para pensar “os índios como matéria para intervenção governamental” (LIMA, Op. cit., p.108) - o que é possível ser pensado dentro do paradigma “evolucionista”.

As ideias de catequização ou extermínio das populações indígenas já estavam presentes no decreto aprovado pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, MAIC, em 1906, sob o nome de serviço de catequese e civilização, assim como constava no regulamento de 1845, como vimos anteriormente. Todavia, devido a questões contextuais no panorama político, como alterações da relação Igreja / Estado e com o predomínio dos Positivistas do Apostolado Leigo ocorre uma substituição da ideia de catequese, sendo então usado, o termo *proteção*, como parte da luta pela laicização, que viria se configurar por meio da presença militar. Da mesma maneira, a concepção de uma crença num Deus totalizador se modificou, sendo permutado pelo ideal da Pátria, com igual credibilidade. Todavia, como discorre Lima (Ibidem), se recuperarmos a representação que tal órgão fez de si próprio, veremos a imagem do missionário do período colonial, ou seja, retomaram a base de construção do poder tutelar.

²³ O órgão, a partir de 1918, assume a sigla SPI, Serviço de Proteção aos Índios

Para que o SPILTN, que passa a ser apenas SPI até o seu desaparecimento, ficando o LTN destinado aos outros órgãos do Estado Brasileiro, pudesse impor o *poder tutelar*, foi necessário que definissem as classificações e finalidades deste, portanto, havia um exercício de poder no qual ocorriam às disputas em torno do que seria a definição de *índio*, ou seja, uma busca de classificar o que e como seria enquadrado o indígena, a partir de sistemas classificatórios externos à concepção que os povos indígenas faziam de si mesmos. Dentre suas classificações estava o entendimento do *índio* como membro de um estrato social transitório, tendo em vista que o concebiam como *índios* nômades, e que se tornariam; através deste aparelho tutelar, sedentários e inseridos no mundo do trabalho agrícola, tornando-se trabalhadores nacionais, sem a presença da identidade indígena, tomada aqui enquanto provisória, equivalente ao estado infantil, que seria sucedido pela condição adulta. Esta visão não foi uma novidade do SPILTN, tendo ela raízes acumuladas desde o período colonial, apenas se instrumentalizou a partir da instituição (LIMA, *ibidem*).

Ancorados em uma dualidade de guerra ou aliança, Rondon acreditava ser possível “ganhar a guerra através da paz” (LIMA, *ibidem*, p.124) e para que fosse possível desempenhar suas ações, o SPI, definiu 4 categorias de *índios* no artigo 2º do Decreto nº5.484 / 1928, os quais segundo Lima (1995), apareceram, de forma mais explicativa, no Relatório de Diretoria do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio (RMAIC) de 1912. As classificações eram: 1º, índios nômades; que seriam aqueles que não tem relações com os civilizados. 2º, índios arrandrados ou aldeados; que já receberam violências dos civilizados. 3º, índios pertencentes a povoações indígenas; que formam sociedade a parte, uma vez já estando domiciliados na civilização e, 4º, índios que pertencem a centros agrícolas ou “vivem promiscuamente com civilizados”.²⁴

Esta forma de categorizar e expor as classificações nos elucidava que o dito *índio selvagem* era o principal alvo do SPILTN e, posteriormente, do SPI, tendo em vista que com estes teriam mais “oportunidades” de eficácia no trabalho de *civilização*, colocando-os em comparação com a educação de uma criança. Estas classificações na realidade serviram para um jogo burocrático político, gerando uma

²⁴ Escolhi expor as classificações de maneira conjunta, vez que elas se complementam na explicação. Sendo assim esta parte trata-se de uma paráfrase do Decreto nº 5484, de 24 de junho de 1928 e do RMAIC, 1912: 124-125, ambos *apud* em Lima, 1995.

quebra de toda uma concepção romântica e idealista para com a busca (e, talvez, a preservação) de *Índios puros*. A intenção do órgão não estava focada na pureza da raça, mas sim em monopolizar a *assistência*, através do *poder tutelar* - por meio das interações entre indígenas e civilizados - destas populações (LIMA, *ibidem*). O objetivo do governo era, ao mesmo tempo, *proteger o índio* e “*assegurar os meios indispensáveis à conquista de grande parte do interior do país*” (RMAIC, 1913: 142, grifos ACLS *apud* LIMA, *ibidem*, p. 130), como era anteriormente o objetivo do Império e das Províncias, que muitas vezes teve como executores os missionários. Uma vez que o corpo de funcionários deste órgão era composto em grande parte por militares²⁵, queriam assegurar a criação de *um grande cerco de paz*, de forma a manter a vigilância, ao mesmo tempo cortando a liberdade de circulação da população indígena, cercando-os, no sentido literal da palavra, em termos de mobilidade. Assim como ocorreu com a implementação das colônias indígenas no Paraná (MOTA, 2012), onde o aldeamento, por meio do Estado, fixando a população indígena dentro de um território, teve como objetivo “abrir espaços” para a ocupação do que chamavam de “vazio demográfico”, ou seja, ao passo que aldeou a população indígena em territórios delimitados pelo Estado, o mesmo criou políticas de ocupação destes espaços, como se fossem vazios da presença humana, com estratégias de imigração e outros processos para a dita “ocupação” da região. Os dois projetos de aldeamento e fixação da população indígena dentro de um território delimitado pelo Estado, tem similaridades, embora o sistema político de implementação tenha ocorrido de maneira distinta ao do Brasil Imperial.

Pelas *expedições* o SPI iniciava o trabalho em uma região / local, sendo que após esta fase iniciavam outra, a *pacificação*. Nesta etapa, vemos a elaboração de uma ação prática cunhada na elaboração de um discurso, que Lima (Op. cit.) denominou de “lucros simbólicos”, ou seja, uma narrativa de proteção fraternal no qual o SPI, e somente ele, realizaria a “proteção” aos povos indígenas. Discursos que são constituídos por uma ideia romantizada de amor aos povos indígenas, vez que, com a tecnologia do órgão poderiam “matá-los”, mas não o fazem porque “os amam” (LIMA, Op. Cit.). É significativo que ainda no século XXI se propague como uma identidade ao SPI, ao Marechal Rondon e a atuação do Estado Brasileiro, a

²⁵ A participação destes militares no órgão se deu como “oportunidade” de treinamento e exercício, vez que no período inexistiam treinamentos de selva. Ou seja, sob o signo de “proteção aos índios” colocam em prática seus exercícios do exército. (LIMA, *ibidem*, P. 139)

frase tão afamada e propagada: “Morrer se for preciso, Matar nunca”, que teria sido proferida aos seus discípulos, quando do encontro com povos indígenas.

Sendo assim, o posto indígena “oferecia” “(...) a hospitalidade de uma porta aberta, à resistência de uma cerca de arame farpado” (LIMA, Op. Cit., p. 173). Sob o qual, na premissa de construção de *um grande cerco de paz*, mantinham a tarefa de afirmar as intenções pacíficas mesmo em meio à ataques. Como estratégia simbólica para a construção de um sentimento de Nação que protegeria a população indígena ocorreu troca de bandeiras do Brasil, na medida em que os funcionários mostravam o mapa do território brasileiro e a localização de onde estavam os povos indígenas da etnia em questão, sob um simbolismo de que a nação os protegeria (LIMA, ibidem).

Outra estratégia do poder tutelar foi a criação dos Postos de Atração, Agremiação e Concentração, no qual as práticas consistiam em deslocar os povos indígenas de seus territórios tradicionais, aproximando-os do posto indígena do SPI, deixando livre de presença indígena as terras restantes a do posto que ocupava um trecho minúsculo, quando comparado ao território agora liberado, a partir do processo de pacificação / atração e fixação. E, posteriormente, induziam a estes o abandono de suas práticas, inserindo-os em novos hábitos, objetivando mudar sua maneira de vestir, alimentar e do uso das ferramentas. Para o aceleração de seus objetivos incluíram escolas, nas quais as aulas geralmente eram ministradas pela esposa do inspetor, alterando o cotidiano dos povos indígenas a partir de um padrão de socialização, colocando a escola como veículo de reprodução cultural e continuando o trabalho de disciplinarização corporal: postura, roupas, exercícios físicos, presença da bandeira nacional, hino nacional todos os dias, dentre outros (LIMA, Op. Cit.).

Concomitantes a estes novos hábitos, colocados pelo SPI, o órgão inseriu os povos indígenas, que estavam dentro dos Postos, ao trabalho rural remunerado. Implantando uma economia monetária, por meio do pagamento pelo trabalho, através da qual conduziram os povos indígenas a uma nova incorporação de hábitos, que consistia na compra de produtos, escolhidos pelo órgão, em um armazém do próprio Posto, conduzindo os povos indígenas a uma dependência na qual o órgão remunerava e o mesmo tinha o armazém no qual os povos indígenas compravam os novos produtos inseridos pelo SPI na mudança de hábitos. Estratégia

que fez parte do objetivo do SPI no que chamaram de transição de caçadores nômades em lavradores sedentários (LIMA, *ibidem*), tendo como finalidade que com a constituição do trabalhador nacional haveria uma “passagem”, hierarquizada, do índio hostil/selvagem para manso/civilizado, que “do corpo ao território, toda superfície manipulável parece servir à inscrição de imagem do nacional” (LIMA, *ibidem*, p. 192).

Muitos Postos foram instalados com estes objetivos relatados, o que implicou em processos de reorganização social pelos povos indígenas inseridos nessa situação. Os povos indígenas da Tekoa Ywy Porã também tiveram sua história perpassada pela marca de Posto Indígena, o Posto de Atração Krénau, que gerou mudanças e deslocamentos importantes para que possamos compreender o movimento que realizam hoje pela *Retomada cultural*.

São realizadas algumas expedições sem sucesso até 1931 quando os funcionários do SPI José Candido Teixeira e João Serrano, patrocinados pela Companhia de Terras do Norte do Paraná, e acompanhados dos caciques Kaingang Isaltino Candido, Paulino e Antonio Pedro Juvêncio tiveram sucesso no aldeamento do grupo de 18 homens, 23 mulheres e apenas uma criança (Tommasino, 1995:128 apud GÓES, 2012). (...). Com a epidemia de 1934 os Kaingang que não morreram foram transferidos pelo SPI para Ivaí restando exclusivamente famílias Guarani nestes Postos (GÓES, 2012).

Ao redor do Rio Laranjinha, onde hoje localiza a Tekoa Ywy Porã (TYP), foi instalado por volta de 1931 o Posto de Atração Krénau, no qual o SPI levou agrupamentos Kaingang para se juntar aos Guarani Nhandewa com o objetivo de que os últimos “amansassem” os primeiros, o que foi parte da estratégia deste órgão não só neste Posto como em vários outros pela região e pelo Brasil como um todo, assim como acreditamos, que foram aplicadas as outras táticas do órgão. Neste caso específico, é necessário enfatizar que os dois grupos pertencem a modos de organização social e aparatos culturais distintos, o que implica em visões de mundo diferentes, e ambos agrupados dentro de um mesmo território.

Relatos ouvidos durante a pesquisa apontaram que os Kaingang ficavam de um lado do Rio Laranjinha e os Guarani Nhandewa de outro lado, isso aponta para uma divisão, contudo como a prática do SPI era de aldeamento e cerceamento de mobilidade, a delimitação dos espaços era colocada pelo órgão como estratégia para atingir seus objetivos, e não como uma delimitação espacial própria da

população indígena. Todavia, precisamos ressaltar que, embora o SPI esteja impondo suas estratégias e outros modos de existência que não as que faziam parte do modo organizacional da população indígena, não ocorreram automaticamente uma submissão a estes costumes. O que pode ter ocorrido, provavelmente, era uma internalização pelas instituições nativas da forma que estas instituições coloniais estavam agindo, e que deveriam ser levadas em consideração para seu sistema de reprodução e manutenção da unidade social.

Cerca de quatro anos após a instalação do Posto Indígena, em 1934, segundo relatos ouvidos e alguns materiais apontam, ocorreu uma epidemia de febre amarela no local, e neste momento o SPI desloca os Kaingang para viverem em outras aldeias. Ocorreu, neste momento, uma doação de terra, pela família Pavan, segundo nos narrou Miguel, Guarani Nhandewa da TYP, durante nossa pesquisa, a qual se localizava aproximadamente a 12 km do então Posto de Atração Krénau (hoje TYP).

Esta terra foi destinada aos Guarani Nhandewa, porém nem todos saíram do local do Posto naquele momento, alguns continuaram a ocupar aquele território, mesmo após o Posto realizar estes deslocamentos para outros territórios. Segundo aponta Souza (2009) alguns continuaram até aproximadamente 1960 neste território, tendo se deslocado para a aldeia Laranjinha - onde se formou novo aldeamento depois da doação da terra - posteriormente, não só pela epidemia de 1934, mas também pelo loteamento de terras que começou a ocorrer no território até então ocupado por eles. Esta terra doada é onde hoje fica a Terra Indígena (T.I) Laranjinha. A família Pavan, segundo dados sobre a fundação de Santa Amélia – PR, cidade próxima a TYP, e segundo o site *parentesco.com.br*, foi ao norte do Paraná com o intuito de realizar um trabalho de colonização das terras por volta de 1936, sendo pioneiros na região, tendo fundado um núcleo de povoamento na cidade de Santa Amélia, nome escolhido por esta família. A doação desta terra, para que os Guarani Nhandewa lá ficassem e organizassem seu modo de viver, pode ser lida como uma estratégia destes “donos da terra” de continuar com a ação de cerceamento de mobilidade indígena, visto que, ao passo que os Guarani Nhandewa se deslocassem a este outro local, todo amplo território antes utilizado por eles ficaria livre da presença indígena para ser utilizado pela população não indígena, que foi o que efetivamente ocorreu, visto que o território tradicional foi todo loteado.

A isso, relatos colocam a descrença na epidemia como algo “natural”, dizendo que foi uma estratégia implantada para que obrigatoriamente se deslocassem do local.

A instalação dos Postos Indígenas e os casos de epidemias também ocorreram em outras localidades próximas, a exemplo do Posto de Atração Pinhalzinho, onde hoje é a TI Pinhalzinho, que para nós se torna relevante, visto que foi deste território que se deslocou um dos agrupamentos familiares que hoje vive na Tekoa Ywy Porã, como veremos mais a frente. Góes (2010, p.12) diz ser somente no final da década de 1970 que “a conjuntura política regional e nacional se altera, possibilitando mobilizações das lideranças indígenas na luta pela recuperação das áreas. No ano de 1979 eclode a primeira *rebelião*²⁶ indígena”. Esta rebelião citada por Góes (2010), ocorreu onde hoje é localizada a atual TI Barão de Antonina e que era conhecido como Gleba I de São Jerônimo. A *rebelião* teve como objetivo remover os ocupantes não indígenas classificados pelos indígenas enquanto posseiros. Mais tarde, em 1985, três movimentos ocorrem, atrelados as mudanças históricas em relação as políticas indigenistas e fortalecimento da pressão por parte dos movimentos indígenas a nível nacional: no Posto Indígena Laranjinha, São Jerônimo e na sede da FUNAI em Londrina, e nestes movimentos os caciques Kaingang e Guarani, de Apucarantina e Laranjinha, firmaram alianças para o envio de “guerreiros”

(...) para endossar a luta dos Kaingang de Barão de Antonina. Ao fim dos processos de negociação os índios conseguem recuperar a área denominada Cedro. No mesmo ano na “rebelião do Laranjinha” estiveram presentes Kaingang e Guarani das TI's Apucarana, São Jerônimo, Barão de Antonina, Pinhalzinho e Queimadas. Estes são marcos nas relações políticas entre os Guarani e Kaingang e apontam para um contexto interétnico que, promovido pelas políticas de aldeamento do Império ao longo do século XIX, permanece presente atualmente nas relações de parentesco e, nestes casos, também são revertidos em ações de solidariedade política”. (GÓES, 2010, pág. 12)

Esta história, da criação do Posto de Atração pelo SPI está presente nos relatos de muitos Guarani e Kaingang da região, portanto propomos analisa-las recuperando a noção de *situação colonial*, proposta por Balandier (2014), de que vimos no início. Todavia, além das relações de dominação, Balandier (2014) atenta

²⁶ A categoria de rebelião emergiu neste texto, e se faz importante destacá-la visto que nestas “rebeliões” tiveram processos de alianças significativas para compreender a conformação tal qual encontramos hoje estes laços entre as TI's do norte do Paraná, que veremos com mais detalhes no próximo capítulo, quando tratarmos das trajetórias e laços do agrupamento familiar da TYP.

para a necessidade de entender a *situação colonial* em seu conjunto, como um sistema, sendo que está se modifica profundamente e em ritmo rápido. Colocando que há três forças que operam, geralmente, nesta situação. 1) A ação econômica, sob a qual a política constrói seu discurso - como vimos a exemplo do Paraná nas propagandas em que mostravam os brindes que ofereciam aos indígenas e como estes estavam cada vez mais próximos da civilização, quando por trás disso o objetivo eram abrir espaços para a política de expansão; e da mesma maneira observamos estes discursos no SPI com a ideia de proteção da população indígena, quando o objetivo era similar: a criação do *grande cerco de paz* sobre o qual os indígenas aldeados teriam liberdade limitada dentro de um território delimitado pelo Estado. Sendo importante destacar a presença de empresas estrangeiras no caso da “expansão do Paraná”, com a presença das empresas que lotearam a região. 2) a ação administrativa sob a qual o grupo dominante geralmente faz funcionar a máquina militar - que podemos evocar como exemplo o corpo de funcionários do SPI, assim como este órgão está a serviço do Estado, agindo no cumprimento de seus objetivos. Da mesma maneira, no caso das frentes de expansão do Paraná, a manutenção de uma administração pública que incentivava e financiava a criação das colônias indígenas”. E, por último, 3) a ação missionária, que novamente aparece presente em ambos os casos. No Paraná aparecendo diretamente, primeiro com os Padres Jesuítas e depois com as ações da própria equipe de expansão, e no caso do SPI aparecendo de maneira “omissa”, dado que negavam a questão da catequização, apesar de ser nítido que discursivamente se produzia o ideal salvacionista e laico, que com os militares do apostolado positivista a prática da tutela se apropriou dos modelos cristão e, em muitas situações, a presença dos missionários permaneceu.

Porém, outro conceito se faz crucial, e é o que demarca nosso centro teórico, como já apontado na introdução, pois se desmembra em outros processos e nos dá uma forma mais adequada para que se possa analisar situações de contato, não como uma assimilação ou aculturação, mas como uma *situação histórica*, “noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (OLIVEIRA, 1988, p. 57). O uso deste termo não estimula dualismos e não compreende o contato como unidade social *sui generis*. Nesta concepção, de *situação histórica*, o contato é pensado como uma

situação, envolvendo o amplo conjunto de relações nos quais os grupos étnicos se vinculam, apontando ainda para um fator central, de que a adesão aos códigos culturais não são fato automático dos grupos étnicos, visto que a elaboração e reelaboração dos sinais diacríticos passam pela percepção da diferença, ou seja, a elaboração do código cultural de um grupo étnico se dá em concomitância a verificação da presença de outros grupos com outros códigos culturais, as quais estão em constante possibilidade de atualização em vista dos interesses da população étnica envolvida (OLIVEIRA, 1988).

Portanto, a instalação do Posto de Atração Krénau, não impôs uma lógica que anulou o modo de organização social dos Guarani Nhandewa e dos Kaingang que estavam sob esta construção do *grande cerco*, não devemos ler esta situação como se ocorresse um apagamento das concepções identitárias e de unidade destes, porém também não há de se desconsiderar que o contato ocasiona mudanças, mas estas devem ser analisadas considerando como o grupo indígena tomado aqui enquanto um grupo étnico insere novas questões em sua organização e como reinterpretam e reorganizam, através destas novas questões, seu modo organizacional próprio, pois devemos considerar que um modo organizacional é um processo dialético entre concepções simbólicas e um mundo material a partir do qual se constituem relações possíveis. A ênfase na *situação histórica*, nos permitirá destacar como outro processo, o de *territorialização* coloca-se de modo crucial para que possamos entender a *reorganização social* dos Guarani Nhandewa da TYP na contemporaneidade.

O processo de territorialização deve levar em conta não unicamente as razões do Estado, no que diz respeito às delimitações de terra e deslocamentos impostos pelas agências indigenistas, deve também abordar as concepções indígenas sobre estes processos, por meio das estratégias que acionam na *reorganização social* de seu modo de viver (OLIVEIRA, 2006). Os órgãos indigenistas oficiais no Brasil foram, como vimos, o SPI e também, após seu fim, que se deu em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criado para substituir o SPI. Os órgãos indigenistas podem ser analisados sob a chave do regime tutelar, o qual Oliveira (2006) coloca como sendo o terceiro processo de territorialização pelo qual passou os povos indígenas no Brasil, sendo o primeiro ligado a colonização no século XVI e o segundo refletindo os efeitos do processo de expansão do processo

tutelar, oriundo do efeito da Lei de Terras de 1850, nos quais os povos indígenas foram colocados na condição de agregados, ou seja, dependentes dos proprietários de terra.

A estes processos de territorialização ocorrem às estratégias do regime tutelar atualizadas pelos povos indígenas, a exemplo dos movimentos indígenas na luta pela terra e nas organizações indígenas. Ao analisar as estratégias Oliveira (2006) apresenta processos importantes para a compreensão da história da assim chamada questão indígena no Brasil. A primeira estratégia, apontada pelo autor, diz respeito à conquista dos povos indígenas da condição de “índio funcionário” na FUNAI, como isso passaram a dispor da efetiva possibilidade de entrar em jogo com os indigenistas; Oliveira (2006) aponta que com isso os povos indígenas conseguiram instaurar um canal de pressão junto à opinião pública. A segunda se refere ao movimento indígena, que teve sua eclosão nas últimas décadas do século XX, já não ligados a política indigenista oficial, pois configuraram um novo modelo de organização, tendo grande visibilidade de ação política, podemos observar nesta estratégia a grande presença de organizações não governamentais (ONG), sobretudo de vertentes vinculadas a igreja católica. Esta estratégia consistia em realizar as “assembleias indígenas”, com a presença e participação das entidades religiosas, e nestas se formou a categoria de “liderança indígena”, papel no qual este/a encontrava-se como porta-voz do movimento indígena perante à sociedade civil e o Estado. Desta forma as ONG formavam o que Oliveira (2006) aponta como *indigenismo alternativo*, na medida em que ela atuava como intermediária no movimento e com a elaboração das pautas das atividades organizativas das populações indígenas. Por fim, a terceira estratégia, que decorre deste movimento são as organizações indígenas, que decorrem da mudança na Constituição Federal (CF) promulgada em 1988 acerca do direito indígena, onde esses já não mais se encontram na condição de tutelados legalmente, sendo reconhecida sua capacidade jurídica de se auto representar. As agências financiadoras começaram a atribuir recursos financeiros diretamente as populações indígenas, as ONG passaram então a participar como aliadas que ofereciam assessoramento técnico quando as comunidades indígenas solicitavam (OLIVEIRA, 2006).

Nesta pesquisa, estamos entrelaçando como esses movimentos do direito indígena e dos órgãos indigenistas, através da colonização do Paraná e da atuação

do SPI podem ser descritas sob a chave analítica da *situação histórica* (OLIVEIRA, 1988), discutindo com isto o projeto de *reorganização social* constituído pelo agrupamento familiar da Tekoa Ywy Porã, que, será descrito analiticamente, através de suas trajetórias no próximo capítulo. A concepção de agrupamento familiar extenso é devido ao fato de se identificarem através da categoria família. Todavia, colocaremos que este agrupamento familiar extenso pode ser melhor apresentando quando dividido em duas famílias extensas em seu interior, sendo uma ligada ao seu Enzo e outra ao de Laura.

Por hora, mostraremos parte das trajetórias territoriais do agrupamento familiar de Enzo, e no próximo capítulo retomaremos esta trajetória com maior detalhamento, e também entenderemos os processos de unidade entre ambos os grupos familiares, formando hoje este agrupamento familiar extenso, sobre o qual se debruça esta pesquisa.

1.4 O agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã a partir dos seus chefes: trajetórias pelas fazendas e TI Laranjinha

Descreveremos, brevemente, o agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã a partir de Enzo e Laura. Enzo e seus filhos viviam na TI Pinhalzinho²⁷, e em 1987 eles se deslocam para trabalhar *em fazendas* na região de São João do Ivaí, mais precisamente no distrito de Ubaúna, segundo seus filhos²⁸, em busca de melhores condições financeiras para o sustento da família, permanecendo nestas fazendas até por volta de 1992²⁹, segundo narrou João, filho de Enzo. Durante estes anos, de 1987 até o início dos anos 90, migraram com *toda família* (Enzo, filhos, noras), morando nas fazendas oferecendo-se enquanto mão de obra. Estas mudanças, com a vida nas fazendas marcam a história desse agrupamento familiar,

²⁷ No capítulo 2, quando formos trabalhar acerca das trajetórias, com maior detalhamento, serão apresentados alguns gráficos com a genealogia da família de Enzo, assim como de Laura, a fim de entendermos por onde passaram antes de formarem o que hoje identificam como TYP, e compreendermos como se deu a unidade entre estes, logo os laços que foram firmados.

²⁸ Não foi possível conversar sobre estas questões diretamente com Enzo na realização desta pesquisa, pois o mesmo adoeceu e veio a falecer no dia em que eu cheguei para a realização do trabalho de campo.

²⁹ Ocorre uma imprecisão com as datas, como veremos ao longo desta dissertação. Alguns relatos me disseram uma data, outros colocaram datas diferentes, e ocorre do mesmo informante dizer datas distintas em conversas diferentes. Assim como, as pesquisas já realizadas podem trazer ainda outras datas, por isso estou colocando aproximadamente, dado a imprecisão.

de modo tão intenso que nos deparamos com situações nas quais alguns vão esquecer e minimizar essa situação vivida em seus relatos, passando por momentos de negação desta parte de sua trajetória familiar.

Na realização da pesquisa, estando na TYP, realizamos conversas com alguns filhos de Enzo, buscando se informar sobre suas trajetórias de vida, onde nasceram, onde moraram e como chegaram até o momento atual, além da vida na TYP. Durante uma dessas conversas, acerca do período em que passaram em fazendas, alguns diziam que não queriam relatar sobre isso, porém João, que é o segundo filho mais velho, se sentia menos desconfortável para falar acerca deste processo, relatando inicialmente sobre o sofrimento que passaram, dado a escassez alimentar pela qual viveram, narrando que muitas vezes tinham que comer somente milho, pois era o que se tinha na plantação na qual trabalhavam. Porém, analiso que o não falar sobre estes processos não se deve somente ao sofrimento e a escassez alimentar, mas, sobretudo, por se tratar de *viver em fazenda*, visto que isto carrega uma conotação negativa, pois destoa do que se tem como padrão *cultural* dos indígenas, ao menos, no e do mundo guarani, e como veremos, ao longo da dissertação, isso gerou um conflito em relação a legitimidade identitária dos mesmos, dos membros da família do seu Nelson.

Passados estes anos na situação de viver em fazenda, Laura, que aqui colocamos como chefe referência do outro agrupamento familiar, morava nessa época na TI Laranjinha. Sua irmã, Alice, havia casado com Heitor, um dos filhos de Enzo, o que ocasionou em um determinado momento em uma visita de Laura a fazenda na qual estavam morando, segundo ela própria narrou. A sua visita a fez perceber a situação precária pela qual estavam passando, e isso gerou nela um sentimento de que teria que “os tirar” daquela situação. Portanto, Laura, ao retornar ao Laranjinha tenta uma rede de articulação para possibilitar outro *viver* para a família de Enzo, acionando com isso lideranças do Laranjinha. Todavia, este processo não foi simples, visto que, como ela contou, o cacique não aceitou que eles fossem morar no Laranjinha, porém, segundo a fala de Laura ela foi “teimosa”, e continuou a acionar outros meios para conseguir fazer o transporte. Conseguindo então, um caminhão da Prefeitura para buscá-los e levá-los a uma casa, que não estava sendo utilizada, no interior da terra indígena Laranjinha.

Segundo os relatos da família de seu Nelson, estas inserções no Laranjinha foram atravessadas por muitos conflitos, pois os Guarani Nhandewa que lá moravam não os aceitaram, com a afirmação de que eles não eram indígenas, negando-lhes a identidade de Guarani Nhandewa, processo no qual foram afirmados como se não fossem indígenas devido ao fato de serem, naquele momento, moradores de fazenda, o que gerou o discurso de que estes queriam roubar a terra dos moradores do aldeamento Laranjinha. Os filhos de seu Nelson com os quais conversei, narram que a partir deste conflito, começaram a acionar suas redes de parentesco com as outras terras indígenas onde tinham parentes, para legitimar sua identidade enquanto Guarani Nhandewa, entretanto, isso não foi suficiente para que este grupo fosse incluso totalmente como pertencente ao modo de organização social dos agrupamentos Guarani Nhandewa do Laranjinha.

O reconhecimento dos direitos indígenas no contexto jurídico político brasileiro perpassa pela noção de delimitação do território, que como vimos esteve presente nas políticas coloniais e nas regulamentações indigenistas, isto gera a noção de coletividade indígena a partir do vínculo territorial. O decreto nº 1.775 de 8-1-1996, na Portaria nº14 consolidou uma discussão acerca da interpretação sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” (FILHO, 2005), a qual foi resultado conciliatório do debate acerca de dois termos: “terras ocupadas”, defendida pelos povos indígenas, e “terras permanentemente ocupadas” de interesses antiindígenas. Esta portaria, consolidou-se em norma jurídica por quatro situações previstas na CF, no parágrafo 1º do artigo 231

(1) as *áreas* habitadas pelos índios em caráter permanente; (2) as *áreas* utilizadas para suas atividades produtivas; (3) as *áreas* imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar; (4) as *áreas* necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (FILHO, 2005, p. 125)

Devendo encontrar-se as quatro situações “*em conjunto e sem exclusão*”, perpassando a noção de território, destacada em itálico por Filho (2005) nos termos *áreas*. A definição das situações perpassa ainda por uma divisão do material e imaterial, como se as áreas utilizadas para suas atividades produtivas fossem deslocadas da área de sua reprodução social. Uma outra problemática encontrada com a portaria é o fato de que a participação dos grupos indígenas, a qual a CF de

1988 havia alterado, foi reduzida e limitada sob a participação por meio de “manifestação”, sendo esta facultativa e podendo ou não ser aderida pelo coordenador do Grupo Técnico que está a realizar o laudo da delimitação territorial, tendo ainda outro agravante, o resultado dos estudos estarão sempre na situação de possibilidade de contestação, sendo assim, “os povos indígenas que, de acordo com o atual regime normativo, ainda não tiverem suas terras delimitadas dependerão da integridade de caráter do Ministro que estiver ocupando a pasta, tanto quanto da qualidade técnica do relatório e da proposta” (FILHO, 2005, p. 133), possibilitando com isso concentração de poder em suas mãos e aumentando as possibilidades de negociações políticas com grupos de interesses antiindígenas.

O entrave nas lutas pela *Retomada* de terras tem sido cada vez mais dificultado pelo sistema jurídico brasileiro. As lutas pela *Retomada* do território perpassam com isto muitas situações que envolvem um sistema político sob o qual avalia se a terra é “tradicionalmente ocupada” pela população em questão, avaliação que são pelo quadro técnico e por determinações que muitas vezes parte de outras negociações destes com grupos antiindígenas. Neste processo ainda há o envolvimento de antropólogos e nossas teorias, pesquisas acerca do que é tradicional de cada etnia, ou seja, neste jogo estão envolvidos atores de diversos setores, como vimos no decorrer do texto.

Levando em consideração está gama de atores e disputas acerca do que é “terra tradicionalmente ocupada”, temos por outro lado as disputas acerca do “tradicional” dentro das próprias comunidades indígenas, visto que estes participam e estão em atuação nestes debates. A população indígena da Tekoa Ywy Porã (Guarani Nhandewa, Kaingang e Xetá) no processo denominado de *Retomada*, que vimos no início deste capítulo, acionaram tanto a categoria de *Retomada territorial* quanto a de *Retomada cultural*. A primeira categoria carrega um significado explícito de *Retomada* de uma área de terra, de um território que já pertenceu a seu grupo, que devido aos processos de deslocamento, já analisados, foram sendo invadidos por não-índios sob a proteção do poder governamental. Já a enunciação da *Retomada cultural* advém, segundo a análise que aqui estamos fazendo, destes processos nos quais enfatizam a reprodução *cultural*, que são ancorados, muitas vezes, em uma definição de *cultura* como fechada ao contato, desconsiderando os processos ocorridos com esta população e seu modo de *reorganização social*.

A narrativa da *Retomada cultural*, aparece na TYP como um projeto de “fortalecer a cultura” Guarani Nhandewa, vez que em suas trajetórias anteriores, narram que não puderam desempenhar esta forma de se organizar. Analisamos com isso, que ocorreu um deslizamento da categoria de *Retomada territorial* para a de *Retomada cultural*, que não por isso deixa a área territorial fora de seu planejamento, mas que está assume centralidade na medida em que nela houve a possibilidade de construção de um projeto do *viver bem*, o qual está sendo construído desde que assumiram esta *Retomada* como *cultural*. Portanto, para que seja possível o entendimento destas categorias se faz necessário esmiuçar a trajetória de um dos agrupamentos familiares extenso, de chefia de Enzo, no qual observaremos como que sua trajetória territorial foi ocasionando uma busca por um projeto de *viver bem* que, embora esteja em atuação também está em constante construção, por meio das disputas narrativas e do cruzamento de vivências diferentes destes que hoje formam a Tekoa Ywy Porã.

A *Retomada territorial e cultural* não são, portanto, momentos separados, ao contrário, são intrínsecos, é parte deste processo de *reterritorialização e reorganização social* desempenhado por este agrupamento familiar extenso, planejamento que estava sendo colocado desde antes do evento em si e que não se encerrou com a ocupação do local, mesmo hoje, após aproximadamente 14 anos do evento visto como “a *Retomada*”, eles continuam a experimentar novas formas, para eles, de organizar estes aspectos, que colocam como *culturais*. Portanto, quando separarmos a questão do território da noção de *Retomada cultural*, não se trata de compreender como momentos distintos, mas de um esmiuçar separadamente devido a análise e a forma que estou propondo de pensar o modo de organização do *viver* Guarani Nhandewa desta Tekoa tendo como fio condutor central a construção de *Retomada*, por meio de um projeto de *viver bem*.

Capítulo 2. O agrupamento familiar extenso da Tekoa Ywy Porã: deslocamentos que constroem unidades

2.1 O Viver em fazendas e os deslocamentos de volta a um território indígena

Antes de abordarmos a *Retomada* das terras onde habitaram os antepassados dos Guarani Nhandewa e nas quais se implementou o Posto de Atração Krénau, precisamos entender processos da trajetória de dois agrupamentos familiares que trataremos como famílias extensas, como já foi explicitado no capítulo 1, visto que se veem e se tratam enquanto família, que formam hoje o agrupamento familiar da Tekoa Ywy Porã. Portanto, neste capítulo temos como objetivo analisar as trajetórias das duas famílias buscando relacionar as trajetórias e os processos experimentados que propiciaram a *Retomada* do território que (re) constrói a Terra Indígena Ywy Porã.

Enzo (1933-2019) da etnia Guarani Nhandewa, representado pelo número 14³⁰ na árvore genealógica completa localizada no apêndice 1³¹, nasceu e cresceu na Terra Indígena Pinhalzinho, localizada no atual município de Guapirama no estado do Paraná. Foi casado duas vezes, primeiro com Helena (18), uma não indígena, com a qual teve dois filhos, e depois Júlia (15), uma não indígena de descendência italiana, com a qual teve nove filhos. Além destes Enzo também criou Sofia (17), filha de Júlia de seu primeiro casamento. Por volta de 1987, Enzo desloca-se com seus filhos e noras para o distrito de Ubaúna, no município de São João do Ivaí no Paraná, em busca de melhores condições financeiras para prover seus familiares, onde acabaram por desempenhar a função de mão de obra não qualificada em fazendas na região. João (1), filho de Enzo, com quem conversei, me disse que seu pai “*cacicava a família*”, no sentido de que tomava as decisões e levava todos juntos, podendo ser observado com isto que mesmo com a condição de viver nas fazendas, algo não só muito difícil em termos materiais, é também

³⁰ Todas as pessoas que podemos situar no apêndice 1 serão narradas com um número a sua frente, entre parênteses para facilitar a localização na árvore genealógica e na tabela referente a mesma. Algumas pessoas não se encontram na árvore, por este motivo não terão um número a frente.

³¹ A árvore genealógica localizada no apêndice 1 refere-se a todos os parentes relatados por dois egos. João, representando o agrupamento familiar de Enzo. E, Laura, que narramos no capítulo anterior como chefe do outro agrupamento familiar. Portanto tal apêndice ilustra todo o agrupamento familiar extenso, podendo ser observado nestes os casamentos que o unificam como uma família.

avaliado negativamente por todos, por um período de tempo, o agrupamento familiar permanecia unido. De 1987 até o início da década de 1990, viveram deslocamentos em fazendas trabalhando em condições precárias, as quais geralmente são ilustradas com a memória da falta de alimentos para compor a dieta avaliada como desejável, que são percebidas pelas falas de que “passavam necessidades”.

Parte da família de Alice (53), uma das noras de Enzo, que estava, junto a este agrupamento familiar nas fazendas, morava (e mora) na T.I Laranjinha, localizada no atual município de Santa Amélia³², no Paraná. Uma de suas tias, Laura (151), foi lhe visitar na fazenda, em Ubaúna, e nesta ocasião percebeu a precariedade pela qual sua irmã e a família de Enzo estavam passando. Narrou que *“a situação de vida deles era bem difícil”*, e dizendo que *“trabalhavam na roça e estava passando muita necessidade”*, o que a deixou triste com aquela situação, ocasionando com isso o desejo de conseguir “um rancho” para eles morarem no Laranjinha.

Laura afirma que quando voltou para o Laranjinha conversou com o cacique da época, e pediu que ele arrumasse um lugar para que a família do Enzo se mudasse para lá, mas o cacique negou dizendo que a família dele não era indígena, e que, portanto, não teriam espaço dentro da Terra Indígena, porém, segundo as palavras de Laura *“eu era teimosa”*, continuando com seus objetivos ela foi para a cidade e conversou na prefeitura, tendo com isso conseguido um caminhão para buscá-los. Ela narra que era uma sexta-feira e o prefeito concedeu o caminhão, mas disse que ela precisava de um motorista, então foi conversar com um senhor que não é índio, mas que morava no Laranjinha, e que foi com ela para buscar a família de Enzo na fazenda em que moravam. Quando eles voltaram para o Laranjinha, *“pegou e colocou eles em uma casa”*, como diz, que não estava sendo usada, sem contar para ninguém. Somente sua mãe, Valentina (184), estava sabendo, pois ela saiu às 4h da manhã e disse que estava indo na fazenda. Assim, todos da família de Enzo chegaram ao Laranjinha. Laura disse que *“o cacique reclamou muito, mas depois ‘aceitou’”*. Neste momento, somente um dos filhos de Enzo, o Samuel (23), não foi para o Laranjinha, pois este estava em outra fazenda trabalhando, mas logo

³² Santa Amélia fica localizada no estado do Paraná e teve como “pioneiro” da cidade Ângelo Pavan, da família que, como vimos no capítulo 1, foi responsável por doar as terras do Laranjinha no momento da epidemia que assolou o Posto de Atração Krénau, sendo ainda uma das famílias a iniciar a colonização e demarcação dos lotes na área tradicional Guarani. O município tem aproximadamente 3.803 habitantes (IBGE,2010), sendo sua economia predominantemente agrária.

depois foi também para esta T.I. Desta maneira, os laços de parentesco que já existiam entre as duas famílias, advindo da consanguinidade de Laura, tia de Alice que é casada com Heitor (25), se fortaleceu devido as afinidades que foram se desenvolvendo.

Como vimos no relato de Laura, o cacique da T.I Laranjinha negava ao agrupamento familiar de Enzo sua identidade indígena. Quando questionada, por mim, sobre o porquê disso, ela disse não entender, e falou que acha que é “*por preconceito mesmo*” e colocou que muitos falam que o pai de Enzo, Artur (91), não era indígena. Questionando então sobre a etnia de sua mãe ela respondeu “*sabe que eu não sei, parece que era*”. Esta narrativa sobre a não indianidade dos pais de Enzo só foi narrada a mim nesta ocasião, em nenhum outro momento tive acesso a este discurso, acredito que pelo fato da minha circulação ser somente entre os moradores da Tekoa Ywy Porã, e talvez este discurso se faça mais presente entre os moradores do Laranjinha. Entretanto os discursos de não reconhecimento de sua indianidade se faz presente nos relatos acerca dos conflitos protagonizados pelos indígenas do Laranjinha, visto que foi neste ambiente que se acirrou estas disputas do caráter étnico.

Acerca do momento em que saíram das fazendas para o Laranjinha, João me relatou que sofreram preconceito, pois diziam que todos do agrupamento familiar de Enzo “não eram indígenas” e que “estes estavam lá para roubar suas terras”; como explicação surgiu algumas vezes a justificativa de que esse discurso se sustenta devido ao fato de que sua mãe, a segunda esposa de Enzo, era descendente de família italiana, gerando esse tipo de afirmativa: “*isso é porque o pai casou com italiana*”. O fato do casamento de Enzo ter se realizado com uma não indígena de descendência italiana gerou fenótipos em seus filhos que destoam do que se têm como imaginário do tipo físico próprio do indígena e Guarani Nhandewa, como por exemplo o fato de todos serem altos, em distinção ao “tradicional” Guarani, que tem estatura baixa e cabelos lisos e pretos. Relatam que uma forma de legitimar sua pertença étnica, começaram a acionar o parentesco com seus familiares que viveram/vivem na T.I Pinhalzinho³³, dentre outras. Todavia, mesmo com isto,

³³ A Terra Indígena Pinhalzinho, reserva regularizada, fica localizada no município de Guapirama no Paraná. Sua população, em maioria Guarani Nhandewa, segundo dados da Secretaria Estadual de Saúde Indígena contida no *site* do Instituto Socioambiental é de 129 habitantes, sendo a área de 593 (SESAI, 2013).

continuaram a sofrer com o preconceito devido as suas características físicas e as trajetórias, parecendo que aqui a “morada em fazenda” tem um peso maior.

Passados aproximadamente 12 anos no Laranjinha, embora tenha ocorrido neste período alguns deslocamentos, visto que muitos saíram para trabalhar em outras localidades e que com os novos casamentos outros se mudaram; estas duas famílias, juntamente com outras famílias, retomaram o antigo território Guarani, que fica a, aproximadamente, 12km da T.I Laranjinha.

2.2 Tensões que acionam novos deslocamentos: A Retomada do Posto Velho e os novos desafios na definição da *Retomada cultural*

Além dos conflitos já apresentados, acerca da indianidade da família de Enzo, a T.I Laranjinha, já regularizada, vivia outra problemática advinda das políticas indigenistas e que já foram abordadas no primeiro capítulo: a extensão do território, 293 hectares, não era suficiente para garantir o sustento e a organização social de todos seus habitantes³⁴, o que ocasionou processos de busca por recuperação (o que é nominado de *Retomada*) das terras que antes eram ocupadas por seus antepassados, e conhecidas entre eles como a do Posto Velho, dado que como já vimos, foi instalado neste local o Posto de Atração Krénau pelo órgão indigenista, o SPI. Uma primeira demanda foi realizada ainda na década de 1980, antes da família de Enzo se mudar para o Laranjinha, todavia esta foi arquivada, não tendo continuidade por parte da FUNAI. Na tese de Barros (2003) a autora aponta que ocorria (naquele momento) a criação de um Grupo Técnico na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para *Retomada* da terra do antigo Posto Velho. Em 02 de dezembro de 2004 conseguem, por meio do processo n. 08620-2728/04, o reconhecimento desta terra como tradicional, segundo Faustino (2006).

Em meio a estas demandas, e a situação de desconforto na T.I Laranjinha resultante do número de habitantes e da extensão da terra e recursos disponíveis, se fez reuniões em torno da possibilidade de uma “*Retomada*” como meio de pressionar o poder estatal pela recuperação do território, implicando no processo que levasse até a demarcação do mesmo. Narram que em meio a essas discussões

³⁴ Hoje neste território vivem aproximadamente 246 habitantes, segundo dados apresentados na dissertação de Fernandes (2018).

estavam presentes diversos atores, inclusive antropólogos, além de um assessor de um padre da região, como meio de ajudá-los no caso da efetivação da *Retomada*, que veio a ocorrer. Sendo assim, as mulheres decidiram que deveriam fazer o evento da *Retomada*, e com isso saíram do Laranjinha rumo ao antigo Posto Velho, e decidiram chamar a *Retomada* e a Aldeia / Terra para a qual se dirigiam de Tekoa Ywy Porã (Aldeia Terra Bonita). Neste momento foram aproximadamente 27 famílias nucleares, no dia 05 de dezembro de 2005, como narram. Entre as famílias que participaram da *Retomada* neste dia estava a de Enzo, parte do agrupamento de Laura, embora esta não tivesse “descido” com eles, devido ao fato de no momento ser casada com um não índio e residir na zona urbana da cidade de Santa Amélia, além de outras famílias que não tinham laço de parentesco direto com as duas por nós analisadas nessa dissertação. O então cacique do Laranjinha, Luís (235), que é casado com Isabela (188), irmã de Laura, também havia “descido” na *Retomada*. Neste momento ocuparam parte do território onde ficava a casa do caseiro do sítio, visto que ali tinham uma estrutura um pouco melhor para o acampamento.

Nos primeiros dias, temendo ações violentas, os indígenas evitavam circular pelo local. Conforme uma das lideranças de Ywy Porã, devido às tensões constantes foi necessária a intervenção do MPF (Ministério Público Federal) e PF (Polícia Federal) para manter a segurança dos Nhandewa. Para findar os conflitos foi estabelecido um acordo junto ao MPF em que os indígenas poderiam permanecer na terra, mas não poderiam adentrar novas áreas, devendo permanecer nos 7,5 hectares de terras onde estabeleceram suas casas, e aguardar neste pequeno território, o moroso processo de demarcação. (FERNANDES, 2018, p.100)

Todavia, como também relata Fernandes (2018) e como foi possível observar nas idas à campo, a ocupação é apenas da metade deste território, visto que a outra parcela do território é inadequada para a plantação agrícola e moradia, dado que se trata de fundo de vale.

Com total escassez de áreas agricultáveis, os Nhandewa de Ywy Porã vivem numa área aproximada de sete hectares e meio, dos quais ocupam apenas a metade, isto pois, a outra parte está localizada num fundo de vale com intensa umidade do solo, tornando inviável a utilização de alguns espaços para a construção de casas ou pequenos cultivos. (FERNANDES, 2018, p.77)

Figura 8 - Área ocupada pelos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã



Escala: 0,7cm = 100m

Fonte: *site google.com/maps*. Acessado 20 de janeiro de 2020.

A imagem acima, retrata a área ocupada pelos Guarani Nhandewa da TYP, da qual utilizam para seu dia-a-dia somente a parte onde observamos as casas e uma parte pequena da mata. A ocupação, entretanto, tinha caráter provisório, com o objetivo de pressionar o poder estatal por meio da repercussão midiática, segundo narrou Liz (172) - atual liderança da TYP que na época da *Retomada* era criança, por volta dos 10 anos – e programavam ficar por volta de 20 dias acampados. Porém, antes de passar este período houve no Laranjinha uma nova reunião entre as lideranças, na qual escolheram outro cacique, despossuindo assim Luís deste papel. Então, as lideranças da T.I Laranjinha mandaram um recado para que as famílias da *Retomada* fossem buscar seus móveis no Laranjinha, visto que tinham neste outro local suas casas estruturadas. Com esta situação muitos perderam tudo que tinham, pois levando seus móveis ao acampamento os mesmos estragaram por falta de lugar adequado para o armazenamento, dado que todas famílias ficaram dividindo espaços entre as três construções que já estavam edificadas à época da *Retomada* e em *barracos* de lona, situação que perdurou por quase dois anos, quando finalmente conseguiram a edificação de um prédio para o funcionamento da escola e o mesmo para o posto de saúde, dando possibilidade de algumas famílias se manterem financeiramente, pela ocupação dos cargos públicos, e se estabelecerem de outra forma. Essa lembrança, durante a pesquisa se fez na presença de Laura, mãe da Liz (ver no apêndice 1).

Entre as motivações pela *Retomada* se faz importante ressaltar acerca da memória que carregam consigo envolvendo os seus antepassados, que viveram e/ou passaram pelas terras do antigo Posto Velho, e que é acionada com orgulho e

felicidade por terem realizado a *Retomada* de um território que sempre esteve em suas memórias. José e Maitê, pais de Gabriel e Benjamim que residem hoje na TYP, são frequentemente acionados com grande respeito e importância pelo que representam na luta pela *Retomada*. Ambos habitaram aquelas terras nas quais se estabeleceu o Posto de Atração Krénau. João narrou que José foi o último a sair do Posto Velho (como se referem ao Posto de Atração Krénau), na época do surto de malária, e enquanto contava fez questão de fazer as contas para lembrar em que ano provavelmente ocorreu sua saída, tendo chegado a 1952, resgatando no momento que contava uma memória que tem de José, dizendo que naquela época eles caçavam anta na mata, situação que hoje, com o desmatamento devido ao aceleramento do agronegócio, já não é mais possível. Fernandes (2018) teve a oportunidade de conversar com Maitê e José, tendo narrado em sua dissertação alguns trechos importantes para o resgate da memória do Posto Velho e do Laranjinha, tendo em vista que toda esta área constituía e constitui a territorialidade Guarani Nhandewa.

Eu fui pra lá eu tinha uns 6 anos e fiquei até os 12... **Tinha bastante Guarani lá, mas o povo foi indo embora e ficou só nós.** Ali estava a turma da irmã Maria, a mãe dela, a Lica e o pai dela (Júlio Brito funcionário da CTNP), a turma da Júlia, os pais dela. Tinha mais gente que não conheço bem, porque eu era pequena, mas foram tudo para o Laranjinha... Quando nós morava ali, era na sede (construída pelo SPI) tinha uns 12 cômodos, era muito grande, que era para amansar os índios, e era só nós mesmos. Acabou ficando só nós 3 ali. Não tinha Kaingang mais lá... Não cheguei a conhecer não.

Na época que nós fomos, tinha um velhinho que morava lá. O avô do Luis que morava lá na sede, e ele chamou nós lá e nós ia fazer um ranchinho e ele falou: “vem morar na sede, porque eu vou lá para o Laranjinha, aí vocês vão ficar olhando pra nós”.

Nós fazia roça, minha tia era muito trabalhadeira, quando nós estava lá, colhia 50 a 60 sacos de arroz, de feijão. A única coisa que comprava era sal e querosene. Mas a maioria era tudo dali que saía, minha tia fazia farinha de mandioca, farinha de milho, engordava porco, fazia sabão. A gente vivia desse jeito. Às vezes ficava doente né, e nem os remédio a gente comprava, porque meu tio era benzedor, aí quando via que a gente não estava bem, ele ia no mato buscar remédio pra nós, e era bom o remédio. Ficamos 6 anos só nós 3.

Nós saímos de lá porque o meu tio bebia muito, e descombinou com minha tia e foi embora. Aí ficou só nós duas. Aí eu tinha uns irmãos que morava no Laranjinha e chamou: vocês não podem ficar

sozinhas aqui não, aí ficou sem ninguém a sede. Mas quando passou uns 2 meses que nós viemos buscar a mudança, já tinha gente branco morando ali na sede. Depois disso não teve mais índio lá não.

Os parentes do meu esposo foi enterrado ali no cemitério... os tios, as tias. Eles vieram lá do Araribá. Dizia meu finado sogro que quando eles vieram de lá, eles vieram a pé até aqui no Laranjinha, veio umas 03 famílias. Veio meu sogro, um irmão dele e parece que o sogro da irmã Laura (Teresa Alves Rodrigues, Ywy Porã, janeiro de 2017. Grifos meus). (FERNANDES, 2018, p.45)

Tanto José como Maitê eram rezadores nativos Guarani, porém se converteram ao pentecostalismo. Na pesquisa de Barros (2003, p.60), em que se estudou sobre a conversão dos Guarani à Congregação Cristã no Brasil (CCB), ela narra que “no início da década de 1990, José era o principal rezador da casa de rezas na aldeia. A partir de sua conversão à CCB, a Casa de Rezas foi desativada”. Todavia devemos destacar, do relato transcrito por Fernandes (2018) a vivência que ambos tiveram nas terras do Posto Velho, e o fato de seus antepassados estarem enterrados no cemitério localizado no interior desta área, visto que esse fator se constitui enquanto um elemento importante na escolha do local de *Retomada*, visto que não é qualquer terra que se constitui como objeto possível de uma *Retomada*, mas sim aquela que tem uma história, um *Tekoha*.

José e Maitê conseguiram voltar a viver nestas terras, devido ao movimento de *Retomada*, faleceram em 2016 e 2017, respectivamente, e sempre que os que vivem hoje em TYP vão falar sobre os dois dizem com orgulho que ambos conseguiram retornar a terra que viveram para terminar sua vida no local que marcou sua infância. Na Mostra Cultural Nhandewa da TYP de 2018 fizeram uma homenagem a Gabriel e Benjamim com um retrato de seus pais relatando a importância e a força deles para o movimento de *Retomada*.

Laura também conta que sua mãe, Valentina, viveu no Posto Velho antes da epidemia de malária, dizendo que sempre pensava em um dia poder morar no local ao qual sua mãe sempre se referia quando ia contar a própria história. Embora os pais de Enzo não tenham morado tanto tempo nas terras do antigo Posto Velho, seus filhos narram que Enzo sempre contava das visitas que realizava com seu pai, utilizando o cavalo como meio de transporte, e iam visitar os parentes que lá residiam, mesmo que isso tivesse ocorrido quando ainda era novo. Relatos como esse, da esperança de um dia poder morar no lugar que os pais e avós

contavam/contam são comuns entre os adultos e também entre os jovens da TYP, que como podemos perceber, com o relato de João, há um resgate na memória de detalhes associados à caça e ao “bem viver”, lembrando dos animais que haviam na mata (caçando anta) e da beleza dos rios que compõe esta territorialidade.

As motivações por esta *Retomada*, como vimos, são amplas, envolvendo questões práticas acerca da falta de espaço no Laranjinha, situações de conflitos, envolvendo a não aceitação da família de Enzo, como também as motivações cosmológicas, recuperando a dimensão de uma terra tradicional na qual viveram seus antepassados e onde alguns encontram-se enterrados. Porém, além destas motivações, temos ainda os conflitos resultantes da atuação das igrejas protestantes, de cunho proselitistas e que se instalaram nesta T.I, que são descritos pelos próprios indígenas enquanto elementos da *Retomada*. Desta forma, o movimento de *Retomada* do território está entrelaçado com o que chamam de *Retomada cultural*, sendo observado que a luta pela demarcação de seus territórios tradicionais está estritamente conjugada a uma luta pela reativação de signos e práticas culturais Guarani Nhandewa que, segundo colocam, não era possível desenvolver no Laranjinha, tendo em vista a influência do protestantismo nesta outra aldeia, que como vimos ocasionou o fechamento da Casa de Reza devido a conversão dos rezadores. Todavia, dentre as 27 famílias que fizeram a *Retomada* o discurso acerca do que seria a *Retomada cultural* não se mostra capaz de gerar um discurso com coesão, ocorrendo com isto disputas que desencadearam a saída de parte do grupo da área de *Retomada*. Fernandes (2018) aponta uma discussão sobre os deslocamentos como meio de evitar confrontos diretos, que podemos elencar como outro elemento impulsionador da *Retomada*.

Os deslocamentos e os desmembramentos entre os Guarani quando há rivalidades, foi discutido por vários autores, como Levi Marques Pereira (1999) e Deise Lucy Montardo (2002). Para os autores, o caminhar está relacionado à organização social Guarani, estando presente inclusive no mito. Numa situação de descontentamento, para Montardo (2002) o deslocamento se apresenta como um mecanismo de se evitar confrontos diretos. “[...] O caminhar como via de evitar o confronto e de obter alegria, está no mito. Chamorro lembra que, quando Ñanderu fica brabo com Ñande Sy e parte, ocasiona um processo migratório, no qual a primeira a migrar é Ñande Sy” . (FERNANDES, 2018, p. 64)

As narrativas em torno do conflito, sobretudo a de Miguel (30), colocam que um dos objetivos principais do grupo era a construção da Casa de Reza, *Oy Gwatsu* e do grupo de *Mboráí*, grupo de cânticos sagrado, e, portanto, no início da *Retomada* o fizeram, assim como iniciaram um movimento de reativação da língua Guarani Nhandewa, vez que a maioria dos que viviam e ainda hoje vivem na aldeia só falava a língua portuguesa, situação que vem mudando aos poucos ao longo destes anos. Todavia, quando começaram a discutir sobre outros aspectos da organização social do grupo ocorreram conflitos, ocasionando a divisão do grupo em dois lados, sendo que um dos lados queria, como dizem, “*viver como os Guaranis antigos ao máximo*”, o que inclui na recusa pelos acessos a bens que possuem na vida contemporânea e o outro considerava desejável ser Guarani e incorporar aspectos da cultura não-Guarani e Ocidental no cotidiano. Uma das questões muito relatadas é que este grupo não queria aceitar instalações elétricas nas casas, assim como não queria que as casas fossem construídas de alvenaria, defendendo que o chão fosse de barro batido, além destas questões outras sobre o que seria certo ou errado na *cultura* Guarani e outras desavenças entre famílias, acabou gerando essa ruptura que desencadeou na saída do grupo a defender estas percepções por volta de 2009, ou seja, passados 4 anos da *Retomada*.

É claro que na pesquisa ouvimos essas questões apresentadas por aqueles que permaneceram na TYP, o que implica numa narrativa de um dos lados em disputa. Por outro lado, consideramos que é possível exercitar uma discussão que nos traz para o centro dessa dissertação: o que aprendemos ao ouvir e observar o exercício dos Guarani que estão vivendo em Ywy Porã.

Então, estas narrativas podem ser analisadas sobre o viés da essencialização do que é a *cultura* Guarani e das perspectivas sociais que se têm da população indígena de modo geral, e em como o contato com discursos estatais e midiáticos corrobora em tais repercussões. Os atores que participam deste debate do que é “o índio no Brasil” muitas vezes são marcados por concepções nas quais a *cultura* indígena apresenta uma essência fixa, como se os contatos vividos e todas as situações pelas quais passaram nestes 520 anos não tivessem qualquer influência em seu modo organizacional, ou seja, uma concepção estática acerca dos elementos diacríticos dos povos indígenas. Uma vez que o Estado brasileiro, por meio, por exemplo, da Portaria FUNAI nº14/1996, que tratamos no capítulo anterior,

e que cria mecanismos formais / legais de atestar o que é tradicional a um povo, ocorrendo um movimento de resposta no qual podemos observar grupos indígenas lutando para se manter o mais próximo possível de formas de viver de seus antepassados, não no *viver bem* cosmológico, mas de forma a se contrastar com os bens adquiridos nas relações interétnica e com não-índios. Já outros grupos indígenas partilham o discurso contrário, de que a auto identificação indígena, e, portanto, sua pertença étnica, permanece independente dos contatos que os atravessam e das mudanças no modo de organização social, como podemos encontrar nas discussões de Fredrik Barth (2000) sobre as fronteiras étnicas.

Todavia, antes de ocorrer o deslocamento destas famílias, houve mudanças importantes a respeito do processo jurídico em torno da demarcação das terras da TYP

Em abril de 2007 foi assinada a portaria declaratória da TI Ywy Porã pelo Ministro da Justiça Tarso Genro. Esta medida, de acordo com Villares (2013) se relaciona com a conjuntura política gestada no início do segundo mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva, visando uma maior aproximação com o movimento indígena e uma ruptura com a gestão de seu mandato anterior, que pouco avançou em relação às demandas desses povos. Com isso, Tarso Genro “[...] elegeu sete áreas para seu primeiro pacote de declarações de terras indígenas, seis delas localizadas nos estados que mais se opuseram aos direitos indígenas” (VILLARES, 2013, p.357). Esses estados eram Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e Paraná.

Contudo, ainda em agosto de 2007 “[...] A Terra Indígena Ywyporã Laranjinha teve seu procedimento suspenso por decisão do Tribunal Regional Federal da 4ª Região” (VILLARES, 2013, p.357). A alegação do advogado de defesa de um dos proprietários com terras na área em litígio, teve como base o laudo antropológico produzido por Juracilda Veiga em 2004. A questão colocada pelo mesmo salienta que o mesmo teria sido feito para revisão de limites e não para a criação de uma nova terra indígena, como ocorreu com a criação de Ywy Porã, que se tornou uma terra indígena independente, com organização social própria, possibilitando seu fortalecimento enquanto grupo e o levantamento de novas famílias extensas, ou seja, aspectos desvinculados das configurações estabelecidas na outra TI. (FERNANDES, 2018, P.69-70)

Estes desdobramentos ocasionaram um discurso de reprovação quanto ao laudo realizado por Juracilda Veiga em 2004 e segundo alguns relatos a mesma diminuiu a terra de 7 mil para 1.238 ha, que segundo narram foi uma estratégia para gerar menos conflito, sendo esta última medida a que consta na Portaria Ministerial de 2007. Outra questão que gera confusão diz respeito ao nome das Terras

Indígenas pois uma vez que o pedido foi de revisão dos limites, os documentos ficaram com o nome T.I Ywy Porã/ Laranjinha e os dados que temos nos sites e materiais do ISA e da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) são divulgados desta maneira, criando uma representação confusa da realidade, pois se coloca estes territórios como único, gerando com isso uma dificuldade analítica acerca dos dados que dispõem, tendo em vista que não estão de acordo com o que podemos observar na TYP. Por isso, apresentaremos os dados relativos a população a partir de dois meios: o levantamento de dados realizado nesta pesquisa e quando em alguns momentos o levantamento realizado por Fernandes (2018), que recentemente terminou sua pesquisa com os Guarani da bacia do Rio Cinzas.

Das 27 famílias nucleares que estavam juntas nos primeiros anos da *Retomada* 6 saíram devido as discordâncias apresentadas, permanecendo 11 famílias do agrupamento familiar extenso de Enzo e 3 pertencentes ao agrupamento familiar de Laura. Segundo a pesquisa de campo, percebemos que com relação aos dados populacionais, na TYP as outras 7 famílias se mudaram, pois se casaram com indígenas de outras localidades, sendo que este fluxo entre aldeias é bastante comum. Pudemos observar, em campo, os processos de deslocamentos com as famílias nucleares que não pertenciam aos dois agrupamentos familiares extensos, assim como a chegada de novas famílias pertencentes ao agrupamento familiar de Enzo, e embora ocorra os deslocamentos de membros da família extensa de Enzo e Laura, estes deslocamentos sempre acabam sendo de curta duração, em busca de trabalho, e estes voltam quando podem a T.I, o que diverge das outras famílias às quais nos referimos acima, que foram se mudando sem perspectivas de voltar.

As narrativas acerca da *Retomada* do Posto Velho, pelas famílias que estão na TYP, se complementam quando discorrem sobre a vida que tinham, em comparação com a vida que têm hoje na TYP, como podemos observar na conversa com dois filhos de Enzo. João me relatou que hoje tem uma “*visão mais cultural*” em comparação com o Laranjinha onde vivia a “*demagogia evangélica*”, contando-me que foi batizado nesta religião e que “*vejo o crime que cometi, estava deixando a minha religião para viver uma por dinheiro*”, hoje se preocupa com aprender a língua Guarani e com sua *espiritualidade*, caminho no qual o levou ao *dom das ervas*: “*se eu tivesse lá não tinha ganhado o dom das ervas*”, contou acerca do *dom* que desempenha hoje com as ervas medicinais, na preparação de chás, *garrafadas* e

outras formas de remédio, chegando a já ter sido procurado por uma pessoa da cidade para curar problemas na perna, situação que conta, enfatizando que não aceitou nenhum dinheiro, pois ganhou este *dom* com sua *espiritualidade* Guarani.

Outro elemento destacado sobre os motivos pela *Retomada* e as dificuldades encontrada no Laranjinha diz respeito a proximidade geográfica que está aldeia tem com o centro urbano de Santa Amélia, o que segundo ele atrapalha na “*manutenção da cultura*”. Seu irmão, Miguel, continuou dizendo que quando morava na outra aldeia não sabia o significado de *ser guerreiro*, e que não conhecia, naquela época, as lideranças do movimento indígena, ao que João disse “*aqui foi mais que uma faculdade para nós*”, comentando que foram obrigados a aprender sobre o movimento indígena durante a *Retomada*. Finalizando estes relatos ele disse “*nós começamos a viver depois do Posto Velho*”, maneira pela qual denominam, em muitas situações, a TYP. Estas narrativas demonstram a importância atribuída a “*Retomada*”, não apenas como um reconhecimento do território, mas sobretudo como possibilidade de experimentações de *viver bem* projetado e negociado entre os moradores desta Tekoa, que como podemos observar tem suas disputas e discordâncias internas relativas a como desempenhar o *processo de reorganização social*.

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1998, P.55)

Ou seja, a *territorialização* passa a ser definida como um *processo de reorganização social* no qual ocorre a reelaboração das formas de se relacionar com a história, com o passado do grupo étnico em questão, o que envolve a forma como narram suas trajetórias e como desempenham hoje a maneira pela qual os novos relacionamentos serão expressos e do mesmo modo negociam o estabelecimento de signos acerca da identidade étnica diferenciadora.

2.3 Genealogias e deslocamentos em centros urbanos, fazendas e territórios indígenas: construção de territórios e casamentos dos Guarani Nhandewa da TYP³⁵

Em 2019, estavam na TYP 68 pessoas (Guarani Nhandewa, Kaingang, Xetá e não indígena), dispostas em 17 casas, que descreveremos enquanto 17 famílias nucleares, visto que nas narrativas da *Retomada* a contabilização foi realizada a partir das famílias nucleares, sendo que estas são compostas geralmente por uma mãe e seus filhos, ou um casal e seus filhos, como também adultos (avós) e seus netos. Duas destas famílias compõem, segundo a narrativa de Fabiano (76), casado com Aurora (27) -filha de Enzo -, um *Tekó*, uma vez que *Tekoa* seria a definição mais ampla de aldeia, enquanto *Teko* é utilizada como denominação de um espaço de comunhão menor dentro da *Tekoa*, algo como o partilhar de um lugar comum, trazendo com isso o exemplo de seu *Teko*, que seria a junção de sua casa com a de Maria (263), pois ambos têm uma cozinha em comum, e transitam nestes espaços,

³⁵ A legenda referente às árvores genealógicas que serão apresentadas neste capítulo está no Apêndice 1, em que se apresenta a genealogia referente às duas famílias extensas analisadas. A elaboração das árvores genealógicas buscou ao máximo seguir as indicações contidas em Cajado (1971), de maneira que as linhas horizontais que ligam os indivíduos por cima representam filiação, e as que os ligam por baixo, simbolizam relacionamento, o que em geral, simbolizou casamento, representado por uma linha cinza. Em geral tentou-se manter os homens (triângulo) à esquerda, enquanto as mulheres (círculo) são colocadas à direita, em cada relação estabelecida. Desta maneira o último triângulo à esquerda, em relação à um círculo, representa o último esposo de uma mulher, assim como o contrário. A exceção deste caso ocorre na relação de matrimônio dos indivíduos 110, 111 e 116 (apenas presentes no Apêndice 1), sendo que por isso se destacou qual foi o primeiro e qual foi o segundo casamento. Os filhos são, em geral colocados em ordem de nascimento (repare-se que o número dentro dos símbolos de gênero – triângulo, círculo e losango – denotam a idade dos indivíduos no momento da pesquisa, embora muitos não tenham apresentado a idade), da esquerda para a direita, o que acaba não ocorrendo em casos de mais de um matrimônio do pai ou da mãe, o que gera uma alteração na apresentação dos filhos. Cada indivíduo é alinhado com sua geração (determinada por filiação e não por idade), de modo que no casamento de um indivíduo da segunda linha com outro da terceira, ambos permanecerão em suas respectivas linhas, sendo seus filhos colocados na quarta linha. As diversas sub-árvores apresentadas, são recortes da árvore completa presente no Apêndice 1. Repare-se que existem linhas que cruzam os dois agrupamentos familiares, sendo que se optou por apresentar as linhas de relacionamento destes casos como mais grossas, para permitir melhor visualização e maior destaque a estes cruzamentos. Quando apresentada alguma sub-árvore, maneve-se as linhas mais grossas destes cruzamentos entre os agrupamentos familiares, para manter o destaque presente no Apêndice 1. O Apêndice 2 é uma tabela com o número de identificação e pseudônimo dos indivíduos (cabe destacar que só foi atribuído pseudônimo aos que foram mencionados na dissertação). Também cabe observar que alguns indivíduos estão enquadrados e identificados com uma letra R, seguida de um número. Este número, por exemplo R1, significa Referência 1, sendo que tais símbolos visam facilitar a navegação pela árvore, através da tabela, onde encontram-se destacados de vermelho. Deste modo, ao tentar localizar algum indivíduo na árvore através da tabela, será possível localizar o indivíduo de referência logo acima deste na tabela, facilitando a localização dos mesmos na árvore. Para a confecção das árvores foi utilizado o programa *GenoPro*.

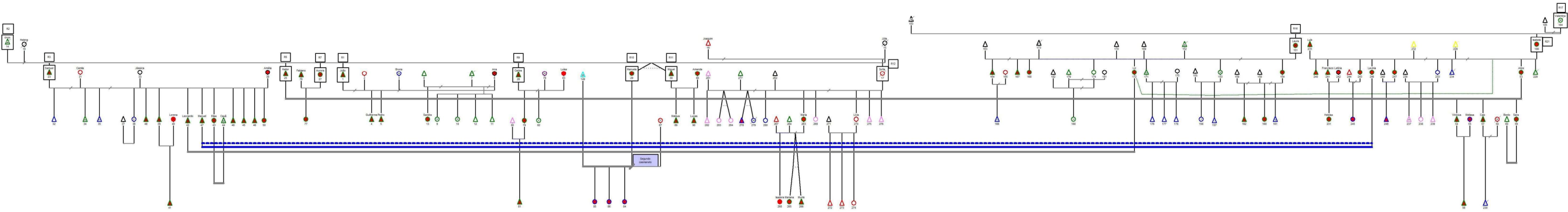
frisando que Enzo também participava desse *Teko*. A isso, colocou que entende os filhos de Maria como filhos seus também, e que elas o entendem enquanto pai. Finalizando com a explicação de que é costume os indígenas criarem as crianças juntas, dizendo que uma vez um branco disse: *parece que vocês gostam de criar filho dos outros?* E ele respondeu que é isso, que criam junto mesmo.

Além da composição do *Teko* que envolve a família nuclear de Aurora e de sua sobrinha Maria, há outras duas ressalvas acerca das 17 famílias que aqui estamos abordando. Duas delas não pertencem, segundo a lógica matrimonial ou de consanguinidade comum à sociedade ocidental, ao agrupamento familiar extenso da família de Enzo ou da família de Laura, todavia estão inclusos de um modo geral na noção de *família* que se têm com todos que estão na Tekoa, embora não tenham aparecido nas árvores genealógicas das duas famílias extensas com as quais estamos dando mais ênfase, visto que no momento da realização do desenho da genealogia não mencionaram estas três pessoas, que estão dispostas em duas casas. É certo que no decorrer da pesquisa de campo e quando desse exercício enfatizamos a consanguinidade e aliança, pois buscávamos compreender os laços que uniam os moradores em Ywy Porã. A respeito de uma delas, Antônio, não temos muitas informações, só sabemos que é indígena e que pediu para o cacique se poderia morar na TYP, sendo que o mesmo não participa dos momentos coletivos da aldeia, não tendo, portanto, conversado com ele, como também não o visto em nenhuma ocasião.

Os outros dois moradores que não compõe as famílias extensas com laço de consanguinidade são Gabriel e Benjamim, que são irmãos. Gabriel tem grande representatividade dentro da TYP e o mesmo é representante da região sul na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), ocasionando com isto grande participação do mesmo nos eventos e reuniões sobre o movimento indígena e circulando notícias com os demais da TYP. E, embora não tenham laços consanguíneos, os dois são acionados em muitos discursos para lembrar a memória de seu pai José e sua mãe Maitê, vez que ambos habitaram aquelas terras que formaram o Posto de Atração Krénau, como relatamos acima, e suas famílias viveram laços de afinidade no passado, assim como continuam perpetuando nessa *Retomada*.

As demais pessoas estão representadas no desenho da genealogia que analisaremos a seguir. Quando realizamos parte desta coleta de dados, em 2019, conversamos com algumas pessoas buscando construir uma árvore genealógica das famílias, com o objetivo de apreender memórias e trajetórias, assim como entender as relações de parentesco entre si, visto que somente com a observação isto não tinha sido elucidado a contento. Desta coleta fizemos o desenho da genealogia que se segue

Figura 9 – Árvore Genealógica referente a Tekoa Ywy Porã



Os símbolos que estão preenchidos com vermelho referem-se às pessoas que moram na Tekoa Ywy Porã atualmente e que constroem conjuntamente o movimento de *Retomada*, sendo que não aparecem neste desenho, além das 3 pessoas já explicitadas, a filha de Luísa (83) – casada com Carlos (28) – Larissa, visto que quando me narraram sobre os casamentos de Carlos não falaram sobre a filha de Luísa em seu outro casamento.

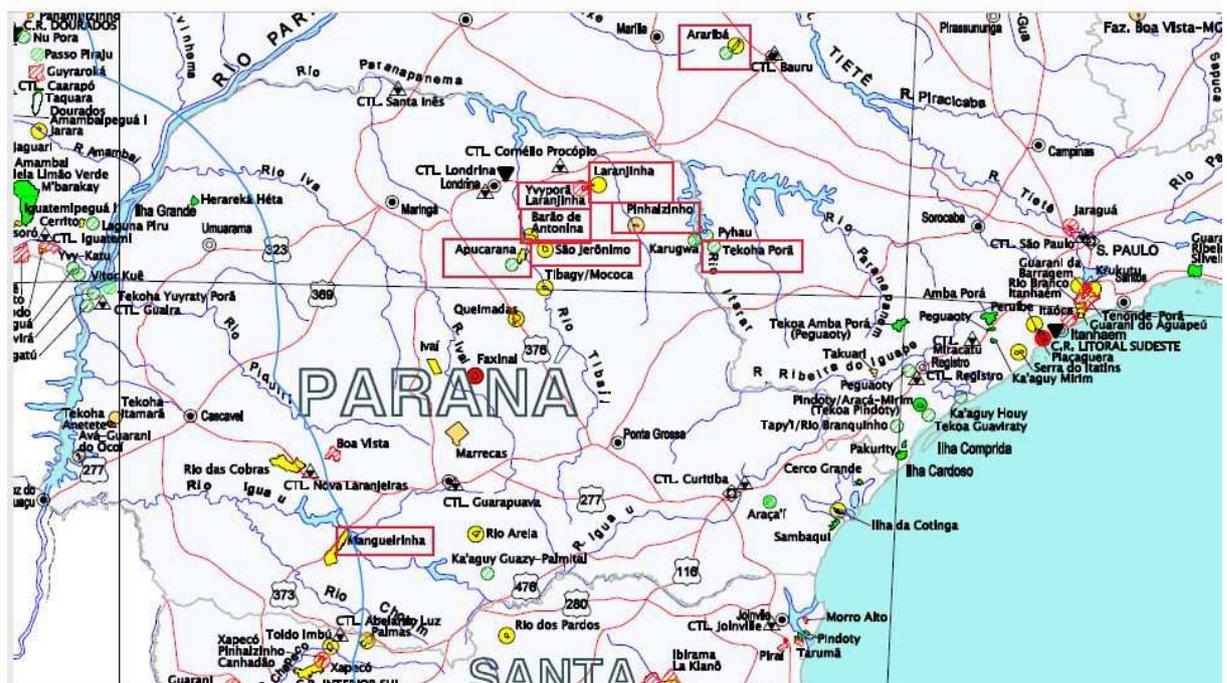
Podemos observar na genealogia as pessoas que compõe o agrupamento familiar de Enzo e os que compõem o agrupamento familiar de Laura, assim como os casamentos que cruzam ambos os agrupamentos formando o agrupamento familiar extenso da TYP. Estes casamentos entre ambas as famílias que deram origem ao agrupamento familiar extenso da TYP ocasionou um processos de ruptura por parte de seus membros com moradores de outras localidades, tendo em vista que como narrou Liz (172), depois que casaram com membros da família de Enzo também passaram a sofrer com a não aceitação no Laranjinha, ou seja, ao mesmo tempo que estes casamentos geraram novas alianças, outras foram fechadas, sendo manifestado por alguns moradores que tem família no Laranjinha a sensação de não se sentir bem quando visitam seus parentes ou vão a eventos nesta T.I.

Embora esta sensação de não pertença ocorra com a T.I Laranjinha, quando analisamos as trajetórias percorridas por estes, observamos está localidade como ponto comum, sendo ela território que faz parte da história de cruzamento entre ambos os agrupamentos, criando assim acesso comum em suas memórias sobre o *viver* nesta aldeia, como vimos anteriormente. A T.I. Pinhalzinho é recorrente como parte do *viver* principalmente do agrupamento familiar de Enzo, tendo em vista que esse morou a maior parte de sua vida nesta T.I. e foi lá que criou seus filhos mais velhos. A Terra Indígena Araribá também é mencionada, na tabela a encontraremos como Araribá e Avaí (municípios que engloba a área da T.I., no estado de São Paulo), que foram as formas que denominaram, todavia, a T.I. possui 4 aldeias: Kopenoti, Nimuendaju, Ekeruá e Tereguá, sendo as etnias presentes Guarani Nhandewa e Terena, podendo em algumas pessoas aparecer a especificidade da aldeia que morou (ISA,2019). Foi nesta T.I. que Laura passou sua infância, retornando ao Laranjinha com 14 anos. A T.I. Mangueirinha, de maioria Kaingang e Guarani, localizada no município de Mangueirinha-PR, aparece somente na trajetória de Luísa (83), que morava neste território antes de casar-se com Carlos

(28), fato que também perpassou sua trajetória, vez que ele foi a esta T.I. trabalhar. A T.I. Barão de Antonina perpassa de maneira comum pessoas dos dois agrupamentos familiares e a T.I. de São Jerônimo está presente nos deslocamentos do eixo de Enzo, assim como teve presente em sua vida, tendo em vista que morou com sua filha Manuela (29) nesta aldeia, tendo muitos parentes, segundo conta seus filhos. As duas últimas estão localizadas no município de São Jerônimo da Serra – PR, e são compostas por Kaingang e Guarani Nhandewa.

Por fim, podemos observar trajetórias que perpassam a T.I Apucarantina, localizada no município de Tamarana – PR, sendo seu povo majoritariamente Kaingang, esta terra indígena perpassa alguns deslocamentos para moradia como faz parte das redes de afetividade da TYP, visto que sempre que têm oportunidades se visitam entre si nos eventos festivos de ambas as T.I. Destacando também a Tekoa Porã, localizada no município de Itaporanga – SP, a qual acionaremos a frente acerca da auto identidade Tupi Guarani. Observemos então o mapa abaixo com as T.I. aqui mencionadas a fim de elucidar as proximidades e distâncias entre essas, destacamos com um quadrado vermelho as terras indígenas em questão.

Figura 10 – Mapa referente as Terras Indígenas acionadas pela população da Tekoa Ywy Porã



Fonte: Brasil Terras Indígenas – Situação Fundiária. Ministério da Justiça e FUNAI, abril de 2019.

Afora os deslocamentos pelos territórios indígenas também podemos observar os deslocamentos entre áreas rurais para realização de trabalhos temporários e deslocamentos para centros urbanos também com a finalidade de garantia de trabalho e ainda, entre os jovens, para realização de estudos na universidade, tendo em vista que com o Vestibular Indígena no Paraná³⁶ muitos jovens indígenas passaram a cursar o ensino superior, vez que a seleção se dá de maneira diferenciada levando em consideração a língua materna e o modo de organização indígena.

Os deslocamentos entre centros urbanos e áreas rurais, como as fazendas nas quais trabalham e trabalhavam, apontam uma nova mobilidade que advém da *situação colonial* tratada no capítulo anterior. Como podemos perceber, tanto os alunos indígenas como os indígenas que saem em busca de trabalho tentam continuar a operar com uma lógica de laços de parentesco em seus deslocamentos, visto que buscar deslocar-se a lugares onde já tem *parentes*, sendo próximos ou não, podendo, com isso, reproduzir, mesmo que minimamente, ambientes onde seja possível desempenhar seus modos de organizações sociais.

Elis Fernanda Corrado (2017) apresenta duas terminologias para expressar os deslocamentos ocasionados com as frentes de expansão colonial, a *changa* e o *sarambi*. O primeiro é relativo a estes deslocamentos em busca de trabalho, que gera a ausência, principalmente dos homens, que ficam por longos períodos afastados de seu agrupamento familiar nas safras ou colheitas pela região Sul. Porém, além dos deslocamentos por parte dos homens, podemos observar, na

³⁶ O Vestibular Indígena do Paraná foi criado em 2002, sendo disponibilizadas 6 vagas nas universidades estaduais e 10 vagas para a Universidade Federal do Paraná, os candidatos respondem a uma prova objetiva em língua portuguesa, e uma avaliação oral que envolve aspectos da sua vivência enquanto indígena, ainda ocorre outra prova que se dá ou em idiomas estrangeiros como inglês ou espanhol, ou na língua materna indígena, podendo o candidato escolher a língua de sua preferência. Antes de 2019 as provas eram realizadas em um só local, o que segundo me narrou Elisa (43), Guarani Nhandewa da TYP, possibilitava a articulação política entre todos as terras indígenas do Paraná. Todavia, em 2019 o vestibular passou a ser regionalizado, o que foi criticado por muitas lideranças e indígenas visto que enxergam isto como uma estratégia do governo atual de desmobilização dos encontros entre os indígenas do Paraná. Além do processo seletivo diferenciado os alunos indígenas no ensino superior estadual/federal têm direito a uma bolsa de permanência para arcar com os custos longe da aldeia ou os custos do transporte, entretanto mesmo assim podemos perceber um índice considerável de desistências, que, entre outros fatores, inclui a dificuldade em firmar relações afetivas que supram a falta de seus laços familiares na *Tekoa*, por isso muitos procuram por cursar em lugares onde já tem outros parentes cursando, ou indígenas que o conhecem, criando com isso uma rede de apoio, como pude observar quando Elisa (da T.Y.P.) E Fernanda (205) - do Laranjinha - foram para Londrina e contaram com o apoio da irmã de Fernanda que já estava morando nesta cidade, devido ao ensino superior e como suas casas eram lugares de passagem de outros jovens indígenas ou parentes que iam até a cidade visitá-las.

TYP., a repetição deste formato para com mulheres, sendo que algumas realizam o serviço também na lavoura e outras se deslocam para trabalhar como *diarista*, realizando o serviço doméstico remunerado em grandes centros urbanos, situação na qual seus filhos ficam com as avós durante o período de realização do serviço. Já o *sarambi* é utilizado para denominar o *esparramo*, situação ocasionada com a chegada das frentes de colonização, onde muitos povos foram expulsos de suas terras tradicionais, como ocorreu com os antepassados dos agrupamentos familiares aqui pesquisado. Observaremos, por meio dos casamentos e da genealogia parte destes *esparramos*, tendo em vista que as famílias foram desmembradas porque foram se deslocando para territórios distintos, em busca de melhor qualidade de vida.

Estes deslocamentos, que como tratamos no capítulo anterior são analisados em muitos estudos através do *Oguata*, constituem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã numa mobilidade territorial, que é valorizada e deve ser mantida através da afinidade e das boas relações entre os parentes que se encontram nestas outras aldeias. Enzo³⁷ sempre dizia que gostava muito de visitar os parentes, por isso sempre estava a passar um tempo nas demais aldeias onde seus filhos estavam residindo, quando adoeceu sempre demonstrou contentamento em receber estes parentes em sua casa, como vimos acerca do *Oguata* com Silva (2006) no capítulo anterior. Para que o parentesco continue a operar é importante que se mantenham as boas relações, do contrário a mobilidade é encurtada, visto que se perderá com isso alianças com estes outros territórios.

A preocupação com a manutenção da *boa relação* foi observada tanto entre adultos como entre uma criança, Lucas (90) de 11 anos, filho do cacique na época da conversa, quando foi me encontrar na estrada para me levar para sua casa me contou de um conflito que houve entre os jovens da TYP com alguns homens do Laranjinha e após narrar este caso me disse algo assim: *desse jeito não vamos mais ter aldeia para ir em festas*, visto que ficariam “manchados” para a outra aldeia. Seu irmão, Mateus (89) de 15 anos em outra ocasião quando houve um conflito na T.I Apucarantina, expressou a mesma preocupação dizendo: *com que cara que a gente vai nas festas do Apucarantina agora*. A preocupação recorrente com a “festa” não deve ser vista de maneira simplificadora e restrita a uma dimensão simplória de

³⁷ Enzo faleceu em abril de 2019 na TYP.

diversão, a “festa” reflete os momentos onde os compartilhamentos de memórias e estas situações também são esperadas para que possam conhecer outros indígenas e ter a possibilidade de firmarem relacionamentos afetivos, além de que são estes momentos, aparentemente somente festivos, que possibilitam as alianças entre as lideranças dos territórios indígenas.

Os adultos também desempenham estas preocupações, visto que estes conflitos acarretam diretamente em mudanças na organização social mais ampla da aldeia, ao passo que podemos observar na atuação das lideranças, principalmente na do cacique, o qual faz reuniões com a comunidade a fim de orientar, sobretudo os mais jovens, em suas condutas quando saem de sua aldeia, assim como é acionado quando ocorrem os conflitos realizando conversas diretamente com a pessoa envolvida. Nas situações que presenciei, visto que fiquei algumas semanas na casa do cacique, ou que soube relatos, foram as próprias lideranças das outras aldeias que o contataram para tratar o ocorrido.

À medida que estes conflitos podem gerar rupturas, como vemos com as preocupações, eles também podem exacerbar o quão forte está a relação. Em uma das ocasiões o cacique foi acionado para resolver um conflito com seu sobrinho, que naquela ocasião já não estava morando na TYP., porém pelo fato dele ter os parentes consanguíneos nesta *Tekoa* as lideranças foram chamadas para a resolução. Após passar o dia na T.I. Apucaraninha tentando resolver a situação, quando chegou em sua casa ele disse: - *“nossa, não sabia que a gente tinha tanto parente no Apucaraninha”*, comentando sobre como foi importante os parentes de lá terem ajudado quando ocorreu as tensões entre duas terras indígenas, derivada da ação de um de seus membros.

2.3.1. Genealogias e casamentos: trajetórias e formação da organização social

Os deslocamentos, assim como as alianças que vão se perpetuando entre as comunidades tanto advém de casamentos como promovem novos casamentos entre suas populações. No momento da coleta de dados encontramos entre a população da TYP. 12 casamentos existentes, sendo 4 deles com não indígenas, 2 com Kaingang e 6 com Guarani. Ressaltamos que no momento das conversas as perguntas eram acerca dos lugares pelos quais passaram e da etnia das pessoas

com quem se relacionaram, sendo que quando a etnia era Guarani Nhandewa estes somente diziam Guarani, sendo possível perceber que a especificidade Nhandewa geralmente é acionada nos momentos de eventos nos quais expressam, por meio de cartazes e divulgação, a especificidade Guarani Nhandewa. Em uma das conversas, Miguel (30) chegou a me dizer que não sabe mais se o certo é dizerem que são Guarani Nhandewa, visto que alguns estudos realizados apontam para uma definição enquanto Tupi-Guarani, enfatizando a situação em que um historiador apresentou a ele este debate.

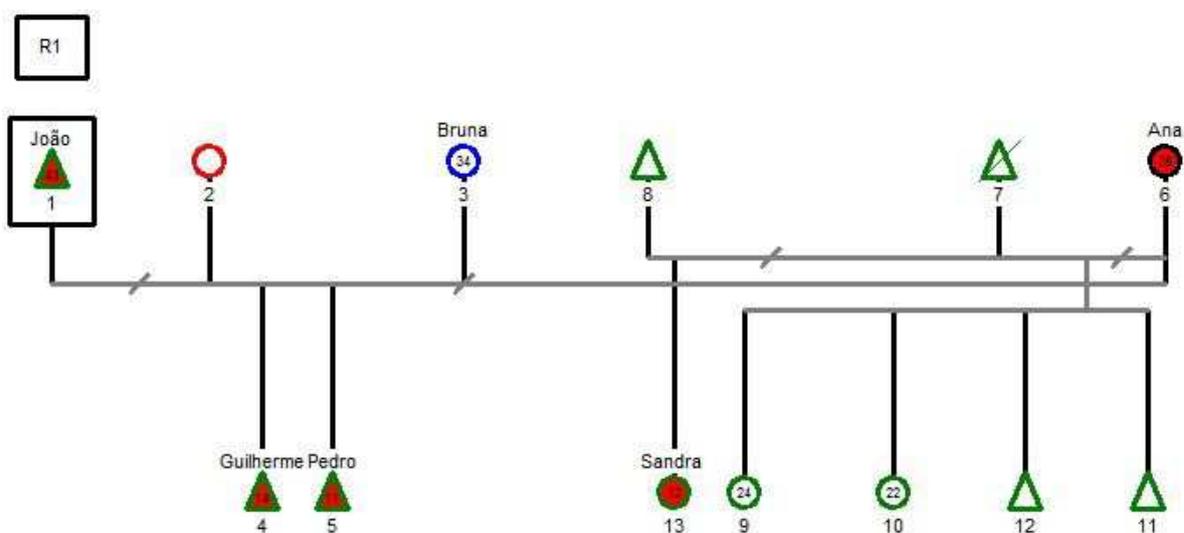
Sobre este ponto gostaria de destacar a pesquisa de Almeida (2011), a qual estudando um grupo que até então se autodenominava Guarani Nhandewa, da Tekoha Porã – Itaporanga-SP, que consta na figura 6, começam a reivindicar a denominação de Tupi-Guarani, dizendo que são descendentes de Tupiniquim e Tupinambá com Guarani; a autora coloca que esta demanda surgiu, segundo relatos que ela teve acesso, após o grupo migrar para esta nova terra, e também o fato do grupo participar de eventos que diziam que os Tupi-Guarani estavam extintos. Em meios a estes processos eles começaram a dizer que foi um erro do branco os chamarem de Nhandewa, visto que este termo designa “todos nós”, “nossa gente” – como vimos no capítulo 1 -, emergindo também a questão da língua, se colocando como falantes do verdadeiro Tupi-Guarani.

Acreditamos com isto que a questão expressa por Miguel está inserida tanto num movimento advindo dos estudos que o historiador apresentou, como das relações de pertença étnica Tupi-Guarani da Tekoa Porã, visto que estas T.I tem laços de afinidades entre si, que, como exemplo, foram juntas ao Acampamento Terra Livre de 2019 (ATL), no qual lideranças da TYP tendo conseguido um ônibus dividiram as vagas entre algumas T.I. e estudantes universitários indígenas ou não, tendo nesta ocasião vagas para a TYP, Laranjinha, Pinhalzinho e Tekoa Porã. Todavia, como este debate apareceu somente nas falas de um dos informantes continuaremos a denominá-los como Guarani Nhandewa ou, como colocam, Guarani.

2.3.2. Dos casamentos de Guarani com não indígenas: implicações acerca da pertença étnica e do resgate cultural

Quando estávamos realizando a genealogia além de perguntar sobre as trajetórias também perguntamos a qual etnia a pessoa em questão pertencia, no caso aqui tratado denominaram estes casamentos como de Guarani com não indígena, além disto é importante ressaltar que estamos usando a categoria casamento para os relacionamentos que estes identificaram como casamento, não fazendo distinção se o casamento se deu de maneira formal/legal. Outra ressalva que merece destaque se deve ao fato de que muitos não tinham certeza do nome completo, lugares que passaram, idade e em alguns casos isso ocorreu também com a pertença étnica, portanto os dados aqui apresentados podem mudar a depender de quem seja o ego, e devemos contar com a possibilidade de imprecisão das datas e trajetórias, visto que as memórias são diferentes acerca de um mesmo tempo histórico a depender de quem narra e quem as acessa.

Figura 11 – Árvore genealógica: Família de João

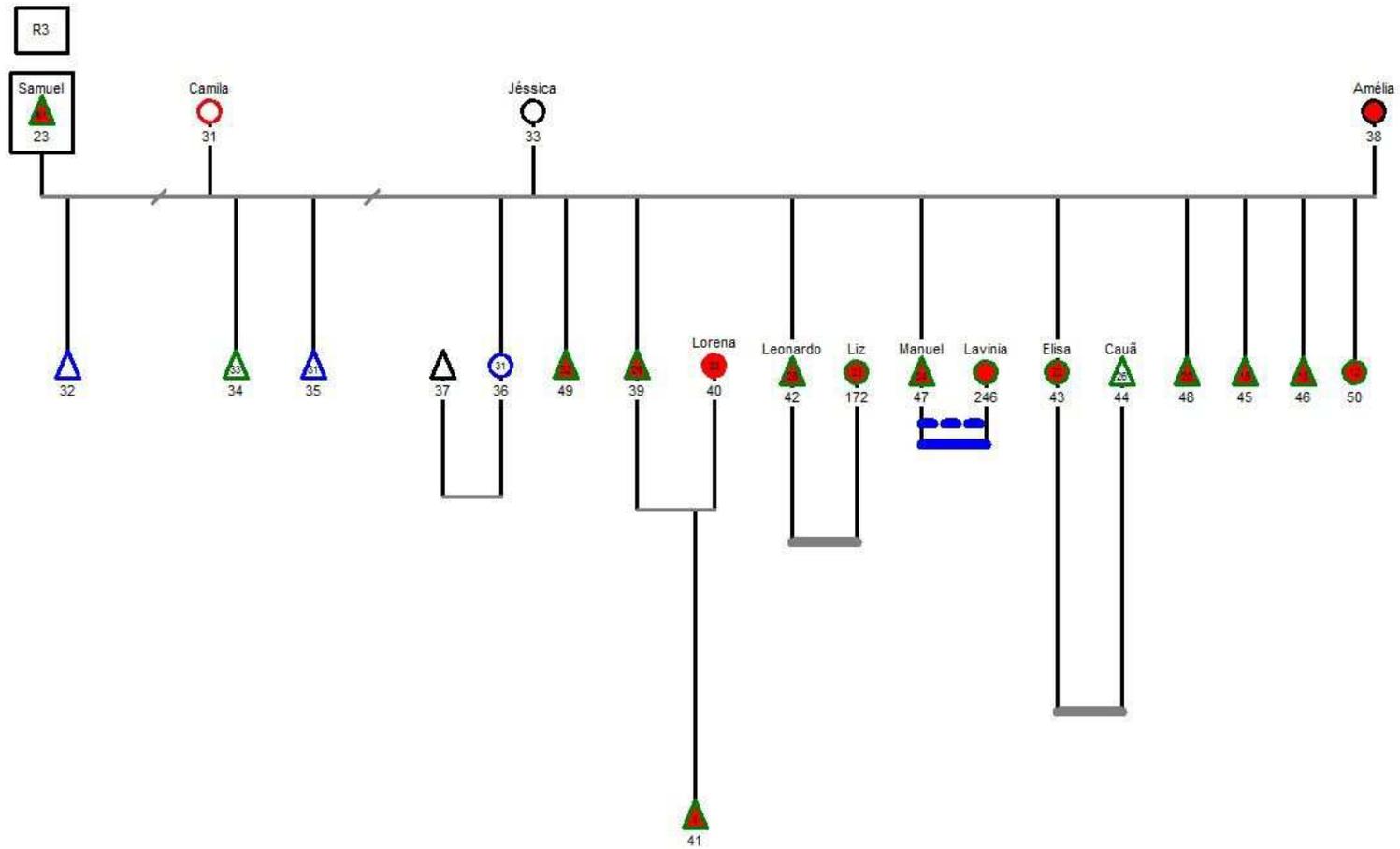


Observamos acima o número 6, relativo à Ana, nascida em Santa Amélia-PR cidade mais próxima a TYP. já havia sido casada com um outro indígena, também da etnia Guarani, fato esse que gerou seu deslocamento a T.I. Laranjinha, local onde morava seu ex-marido, que no evento da *Retomada* desceram juntos ao Posto Velho. Após sua separação veio a casar-se com João, mantendo-se na TYP. Quando João, nosso ego, foi me dizer acerca da pertença étnica de sua esposa ele disse: “*ela não é indígena, mas está desde os 14 anos morando em aldeia*”. Esta

colocação nos mostra que embora ela não tenha pais indígenas o fato dela morar dentro de terras indígenas há muito tempo, visto que hoje ela tem 39 anos, sinalizou a necessidade de destaque pelo interlocutor. Em outros momentos, seu cunhado, irmão de João, nos disse acerca de Ana que ela não se intrometia nas questões políticas da aldeia, demarcando que está se coloca em seu lugar de não indígena perante as decisões; no momento ele me dizia isso comparando a outras situações em que esposas não indígenas começam a se colocar como indígenas perante pessoas de fora da aldeia, o que segundo ele gera constrangimento a população indígena, dizendo ser uma *vergonha* tal situação. Nos casamentos anteriores de Ana ela teve 5 filhos, dos quais a menina mais nova, Sandra (13), mora atualmente com eles na TYP., e os demais na cidade, já tendo morado na TYP. anteriormente e visitando-os com frequência. João também teve outros casamentos anteriores ao de Ana, sendo um dos casamentos com Bruna (3)³⁸, que reside no Laranjinha, irmã de Amanda (88), que hoje é sua cunhada, casada com o Miguel. Nesse casamento de João teve dois filhos Pedro e Guilherme, que moram com ele e Ana.

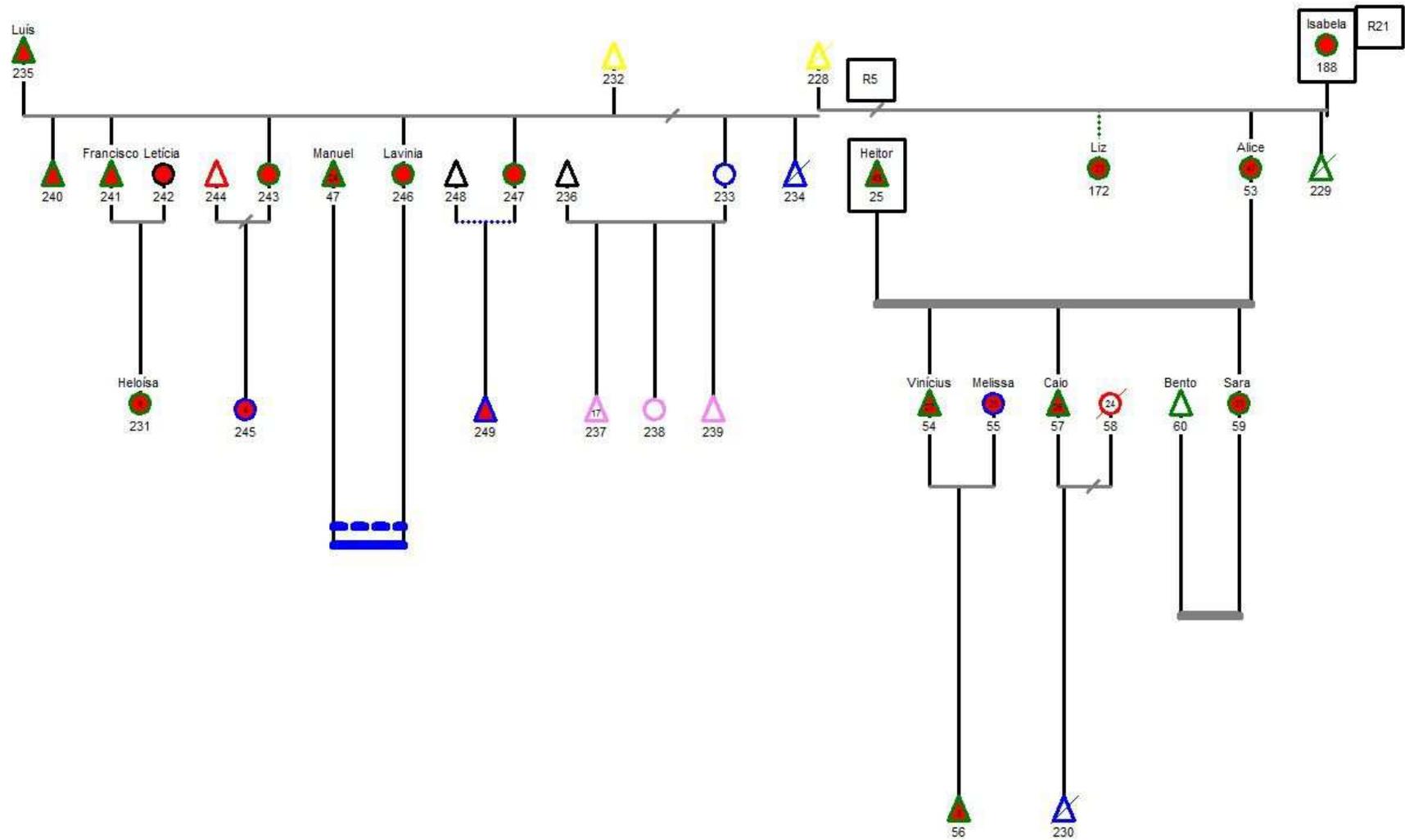
³⁸ Sobre Bruna me disseram que o pai é Kaingang e a mãe é Guarani com Terena. E, embora sua irmã Amanda – casada com Miguel– também tenha a mistura com as três etnias, nesta a ênfase na pertença Guarani foi mais destacada.

Figura 12 – Árvore Genealógica: Família de Samuel



Acima, observamos o número 38, Amélia, da cidade de Guapirama, município onde se localiza a T.I Pinhalzinho, que é casada com Samuel (23), tendo realizado com este os deslocamentos às fazendas que narramos anteriormente. Samuel, antes de casar-se com ela teve um casamento com Camila (31), da etnia Kaingang da T.I. Apucarantina, e com Jéssica (33), não indígena, nestes casamentos teve 4 filhos, dos quais somente um chegou a morar por um período com Samuel e Amélia na TYP. No casamento atual tiveram 9 filhos e todos moram atualmente na TYP., sendo que a maioria deles estão nesta T.I desde a *Retomada*. Embora Amélia não seja indígena a mesma vivenciou com a família de Enzo os deslocamentos em fazendas e vive em território indígena há pelo menos 30 anos.

Figura 13 – Arvore Genealógica: Família de Isabela



Por fim, temos o casamento de Leticia, número 242, não indígena, também da cidade de Santa Amélia, que é casada com o Francisco (241) filho da Isabela (188), irmã de Laura. Leticia exerce atualmente o cargo de diretora da escola da T.I. e tem uma filha, Heloisa (231). Além destes casamentos, que encontramos na TYP., podemos observar na genealogia geral em apêndice que contém tanto da família extensa de Laura como a família extensa de Enzo, a presença de 41 não indígenas.

De modo geral, o que se observa é que os casamentos são de homens Guarani com mulheres não indígenas, sendo que em algumas ocasiões foi relatado que muitas vezes o casamento de uma mulher Guarani com um homem não indígena pode desencadear complicações, devido ao fato do homem querer se apropriar/participar de questões políticas da comunidade indígena. Todavia, como vimos, isso pode acontecer também entre os casamentos com mulheres não indígenas, ocorrendo com isso preocupações com a imagem que a aldeia vem a passar para os não indígenas e para indígenas de outras localidades. Porém, ao mesmo tempo, que temos estes relatos, Fernandes (2018) narra em sua dissertação a seguinte passagem: “(...). No caso dos brancos que já vivem na aldeia, o cacique é taxativo: [...] *se vive na aldeia, tem que viver como índio* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018). O que, neste caso, quer dizer que deve participar das ações coletivas” (FERNANDES, 2018, p. 188). Porém, não são tão aceitas as demonstrações de pessoas não indígenas que queiram participar de todas ações coletivas, como vimos, o que denota certa dualidade ou situações que podem se mostrar conflitivas a partir de argumentos étnicos, em que o não indígena deve participar, mas respeitando os limites e fronteiras da sua condição de pertença, sabendo o momento de “*sair de cena*” para não gerar conflitos.

Acerca destes conflitos, vêm ocorrendo um movimento, entre as lideranças da TYP., em torno da não aceitação de casamentos entre indígenas e não indígenas. As argumentações colocam que o fato dos casamentos serem com não indígenas gera uma fragilidade *cultural*, o que vai na contramão do que estão investindo com o movimento de *Retomada*. Além das questões relativas aos conflitos internos, também ressaltam que muitas das T.I. não aceitam entre seus moradores a prática de casamentos com não indígenas, o que ocasionaria, no caso de uma reintegração de posse, em muitos casais sendo forçados a um deslocamento fora de territórios indígenas. Por isso, hoje a orientação é de que se casem entre indígenas, e caso

isso não seja respeitado o indígena ou a indígena com o casamento com não índio terá que sair da aldeia, questão que foi regulamentada por um documento interno assinado pelo cacique. Outra argumentação colocada por Fernandes (2018) se manifesta na fala de uma das lideranças da seguinte maneira “[...] se estão reivindicando terras, precisam de índios para povoá-la (N.C. liderança de Ywy Porã, dezembro de 2016) (FERNANDES, 2018), questão que destaca a preocupação com a demarcação dos territórios indígenas.

Sobre o documento relativo a esta questão Fernandes (2018) destaca o seguinte depoimento:

A miscigenação preocupa muito dentro de uma comunidade. Se quisermos viver numa aldeia diferenciada, temos que ter esse documento que colocamos aqui que regula a entrada de não índios (desde finais de 2016). E o que acontece, eu enquanto cacique tenho que pensar mil vezes antes para não ofender ninguém, pois quando se fala nisso em reunião, falam que está ofendendo, que é preconceituoso.

Eu não queria filhos mestiços na aldeia, mas aí entra as disputas e começam as brigas. Mas nesta situação a pessoa deveria buscar outro lugar. A orientação é, ‘casou com branco, vai viver lá fora’. (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018). (FERNANDES, 2018)

Embora tenham documentado a questão dos casamentos com não indígenas, não foi alterada a relação com os casamentos já existentes na época da criação do documento, em 2016, assim como não se colocou em questão a permanências dos filhos de casamentos com não indígenas, visto que como um dos meus interlocutores me disse não partem da lógica de contagem matemática por porcentagem étnica, me dando como exemplo que não tem como quantificar quanto por cento de cada etnia ou de não indígena tem uma pessoa, destacando que “ou é índio ou não é”. Este discurso, entretanto, se fragiliza em alguns momentos, como pude observar quanto questionava sobre qual a pertença étnica da pessoa (no momento da genealogia), onde teve casos que como vimos e veremos, me disseram a pertença dos pais da pessoa tendo dificuldades em enquadrá-la em uma só etnia, mas sem colocarem que seria 50% de um e 50% de outro.

Faz-se importante destacarmos, em meio a este debate, que a pertença à condição de Guarani não foi esclarecida, no campo, se segue a lógica patrilinear ou matrilinear, todavia como vimos, os casamentos com mulheres não indígenas tende a ser menos reprovados do que ao contrário. Além disto, se expressa uma condição

de indianidade através das redes de socialização dentro da aldeia, ou seja, uma vez a criança sendo socializada dentro de uma aldeia Guarani ela tende a ser reconhecida como pertencente à cultura Guarani, questão que foi expressada, sobretudo, nos casamentos interétnico, como veremos a frente.

A isso Spenassato (2016) *apud* Fernandes (2018), pesquisando na T.I. São Jerônimo diz que o parentesco e a identidade étnica estão mais ligados a relação social do que a consanguinidade

O parentesco, nesse sentido, não é questão de sangue, embora esteja relacionado. É mais uma relação social, marcada principalmente pelas relações de cuidado, educação e solidariedade. A prática da criação pelo cônjuge da mãe e da adoção e criação dos filhos dos filhos (pelos avós) redefinem as orientações de parentesco sem que haja grandes dramas familiares, como geralmente ocorre nas sociedades ocidentais, onde a ideia de conexão de sangue é levada a sério e por ela travam-se intensos conflitos e desavenças. [...] Acredita-se localmente que se adquire mais conhecimentos de uma das partes constituintes, ou de uma das partes da família, mais do que da outra, por isso, apesar de haver o reconhecimento da própria dualidade constitutiva, geralmente as pessoas reconhecem uma definição apenas, a etnia da qual se 'puxou mais' (SPENASSATO, 2016, p.135). *apud* (FERNANDES, 2018, p.181)

Portanto, o que podemos observar é que as relações sociais dentro da aldeia vão moldando e constituindo o parentesco, ou seja, para além da consanguinidade se faz importante a socialização. É através da socialização da pessoa dentro da *Tekoa* que ocorre a possibilidade de identificação étnica diferente de sua consanguinidade constitutiva, veremos a frente um exemplo de uma indígena filha de mãe Kaingang com pai não índio que devido a sua socialização com familiares Guarani se identifica como Guarani.

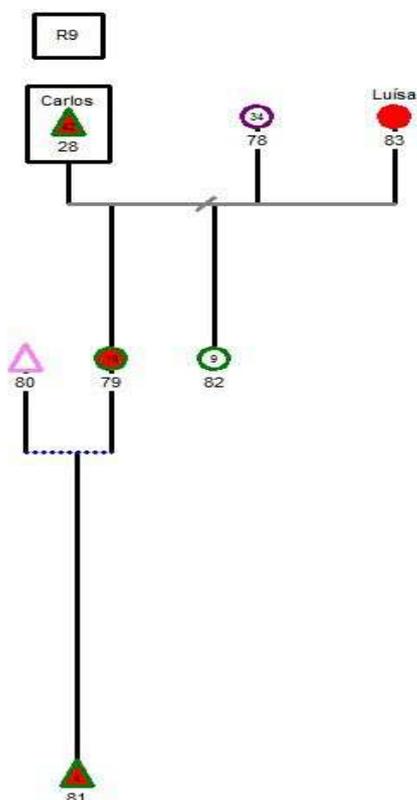
Sendo assim a orientação para que os casamentos sejam realizados com Guarani ou outras etnias não vêm com um discurso carregado acerca do índio puro, ou seja, o mais relevante é a auto identificação indígena independente das constituições étnicas na sua consanguinidade. Estes casamentos, que estão sendo realizados por muitos indígenas mestiços, tendo em vista que a família extensa de Enzo vem de casamento inter-racial, tem, nas palavras de Fernandes (2018, p.184), como objetivo aproximar seus descendentes da categoria de índio puro, o que se relaciona ao “*resgate da cultura*”.

Além destas motivações devemos resgatar o início do capítulo quando tratamos da negação da identidade indígena à família de Enzo, situação que como vimos atrela-se ao preconceito que sofrem por não apresentarem os fenótipos característicos da imagem que temos das populações Guarani, com isso, os casamentos com indígenas podem também possibilitar as novas crianças traços que sejam mais aproximados destes estereótipos, e tendo em vista todo sofrimento perpassado pelo agrupamento familiar de Enzo conseguimos entender esta preocupação com as novas gerações de Guarani Nhandewa da TYP.

2.3.3 Dos casamentos interétnico: autoidentificação pelas redes de socialização

Há dois casamentos de Guarani com Kaingang, o do neto (39) de Enzo, casado com Lorena, número 40, da T.I Barão de Antonina, que podem ser localizados na figura 8, e de Carlos (28), filho de Enzo, casado com Luísa, número 83, da T.I Mangueirinha, localizado na figura abaixo.

Figura 14 – Arvore Genealógica: Família de Carlos

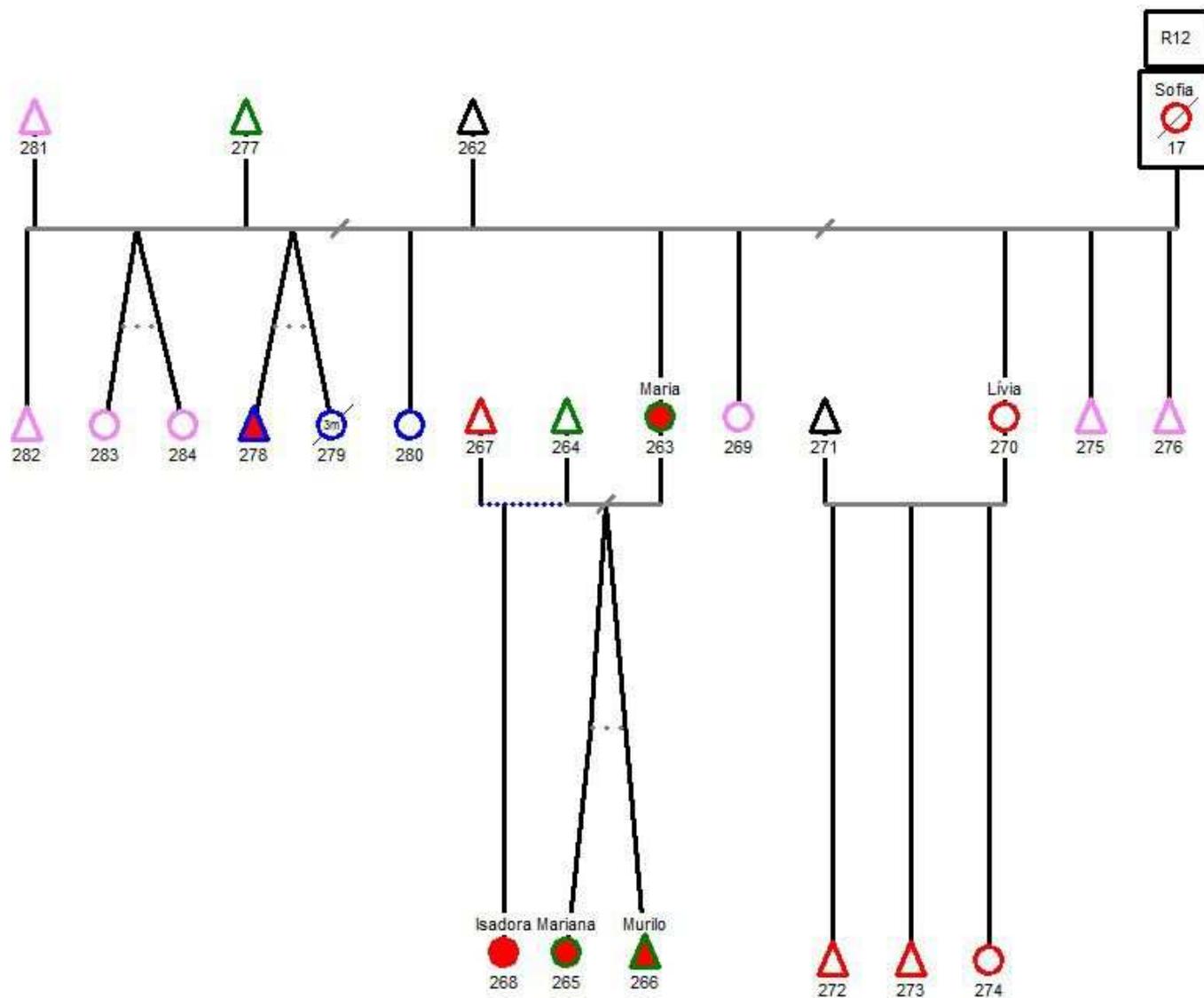


Carlos casou-se anteriormente com uma Guarani Kaiowá, tendo neste casamento duas filhas, uma das quais reside atualmente na TYP. com ele. Luísa também teve outro casamento anterior, que não foi relatado no momento da realização da genealogia com o ego, João, da família de Enzo, mas que foi relatado por ela em outro momento, sendo seus dois casamentos anteriores com Kaingang da T.I. Mangueirinha com os quais ela teve um filho, que ficou em Mangueirinha e uma filha, Larissa, que mora com ela e Carlos na TYP.

Houve outros casamentos com Kaingang, como podemos observar no apêndice 1, sendo o total de 27 Kaingang na genealogia geral. Destes casamentos 5 são referentes aos que compõe hoje a *Retomada* da TYP., e embora hoje os casamentos não se mantenham, é importante serem analisados dado os laços que geraram. Destes 5, 3 deles são de filhos de Enzo, sendo um com uma Kaingang da T.I. Barão de Antonina, outra da T.I. Apucarantina e, por último, da T.I. Mangueirinha, com a qual Nicolas (26) casou-se com a prima de Luísa (83), ou seja, estes laços vão criando novas possibilidades de casamentos cruzados entre famílias. Um dos outros casamentos foi de um neto de Enzo, Caio (57), com uma Kaingang também da T.I. Barão de Antonina.

O último casamento a ser analisado remete a um momento anterior do casamento de Enzo com Julia. Esta teve um casamento anterior com um Kaingang, Joaquim (16), neste relacionamento teve uma filha, Sofia (17), a qual depois do casamento de Julia com Enzo veio a morar com eles. Sofia teve 11 filhos, dos quais 3 após seu falecimento veio morar com sua filha mais velha Maria (263) que já estava na TYP., visto que isto ocorreu em 2009. Sofia embora tenha falecido no Laranjinha morou um período na TYP., tendo ido juntamente com seu agrupamento familiar no evento da *Retomada*, em 2005. Maria e Lívia (270), suas duas filhas das quais temos mais informações, dado que residiam no momento da coleta de dados na TYP., são filhas do mesmo pai e mãe, Iolanda e um não indígena, entretanto as duas apresentam maneira diferente de expressar sua identidade étnica, observemos na imagem abaixo os casamentos de Sofia.

Figura 15 – Arvore Genealógica: Família de Sofia



Quando realizamos a árvore genealógica com João, ego da família de Enzo, o mesmo não relatou sobre as trajetórias de Sofia, por isso quando fomos analisar os dados ficou perceptível esta lacuna em entender o deslocamento de Maria e Lívia, utilizando com isso a estratégia de realizar uma conversa com estas à distância, por meio de redes sociais. Na conversa com Maria, está relatou sobre os deslocamentos de sua mãe assim como sobre seus deslocamentos, e no final a conversa, mesmo sem que fosse perguntado ela disse: “*eu vivo na cultura guarani e me identifico assim*”, o que é importante enfatizar, tendo em vista que sua mãe era filha de um Kaingang com não indígena. Já sua irmã, Lívia, durante a conversa relatou que saiu da terra indígena no meio de 2019 para morar na área urbana de Santa Amélia, e ao relatar o porquê de sua saída, ela disse “*Por eu ser Kaingang então não dá certo com guarani (...)*”.

Estes dois relatos são de duas irmãs de mesmo pai, não indígena, e mãe, Kaingang. Se fossemos analisar somente pela consanguinidade ambas se identificariam como Kaingang, e se a lógica da patrilinearidade fosse aplicada ambas seriam não indígenas. Todavia, o que ocorre é uma distinção da identificação étnica entre ambas, que pela nossa análise está estritamente relacionada às suas trajetórias e suas redes de sociabilidade. Maria, aos 17 anos, depois de passar por algumas aldeias juntamente com sua mãe, como pela T.I. Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha e Pinhalzinho, decidiu voltar a T.I. Laranjinha para morar junto do seu avô Enzo, que embora não seja seu consanguíneo era inserido na lógica de parentesco como avô para ela. Sendo assim ela ficou com seu Enzo e seus tios e primos, morando na T.I. Laranjinha, tendo sobretudo grande apego afetivo pelos seus tios Aurora (27) e Fabiano (76), os quais segundo conta “*me ajudaram e me deram muito apoio*”, e, quando teve a *Retomada* foi juntamente com eles para a TYP., e hoje, como vimos, formam uma *Tekó*. Como ela disse, ela “*vive a cultura guarani*” e é em meio a estas socializações que viveu e vive atualmente, compondo a luta pela *Retomada* como todos outros da TYP. Já Lívia, diferente de sua irmã, não chegou a morar por tanto tempo, com a família de Enzo, tendo em suas trajetórias muitos deslocamentos que perpassam situações fora de territórios indígenas, devido a possibilidade maior de acesso a trabalho, e, outro fator que supomos ser de relevância é manter um relacionamento com um não indígena, ao passo que foi menos incluída nas redes de socialização Guarani.

Todavia, se a lógica da patrilinearidade não foi aplicada à identificação étnica de Maria e Lívia, não podemos supor que ela não possa ser acionada em outros contextos, vez que pudemos perceber que não há uma concepção fixa da etnicidade. Maria, embora acione a socialização em meio aos Guarani Nhandewa para se auto identificar, usa do princípio da patrilinearidade para identificar seus filhos. Quando questionada sobre a pertença étnica dos seus três filhos, ela respondeu: “*a etnia da Mariana (265) e o Murilo (266) é guarani o pai deles são guarani e o da Isadora (268) é kaigangue o pai dela é kaigangue*”, os dois primeiros, um casal de gêmeos tem aproximadamente 16 anos e Isadora 6 anos, talvez devido à idade de Isadora ainda não seja possível saber a qual etnia ela “*puxou mais*”, todavia a mesma nasceu e é socializada entre seus parentes Guarani, o que surpreende ao fato da identificação dela, feita por sua mãe, aderir a lógica da patrilinearidade, sendo importante ressaltar que Isadora não chegou a morar com seu pai, visto que seus pais não chegaram a casar.

Portanto, não há uma rigidez quando tratamos da pertença étnica, esta depende das negociações internas ao grupo étnico, e não somente ao grupo étnico como um todo, mas ao agrupamento de famílias que estabelecem e vivenciam uma forma organizacional em conjunto, ou seja, o que estamos relatando nesta dissertação acerca da auto identificação étnica e das alianças entre os casamentos, centro desta pesquisa qualitativa, não será necessariamente encontrada da mesma maneira em outros agrupamentos Guarani Nhandewa, pois embora pertençam ao mesmo subgrupo Guarani são atravessados diferentemente pelas situações históricas tendo assim suas especificidades organizacionais.

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. Sendo que as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. A isso Barth (2000) coloca que o conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser analiticamente de duas ordens: 1) sinais ou signos manifestos – traços diacríticos como vestuário, língua, etc. e 2) orientações de valores fundamentais – padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. Essas formas podem mudar, se transformar, e apenas

os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores.

Sendo assim, a pertença étnica perpassa pela manifestação de sujeição a um grupo étnico e não a outro, assim como possui como caráter necessário a aceitação de auto identidade pelos outros membros do grupo étnico. Desta maneira, como na TYP. não encontramos um discurso exacerbado na necessidade do “sangue” Guarani, podemos encontrar casos como o de Maria em que foi a socialização e aceitação pelo grupo que definiu sua pertença étnica. Da mesma forma como vimos na não aceitação do caráter étnico do agrupamento familiar de Enzo pelos indígenas de outro território esteve presente o discurso de não inclusão, ou seja, não basta à auto identificação como Guarani Nhandewa, fazendo-se necessário que os demais do grupo étnico também aceitem a sua auto identificação para que possam todos compor o mesmo grupo étnico.

Entretanto, como vimos nesta sessão os casamentos se dão com não indígenas e com indígenas de outras etnias, aqui em questão os Kaingang, isso implica na presença de *fronteiras étnicas*, que segundo Barth (2000) são definidoras do grupo étnico, sendo mais ressaltadas do que a matéria cultural que este abrange. Para nosso caso, devemos pensar nesse aporte teórico como meio de analisar a complexidade das relações sociais encontradas na TYP. por meios dos casamentos interétnico, ou seja, os indígenas de outras etnias assim como os não indígenas não passaram a se auto identificar como Guarani Nhandewa por estar em território Guarani com um modo organizacional específico deste agrupamento familiar Guarani. Todavia, na medida em que estas relações se dão, ocorre o que Barth (2000) chama de *simbiose ou comunidade de cultura*, visto que estando ambos os grupos étnicos desenvolvendo um modo organizacional dentro desta *Tekoa* espera-se que as diferenças se reduzam, visto que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores. “Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais” (BARTH, 2000, p.35).

O contato entre diferentes etnias é constitutivo da identidade do grupo étnico, visto que é através da situação de contato que ocorre a elaboração da identidade étnica, como definido por Oliveira (1988):

O *contato interétnico* é, ao contrário, *um fato constitutivo*, que preside à própria organização interna e o estabelecimento da identidade de um grupo étnico. (...) para um indivíduo localizado numa situação de contato, onde estão envolvidas igualmente diferentes culturas, a adesão a seu próprio código cultural não é um fato automático, compulsivo, mas passa pela percepção da diferença, da constatação da existência de outros padrões e crenças, que podem ser igualmente atualizados em contextos limitados e atendendo a interesses ou vantagens setoriais. (OLIVEIRA, 1988, p. 58-59)

Desta maneira ocorre então uma comunhão de valores, que como vimos não significa que os pertencentes a outras etnias passem a não mais identifica-las, ao contrário disto, nas narrativas acerca de quem compõe o agrupamento familiar da TYP estas diferenças foram ressaltadas, contudo elas são *reduzidas* como meio de possibilitar as relações entre os grupos étnicos que compõe o agrupamento, o que pode ser expressado com a participação de indígenas Kaingang nos ritos e apresentações da TYP, ou seja, momentos em que expressam sinais da etnia Guarani Nhandewa.

Cabe destacar que esses Kaingang que passam a se estabelecer junto aos Nhandewa, seja por motivos de casamento ou mudanças por questões políticas, são incorporados ao grupo sendo integrados nas atividades ali realizadas e, conseqüentemente, nas redes de sociabilidades. No caso dos homens, alguns passam a participar da dança do txondaro, utilizando as mesmas pinturas corporais; no caso das mulheres, a utilização de adornos, pinturas corporais e participação nos cantos. Cabe destacar que medida em que um indígena passa a morar em outra TI, estes são enredados no cotidiano aldeão e em suas disputas políticas. (FERNANDES, 2018, P. 193)

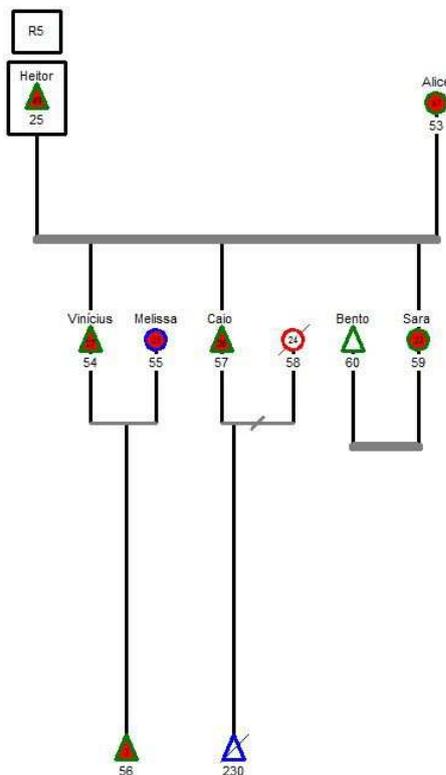
Sendo assim, participam tanto das apresentações culturais Guarani Nhandewa, usando os adornos que representam especificidades desta etnia, como participam das apresentações culturais de sua etnia, sendo possível observar mulheres participando de ambas as apresentações no mesmo evento, tendo em vista que nas Mostras Culturais ocorre a apresentação de aldeias convidadas, envolvendo a participação de Kaingang e Guarani Nhandewa de outras localidades.

2.3.4 Dos casamentos entre Guarani e os desafios acionados

São cinco os casamentos atuais entre Guarani na TYP., e estes nos mostram também ligações entre outros territórios indígenas. Na figura 9, podemos observar acerca de Isabela, número 188, irmã de Laura, que se casou com um Guarani, Luís (235), que relataram ser de Araribá, local onde fica a T.I. Nimuendaju, este era o cacique do Laranjinha em 2005 quando ocorreu o movimento de *Retomada* que relatamos no início do capítulo.

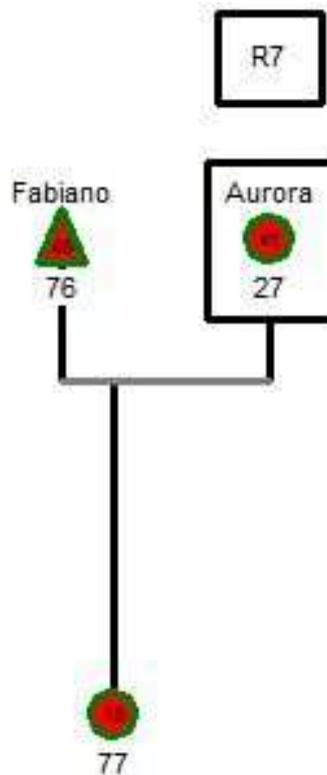
Observamos abaixo, o casamento de Heitor (25), filho de Enzo, que é com Alice, número 53, filha de Isabela e sobrinha de Laura, uma Guarani que morava na época que se conheceram no Pinhalzinho, acionamos Isabela anteriormente, visto que foi através dela que a rede de novas possibilidades no deslocamento da família de Enzo para a T.I. Laranjinha ocorreu. O filho de Heitor, Vinicius, número 54, também se casou com uma Guarani, Melissa (55) da T.I. São Jerônimo, que no momento da conversa disseram que seu pai é Guarani e sua mãe é Kaingang, fato que destaque momentos que a etnia não é destacado de imediato.

Figura 16 – Arvore Genealógica: Família de Heitor



Abaixo, observamos a irmã de Heitor, Aurora (27), que também se casou com um Guarani, Fabiano (76), também de Araribá. E, por fim, destacamos nessa sessão o casamento de Leonardo (42), representado na figura 8, que é neto de Enzo, e Liz, que é filha de Laura, sendo importante destacar que Liz também considera Isabela como sua mãe, visto que morou junto de sua tia a maior parte de sua vida até casar-se com Leonardo, como podemos observar no apêndice 1 as relações cruzadas entre elas.

Figura 17 – Arvore Genealógica – Família de Aurora



As discussões e cobranças em torno de casamentos entre indígenas, que como vimos chegou a ser regulamentada internamente por meio de um documento assinado pelas lideranças da TYP. afeta sobretudo os jovens, visto que são estes, majoritariamente, solteiros. Desta forma, podemos observar, além dos casamentos elencados até aqui, relações de namoro entre jovens Guarani da TYP e da T.I. Laranjinha, sendo três as relações que podemos destacar, e todas elas cruzam ambos os agrupamentos familiares.

Na figura 8, podemos observar Elisa (43), neta de Enzo, filha de Samuel (23), que tem um relacionamento com Cauã (44), filho de Felipe (187), irmão de Laura,

estando este morando na T.I. Laranjinha. No momento da árvore genealógica com Laura está enquadrado os dois como casados, tendo em vista que na ocasião ambos moravam juntos numa casa na cidade de Santa Amélia, pelo fato de cursarem o ensino superior, o que facilitava o acesso ao transporte público para acessar a universidade. Porém, em agosto de 2019, ambos voltaram a residir cada um com suas famílias nas duas T.I. Manuel (47), neto de Enzo e irmão de Elisa, tem um relacionamento com Lavínia (246), filha de Isabela, ambos sendo moradores da TYP.

Por último, tem o relacionamento de Sara (59), neta de Enzo e filha de Heitor (25), na figura 12, com Bento (60), também filho de Felipe (187), e sobrinho de Laura. Sara, devido aos estudos reside atualmente em Bandeirantes, todavia dado a proximidade com a TYP. esta continua presente com frequência junto de seus familiares, já Bento reside atualmente em Curitiba-PR.

Além destes relacionamentos, que são de certa forma mais consolidados, também pudemos observar relações de *paquera* entre adolescentes, que se dão com indígenas de outras localidades, sobretudo do Laranjinha, pela distância geográfica possibilitar mais acesso a esta T.I. observamos também relações que ocorrem em momentos de visitação a outras T.I., em eventos. Estas situações nos demonstram que os mais novos têm buscado dentro das relações com indígenas firmar seus laços afetivos, seguindo com isto os conselhos das lideranças da TYP no que colocam como *fortalecimento da cultura indígena*.

Na busca por realizar os casamentos com indígenas, os Guarani da TYP encontram desafios e mobilizam novas demandas, sobretudo devido ao fato de serem, dentro da TYP, pertencentes ao mesmo agrupamento familiar extenso, que embora não sejam todos consanguíneos pensam-se como uma família, como podemos observar na fala de uma das lideranças   Fernandes (2018):

Aqui dentro   difícil se casar, por serem todos primos, mas os jovens podem buscar casamentos em outras aldeias. Mas se quiserem casar lá fora, ter o de tentar a vida deles por l ... E veja bem, e se os filhos desses também se casar lá fora? Eles estarão fracos de sangue e no futuro... não vai ser nada. Hoje cada um tem ideia do ensinamento que deve ser passado para seus filhos.... Não digo que vou cuspir para cima, mas meus filhos depois que tiverem uma certa idade, se quiserem permanecer aqui, ter o de cumprir a regra. E se não for assim... Por exemplo, se tivermos cem índios e esses cem se casarem com brancos, haverá uma divisão na aldeia... (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018). (FERNANDES, 2018, p.187)

O fato de serem todos “primos” gera uma demanda pelas relações com outras terras indígenas, demanda que não é observada somente na fala das lideranças. Durante a ida ao Acampamento Terra Livre (ATL) em 2019 paramos em um posto de gasolina para esperar outro ônibus que também estava rumo ao ATL, neste momento em uma conversa com três mulheres (Maria – 263 -, Manuela - 29 - e Sara - 59) da TYP, Maria disse para um cacique de outra T.I. que ele visitasse a TYP com os jovens, e manifestou depois para nós que queria que isso ocorresse para que pudessem conhecer outros indígenas, e disse: - “*se não, casa tudo com primo*”.

Portanto, os casamentos com indígenas tornam-se cruciais para o *fortalecimento da cultura indígena* e a busca por este *fortalecimento* está inserida em um movimento mais amplo pela *Retomada* e demarcação do território, assim como pela *Retomada cultural*. E, vez que não é possível estes movimentos seguindo uma lógica de casamentos internos na TYP, ocorre a necessidade das relações com outras aldeias, não somente pelos casamentos, mas pela importância de ampliar as alianças com outras lideranças.

Desta forma, podemos observar a valorização e busca por meios de realizar *intercâmbios* em outras aldeias, como meio de conhecer novos *parentes* e de fortalecimento cultural em momentos de lazer. Miguel (30), em agosto de 2019, relatou o desejo de conseguir apoio financeiro para levar os jovens que estavam inseridos no grupo de *Mborai* a outra aldeia, elencando que gostaria que esta fosse uma aldeia Guarani, que falassem na linguagem e que preferencialmente fosse no litoral, pois assim os jovens aprenderiam muito em meio ao prazer do lazer em lugares novos, e este desejo pôde ser realizado em dezembro de 2019, visto que conseguiram o apoio pelo Coral de *Mborai* para realização deste intercâmbio em Bertioga – SP na aldeia indígena Rio Silveira, o que deixou todos jovens muito animados, sobretudo pelo fato de terem um ônibus à disposição da TYP., que sendo com poucos habitantes, comporta a maioria dos que desejam participar da viagem, diferente de outras circunstância onde divide-se meio de transporte com outras T.I., fazendo com que ocorram disputas na decisão de selecionar os nomes para participar dos eventos.

Estes *intercâmbios* como chamam, possibilitam trocas de conhecimentos acerca da religiosidade, da linguagem e manuseio de alguns instrumentos e ou criação de animais. Observamos, em uma ida a campo, que alguns dos jovens

meninos voltaram empolgados após a realização de um *intercâmbio* que teve como objetivo trocar experiências sobre o cultivo de abelha sem ferrão (Jataí) com outras terras indígenas. Foi muito enfatizado o fato da outra aldeia falar a língua Guarani, embora fossem Guarani Mbya e exista a diferença no dialeto, voltaram então aprendendo palavras novas e ensinando aos parentes da TYP. o que haviam aprendido. Outra questão que também gerou rodas de conversa, nesta ocasião, foram os *Mboráí* aprendidos junto dos *parentes* da outra aldeia, que com auxílio do celular foram gravados no momento do *intercâmbio*, e reproduzidos nas rodas de conversa com outros jovens para que aprendessem novos *Mboráí*. Ainda ocorre, como já discorremos, as conversas relativas aos namoros com pessoas da outra aldeia, que sempre aparece em tom de brincadeira com algum jovem recém-chegado destes *intercâmbios*, e, que embora a conversa seja em tom de brincadeira não significa que não ocorra de fato o desejo da união entre estes jovens.

Além do *intercâmbio* com aldeias mais longínquas e que, pelo observado, não participam das relações mais diretas e cotidianas da TYP., ocorrem também as trocas com as T.I mais próximas em que estão seus parentes consanguíneos. Entre elas, como vimos com os casamentos, as que de alguma forma ocorrem mais trocas e visitas são: Laranjinha, Pinhalzinho, Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo³⁹, sendo estas acionadas em casos de conflitos e como apoio em suas lutas conjuntas. As trocas, todavia, se dão de maneira diferente entre cada família nuclear, sendo os fluxos maiores entre umas do que outras, visto que as relações de parentesco para com as outras aldeias e os conflitos vivenciados ao longo de suas trajetórias implicam em situações de maior ou menor afinidade. As visitas, com mais frequência, se dão com seus familiares de outras T.I., assim como recebem seus familiares na TYP, todavia este fluxo com seus familiares consanguíneos não se enquadra com as trocas mais gerais, que são aquelas ocorridas em eventos, visto que não é em toda visita a uma T.I. que será acionada as lideranças desta, pelo fato de muitas vezes a visita ter a finalidade, em si, de ver os parentes. Entretanto os eventos culturais acionam um fluxo maior de terras indígenas e de povos indígenas, os quais são muito ricos na realização e manutenção das alianças

³⁹ No velório de Enzo pudemos observar a participação de todas estas aldeias, sendo que algumas que possuem ônibus foram em grande número dar apoio aos filhos de Seu Enzo e se despedir do mesmo. Neste momento lembro de destacarem que Seu Enzo era como um avô para muitos dos jovens que vieram em sua despedida, de igual maneira todos os jovens da TYP o tratavam como avô.

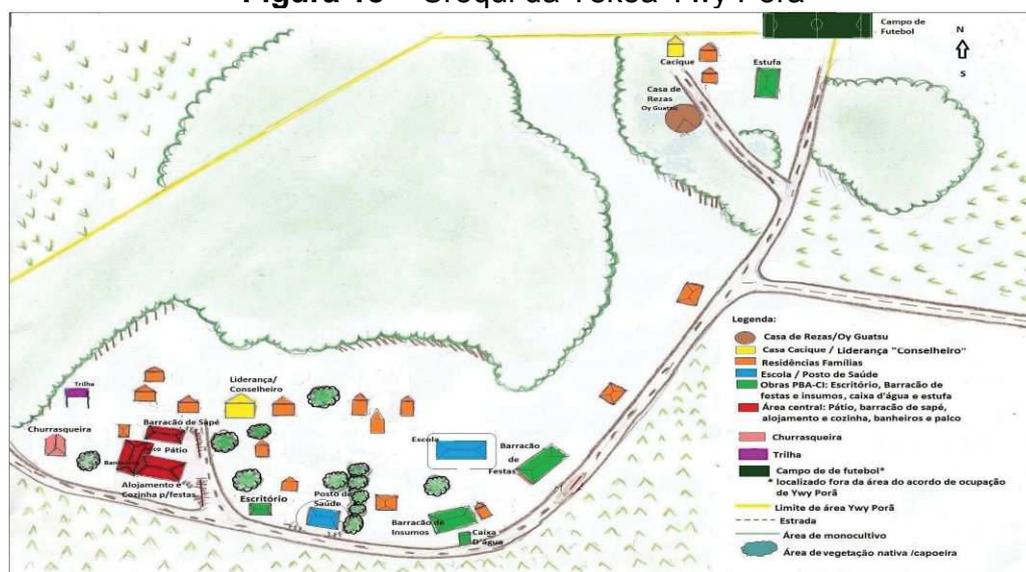
entres os diferentes territórios, além da vivência do lazer em conjunto como discutiremos melhor no capítulo seguinte.

Capítulo 3. A TYP hoje: reelaborações culturais em torno do projeto de viver bem.

Além das trajetórias e alianças com outros territórios indígenas e os deslocamentos que foram analisados no capítulo anterior, é importante analisarmos o território de uso *comum* entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (TYP), que compõe a luta pela *Retomada* territorial. Como vimos, o espaço hoje oficializado pelo Estado é de 3,5 ha, visto que o total de 7 ha é impróprio para habitação e pequenos cultivos, todavia dentro desta área, assim como dentro da área de 1.238 ha a ser demarcada e suas redondezas, nos deparamos com importantes espaços de *socialização comum* e de *resgate cultural*, como veremos.

Para elucidar melhor como é usado o espaço dos 3,5 ha utilizaremos do croqui de Fernandes (2018, p.79)

Figura 18 – Croqui da Tekoa Ywy Porã



Fonte: FERNANDES (2018)

No croqui acima consta a representação da TYP., que expressa de maneira geral como é disposto o uso deste espaço, por mais que o mesmo já tenha se modificado desde a data de elaboração da pesquisa mencionada. A área de vegetação nativa que circunda o espaço não é muito utilizada, dado a formação de vale, tendo algumas exceções como a trilha, além do espaço no qual se busca para praticar a retirada de mel das abelhas jataí, como veremos no decorrer do texto. As casas são construídas bem próximas umas das outras, tendo em vista o território

diminuto, porém algumas são mais distantes das outras, como são as casas localizadas perto da *Oy Gwatsu*, a qual pode ser acessada circulando pelas pequenas “estradinhas” em meio as casas ou pela estrada principal, como podemos observar pela imagem. Dada esta distância um pouco maior pudemos notar que a circulação das mulheres casadas que residem em duas daquelas casas se dá mais entre elas do que entre as casas do “outro lado”, como chamam. A isso, vale ressaltar que a circulação dos homens ocorre num volume maior quando comparado com a circulação das mulheres, as quais geralmente estão ocupadas com o serviço doméstico. Propusemos a analisar a seguir os espaços de uso comum da população da TYP e como estes constituem importantes símbolos do modo de organização social Guarani Nhandewa, assim como analisaremos as construções e eventos realizados por meio de acesso a recursos advindos da compensação financeira oriundas do impacto ambiental causado por construções da Usina Hidrelétrica de Mauá da Serra.

3.1 A *Oy Gwatsu* (Casa de Reza)

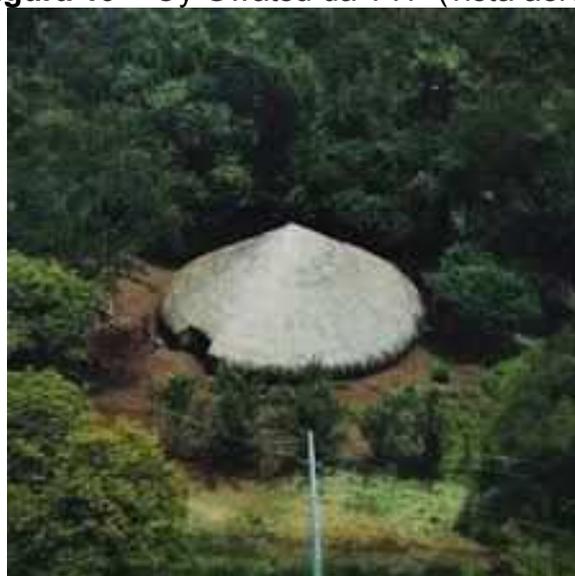
A *Oy Gwatsu* representa importante local na *Tekoa*, visto que expressa grande símbolo espiritual para os Guarani Nhandewa e que, como vimos no capítulo anterior, é destacada como um dos elementos centrais da *Retomada*, sendo assim, desde o princípio do evento da *Retomada*, em 2005, mantém-se dentro da TYP uma Casa de Reza, não havendo abertura de espaço para outras expressões religiosas na *Tekoa*⁴⁰. Sua estrutura remete a uma cosmologia própria aos Guarani Nhandewa, como podemos observar abaixo na fala de um ex-morador Guarani da TYP:

Para fazer a *Oy Gwatsu* finca o esteio central, Nhanderu e depois finca quatro esteios: O do Leste representa Nhamandu, ou a luz de Deus. O do Oeste representa Tupã, que tem ligação com a água, chuva. O do Norte representa Djakaira e tem ligação com as plantas. O do Sul representa Karai e é a força para a cura. Cada aldeia escolhe um elemento. Aqui se concentram mais em Nhamandu” (Reginaldo Nimboadju) (SOUZA, 2007, p. 22)

⁴⁰ Embora tenha indígenas participantes do pentecostalismo, não houve abertura pelas lideranças da TYP em realizar empreendimentos religiosos que não sejam de matriz Guarani dentro da *Tekoa*, sendo assim os que pertencem a outras religiosidades a frequentam na T.I. Laranjinha ou na área urbana de Santa Amélia.

A estrutura da *Oy Gwatsu* é circular, devido à crença de que nos cantos os espíritos maus podem aparecer; sendo, pois, a única abertura existente na Casa de Reza a pequena e baixa porta de entrada, como podemos observar nas imagens abaixo:

Figura 19 – Oy Gwatsu da TYP (vista aérea)



Fonte: Acervo da TYP.

Figura 20 – Oy Gwatsu da TYP (vista frontal)



Fonte: Acervo próprio⁴¹.

⁴¹ As próximas imagens, são em sua maioria de acervo próprio, portanto só colocaremos fonte nas imagens de terceiros.

Em 2016, quando realizada a visita pela primeira vez a TYP como parte de um trabalho acadêmico da graduação⁴², Miguel foi o responsável por apresentar a *Oy Gwatsu* e os elementos centrais dentro da religiosidade Guarani Nhandewa, explicando que na hora de entrar na *Oy-Gwatsu* deve-se dar três voltas (*ombodjeré*) ao redor do esteio central – que devem ser feitas no sentido de rotação da terra – como forma de pedir que *Nhanderu* fortaleça a cerimônia. No centro se encontra uma mesa com uma coruja esculpida em madeira⁴³, sendo esta responsável por vigiar o local, dado sua boa visão, o que se relaciona também com as pinturas corporais dos guarani-nhandewa, nas quais aparecem dois animais, para eles importantes: a coruja, ligada à boa visão; e o peixe, ligado a “ser rápido / ligeiro”; estes elementos os orientam também no momento da caça. Além disso, contou que há sempre uma fogueira acesa dentro da Casa de Reza, que representa a fé, devendo ser sempre acesa, e sendo em volta desta que ficam dispostas as pessoas, formando um círculo durante os rituais.

Sobre isso, Miguel narrou que para participar dos rituais a pessoa deve se sentir tocada por *Nhanderu*, não existindo uma obrigatoriedade de participação e não tendo horários fixos para realizar os *Mborai* e os *Mongarai*; qualquer pessoa que se sentir afetado pode comparecer à Casa de Reza para reflexões e para realizar o *Mborai*, não sendo necessário a presença de alguma liderança. O *Mborai* são os cânticos sagrados de agradecimento e pedidos a *Nhanderu*, e o *Mongarai* é o ritual de reza, que deve ser liderado pelo *Txamoi* – rezador, designação dada ao líder espiritual dos Guarani. Todavia, naquele ano não havia dentro da TYP. nenhum *Txamoi*, situação que permanece até o atual momento, deste modo quando ocorre a realização de rituais de *Mongarai* o *Txamoi* da T.I. Pinhalzinho é acionado, sendo ele o único *Txamoi* que vimos em atuação na TYP. durante a realização do trabalho de pesquisa de campo. Todos têm grande respeito ao *Txamoi*, sendo um momento de muita expectativa quando o mesmo vai até a TYP na realização do *Mongarai*, vez que este é o único que tem a espiritualidade para acessar diretamente os conselhos de *Nhanderu*.

⁴² Realizava na época o bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina, a disciplina em questão era “Religiões e religiosidades” e a intenção era visitarmos alguma “instituição” religiosa, nesta ocasião aproveitei para conhecer a TYP, visto que já vinha firmando laços de amizade com uma moradora desta T.I, portanto a visita foi dirigida a questão da religiosidade Guarani Nhandewa.

⁴³ No decorrer deste capítulo falaremos mais sobre os artesanatos que estes produzem, sendo um deles animais esculpidos em madeira.

Há duas maneiras de se tornar *Txamoi*, através do sonho no qual recebem a reza de algum falecido próximo, ou através de outro *Txamoi* durante um *Mongarai*, o qual recebe de *Nhanderu* a reza e passa a aquele para a qual ela foi designada. Todavia, o fato de receber uma reza não torna a pessoa automaticamente *Txamoi*, a mesma precisa estar preparada e forte espiritualmente para conseguir desempenhar a responsabilidade de ser tal liderança espiritual, fato que podemos observar acerca de Miguel, um dos principais responsáveis na coordenação do grupo de *Mborai*, que recebeu a reza por sonho, porém ainda não se sentiu preparado para desempenhar a mesma, visto que na TYP não tem outro *Txamoi* que poderia auxiliá-lo na obtenção deste fortalecimento e deste desempenho, podendo ser perigoso para sua *alma* a realização da reza sem ter apoio e preparação, visto que contam que houve casos em que uma pessoa foi *rezar* e não aguentou receber *Nhanderu*, o que, na ausência de outro *Txamoi* para auxílio, gera um grande risco à pessoa e a toda comunidade.

Devido a isso, os *Mborai*, que podem ser realizados sem a presença do *Txamoi* é a expressão ritualística desempenhada com mais frequência na *Oy Gwatsu* da TYP. Durante a realização dos *Mborai* há o uso de instrumentos específicos, sendo que quem coordena é responsável por tocar o violão e “puxar” – como dizem – o ritmo do cântico. Sobre os instrumentos, observamos as seguintes definições, no livro *Índios na Visão dos Índios - Terra Indígena Ywy Porã - Povo Guarani Nhandewa*, organizado por Souza (2007): *mbaraká* (espécie de chocalho) tocado somente pelos homens, que simboliza o cérebro; *takwapu* (bambu) tocado somente pelas mulheres, vez que simboliza o útero vazio; o *ravé* (violino); flauta e o violão. Outro importante elemento utilizado tanto no *Mborai* quanto no *Mongarai* é o *petyngua*, que é uma espécie de cachimbo, no qual geralmente fumam tabaco e erva mate, cumprindo ele uma simbologia na purificação através da fumaça. E, embora o *petyngua* seja passado às mulheres, eles geralmente são utilizados pelos homens e meninos, no momento dos *Mborai*. Fabiano relatou um marco importante em sua vida que envolve o *petyngua*, disse que ele próprio julgava o uso do *petyngua*, por ter sido criado em meio evangélico, porém depois que passou a entender o significado do *petyngua*, durante a realização do curso de formação do Magistério Indígena e nas relações com outros indígenas, entendeu a sua força espiritual e seu poder de cura, sendo que afirmou “a fumaça do *petyngua* cura

qualquer mal interno” Com isso podemos demarcar a relevância destes elementos, assim como a importância de ter uma rede de sociabilidade onde a valorização dos elementos culturais Guarani Nhandewa seja possível, pois são muitos os relatos de que anteriormente, na T.I. Laranjinha, a utilização destes símbolos religiosos não era permitida, sendo condenada pelo pastor local.

Com base nas trajetórias e vivências deste agrupamento familiar extenso, reativar a Casa de Reza sempre esteve entre as principais demandas da *Retomada*, visto que, por meio dos rituais, fortalecem a espiritualidade Guarani e a luta diária, pois *Nhanderu* os fortalecem enquanto indígenas. Portanto, a cosmologia indígena da TYP vem acompanhada de caráter político e reivindicativo, visto que por meio da religiosidade ocorre à inauguração de uma identidade específica, sobretudo advinda dos processos anteriores nos quais experimentaram a negação desta mesma identidade, de maneira que a Casa de Reza pode ser analisada como uma bandeira étnica, como sugere Oliveira (1993)

A instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica, geralmente ocorre via religião, com a atualização que está lhe propicia dos valores essenciais ao grupo. É neste caudal que são reproduzidas, adaptadas ou importadas as diversas manifestações culturais (como o Tore, Praiá, Oucuri, Torem, festas religiosas, etc) que servem como bandeiras étnicas e garantem a estes povos a condição indígena. (OLIVEIRA, 1993, p.7)

Embora Oliveira (op. cit.) esteja analisando a situação da assim intitulada “viagem de volta” realizada entre os povos indígenas do Nordeste, pode ser incorporado em nossa análise vez que, como vimos, a população da Tekoa Ywy Porã vivenciou *processos de territorialização* sob os quais tiveram grandes mudanças em sua forma organizacional, ao passo que, não tendo estes, que estão hoje na T.YP, vivenciado um cotidiano imerso na religiosidade Guarani no passado, buscam, com a *Retomada* do território o *resgate cultural* de seus antepassados, apreender novos signos culturais em meio à experimentação com outros grupos indígenas, por meio dos quais incorporam símbolos e reelaboram as formas de manifestar a pertença étnica.

Entre as maneiras utilizadas para a incorporação destes símbolos está, como vimos no capítulo anterior, as trocas com os outros territórios indígenas de população Guarani, assim como as conversas com os *Txamoi*, que são os rezadores

Guarani Nhandewa que vão ensinando e compartilhando com estes seus saberes, portanto, as visitas a outras aldeias e as trocas culturais por meio dos eventos que realizam se tornam um ponto crucial para compartilhar experiências acerca da espiritualidade Guarani Nhandewa. Estas trocas, entretanto, não são experimentadas diretamente por toda a população da TYP., sendo que algumas pessoas ocupam posições centrais neste processo de *revitalização e manutenção* da *Oy Gwatsu*.

Por meio da observação realizada nesta dissertação notamos que Miguel esteve sempre à frente destes processos de revitalização, sendo central nos cuidados da *Oy Gwatsu*, que inclusive fica ao lado de sua casa, e na coordenação do grupo de *Mborái*. Porém, precisamos apresentar que os elementos trazidos acima, acerca destes ritos, nem sempre estão em constância no dia a dia da *Tekoa*, embora no início do campo eles sempre fossem exacerbados ao passo que os laços entre nós foram se firmando, pudemos observar os conflitos existentes na busca pela revitalização religiosa. Era comum ouvir a queixa, por parte de Miguel, da não participação das pessoas da *Tekoa* nos momentos dentro da *Oy Gwatsu*, o que o frustrava tendo em vista todo seu desempenho em organizar momentos de trocas dentro deste espaço, através principalmente do grupo de *Mborái*, a queixa também recaía sobre o fato dos jovens e adolescente não procurarem o engajamento neste grupo.

O número de participantes dos momentos coletivos na *Oy Gwatsu* era sempre pequeno, exceto quando o *Txamoi* era convidado para a realização de *Mongarai* em alguns eventos. Todavia, Miguel sempre incentivou seu filho Mateus a participar, a aprender e a fortalecer o grupo de *Mborái*, ao passo que na nossa última estada em campo, em agosto de 2019, era seu filho quem estava coordenando o grupo e, portanto, estava responsável também com os cuidados da *Oy Gwatsu*, que envolve tanto os cuidados físicos como buscar a lenha para deixar o fogo sempre aceso, limpar o chão do interior da construção, como também do espaço externo, e ao redor, para retirar as folhas que caem, assim como cuidados de nível *espiritual* como incentivar a comunidade a se reunir na *Oy Gwatsu* para realização dos *Mborái* e para conversas onde aprendem e experimentam uns com os outros suas expressões *religiosas e culturais*.

Esta mudança, da liderança do pai para o filho, gerou alguns movimentos relevantes, visto que Mateus tem 15 anos, o que lhe permite ter maior envolvimento com outra camada geracional dentro da TYP, ocasionando, com isso, a participação majoritária de adolescentes que até então não participavam com a mesma frequência deste processo. Acerca disto Miguel enfatizou que os “meninos e meninas” estavam indo a 50 dias seguidos na Casa de Reza realizar os *Mborái*, e, aos finais de semana, os meninos estavam passando a noite na mesma, o que demarca grande mudança, visto que antes, além de serem poucas pessoas que estavam empenhadas nesta revitalização, a maioria dos momentos coletivos ocorria em visitas externas, visto que, no geral, quem realizava os cuidados diários com a *Oy Gwatsu* era a família nuclear de Miguel.

Em agosto de 2019, participamos de um momento onde foi realizado o *Mborái* na Casa de Reza pela coordenação de Mateus, momento em que estavam presentes, além dos mais novos, somente três adultos: sua mãe, Elisa – sua prima, e eu. Neste dia em especial a realização também se dava devido a uma apresentação que fariam naquela semana na cidade de Maringá (cerca de 230 km de distância) em um evento realizado por estudantes indígenas da Universidade Estadual de Maringá com apoio da prefeitura local, no qual teria a presença de políticos locais, sendo aberto ao público como um todo. Na chegada à Casa de Reza, ele orientou a todos que fizessem o *ombodjeré*, rito que consiste em dar as três voltas em frente a três cruz dispostas na frente da Casa de Reza (como podemos observar na figura 16), na parte externa, e depois de entrarmos ele orientou que fizéssemos novamente o *ombodejeré* na parte interna – sendo que antes este era observado somente na parte externa. Após entrarmos as meninas e mulheres sentaram em um banco de madeira destinado as *Kunhã* (sexo feminino) e os homens no *Awá* (sexo masculino), sendo que nos outros momentos em que realizamos a pesquisa de campo não havia tal divisão, embora na realização do *Mborái* já ocorresse a separação entre mulheres de um lado e homens do outro. Entre um *Mborái* e outro foi comum ocorrer as conversas nas quais Mateus estava ensinando como deveria ser a pronúncia de algumas palavras, tendo em vista que os cânticos são todos na língua Guarani, situação que foi recorrente, visto que muitos dos que estavam participando haviam iniciado há pouco tempo, não tendo, pois, tanto conhecimento de tais cânticos. Após ficarmos um tempo realizando os

Mboráí, sentamos novamente nos bancos, enquanto Mateus estava sentado ao centro, ao lado da fogueira. Depois de um tempo em silêncio ele começou a perguntar a cada uma das pessoas que estavam ali qual foi o motivo de terem ido à Casa de Reza naquele dia, sendo que a maioria das respostas foi dizendo que foram buscar o *fortalecimento da cultura*. Também questionou sobre o significado do uso dos colares de sementes ou miçangas, ao passo que muitos não souberam responder, e então o mesmo explicou que o uso é devido à *proteção do espírito*, como um *guia*⁴⁴; a seguir interrogou sobre o significado do *takwapu* e do *mbaraká*, porém a explicação dada foi que eram instrumentos para se conectar com *Nhanderu*, não tendo sido acionada todas as simbologias que vimos acima, no relato do antigo morador, o que demonstra que neste processo de reelaboração nem todos os signos são expressados pelos que estão iniciando.

Outra situação ocorrida foi que, após esta rodada de conversa acerca do significado do que utilizam na Casa de Reza, Mateus expressou preocupação com a possibilidade de perguntarem, durante o evento de Maringá, o significado dos *Mboráí*, dizendo de maneira descontraída não saber a tradução de todos os cânticos que apresentariam e começou a orientar que falassem “*fala de Nhanderu e sobre a terra bonita*”, tendo em vista que, segundo ele, a maioria fala sobre este conteúdo mesmo, porém neste momento ele foi interrompido por sua mãe que disse “*não pode falar mesmo a tradução pra eles, pros brancos*”. Como vimos a língua Guarani Nhandewa⁴⁵ ainda não está incorporada no cotidiano da população da TYP, sendo assim embora alguns saibam se comunicar na linguagem não são todas as falas e *Mboráí* que conseguem traduzir literalmente, embora saibam explicar o tema geral, porém, quando a mãe de Mateus coloca que tal conhecimento não deve ser dito aos “*brancos*” se criou um consenso geral e se minimizou a preocupação que os jovens estavam tendo com as possíveis perguntas, legitimando com isso a possibilidade

⁴⁴ Durante a Expedição da TYP em 2018, um senhor que está se fortalecendo para ser rezador Guarani foi realizar uma reza, ao final do dia, e o mesmo estava sem a *guia*. No outro dia, ao amanhecer, ele reuniu todos e disse que quando foi dormir *Nhanderu* se comunicou com ele dizendo que o que ele fez foi errado e muito perigoso e que ele deveria se retratar a todos pedindo desculpas pelo ato da noite anterior.

⁴⁵ Embora nem todos consigam falar na língua Guarani Nhandewa, Miguel havia orientado a todos da TYP que durante o evento fizessem o máximo de esforço para se comunicar somente na língua indígena. Todavia durante o evento falaram, majoritariamente, em português, porém devemos destacar que esta cobrança ocorre sempre que realizam algum evento externo ou algum evento que consta com certa visibilidade de não indígenas.

destes realizarem o *Mboráí* mesmo sem saberem a tradução completa dos cânticos que estariam entoando durante o mesmo.

3.2 Escola Estadual Indígena Nimboeaty M Awa Tirope

Outro local que ocupa centralidade na luta política dos Guarani Nhandewa da TYP é a escola, tendo em vista que depositam nesta grande expectativa com relação ao fortalecimento da língua Guarani e de suas tradições culturais, todavia este ambiente se torna também local de tensões entre projetos de formação, principalmente entre indígenas e, também, entre indígena e não indígenas, como observaremos nesta sessão.

A Escola Estadual Indígena Nimboeaty M Awa Tirope, destina-se a educação infantil na pré-escola e anos iniciais, da 1° a 4° série, a qual era antes localizada onde fica o local de festas, como vimos anteriormente. A construção da escola pelo Governo Estadual era um desejo da população tendo em vista que a antiga construção mostrava-se precária, com goteiras, pouco espaço para desenvolvimento da atuação dos funcionários e alunos, e com o banheiro da mesma localizado no lado externo, o que se tornava um problema, sobretudo em dias de chuva, porém, ouvimos queixas a respeito da maneira que a mesma foi projetada e construída, pois a comunidade da TYP. não foi consultada acerca de como desejava a arquitetura da mesma, tendo sido construída uma escola com padrão comum de não-índios, o que gerou descontentamento e comparações com outras escolas indígenas que são construídas em formato de animais sagrados, por exemplo.

A escola antiga, embora estivesse com problemas estruturais, apresentava em suas paredes externas grafismos Guarani e desenho dos animais que são importantes para estes, já a escola atual foi pintada de cor única, tendo ao seu redor uma grade de forma a demarcar a divisão do espaço entre a escola e o restante da aldeia, o que causa certo impacto em comparação com a antiga, porém alguns professores indígenas começaram a realizar pinturas indígenas no seu exterior de modo a imprimir o caráter étnico desta.

Figura 21 – Escola Estadual Indígena Nimboeaty M Awa Tirope



Atuam na escola 7 moradores da TYP., o que garante um aporte financeiro importante a estas famílias, sendo que 2 deles são da mesma família nuclear e os outros 5 de famílias nucleares distintas. Os cargos ocupados pela comunidade da TYP são os de serviços gerais, docência, língua Guarani, secretária e diretora, e a forma de entrada é por meio do Processo Seletivo Simplificado (PSS) organizado pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná. A maior diferença, por ser uma escola indígena, é que o cacique tem o poder de escolher, entre as listas de aprovados, quem ele deseja que atue na escola, sendo que este não precisa seguir a ordem de classificação, o que possibilita que os cargos sejam ocupados exclusivamente por indígenas. O cálculo do PSS é feito com base no tempo de curso (graduação), para o caso de professores, porém não havia, em 2019, indígenas habilitados para preencher com todos os cargos. Ocorreu a contratação de 3 não indígenas atuantes na escola, a pedagoga, um professor de educação física e uma professora de artes.

A presença de não indígenas, sobretudo sendo pedagoga, gera alguns conflitos, visto que os interesses são distintos, e estes muitas vezes acabam por não demonstrar compreensão e respeito das decisões dos indígenas. Todo ano a escola destina uma semana para realização de atividades com a comunidade, tendo em vista que no dia a dia as crianças ficam somente com os professores tendo as aulas, assim como alguns dias são destinados a “*aula cultural*”, a qual se realiza dentro da escola, mas que conta com a participação de alguns jovens da TYP.

No dia 15 de abril de 2019, uma segunda-feira, iniciou-se a realização da semana multidisciplinar, o espaço da atividade não foi a escola, tendo os alunos

realizado atividades nos lugares em comum da TYP, juntos da comunidade, principalmente dos adolescentes e jovens. No primeiro dia a atividade foi em frente a *Oy Gwatsu*, sendo que quem estava coordenando, naquele momento, era Fabiano, professor das séries iniciais, mas que tem centralidade no conhecimento da língua Guarani. O mesmo estava ensinando as crianças pequenas, de 3 a 10 anos, sendo que os maiores auxiliavam os menores, acerca do rito do *Txondaro*, uma dança na qual os meninos aprendem sobre serem guerreiros, e acerca dos *Mborái*.

Figura 22 – Atividade escolar na Oy Gwatsu



No segundo dia, a aula foi na *sombra*, também tendo como principal coordenador Fabiano e sua esposa, Aurora, a qual foi responsável por fazer alimentos típicos Guarani com o auxílio das crianças. Fizeram neste dia paçoca com açúcar mascavo e amendoim, o qual as crianças ajudaram a “socar”, canjica com mel, *Xipá* (uma massa de farinha assada à lenha) e assaram dorso de frango. Nestes momentos podíamos perceber a baixa participação dos três professores não indígenas, que ficaram a maior parte do tempo na escola organizando enfeites referentes à Páscoa, que seria no final de semana; a isso os professores indígenas comentaram descontentes que estes professores estavam mais preocupados com

os ovos (de chocolate, típicos da Páscoa comemorada no Brasil não indígena) do que com a semana cultural.

Figura 23 – Atividade escolar na “Sombra”



Em outro momento, acerca de uma brincadeira desenvolvida pelos professores indígenas, que consiste em acertar uma bola na boca de um palhaço e ganhar letras para preencher uma espécie de palavra cruzada Guarani, uma professora indígena narrou que a pedagoga, não indígena, estava questionando o porquê de realizar tal atividade, como se não fossem importantes no desenvolvimento das crianças, ao passo que minha interlocutora disse que argumentou sobre a importância dos mais novos conhecerem as palavras Guarani junto dos maiores que já as conhecem. Outra situação parecida foi vivenciada, em agosto de 2019, quando, perto do Dia dos Pais, os mesmos professores não indígenas se mobilizaram na confecção de um painel em homenagem aos pais, enquanto os professores indígenas se empenhavam na realização de uma atividade para aprender a língua Guarani, com a participação também de pais e outras crianças da TYP.

Figura 24 – Atividade de fortalecimento da Língua Guarani



A escola da TYP ocupa um papel importante na *Retomada cultural*, pois todas crianças em idade escolar até a 4º série passam boa parte do dia na escola, e uma vez que a maioria da equipe é composta por moradores, da TYP estes desempenham um importante papel em uma formação educacional indígena diferenciada. Todavia a carga horária destinada ao aprendizado da Língua Guarani é pequena, quando comparada as demais disciplinas, sendo esta de 4 horas no ensino pré-escolar e de 8 horas nos anos iniciais⁴⁶, o que dificulta o aprendizado da mesma, sendo que, por isso, os professores indígenas utilizam os momentos de atividades extra classe para o desempenho de brincadeiras com o intuito pedagógico de aprender a língua Guarani. Por isso, os professores indígenas são cobrados pelas lideranças em *fortalecer a cultura* dentro das salas de aula, sendo que, em alguns momentos percebemos queixas pelo fato de que as crianças ainda

⁴⁶ Estes dados foram retirados do site da Secretária Estadual de Educação do Paraná < <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/>>

não estão falando somente na língua Guarani, todavia como já relatamos, são poucos os momentos que ouvimos algum grupo falar na língua Guarani, o que causa certa dificuldade, pois, embora as crianças estejam tendo as aulas, os seus pais, em muitos casos, não tiveram a oportunidade de aprender a mesma, permanecendo assim o português como língua mais recorrente.

3.3 Posto de Saúde

Figura 25 – Posto de Saúde Indígena



O Posto de Saúde desempenha a função de dar atendimento básico a população da Tekoa Ywy Porã, e é visto como uma importante conquista. Atuam no Posto uma funcionária não indígena e um funcionário indígena pela Agentes Indígenas de Saúde e de Saneamento (AISAN), não há conflitos entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos ocidentais dentro da atuação da funcionária não indígena, visto que está sempre indica, junto dos remédios que têm acesso, outros meios de tratamento. Em uma ocasião a mesma estava atendendo um paciente com febre, e ela indicou que ele tomasse um remédio, que a mesma lhe deu e que tomasse “os chás do João”, que como vimos no capítulo anterior é quem tem o “dom das ervas”. Além desta boa convivência e do acesso a saúde básica, o Posto de Saúde cumpre com outra função, a de garantia de um cargo para o funcionário indígena e dois cargos de motorista de saúde (Heitor e Carlos), o que

possibilita que o mesmo consiga manter-se sem ter que desenvolver trabalhos fora da T.I. Ainda, embora não seja institucional, é importante destacar que os dois funcionários pagam a uma jovem da aldeia para que ela realize a limpeza do Posto, o que ajuda está a manter sua vida escolar e ajudar sua mãe sem precisar realizar serviços para fora.

3.4 O Plano Básico Ambiental: empreendimentos físicos e apoio social

O desenho da aldeia, seus projetos e construções sofreram grande impacto com o início do Plano Básico Ambiental (PBA) que propiciou melhorias físicas e sociais como medida mitigatória do impacto ambiental causado pela construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Mauá da Serra, a partir de 2012. Portanto se faz importante destacarmos o PBA, visto que as experiências de pesquisa de campo que foram realizadas nesta pesquisa foram atravessadas pela participação da equipe técnica deste projeto, e das benfeitorias realizadas por estes. Este projeto, de certo modo, remodelou o uso do espaço físico da TYP, o que foi de encontro, no sentido de convergência, com a *reorganização social* (Oliveira, 1998), como veremos.

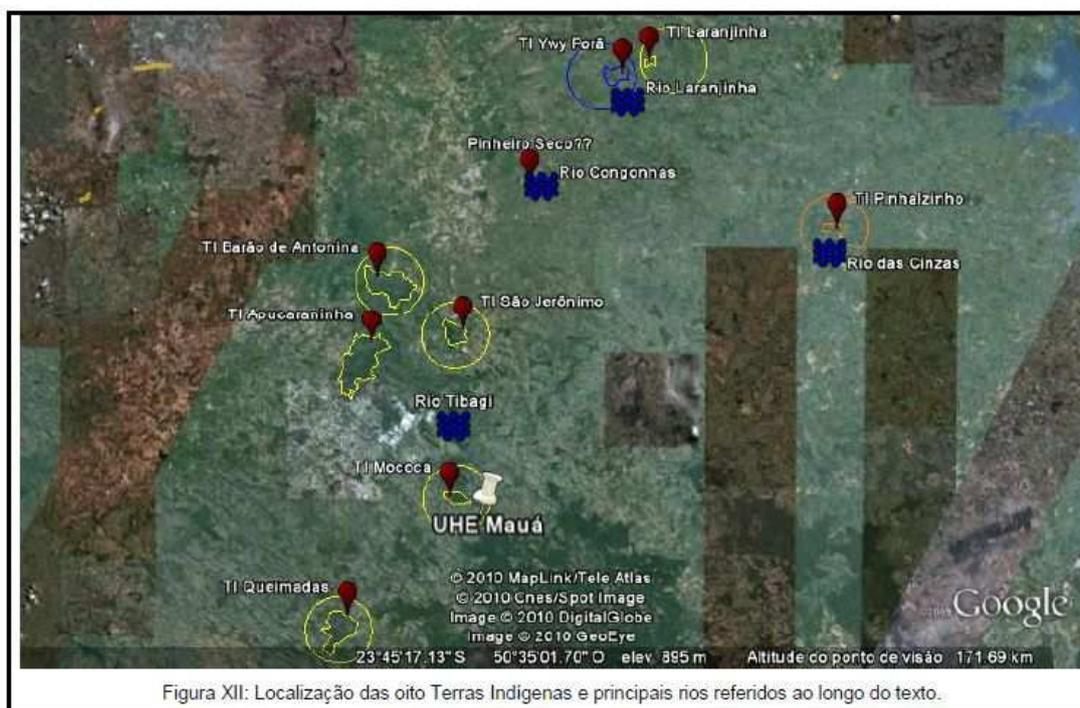
Inicialmente a TYP não era contemplada nos laudos de impacto ambiental, porém, após um parecer técnico desenvolvido e assinado pela Analista Pericial do Ministério Público Federal, Luciana Moura Ramos, foram realizados estudos complementares que permitissem a construção do parecer instaurando os elos sociológicos e históricos envolvendo as famílias das terras indígenas impactadas. Desta forma, os laudos apontaram “vínculos sociais e simbólicos entre as famílias indígenas habitantes das terras indígenas São Jerônimo – São Jerônimo da Serra; Laranjinha e Ywy Porã/ Posto Velho – Santa Amélia e Pinhalzinho – Tomazina” (GÓES, 2010, p. 1) visto que, como observamos no capítulo anterior, estas e outras terras indígenas da região constituem a noção de territorialidade e deslocamentos entre si. O debate levou em consideração estes deslocamentos que podem vir a ocorrer tanto em caso de impacto negativo como de impacto positivo pelo projeto:

Os potenciais impactos gerados pela construção e operação da Usina Hidrelétrica Mauá poderão, desta forma, atingir as famílias indígenas habitantes as referidas TI's, considerando que a mobilidade territorial destas ocorre, via de regra, a partir das relações de parentesco que determinada família possui com habitantes de

outras áreas. Em caso de impactos negativos que alterem o cotidiano de famílias, por exemplo, de São Jerônimo, há grande probabilidade destas migrarem para as TI's Laranjinha, Ywy Porã ou Pinhalzinho. No caso de eventuais impactos positivos oriundos da implementação dos Projetos Básicos Ambientais, da mesma forma, poderá haver migrações das TI's Laranjinha, Ywy Porã ou Pinhalzinho para São Jerônimo. (GÓES, 2010, p.22)

Sendo assim, após a produção do parecer relativo ao parentesco entre as famílias impactadas e aprovação pelo Ministério Público e pela FUNAI definiu-se o PBA-Componente indígena (CI) com as medidas mitigatórias, que em sua fase de definição passou por debates com as comunidades indígenas afetadas, FUNAI e Ministério Público Federal. O PBA-CI, foi assim destinado aos seguintes territórios, que podemos observar na imagem a seguir, embora em nossa análise estaremos incorporando e discutindo apenas os programas desenvolvidos na TYP.

Figura 26 – Terras Indígenas impactadas pela construção da Usina Hidrelétrica de Mauá



Fonte: Góes, 2010, p. 23

Em 2012 a equipe técnica elaborou o PBA-CI que contém as diretrizes para a implementação dos projetos de medida mitigatória, sendo que este contém 20 programas e subprogramas voltados aos aspectos *ambientais e socioculturais* (Góes, 2012); então, destaquemos os seguintes programas:

I-Programa de Articulação de Lideranças Indígenas, Execução, Gestão e Monitoramento do PBA. II- Programa de Apoio às Atividades Agropecuárias das Comunidades Indígenas. III- Programa de Vigilância e Gestão Territorial das Terras Indígenas. IV- Programa de Recuperação de Áreas Degradadas e Proteção de Nascentes. V- **Programa de Fomento a Cultura e Fomento a Atividades de Lazer.** VI- Programa de Melhoria da Infra-estrutura das Terras Indígenas. VII- Programa de Monitoramento da Qualidade da Água do Rio Tibagi. VIII- Programa de Monitoramento da Fauna. (GÓES, 2012, p.15, grifo nosso)

Dentre os relatórios que conseguimos acesso consta o de 2012, com as diretrizes e o de 2014 e 2015/2016, com relatórios acerca do que foi desenvolvido em cada território indígena. Destacamos acima dois programas que para nossa análise se tornam relevantes, visto que registram a articulação de lideranças e fomento à Cultura. Acerca do primeiro programa “Programa de Articulação de Lideranças Indígenas, Execução, Gestão e Monitoramento do PBA”, a estrutura que se seguiu, permitia à comunidade indígena escolher técnicos indígenas para atuarem no monitoramento dos programas, formando assim “comissões aldeãs” em cada terra indígena, que comporiam as reuniões com outras comissões indígenas. Um ponto a se destacar, acerca da equipe indígena, é de que os mesmos recebem atribuições técnicas por meio das quais são remunerados, desta forma o programa veio a possibilitar acesso financeiro a famílias que estão na TYP.

No PBA-CI de 2014, podemos observar o nome de 6 indígenas da TYP que atuaram enquanto equipe indígena nas seguintes funções: gerentes de serviços culturais, supervisor agrícola, supervisor agropecuário e agente de defesa ambiental, todos eles pertencendo a famílias nucleares distintas. No relatório de 2016, muda-se um dos membros da equipe indígena, mas estes ainda continuam a representar cada um uma família nuclear, sendo ainda aumentada a participação de indígenas na equipe, tendo em vista um programa de pesquisadores indígenas, que contaram com a participação de três novos membros e, portanto, outras três pessoas que tiveram a oportunidade de atuar em programas voltados para sua comunidade com remuneração.

Entre os subprogramas do “I-Programa de Articulação de Lideranças Indígenas, Execução, Gestão e Monitoramento do PBA” encontramos o “Subprograma de articulação inter-aldeã e interinstitucional do PBA” e o “Subprograma de intercâmbio”. E, entre os subprogramas do “V - Programa de

Fomento a Cultura e Fomento a Atividades de Lazer” encontramos o “Subprograma de apoio ao artesanato” e “Subprograma de fomento as atividades de lazer”. Muitos outros subprogramas compõem a atuação do PBA, todavia para este momento analisaremos alguns eventos que contaram com o apoio de fomento do PBA, dentro destes subprogramas, e são destacados como importante complemento ao movimento de *Retomada cultural* dos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã.

Devemos, antes, enfatizar que o PBA foi realizado em discussão com a comunidade indígena, ou seja, os termos técnicos utilizados por eles e a implementação de projeto adveio de desejos explicitados previamente a atuação da equipe técnica⁴⁷, sendo importante no sentido de possibilitar a realização, por meio do custeio, de projetos que já faziam parte das discussões das lideranças da TYP ou que permitiram incorporar questões e possibilidades que foram sendo agregados no percurso. Como vimos no capítulo anterior, a articulação entre as lideranças de alguns territórios se dá com certa frequência quando precisam acionar discussões acerca de pautas políticas ou conflitos internos, assim como ocorre o mesmo em eventos entre os territórios. Além destes pontos, ocorreu também, em 2016, como consta no relatório, uma reunião dos conselhos indígenas do Norte do Paraná entre outras reuniões com a presença de um número menor de terras indígenas. Entretanto, todas estas reuniões foram custeadas com recursos advindos do PBA o que facilitou a articulação entre estas populações, pois, embora o intuito fosse a discussão acerca dos projetos em fase de implementação, estas também corroboram para o fortalecimento de laços. A realização das reuniões inter-aldeãs se dava a cada momento em um território indígena, o que possibilitou uma circulação entre as comunidades afetadas.

Além da articulação entre as comunidades indígenas por meio das reuniões acerca do consórcio, houve também a articulação por meio do subprograma de intercâmbio, que veio no mesmo sentido como meio de incentivo e apoio as trocas entre outras comunidades indígenas e demais movimentos. Em 2014 a TYP realizou, juntamente a outras terras indígenas o “Intercâmbio para capacitação em gestão e Organização Produtiva TI Guarita, no qual a TYP foi representada por três membros (Góes, 2014). Neste mesmo ano a TYP realizou também em abril a Festa do Dia do Índio, que se utilizou de um espaço construído em 2012 através do PBA, o

⁴⁷ Os cargos que compõe a equipe técnica do PBA eram de historiadores, antropólogos, engenheiro agrônomo e sociólogo.

barracão de festas (representado no croqui), com intuito de sediar as festividades da aldeia, visto que antes utilizavam do espaço do campo de futebol para esta finalidade. Para a organização da festa, o relatório do PBA destaca que foi realizada a contratação de equipe indígena para organização e levantamento de preços acerca da realização da festa, visto que contrataram um DJ, e que fariam a alimentação dos convidados das outras terras indígenas. Pelo que soubemos dos relatos ouvidos durante o campo, as pessoas contratadas, geralmente, eram as mulheres da TYP, visto que eram elas que faziam a preparação da alimentação e cuidavam da cozinha como um todo. É interessante ainda, sobre este evento em si, tomar nota sobre a compra dos produtos, visto que, como consta no relatório, a comunidade optou por comprar a carne dos produtores locais,

A escolha da carne comprada do produtor é justificada com o aproveitamento e diversificação da carne, além da confiança na origem do produto, mas, sobretudo, para manutenção da relação com alguns produtores da região, ao estabelecerem comércio estabelecem laços de amizade em uma região onde os indígenas sofrem muito com preconceito e represálias pela questão judicial relacionada a *Retomada* da posse das terras do Posto Velho. (GÓES, 2014, p. 348)

Acerca disto podemos observar que os Guarani Nhandewa da TYP buscam manter boas relações com os produtores da região, embora estes estejam nas terras tradicionais dos Guarani, e, como mostra o trecho acima, é devido a este motivo que buscam está boa convivência, sendo assim, além dos laços firmados pela compra, outras práticas observadas ocorrem neste mesmo sentido, como a participação destes agricultores locais nas festividades da TYP⁴⁸, que, advém não só da boa relação como também do fato de tanto Santa Amélia como Abatiá serem cidades pequenas com poucas festividades gratuitas. Logo, os eventos ocorridos na TYP,

⁴⁸ Não são todas as festividades na TYP que têm grande participação dos não indígenas locais, geralmente a maior participação se dá nas festas do dia do Índio, pois neste momento são contratados DJ e bandas, como o exemplo da banda de música gaúcha “Dá-lhe Gaita” que esteve presente em duas comemorações consecutivas da TYP. As demais festividades, como a Mostra Cultural Guarani Nhandewa e a Comemoração pela Luta da *Retomada*, que ocorre em dezembro, sempre que têm recursos, não tem grande participação dos não indígenas, dado que nestes momentos o foco maior são nas apresentações dos grupos indígenas das outras T.I, o que provavelmente não é visto como tão atrativo a população não indígena local. Nestes momentos, portanto, o número de não indígenas visitantes é reduzido àqueles que têm maior interesse em conhecer acerca do modo de organização indígena da TYP, como pude observar em uma conversa, em um bar da cidade de Santa Amélia entre o cacique da TYP e um senhor não indígena que disse para lhe avisar quando fosse ocorrer apresentações de dança na aldeia para que ele levasse sua filha para conhecer melhor como é a vida “deles”, situação que deixou o cacique e outra liderança que o acompanhava feliz pelo interesse mostrado.

tem grande participação de não indígenas da região, sendo que se agrega a isso o fato de muitos homens da TYP trabalharem em sítios e fazendas destes agricultores locais.

Ainda em agosto de 2014 houve a realização do 1º Encontro da Juventude Tupi/Guarani na TYP, com apoio da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN-SUL), segundo o relatório tal evento se destacou pela *espiritualidade*

No decorrer do evento, a questão espiritual se destacou dada a presença de *vários Txeramõe* (líderes espirituais) e *de Nhandetsy* (anciãos que também exercem funções religiosas). Essas lideranças espirituais participaram da cerimônia na nova *Oy Guatysu* (casa grande, casa de reza) e conduziram o desenvolvimento do evento, o que fortaleceu o movimento da juventude indígena do Sul do País e das TIs vizinhas, com aspectos tradicionais religiosos dos Guarani Nhandewa. Essa ação de valorização cultural garantiu, após o encerramento do evento, a permanência na TI Ywy Porã para participarem do *Nimongaraí2*, de muitos dos participantes do encontro. (GÓES, 2016, p.38)

Estes aspectos tornam-se cruciais para os Guarani Nhandewa da TYP, visto que estão desde 2005 buscando fortalecer a *Retomada cultural* na aldeia, portanto um evento com presença de *Txeramõe* e *Nhandetsy* possibilita um marco importante em meio aos processos de acionamento da religiosidade indígena como força para o cotidiano da *Retomada*, e além do mais estas trocas possibilitam a um agrupamento que não teve vivência em ambientes com forte apego a religiosidade Guarani a oportunidade de aprender com outros Guarani, passando assim suas tradições ancestrais por meio dos encontros, fortalecendo com isso um importante símbolo da luta política indígena: a religiosidade, como vimos acima acerca da Oy Gwatsu.

Outro movimento importante ocorrido em 2014 foi a 1º Mostra Cultural Guarani Nhandewa, sediada pela T.I Pinhalzinho, momento que a equipe do PBA vê como resultado do intercâmbio que estava ocorrendo por meio das reuniões e intercâmbios em conjunto com as terras indígenas impactadas. Sabemos que os laços de parentesco entre estas terras indígenas são anteriores ao PBA, assim como a realização dos deslocamentos por elas, que inclusive foi o que possibilitou a inclusão da TYP no laudo, todavia muitas vezes a visitação tem como empecilho a dificuldade financeira dos povos indígenas em possibilitar o acesso aos eventos e as trocas inter-aldeãs, portanto o PBA possibilitou importante meio para que pudessem realizar de maneira regular suas relações, como é o exemplo da Mostra Cultural,

que desde 2014 vêm sendo realizada anualmente, sendo cada ano sediada e organizada por uma das T.I Guarani Nhandewa da região.

Desta forma, em 2014 a TYP se propôs a ser organizadora e sede da 2ª Mostra, a qual continuou com subsídio do PBA para custos com o planejamento, que envolveu construções e a realização de oficinas. Assim em 2015, foram realizadas oficinas entre os estudantes da escola indígena da Tekoa e os mais velhos para o planejamento de uma trilha (localizada no croqui), na qual fizeram armadilhas, que aprenderam por meio de oficina com outros povos indígenas, e plantaram ervas medicinais. O local na extrema esquerda do croqui, onde se vê uma churrasqueira e a trilha, foi um espaço projetado para este evento, neste local há muitas árvores e bancos de troncos de madeira construídos por eles. Na frente deste espaço tem uma cobertura com uma grande churrasqueira de tijolos, sendo este o local onde realizam os churrascos em eventos maiores, e também alguns momentos educacionais com as crianças da escola, como vimos. A trilha se localiza na direção da churrasqueira, rumo à área de vegetação nativa, sendo ainda mantida e utilizada nos demais eventos culturais, tendo em vista que a TYP já sediou duas vezes a Mostra Cultural Guarani Nhandewa, em 2015 e em 2018.

Quando fomos à trilha⁴⁹, em 2018, foram duas crianças que nos acompanharam e apresentaram o caminho percorrido, visto que a feitura da mesma teve a colaboração das crianças da escola e estas ficaram responsáveis por apresentar aos visitantes o espaço. Antes de entrar na trilha foi necessário fazer um ritual, orientado pelas duas crianças, no qual tínhamos que repetir nosso nome três vezes em voz alta, o que, segundo elas, devia-se ao fato de proteger nossa alma durante o trajeto, da mesma forma tivemos de repeti-lo ao final. Na trilha também observamos ervas medicinais, as quais são apresentadas juntamente com suas propriedades, cipós, armadilhas para animais de caça, uma pequena ponte sobre um riacho; e também outros elementos como as marcas de pegadas de animais assim como os buracos de tatu. Hoje a trilha também é utilizada como meio de pegar abelhas jataí, que estão sendo criadas e seu mel comercializado por alguns jovens e adultos da TYP.

⁴⁹ Nesta ocasião estava acompanhada de minha mãe e de meu companheiro, que participaram do último dia da V Mostra Cultural Guarani Nhandewa na TYP, que ocorreu de 4 a 6 de dezembro, juntamente com a comemoração pela *Retomada*.

O conhecimento das ervas medicinais também foi exposto durante a realização da “2° Mostra Cultural Guarani Nhandewa: 515 anos de Resistência, 10 anos de Luta, e nossos Guerreiros continuarão”, sendo para isso realizada oficinas entre os alunos da escola e João, que, por meio da oficina, ensinou os mais novos sobre os princípios medicinais das ervas colhidas e expostas, como podemos observar no painel que realizaram e que é exposto até hoje, 2019, nos eventos ocorridos na aldeia, o que também advém de novos movimentos possibilitados pelo recurso do PBA, por meio do qual ocorreram visitas a feiras de sementes, e a cursos de ervas medicinais e especiarias indígenas. Além destas realizações, a TYP também realizou, segundo o relatório (Góes, 2016), uma pesquisa sobre a alimentação tradicional, ao passo que expuseram no evento uma mesa com produtos típicos da cultura Guarani Nhandewa, momento em que foi incluso o mel de abelha Jataí que foi retirado pela própria comunidade.

Figura 27 – Cartaz da 2° Mostra Cultural Guarani Nhandewa/ 2015



Fonte: Góes, 2016, p. 92.

Figura 28 – Paineis de Ervas da 2ª Mostra Cultural Guarani Nhandewa



Fonte: GÓES, 2016, p.90.

Em 2018, a TYP, como vimos, sediou novamente este evento, realizando a V Mostra Cultural Guarani Nhandewa, e além das questões já trazidas pudemos observar, tanto nesta mostra como na do ano de 2016, realizada na T.I. Laranjinha, a realização de atividades esportivas tradicionais, como a) corrida de tora, na qual mulheres e homens correm com toras que pesam na média 40kg nos ombros, apostando com isso uma corrida dividida por sexo; b) competição de arco e flecha, em que criaram um alvo numa árvore e aquele/a que acertasse mais próximo do centro ganhava; c) competição de natação, que ocorreu no rio Laranjinha, tendo de atravessar o rio e voltar, d) luta, modalidade que só teve a participação de meninos, os quais realizam uma modalidade de luta específica e precisam derrubar o oponente; e) cabo de guerra, onde são montadas equipes masculinas e femininas que competem entre aldeias. Todas as modalidades, com exceção do cabo de guerra, se dão por meio da escolha de um número x de participantes de cada T.I. presente, sendo assim há grande torcida das terras indígenas por seus representantes e ao final ocorre uma premiação com troféu e medalhas para o ganhador, gerando grande comemoração da T.I. que acumulou mais prêmios.

Figura 29 – Competição de Arco e Flecha na 3º Mostra Cultural Guarani Nhandewa / 2016



Figura 30 – Alvo de bambu – 3º Mostra Cultural Guarani Nhandewa / 2016



Estes momentos são de grande importância, pois permitem o *lazer* entre as comunidades, assim como momentos de descontração entre os jovens que festejam e brincam juntos, o que é ressaltado pelas lideranças como importante para não buscarem fora da aldeia a diversão. Assim como devemos destacar as paqueras geradas por estes espaços de socialização, como relatamos no capítulo anterior. Ocorrem ainda os momentos de apresentações dos grupos de cada T.I., momento no qual o grupo de *Mborai* da TYP mostra ao público seus cânticos sagrados, sendo

um momento de muita preparação, tanto na *Oy Gwatsu*, quanto de todas as parentelas envolvidas na preparação do vestuário daqueles/as que se apresentam, como podemos observar nas imagens abaixo:

Figura 31 – Apresentação do grupo de *Mborai* da TYP



Afora o apoio por parte do PBA para realização das festividades em comemoração ao Dia do Índio, da Mostra Cultural e da Celebração da Resistência pela *Retomada* (comemorada em dezembro), houve o incentivo à capacitação audiovisual e a oficinas de artesanato. Como vimos acima, foi contratada uma equipe de indígenas da TYP para a realização da produção de entrevistas e materiais audiovisuais sobre a *Retomada*, além disto também ocorreu neste intuito a troca com indígenas inseridos na produção audiovisual de outras localidades, a exemplo dos Katukinas da região Amazônica que foram a TYP ministrar uma oficina sobre esta temática (GÓES, 2016).

Outras atividades realizadas acerca do audiovisual foram a exibição de filmes na TYP, geralmente em uma estrutura montada no barracão de sapé, no espaço categorizado por Fernandes (2018), no croqui, como espaço central, onde além do barracão de sapé há um palco (utilizado para realização das festas em dias não chuvosos), banheiros e uma construção de madeira que foi a escola⁵⁰, antes da construção da nova escola, sendo geralmente utilizado em momentos de encontros com outras aldeias e eventos culturais como alojamento. O local é geralmente utilizado para reuniões gerais, seja com caráter mais oficial ou reuniões de pessoas no momento de lazer, onde ocorrem as rodas de conversas. A exibição de filmes neste espaço era muito apreciada pela comunidade da TYP, sendo comum ouvir nesse cotidiano memórias sobre os filmes transmitidos e também sobre as fotos que a equipe técnica realizava dos eventos, momento que reunia grande parte dos jovens da comunidade, que conversavam acerca do que o filme suscitava de reflexões em suas vidas.

Figura 32 – Barracão de Sapé – espaço central da TYP



⁵⁰ Em 2019 uma das moradoras da T.I estava reformando sua casa e passou a residir nesta construção provisoriamente, o que gerou algumas mudanças no uso deste espaço.

Figura 33 – Palco central da TYP



Dentro do programa de fomento a cultura e lazer há ainda o subprograma de apoio ao artesanato, o que gerou melhorias nas técnicas que a comunidade da TYP já possuía, através das trocas com outros povos indígenas que ministraram oficinas na aldeia, como é o caso relatado no PBA acerca de um Guarani Mbya que foi convidado a realizar oficina de artesanato em bambu e artesanato em madeiras (Góes, 2016). Durante a realização desta pesquisa pudemos perceber os benefícios ocasionados pelo apoio do PBA, visto que por meio disto tiveram a oportunidade de circular em eventos e feiras de artesanato para a comercialização de suas produções. Embora a renda advinda do artesanato não seja o principal meio de sustento das famílias da TYP ela se constitui como importante também no acionamento de técnicas tradicionais da população Guarani, e se faz presente tanto entre os mais velhos como entre os mais novos, que aprendem com seus parentes técnicas de produção do artesanato e comercializam entre si e nas visitas às outras terras indígenas, assim como entre os não indígenas, principalmente em eventos realizados por universitários indígenas e não indígenas.

⁵¹ Podemos observar que o telhado do barracão assim como da *Oy Gwatsu* é de sapé, todavia a TYP encontra dificuldade na coleta de sapé, pois não há ao redor da T.I lugares onde seja possível encontrá-lo, desta forma para a construção e reformas destes dois espaços foi e é necessário que desloquem-se a outras T.I para a coleta, nos casos narrados a coleta foi realizada na T.I Pinhalzinho, tendo o PBA facilitado a busca por meio da ajuda com o combustível do caminhão, que também foi conquistado através do programa.

Durante a pesquisa de campo, observamos 5 Guarani Nhandewa, homens, que fazem artesanato para comercialização, sendo que um deles hoje comercializa apenas redes de pesca, outro relatou que só faz colares com sementes, sendo esta a maneira tradicional dos Guarani Nhandewa, narrando que teria vergonha de comercializar artesanatos de macramê de miçanga pois não são “*miçangueiros*”, porém, embora não seja uma técnica comum entre os Guarani Nhandewa da TYP, hoje há entre eles um “*miçangueiro*”, Mateus, de 15 anos, começou a ter interesse por esta técnica durante as visitas a outros grupos indígenas e passou a se dedicar a tal tipo de artesanato, o que o diferencia dos demais da região que utilizam majoritariamente sementes, penas e outros materiais que são encontrados na própria comunidade ou em outras terras indígenas. Todavia, a produção de artesanato é realizada por muitos outros jovens, mulheres e homens, sendo muito comum nas visitas estes mostrarem todos artesanatos que produziram, sejam para venda ou seja para si próprios.

Figura 34 – Artesanato Indígena – macramê de miçangas



Fonte: Acervo de Mateus.

Figura 35 – Compilação de artesanatos Indígena



Figura 36 – Artesanato Indígena – Rede de Pesca



Como podemos observar no croqui há ainda outros 4 empreendimentos realizados por meio do PBA: o barracão de insumos que foi construído tendo em vista o projeto de agricultura que seria implementado. Logo precisaram de um lugar para guardar os insumos, assim como um trator e o caminhão concedido pelo consórcio; o escritório, local onde fica guardado os computadores, câmeras e outros

materiais relativo ao curso audiovisual e outros processos de formação; a estufa, que foi construída como meio de desenvolver formas de plantação que pudessem gerar renda e que continuassem após o fim do consórcio, que, todavia, acabou sendo abandonada, visto que não houve prosseguimento na realização deste projeto. E, por último, e mais importante para a comunidade, a caixa d'água, que se deu através da perfuração do poço artesiano em 2013, sendo instalado um reservatório de água potável com capacidade de 25 mil litros em 2014, antes desse período a água utilizada pela população da TYP era somente a água das minas, que é imprópria para consumo humano, visto que, como podemos observar no croqui assim como na imagem de satélite a TYP está cercada pela monocultura mecanizada, o que causa contaminações nas minas que recebem todos os dejetos da monocultura ao redor.

É apontado por Góes (2016) a alegação dos responsáveis técnicos da FUNASA de não possuírem competência para a realização do abastecimento de água potável devido a T.I. estar em processo de regulamentação, neste sentido, provavelmente, se o PBA não tivesse sido realizado as famílias estariam ainda consumindo a água contaminada. Todavia, ainda hoje muitas vezes ocorrem problemas na bomba, o que prejudica o abastecimento de água, como observamos em 2019, no qual praticamente durante o período todo de campo, em abril, houve problemas com o abastecimento, momento no qual os moradores resolvem a situação voltando a bombear a água da mina, onde a água está contaminada, e visto que não possuem poder aquisitivo para compra de água mineral acabam sendo obrigadas a realizar o consumo da mesma. Isso se junta a um grande problema, pois o PBA tinha como plano executar as atividades durante 5 anos, prazo que viria a se encerrar em 2017/2018, e mesmo que alguns projetos tenham continuado, quando acionam o consórcio para resolver o problema da água estes dizem para acionarem a FUNASA, ao passo que está diz ser responsabilidade do consórcio, ficando estes na instabilidade de como resolver tal problema.

Além do problema da água, o fim do PBA está causando situações de preocupação entre a população da TYP, pois como vimos o PBA cumpriu com importantes melhorias no cotidiano da comunidade, garantindo um *viver melhor*, seja por meio das melhorias físicas como por meio dos projetos sociais que possibilitaram ricas trocas da comunidade e o fortalecimento de redes entre territórios indígenas,

todavia, não foram realizados projetos, que estavam contidos nos relatórios, que deviam proporcionar meios de renda para além do PBA, como o projeto da estufa, de represas para pesca, de centros de artesanato, dentre outros, sendo assim o fim do PBA gera um impacto direto na comunidade como um todo, pois resulta em desemprego para 6 indígenas, impactando com isso muitas famílias que dependiam desta renda, assim como resulta na impossibilidade de realização de festas maiores, e do uso, por exemplo, do caminhão para traslado de matéria prima que vêm a utilizar, como foi colocado acerca do sapé. A principal reclamação, portanto, é de que as medidas mitigatórias do impacto não conseguiram suprir o principal problema, a manutenção de renda através do uso do espaço da TYP, para que pudessem com isso evitar a evasão dos jovens para fora do ambiente da T.I em busca de trabalho. Consta no PBA de 2012 ainda, a compra de 12 alqueires de terras para a TYP, tendo em vista que no território de 7ha os técnicos ficariam impossibilitados de desenvolver projetos que possibilitassem geração de renda e subsistência a longo prazo:

T.I. Ywy Porã: segundo a liderança na oficina realizada no dia 30/08/2010, são 20 famílias que residem nesta T.I. A equipe técnica vistoriou a área e constatou que a área agricultável é insignificante, sendo principalmente área de várzea. As residências ocupam o pouco de terreno seco que resta.

Área de Terra para aquisição

Assim, as famílias dividirão 17,65 ha de área de terras para as suas atividades, subtraídos 6,55 ha de área de Reserva Legal, plantio de espécies vegetais geradoras de matéria-prima para artesanato e APP e 4,84 ha de área de solo mecanizável como área reservada para o pousio, restando assim 0,8825 ha por família em média. A área total é de aproximadamente 12 alqueires paulistas (24,2 ha). A divisão se dará para as seguintes áreas (em números aproximados): a) 2,42 ha (1 alqueire paulista) de eucalipto; b) 2,42 ha de pupunha; c) 7,26 ha (3 alqueires paulista) de cereais; d) 1 ha de mandioca; e) 1 ha de urucum; f) 0,19 ha de hortaliças de frutos (abóbora, cará, morango e batata-doce); g) 3,08 ha de pomar; h) 0,2 ha de viveiro de peixe; i) 0,05 ha de instalações para animais; j) 0,03 ha de outras construções (garagem, barracão e sala de processamento); k) 6,55 ha de matas nativas e bambu (Reserva legal, APP e matéria-prima para artesanato); l) 4,84 ha de área de pousio. Total: Aproximadamente 12 alqueires (29,04 ha) de área para aquisição. (GÓES, 2012, p.139-140)

Todavia, desde 2012, quando se iniciou as reuniões acerca da compra, até 2019 a área não tinha sido comprada. Um dos fatores explicativos para tal demora

na compra deve-se ao fato de que a área escolhida pela TYP se refere a parcela de terra que compreende parte da ilha e o cemitério indígena, onde estão enterrados seus ancestrais, como vimos no capítulo anterior, porém este território está incluso dentro do amplo território de 1.238ha a serem demarcados, tendo com isso de acionar os órgãos indigenistas, como a FUNAI, para a negociação da compra, visto que uma vez que este amplo território foi reconhecido como território tradicional o mesmo é de responsabilidade da União, não podendo ser comprado pelo consórcio da UHE-Mauá da Serra.

3.5 Expedição Tekoa Ywy Porã: Guarani Nhandewa – Julho/2018

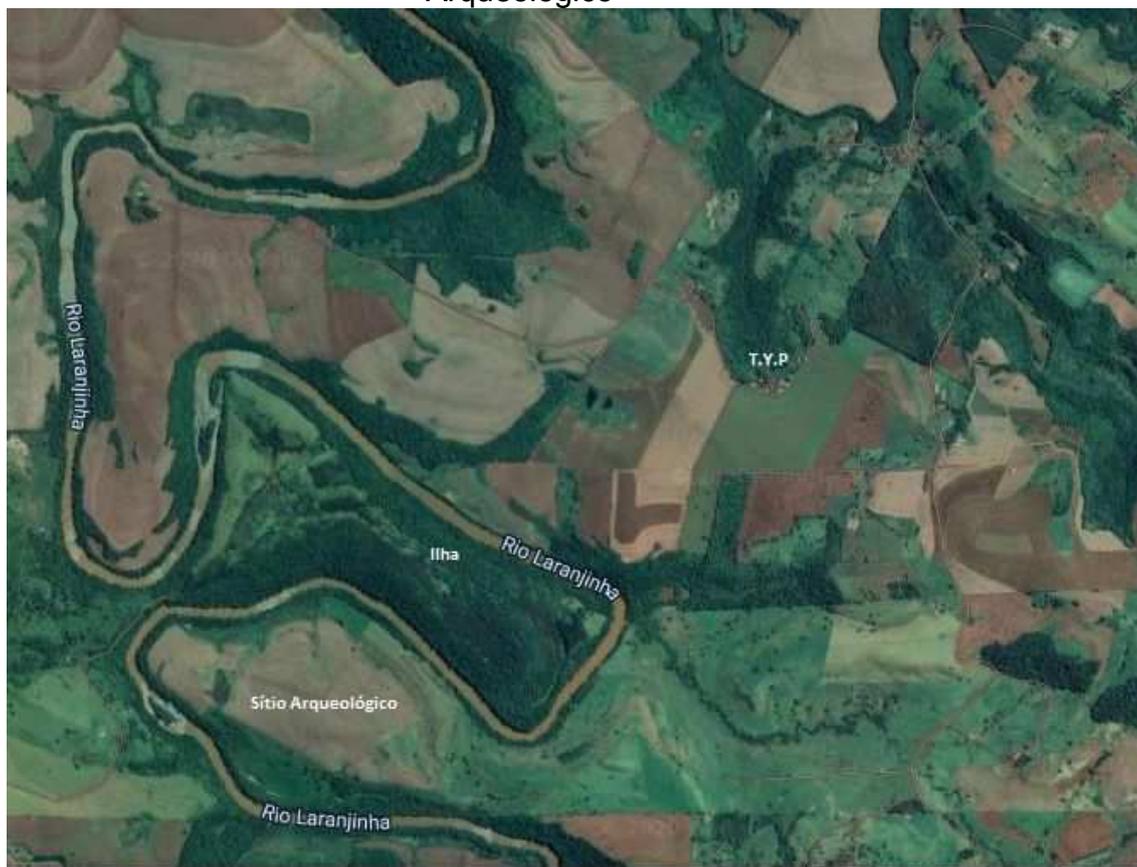
Vimos até o momento a construção social do uso do espaço da TYP assim como da territorialização através dos deslocamentos vivenciados por estes, entretanto, para encerrarmos as análises acerca da *reterritorialização* dos Guarani Nhandewa da TYP, acionaremos o uso do território a ser demarcado, que como vimos é de uma área de 1.238ha. Para tanto, utilizaremos como ilustração deste espaço uma fotografia do mapa utilizado pela TYP na elaboração que estavam realizando, em agosto de 2019, da cartografia social da área total a ser demarcada e de uma imagem de satélite pelo *Google Maps* com escala de 2,5cm para 1km como meio de tornar nítida as referências a serem colocadas a seguir.

Figura 37 – Área a ser demarcada



Fonte: Acervo a TYP.

Figura 38 – Foto de Satélite da área a ser demarcada: Ilha e Sítio Arqueológico



Fonte: Site google.com/maps. Acessado 15 de janeiro de 2020.

Na realização das oficinas de cartografia social, que acompanhamos, estavam presentes cerca de 6 Guarani Nhandewa da TYP que contavam com a ajuda do então técnico do PBA, o qual explicou as técnicas para a realização do mapa e questionou os participante sobre quais pontos eram utilizados pela comunidade da TYP. Segundo Miguel, materializar no mapa os pontos que fazem uso neste território tem importância, sobretudo para as crianças e para as mulheres, pois estes lugares são geralmente mais frequentados pelos homens, visto que além de serem mais longínquos estão dentro de possíveis áreas de conflito, sendo que para acessá-los é necessária muitas vezes passar por fazendas e estradas privadas, como pudemos observar durante a participação da expedição realizada pela TYP.

Em julho de 2018, pudemos andar em parte deste território, visto que ocorreu a 1ª Expedição Tekoa Ywy Porã: Guarani Nhandewa, que foi realizada entre dos dias 21 e 23 de julho de 2018. A proposta da expedição surgiu por meio de diálogo de lideranças da TYP com visitantes não indígenas da cidade de Maringá, que conheceram os Guarani Nhandewa em eventos realizados nesta cidade, e

realizando visitas a TYP fizeram a proposta de produzirem um filme acerca da *Retomada* e do espaço do território que se encontra em processo de demarcação, visto que estes conheciam pessoas que tinham conhecimentos audiovisuais para realização do mesmo, sendo de interesse da comunidade da TYP tal registro e visibilidade, além de ser um momento importante para percorrer espaços de grande simbolismo em um agrupamento maior, posto que não iriam somente os homens, como geralmente acontece, e tendo a participação da equipe de filmagem e não indígenas possivelmente a possibilidade de conflito direto estava diminuída.

Nos dias que antecederam a expedição, 19 e 20/07, pudemos acompanhar a preparação da mesma. No dia 20 Mateus estava realizando pinturas corporais com jenipapo naqueles/as que iriam participar da expedição, Elisa queria realizar a pintura e foi até a casa de Fabiano onde Mateus estava fazendo a pintura em alguns meninos, enquanto ele realizava a pintura nela Aurora questionou se eu também ia me pintar, eu então indaguei se poderia, e todos disseram que eu poderia ser pintada, portanto sentei para realização da mesma. Quando eu sentei para Mateus pintar meu rosto e meu braço ele me olhou e me perguntou que pintura eu queria, como eu não entendo, disse que fizesse a que ele quisesse, dado que cada grafismo tem um significado, como ele não sabia o que fazer Maria “gritou” o Fabiano, que estava dentro da cozinha, perguntando-lhe sobre qual pintura fazer em mim, que respondeu dizendo que poderia fazer qualquer uma, visto que eu sou visitante, mas que o correto seria fazer a que estão fazendo para a expedição, vez que segundo ele, não sabia qual a reflexão que tinham realizado sobre a pintura. Neste momento o Mateus me pintou com a mesma pintura que tinha feito na Elisa. Depois, quando já tínhamos realizado a pintura, o Fabiano começou a dizer que cada pintura tinha um significado, e que, portanto, cada pessoa, dependendo do seu nome e a qual elemento ela está ligada deveria ter uma pintura, criticando o fato de que todos estavam com pinturas de guerra e protesto, narrando que no “mato” não teria por que brigar, mostrando com isso preocupação, pois a pintura de guerra poderia demonstrar que estávamos querendo brigar com os espíritos guardiões da mata, ao passo que questionou “você vão lutar contra quem na floresta?”, colocando que poderia atrair um espírito mau e que poderia até mesmo ocasionar uma grande tempestade na aldeia, pois estariam “brincando” com Tupã. Esta situação gerou silêncio, ninguém tentou argumentar ou responder, todos ouviram o

que ele disse e depois de um tempo as pessoas foram se dispersando. Depois de dois dias, durante a expedição, o cacique da TYP, pai de Mateus, argumentou que a pintura tinha sido decidida em reuniões da aldeia, e que ela representava Guerra dado que a TYP e os indígenas do Brasil de modo geral estão em Guerra, pois sem terras demarcadas não tem porque estarem em paz, falou “estamos a 500 anos sofrendo, quando será o momento de uma pintura de paz? ”, e ressaltou que a qualquer momento poderiam ser massacrados pelos fazendeiros ao redor da TYP.

Estes discursos acerca da pintura não foram aqui narrados como meio de se posicionar entre as tensões, mas de expressar que em meio a *reorganização social* da TYP ocorrem conflitos acerca do modo de desempenhar as expressões culturais, de visões cosmológicas distintas. Todavia estas disputas de narrativas se dão entre atores que desempenham papéis de grande valorização e importância para o projeto de *Retomada*. No caso narrado, Fabiano ocupa centralidade tendo em vista seu conhecimento da língua Guarani, sendo ele o principal conhecedor da língua nativa, pois quando ainda estavam na T.I. Laranjinha o mesmo deu um curso de Língua Guarani para seus *parentes*, e tendo este conhecimento era antes de Júlio, professor de Guarani na Escola da aldeia. Além deste conhecimento *tradicional*, também ocupa papel de prestígio por ter cursado a graduação em História, curso superior que lhe possibilitou conhecimentos que agrega ao seu conhecimento acerca da ancestralidade Guarani Nhandewa. Já Miguel, como vimos no decorrer desta dissertação, além de ser o cacique na época, é também um dos principais responsáveis pela manutenção da *Oy Gwatsu* e do grupo de *Mborai*, sendo uma forte liderança da TYP. Embora sejam dois atores com projetos distintos, ambos exercitam nas práticas cotidianas ações que expressam um projeto comum da *Retomada*, e resolvem as tensões de maneira a convergir com este projeto, aparentemente maior do que as divisões internas, o que observamos nas outras visitas a TYP, onde Miguel narrou que conversaram e estavam empenhados em fortalecer juntos a *cultura* Guarani Nhandewa da TYP, sobretudo com a atuação de Fabiano na escola, exemplo que demonstramos acerca de seu papel nas atividades extraclasse de fortalecimento da Língua Guarani Nhandewa, observadas no ano de 2019, quase um ano após este acontecimento.

Outros preparativos para a Expedição, envolviam a discussão acerca do percurso, que de certa forma, se deu de maneira idealizada, visto que inicialmente a

proposta era de que percorrêssemos por todo espaço a ser demarcado, de modo que na filmagem as lideranças e os moradores da TYP que participassem do evento pudessem discorrer a importância de todos espaços dentro da área de 1.238ha, para isso montaríamos acampamentos e faríamos uma alimentação predominante de caças encontradas, dado que, como iríamos percorrer uma grande distância, levaríamos poucos alimentos. Outra ideia do plano inicial era a de que todos indígenas falassem na língua Guarani Nhandewa durante o percurso. Como poderíamos supor a proposta “ideal” não foi colocada em prática, por vários motivos, entre eles pelo fato de que a maior parte das pessoas que estavam indo não tinham condicionamento físico para realizar uma expedição de tal distância, visto que as mulheres, por exemplo, não utilizam tanto os espaços mais longínquos deste território. Não seria possível se alimentar majoritariamente de caça, pois mesmo que o espaço a acampar tenha matas por perto o agronegócio desmatou boa parte dos lugares onde no passado era possível encontrar caça fácil, e mesmo a pesca não é sempre tão favorável, dado que iríamos num grupo grande. Embora tenham muitos outros fatores que se cruzem a não possibilidade de realização deste plano inicial, devemos destacar que a proposta de realizar uma expedição seguindo o mais próximo possível a forma que seus antepassados faziam o uso do espaço muito provavelmente se deva ao fato da mesma ser filmada por um grupo de não indígenas, pois não é algo que faz parte do dia a dia da comunidade como um todo, embora alguns homens adultos e jovens percorram este espaço para procurar caça com alguma frequência. Devido a estes fatores levantados a expedição foi assumindo um caráter mais fluído; as bolsas, por exemplo, em que levaríamos poucas coisas dado o empecilho de percorrer a distância a pé e com peso, foram levadas pelo caminhão até um local próximo da onde realizaríamos o acampamento, junto com as barracas, portanto conosco seriam levados somente alguns alimentos leve para serem comidos durante o trajeto, assim como água.

No dia 20/07 receberam na TYP o *Txamoi* da T.I. Pinhalzinho, para que este realizasse a reza na *Oy Gwatsu* pedindo para *Nhanderu* o fortalecimento de nosso espírito e nossa proteção durante a expedição, portanto na parte da noite realizamos a reza, na qual além do *Txamoi* teve o auxílio de sua esposa, uma *Nhandetsy* e de um senhor que está se fortalecendo na reza, sendo assim os três estavam juntos pedindo esta proteção para o grupo que percorreria a expedição. Ao final o *Txamoi*

disse que ficaria na TYP rezando na *Oy Gwatsu* enquanto íamos à expedição, tendo designado ao senhor que estava auxiliando que o mesmo nos acompanhasse em todo trajeto para realização das rezas durante a expedição. No dia 21/07 pela manhã voltamos a *Oy Gwatsu* onde realizaram o *Mborái* e depois iniciamos o percurso da expedição.

Durante o percurso ficou cada vez mais perceptível o desmatamento ao redor da TYP, que podemos observar na imagem X, sendo difícil encontrarmos lugares com sombra para realizarmos pequenas pausas. Nas imagens abaixo podemos observar uma mangueira em meio a um pasto, sendo uma das únicas sombras grandes encontradas em parte do trajeto, que foi realizado cruzando pastos, plantações, como meio de tentar seguir os limites (marcado em amarelo na foto) da área a ser delimitada.

Figura 39 – A caminho da Ilha / Expedição Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã

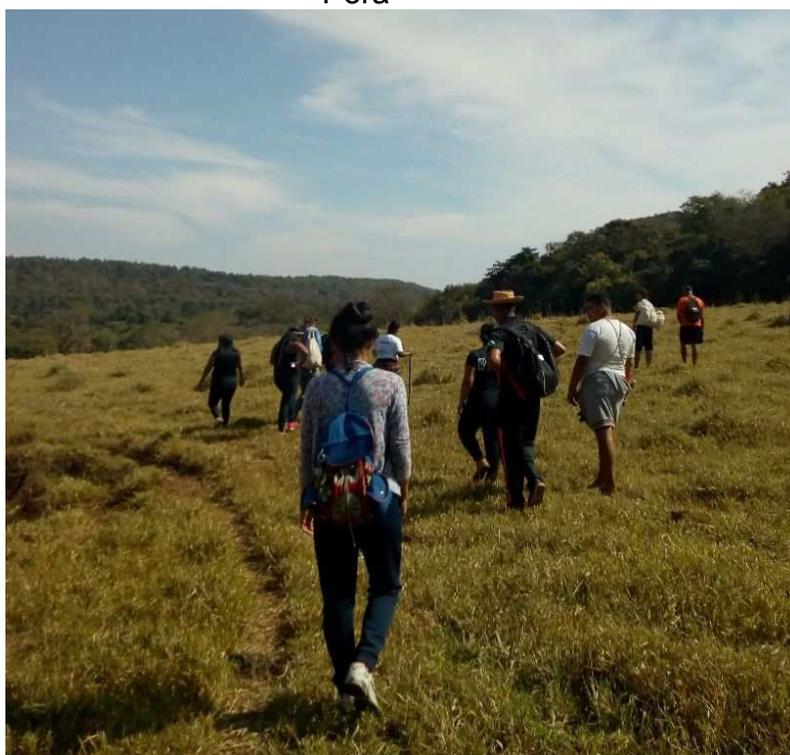


Figura 40 – Descanso na Sombra da Mangueira / Expedição Guarani Nhandewa da TYP.



Em determinado momento estávamos cruzando um grande pasto e no meio deste havia uma área de mata nativa cercada com arame, Miguel parou e começou a mostrar a equipe que filmava, denunciando uma estratégia dos fazendeiros da região. Havia várias árvores caídas no meio da mata, de modo a não ficar totalmente explícita a derrubada. E, sendo mata nativa, havia muitos cipós neste local, dos quais retiram "fitas" para confecção de artesanatos, por exemplos os trancados de lanças. Em outro espaço, mais a frente, pulamos um pequeno riacho, que só foi possível atravessar dado que o mesmo se encontrava seco, momento que Júlio começou a lembrar de como aquele riacho era cheio, sendo sua seca reflexo do desmatamento cada vez mais acelerado ao redor da área.

Após cruzarmos pastos, matas, algumas plantações e parte do rio Laranjinha, que por ser raso e com pedras é possível atravessar em pé, chegamos a ilha (observar localização aproximada na imagem acima), local onde montamos acampamento, enquanto os TXONDARO foram buscar toras para fazer a fogueira, as mulheres os gravetos para cozinhar, e alguns outros homens foram pegar milho, peixe e limpar um tatu que foi caçado em meio ao percurso.

Figura 41 – Atravessando o Rio Laranjinha / Expedição Guarani Nhandewa TYP



Figura 42 – Caçando o Tatu / Expedição Guarani Nhandewa TYP



Figura 43 – Cozinha da Expedição Guarani Nhandewa da TYP



Ficamos acampados na ilha, pois, segundo narram, esta parte foi ocupada pelos Guarani quando da existência do posto de atração, por isso é um local extremamente valorizado pela TYP, e utilizado com certa frequência, tanto que até tinham algumas grelhas e utensílios "guardados" na área de mata próxima (que podemos observar na imagem acima). Outro marco desta área que remete aos seus ancestrais são os locais onde existem pedaços de cerâmicas, sendo fácil encontrar parte de panelas de barro, as quais muitos colecionam como memória dos utensílios de seus antepassados, assim como pedaços de lanças, machados de pedra, dentre outros⁵². Segundo Vinicius a facilidade de encontrar deve-se ao desrespeitoso fato de que aquela área foi tombada para arar o solo, logo isso fez com que a máquina puxasse a terra debaixo para cima, ocasionando com isso que os objetos que estava no subsolo fossem a superfície, e sendo uma área argilosa é fácil tirar uma pequena

⁵² Todavia diminuiram tal costume pois receberam a orientação da importância de deixarem estas matérias a onde foram encontradas para possíveis estudos arqueológicos futuros. Portanto, durante a expedição todos as partes de panelas mostradas foram novamente "enterradas".

camada de terra e encontrar as cerâmicas, que apresentam os detalhes de grafismos talhados. Outro local de extrema importância, como já foi apresentado ao longo da dissertação é o cemitério indígena, que fica na área denominada no mapa de *sítio arqueológico*, para acessar o local é necessário atravessar o rio, que quando está alto utilizam bote para a passagem, sendo acessado, sobretudo, pelos homens, ao passo que observamos que muitas mulheres não sabiam ao certo onde ficava a localização do mesmo. Poucos sabem o local exato do cemitério, pois assim como a situação narrada acima, esta área hoje é utilizada para plantação de monocultura em larga escala, o que gera revolta da população e o movimento de reivindicação pela demarcação, e como vimos, pela compra através do consórcio da UHE desta área, para que possam desta maneira realizar os cuidados espirituais a terra e a seus antepassados.

3.6 Apontamentos da *reorganização social*

As trajetórias vivenciadas pela população da TYP levaram a processos de unidade, que como vimos conformam hoje no agrupamento familiar extenso que narramos no capítulo anterior, processos nos quais a situação de contato é constituída também por agentes não indígenas, Estado, indigenistas, antropólogos, dentre outros. Em meio aos *processos de territorialização* vivenciados pudemos perceber o acionamento de territórios de deslocamentos, que perpassam fazendas – sejam aquelas nas quais viveram, sejam as que trabalham na atualidade -, cidades – para trabalhos ou estudos -, outros territórios indígenas – acionados pelos laços de parentesco - e uma territorialidade mais próxima, geograficamente e simbolicamente, na qual desempenham usos sociais que compõe o projeto comum de *Retomada cultural*. Neste capítulo buscamos apresentar a constituição do uso social do que forma hoje a unidade territorial da TYP, assim como os agentes participantes deste *projeto*, como meio de analisarmos como que os Guarani Nhandewa da TYP estão constituindo sua unidade étnica na contemporaneidade.

Dentre as situações narradas podemos apontar a existência central de tensões políticas que se relacionam aos processos da *reorganização social*. Como vimos a *Retomada*, como evento, ocorreu em 2005, passados 4 anos o Ministério Público realiza os laudos para confirmação de parentesco entre as terras indígenas

impactadas pelos projetos da UHE-Mauá da Serra, que como podemos observar no laudo de 2010 inclui a TYP no projeto de mitigação devido ao impacto ambiental. De 2010 a 2012 ocorre a realização de reuniões para definição dos projetos a serem desempenhados, ocorrendo em 2012 o início das implementações.

Nestes movimentos podemos perceber a existência de 3 atores centrais: Estado, representado por meio do Ministério Público e FUNAI; o Consórcio Energético Cruzeiro do Sul (empresa responsável pela construção da UHE) e os povos indígenas. As tensões políticas entre a empresa e o Estado, por meio da pressão do Ministério Público na garantia de mitigação pelos impactos causados pela construção da UHE nos territórios indígenas reverberou no que chamamos aqui de PBA. Percebemos que, os povos indígenas foram os agentes de menor força política em relação à construção ou não da UHE, todavia através da existência de um projeto de mitigação estes assumem a centralidade política, por meio do qual puderam, através das reuniões de elaboração do PBA, que envolveram um quarto grupo de atores – historiadores e antropólogos – pressionar para a realização de projetos de iniciativa privada – através do exercício de acionamento do poder estatal – que condizem com seus *projetos de viver bem*.

Como pudemos perceber, houve neste texto a ausência de discussões acerca da atuação de ONG's e do CIMI, fato que se deve à ausência da presença política destes órgãos na TYP. Sendo assim, sem qualquer apoio do terceiro setor, assim como sem incentivo de políticas públicas voltadas à população indígena por parte do Estado, o PBA, por mais problemático que seja, visto que a instalação da UHE gera impactos negativos nos territórios indígenas, teve seu impacto positivo, pois, como vimos, o custeio monetário para realização dos projetos possibilitou a população Guarani Nhandewa da TYP melhorias no *viver*.

As construções desempenhadas na TYP pelo PBA assim como o custeio a viagens a outros territórios indígenas, e a realização de eventos culturais, possibilitou a um agrupamento familiar extenso que passou por processos de desterritorialização, nos quais foram afetados não somente pela perda da terra no sentido material, mas pela condição de negação étnica que esses processos geraram, a possibilidade de experimentarem, de certa forma, o *projeto comum* de organização social Guarani Nhandewa que vinham “desenhando” desde antes do evento da *Retomada* em si.

Dois elementos cruciais do *projeto em comum* podem ser levantados com observação dos momentos narrados até aqui: a religiosidade e a língua Guarani Nhandewa, que, embora possam ser vistos como separados são estritamente conjuntos, e como pudemos observar foram privilegiados no PBA nos programas relativos a dimensão pensada e enquadrada enquanto *cultural*. A demanda pela reativação da *Oy Gwatsu* assume grande importância para o fortalecimento da língua Guarani, pois, na realização dos *Mborai* e *Mongarai* se expressa um momento onde majoritariamente a língua falada é a Guarani, visto que os cânticos sagrados são na linguagem nativa e que os *Txamoi* realizam as rezas também nesta língua, portanto a constituição de espaços que possibilitem a valorização tanto da *Oy Gwatsu* como dos *Mborai* (como nas apresentações culturais) assumem grande centralidade como meio de *fortalecimento espiritual* e da linguagem Guarani. De mesma maneira também ocorre o processo inverso, pois a língua, como vimos no capítulo 1, não tem um sentido apenas enquanto outro idioma, as palavras pronunciadas em Guarani assumem relevância cosmológica e religiosa, sendo constituintes da elaboração da identidade étnica Guarani Nhandewa (ALMEIDA, MURA, 2018).

Como vimos, a *situação histórica* culmina em *processos de territorialização* definidas pela *reorganização social*, implicando com isso na constituição da identidade étnica diferenciadora por meio do estabelecimento da unidade sociocultural e da reelaboração da cultura (Oliveira, 1998). É neste sentido que o *projeto comum de Retomada cultural* dos Guarani Nhandewa da TYP encontrou na atuação do PBA meios de uma possibilidade na “recuperação étnica”, não que não tivessem uma identidade étnica, mas que devido aos *processos de territorialização* vivenciados se modificaram, de forma a diminuir as marcações simbólicas das fronteiras étnicas que hoje atualizam por meio da reelaboração da etnicidade. A isso Oliveira (1993) coloca que

Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina - como uma força interior - o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino. (OLIVEIRA, 1993, p. VIII)

Deste modo, não importa muito se este agrupamento familiar extenso da TYP está reativando signos que eram familiares em seu passado ou se estes signos

diacríticos foram incorporados por meio das redes de alianças com seus demais *parentes* Guarani, o que devemos destacar é a forma como na contemporaneidade estes signos estão sendo reelaborados e acionados como meio de demarcar as fronteiras étnicas entre indígenas e não indígenas e entre estes e o conjunto genérico de “indígenas” ao passo que constituem concomitantes a isto seu próprio modo de organização sociocultural e a identidade étnica Guarani Nhandewa.

Considerações Finais

A partir de situações experimentadas juntos a população da Tekoa Ywy Porã pudemos constituir esta pesquisa, sendo importante recuperarmos alguns momentos desta trajetória para melhor elucidação, embora alguns pontos já tenham sido elencados na introdução deste trabalho. Primeiro destaco que a população da Tekoa Ywy Porã é composta por indígenas e não indígenas, e que entre as etnias indígenas há Guarani Nhandewa, Kaingang e Xetá, ou seja, quando dissemos acerca da população da Tekoa Ywy Porã estamos pensando em como o atravessamento conjunto das pessoas, indígenas ou não, que compõe a luta pela retomada de um território indígena, assim produzem juntas um modelo de viver.

Como relatado na introdução, a inserção com este ambiente e estes atores se deu por meio de laços afetivos firmados fora do ambiente da TYP com uma moradora desta T.I, no ano de 2016, o que me possibilitou uma entrada de forma mais fluída, visto que naquela ocasião não havia o interesse de constituir uma relação que gerasse um lugar enquanto pesquisadora. Quando ocorreu o interesse na realização da pesquisa para a dissertação, em 2018, eu já estava frequentando eventos na TYP há cerca de dois anos, momento no qual conversei, a nível mais formal, com o cacique e algumas lideranças para que soubessem que a partir daquele momento as questões por nós conversadas viriam, muitas vezes, a ser objeto de análise do texto que se construiu. Em 2018, portanto, realizei dois momentos desta pesquisa etnográfica, em julho na participação da Expedição – relatada no capítulo 3 – e em dezembro, na participação da festa de comemoração dos 13 anos da retomada. Foram nestas situações experimentadas que foram se apresentado algumas narrativas sobre o processo de *desterritorialização* vivenciado pelo agrupamento familiar de Enzo, assim como foi possível a observação das situações de negação da identidade étnica atravessada por estes processos históricos.

Desta forma, através do diálogo com outros pesquisadores onde estes elementos foram compartilhados, seja no nível do programa de pós-graduação da UFCG, seja em eventos acadêmicos na participação de grupos de trabalho, foi se delineando uma forma de conduzir a pesquisa etnográfica para a obtenção de resultados acerca de nosso objetivo central: entender quais são as situações que no processo de “retomada” foram moldando o atual agrupamento familiar extenso da

TYP e quais são os projetos constituídos por estes em torno da autodefinição Guarani Nhandewa na TYP. A partir disto, em 2019 se constitui o centro desta pesquisa etnográfica, pois foi o período no qual realizei as conversas sobre os deslocamentos através do ato de desenhar a árvore genealógica, ocasião na qual passei 22 dias com a população da TYP, tendo a oportunidade de circular entre casas com o objetivo de através do desenhar seus parentes na árvore, ouvir suas memórias sobre estes processos, o que possibilitou o entendimento da localização das pessoas em suas famílias nucleares, assim como as análises dos entrelaçamentos entre estas famílias que desencadeiam a composição do agrupamento familiar extenso da TYP. Ainda em 2019, foi realizada uma segunda imersão neste campo empírico, em agosto, por 7 dias, com o objetivo de voltar a questões colocadas durante a realização das árvores genealógicas, tendo em vista que com o distanciar-se do campo em si foi possível observar lacunas e brechas para novos elementos que ajudariam a trazer as análises que aqui foram descritas.

Conjuntamente a estas situações, ocorreu outro processo, a transição entre meu lugar enquanto amiga e pesquisadora, que não se deu de maneira tão fácil, dado minha própria dificuldade em circular na T.I como um todo, visto que até então meu circuito era, sobretudo na casa de minha amiga e aqueles parentes com os quais mantém vínculos mais efetivo. A mudança da minha amiga para a cidade, no campo de abril de 2019, foi sem dúvidas um marco nesta passagem, pois naquele período foi justamente o qual eu havia me programado para passar mais tempo na TYP, momento em que conversei com o cacique e sua esposa, com os quais também já tinha certa proximidade, que me permitiram passar este tempo com eles.

As leituras e experiências antropológicas foram, durante este processo, atravessando a experiência da situação da pesquisa etnográfica, resultando num esforço de construção das análises que tiveram como foco a situação de um grupo de atores da TYP através de suas memórias sobre eventos vividos. Ou seja, as questões apresentadas nesta dissertação foram construídas a partir de conversas e momentos com um agrupamento específico, numa localidade específica e que tiveram trajetórias particulares, buscando com isso, construir uma abordagem processualista em torno de eventos relatados por estes atores. Destacamos a contribuição teórica de Gluckman (*situação social*), Fredrik Barth (*fronteiras étnicas*) e João Pacheco de Oliveira (*situação histórica*) para o entendimento destes

processos históricos vivenciados pela população da TYP ou pelos seus antepassados, elencando as situações de poder envolvidas nestes momentos, como a *situação colonial*, e como, perante estas situações foram reelaborando signos culturais e moldando o agrupamento familiar extenso atual.

Para que fosse possível entender, com isso, a constituição da identidade étnica dos Guarani Nhandewa da TYP investigamos a constituição de suas unidades territoriais e familiares, pois foi por meio destes processos que eles foram se constituindo, se pensando e se identificando enquanto agrupamento familiar extenso Guarani Nhandewa. Os deslocamentos que vivenciaram até chegar a TYP, demonstram a nós duas questões: primeiro que os laços de parentesco tanto se dão pelos deslocamentos como são motivos de se deslocar, sendo sobretudo através dos casamentos que se experimenta a possibilidade de elaboração de uma territorialidade mais ampla entre os Guarani Nhandewa do norte do Paraná, que como mostramos no capítulo 2 constituem um parentesco que se esparrama, em certo sentido, por outros territórios indígenas, Guarani ou Kaingang, o que advém também dos processos de *situação colonial* (BALANDIER, 2014) pelo qual os povos indígenas foram se moldando em novos territórios nos quais nem sempre estavam acompanhados de toda sua parentela.

A segunda observação, relativa aos deslocamentos, reside em enfatizar a ocorrência de processos de *desterritorialização* que se deram ao “morar em fazendas”, por parte do agrupamento familiar de Enzo, o que, como vimos, gerou marcas profundas na definição étnica dos que passaram por este processo. Deste modo, como nos foi narrado, o retorno a uma terra indígena teve como papel central a figura de Laura, a qual possibilitou a *viagem de volta*, e, já tendo na época um casamento entre as duas famílias, após este ato as duas famílias vieram a se aproximar e firmar ainda mais seus laços, gerando novos casamentos, ao passo que hoje se identificam como um só agrupamento familiar. Nossa consideração acerca disto reside em que, após estes agrupamentos se fundirem em um só agrupamento familiar, os processos de negação pelo qual um passou também gerou sensações reflexas no outro, de maneira que atualmente o agrupamento como um todo não têm boa aceitação por àqueles que negavam a identidade étnica à família de Enzo.

Sendo assim, pelas análises realizadas, acreditamos que a *origem comum* deste agrupamento familiar reside nas trajetórias vividas e nos processos de

negação étnica pelo qual passaram, sendo também por meio destas situações que ocorre a conformação do caráter de comunidade étnica, que como Weber (2004) define “nem toda crença na comunidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito” (WEBER, 2004, p.270). Sendo que a crença na afinidade de origem tem importantes consequências para a formação das comunidades políticas (ibidem), podendo, a crença, ser ou não fundada objetivamente. Logo, os grupos étnicos são

(...) aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que está se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 2004, p. 270)

Ou seja, podemos pensar a partir disso que aqueles grupos que se baseiam em uma crença num ancestral comum, ou mesmo como descendentes de uma mesma terra, acionariam laços mais resistentes neste sentimento de comunhão étnica, sendo que, segundo o autor, faltando estas lembranças/crenças o grupo não compartilhará uma comunhão étnica, mesmo que estes tenham afinidade de sangue. Outra noção importante desta discussão é a existência da consciência tribal, que significa algo especificamente político, advindo de ameaças externas, surgindo a ação de companheiros de "tribo" (WEBER, 2004, P.274), poderíamos então dizer que seria como se, a partir dos conflitos, estes se fortalecessem na produção de uma consciência de comunidade.

Portanto, o que mostramos e analisamos nesta dissertação foram os deslocamentos territoriais e a constituições da memória e da identidade a partir destes processos vivenciados, de forma que concluímos que embora este agrupamento familiar não tenha vivido anteriormente à *retomada* (2005) nas terras do antigo Posto Velho, este território é acionado na concepção da *origem comum* deste grupo étnico, pois estes tinham construções de memórias de suas gerações passadas, para as quais aquele local sempre foi atrelado a um *viver bem*, tanto que hoje o território tem o nome de Aldeia Terra Bonita (tradução). Assim sendo, a memória histórica que estes constituem, enquanto grupo e enquanto indivíduos, esta para além de viver no lugar em si, tendo sido passada através das narrativas, pela

oralidade, pelo poder representativo da *palavra*, à espera do retorno onde seus ancestrais narravam e ainda, onde muitos dos seus encontram-se enterrados. Logo, a “volta” é possível no sentido simbólico assumido, do poder da memória e do sentido *espiritual* em conduzir rumo às terras onde seus antepassados estão enterrados a *retomada* de um território e de um *viver bem*.

Por fim, como vimos, *retornar* a este passado, que assume um caráter mítico através dos relatos de seus antepassados, têm grande relevância social e política para este agrupamento familiar, visto que neste território tiveram a possibilidade de reunir novamente sua parentela em torno de um projeto comum, vez que para além do território enquanto algo dado, como muitos não indígenas pensam, vivenciam uma constante fabricação e re-fabricação da terra, por meio sobretudo da *reelaboração da cultura* (Oliveira, 1998) colocada por seus projetos de *viver bem*, que, mesmo não sendo homogêneos entre todos, conseguem convergir em meio as tensões na experimentação de um projeto comum, que assume como ênfase a constituição política de sinais diacríticos – a exemplo da *Oy Gwatsu* - como bandeiras étnicas (Oliveira, 1993), na garantia da identidade indígena Guarani Nhandewa por meio da demarcação de fronteiras sociais e culturais entre os demais grupos étnicos, Estado e não indígenas.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz; MURA, Fábio. Povo: Guarani Ñandeva. *Povos Indígenas do Brasil e Instituto Socio Ambiental*, 2018. Acessado em mar.2019 < https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_%C3%91andeva>

ALMEIDA, Ligia Rodrigues de. Introdução IN: *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina – SP : migração, território e identidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Carlos. – São Carlos : UFSCar, 2011.

BALANDIER, Georges. *A Situação Colonial: abordagem teórica*. (Tradução Bruno Anselmi Matangrano). Cadernos Ceru v. 25, n. 1, 02 , 2014.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Disciplinando a diversidade cultural: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14. IN: *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Antonio Carlos Souza Lima; Henyo Trindade Barreto Filho [orgs.]. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB, 2005.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. *Da casa de rezas à congregação cristã no brasil: o pentecostalismo Guarani na terra indígena Laranjinha/Pr*. Dissertação. Florianópolis, 2003

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRANDÃO, Carlos. Os Guarani: Índios do Sul – Religião, Resistência e Adaptação. *Revista de Estudos Avançados*. Vol. 04 N. 10 São Paulo: USP Setembro/dezembro 1990.

CAJADO, Octavio Mendes. (tradução). Guia Prático de Antropologia; preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã – Bretanha e da Irlanda. São Paulo, Cultrix, 1971.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo – Brasil. Editora Brasiliense, 1978

CORRADO, Elis Fernanda. “O Tekoha como criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. – Campinas, SP : [s.n], 2017.

FAUSTINO, Rosângela Célia. *Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena*. Tese. Florianópolis, 2006.

FERNANDES, Leticia. *Nossos guerreiros continuarão : etnografia sobre os Nhandewa de Ywy Porã (Abatiá - PR)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná). – Curitiba, 2018.

Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Acessado em mai.2019 <
<http://www.funai.gov.br>>

GLUCKMAN, M. “Análise de uma situação social da Zululândia Moderna” In: *A antropologia das sociedades contemporâneas*. FELDMAN-BIANDO, Bela (org. introdução). SP: Global, 1987

GÓES, Paulo Roberto Homem de. *Relatório Antropológico Nº 01/2010*. Curitiba, 2010

_____. *Projeto básico ambiental Componente indígena UHE Mauá*, 2012.

_____. Relatório anual de atividades - Projeto básico ambiental -Componente Indígena. UHE MAUÁ. 2014.

_____. Relatório 2015-2016. Anexo 6: Terra Indígena Ywy Porã, 2016.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. – Petrópolis, RJ: Vozes: 1995.

MOTA, Lúcio Tadeu. *História do Paraná: relações sócio-culturais da pré-história a economia cafeeira*. Maringá: EDUEM, 2012. 120p. (Coleção Formação de Professores - EAD; v. 60).

OLIVEIRA, João Pacheco de. “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o regime tutelar. Editora Marco Zero/MCT-CNPq, São Paulo/Brasília,1988.

_____. “A VIAGEM DA VOLTA” reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. IN: *ATLAS das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito IN: *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1ª e 2ª graus* / org. Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni — Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1):47-77, 1998

_____. Una etnografía de las tierras indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos. IN: *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. João Pacheco de Oliveira (comp.). Rio de Janeiro/ Lima: Contra Capa / Centro Amzónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n.42, p377-391, jul/dez. 2014.

POVOS INDIGENAS NO BRASIL 2005/2010. Instituto Socioambiental.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política Indigenista no Brasil Imperial IN: *O Brasil Imperial – Vol. I – 1808-1831* / organização Keila Grinberg e Ricardo Salles. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SANTOS, Luciano Gersem dos. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

SANTOS, Silva Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil IN: *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1ª e 2ª graus* / org. Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni — Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SCHENATO, Vilson Cesar. Capítulo 1 Atores e cenário no Oeste do Paraná: partindo de uma reconstrução sócio-histórica. In: *Grupos Sociais Rurais Além das Fronteiras: construções identitárias entre colonos e assentados no Oeste Paranaense*. – 1 Ed. – Curitiba, PR: CRV, 2011.

SILVA, Evaldo Mendes da. Os caminhantes da Terra Má: Um estudo etnográfico da micro mobilidade de grupos Guarani na Tríplice Fronteira. *Tempo da Ciência* (13) 26: 85-106, 2º semestre 2006

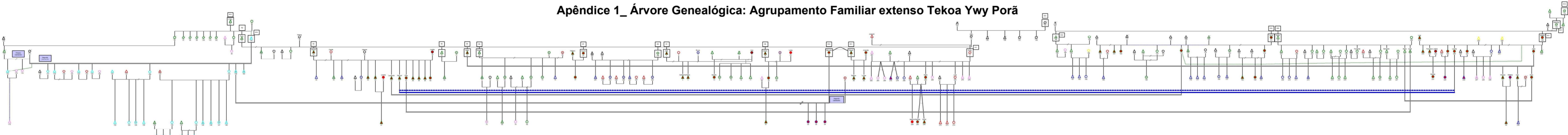
SOUZA, Sheilla Patricia Dias de. *Índios na Visão dos Índios - Terra Indígena Ywy Porã - Povo Guarani Nhandewa*. Associação Indigenista - ASSINDI - Maringá, 2007.

_____. *Palavras e imagens da Terra sem Males: representações sobre o mito de origem Guarani Nhandewa*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Londrina - Londrina. 2009.

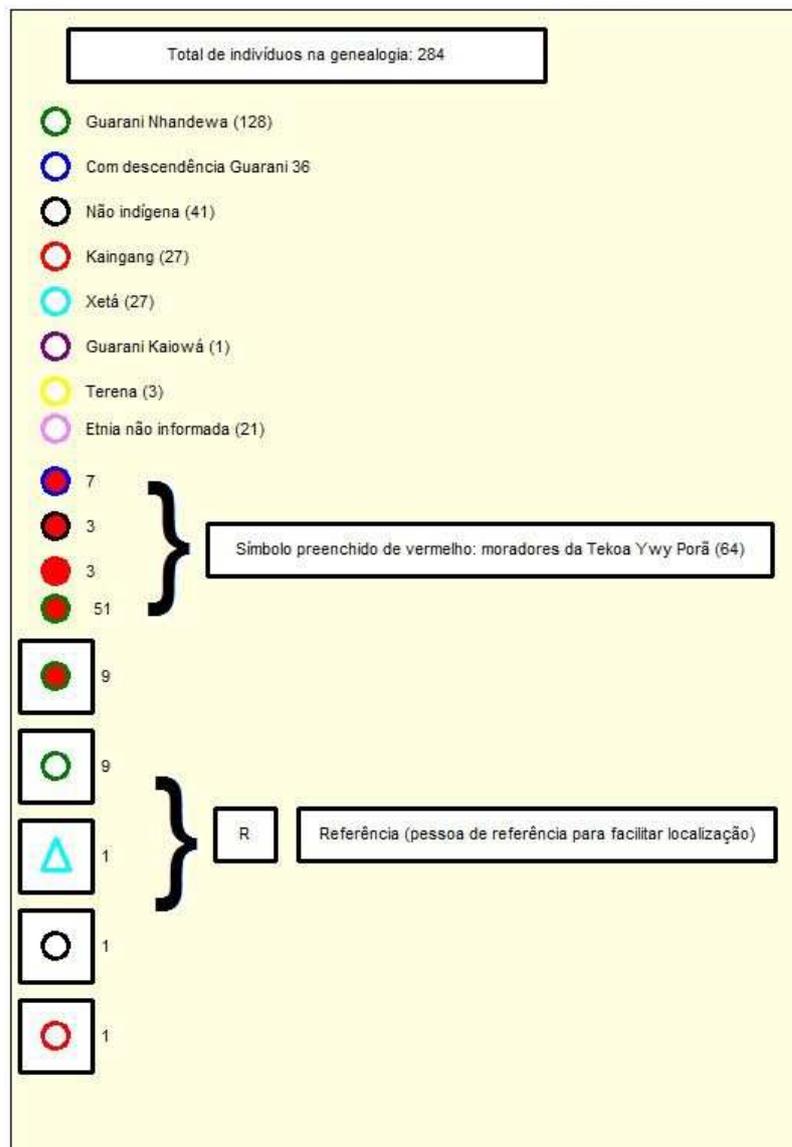
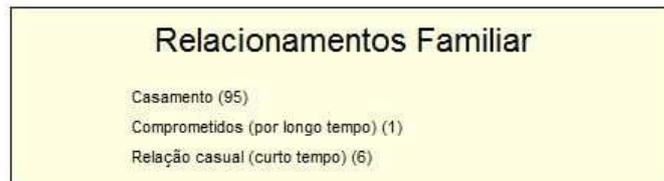
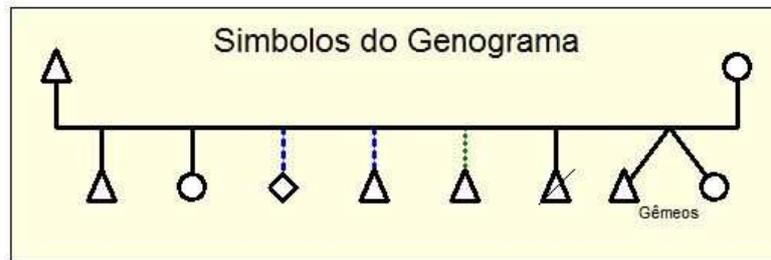
SPENASSATO, J.A. *Os lados da mistura: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)*. 203 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Curitiba, Curitiba, 2016.

WEBER, Max. Capítulo IV Relações Comunitárias Étnicas In: *Economia e Sociedade: Fundamento da sociologia compreensiva*. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

Apêndice 1_ Árvore Genealógica: Agrupamento Familiar extenso Tekoa Ywy Porã



Legenda da Árvore Genealógica.



Apêndice 2_ Tabela de Árvore Genealógica: Agrupamento Familiar extenso Tekoa Ywy Porã⁵³

Número na árvore genealógica	Nome	Etnia	Trajetória (locals em que morou)
R1	João		
1	João	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho
2		Kaingang	Barão de Antonina
3	Bruna	Pai é Kaingang e mãe é Guarani com Terena	Araribá, Pinhalzinho, Laranjinha, Posto Velho e Laranjinha
4	Guilherme	Guarani	
5	Pedro	Guarani	
6	Ana	Não Indío	Laranjinha, Posto Velho, Santa Amélia e Posto Velho
7		Guarani	Maringá
8		Guarani	Posto Velho; Bauru
9		Guarani	Santa Amélia
10		Guarani	Laranjinha
11		Guarani	Posto Velho
12		Guarani	Santa Amélia
13	Sandra	Guarani	
R2	Enzo		
14	Enzo	Guarani	Pinhalzinho; Ubaúna; Laranjinha; Posto Velho; São Jerônimo da Serra; Posto Velho
15	Júlia	Não Indío (Italiana)	Pinhalzinho; Laranjinha
16	Joaquim	Kaingang	Barão de Antonina
17	Sofia	Kaingang	Pinhalzinho; Bandeirantes; Barão de Antonina; São Jerônimo da Serra; Itaquera; Foz do Iguacu; Bandeirantes; Laranjinha; Pinhalzinho; Barão de Antonina; Laranjinha; Posto Velho; Laranjinha
18	Helena	Não Indío	Região de Tomazina
19		Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí (Sítio/cidade); Belém do Pará

⁵³ A tabela tem como objetivo apresentar ao leitor os indivíduos que foram acionados nas conversas com os interlocutores da TYP na realização da árvore genealógica. Nesta, temos os indivíduos, sua etnia e os lugares por quais passaram. A tabela deve ser lida juntamente com a árvore genealógica para localização das relações de parentesco mais ampla. Também cabe observar que alguns indivíduos estão enquadrados e identificados com uma letra R, na árvore, seguida de um número. Este número, por exemplo R1, significa Referência 1, sendo que tais símbolos visam facilitar a navegação pela árvore, através da tabela, onde encontram-se destacados de vermelho. Deste modo, ao tentar localizar algum indivíduo na árvore através da tabela, será possível localizar o indivíduo de referência logo acima deste na tabela, facilitando a localização dos mesmos na árvore

20		Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí ; São Paulo
21		Não Indío	São João do Ivaí
22		Não Indío	Santo Inácio
23	Samuel	Guarani	Pinhalzinho; Santa Cruz (fazenda); São João do Ivaí; ; Laranjinha; São Jerônimo da Serra; Laranjinha; Posto Velho
24		Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha
25	Heitor	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Barão de Antonina; Laranjinha; Posto Velho
26	Nicolas	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Maringá; Palmeirinha; Posto Velho; Mangueirinha; Arapoti
27	Aurora	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Bauru; Araribá; Laranjinha; Posto Velho
259		Guarani	Corumbataí do Sul; São Jerônimo da Serra; Posto Velho; Corumbataí do Sul
1	João	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho
28	Carlos	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Posto Velho; São Jerônimo da Serra; Barão de Antonina do Ivaí; Mangueirinha; Posto Velho
29	Manuela	Guarani	
30	Miguel	Guarani	Jundiá; Pinhalzinho; São João do Ivaí; Pinhalzinho; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho; Maringá; Posto Velho
R3	Samuel		
23	Samuel	Guarani	Pinhalzinho; Santa Cruz (fazenda); São João do Ivaí; ; Laranjinha; São Jerônimo da Serra; Laranjinha; Posto Velho
31	Camila	Kaingang	Apucarantina
32		Pai Guarani e mãe Kaingang	Apucarantina; Laranjinha; Pinhalzinho
33	Jéssica	Não Indío	Jundiá do Sul; Pinhalzinho
34		Guarani	Pinhalzinho; Jundiá do Sul; Posto Velho
35		Pai Guarani e Mãe Não Indígena	Sorocaba
36		Pai Guarani e Mãe Não Indígena	Jundiá do Sul
37		Não Indío	
38	Amélia	Não Indío	Guapirama; Laranjinha; Posto Velho
39		Guarani	Laranjinha; São João do Ivaí; Barão de Antonina; São Jerônimo da Serra (aldeia); Posto Velho
40	Lorena	Kaingang	Barão de Antonina; São Jerônimo da Serra; Posto Velho; São Jerônimo da Serra (cidade); Barão; Apucarantina; São Jerônimo da Serra (cidade);Posto Velho
41		Guarani	

42	Leonardo	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
172	Liz	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
43	Elisa	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
44	Cawã	Guarani	Laranjinha
45		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
46		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
47	Manuel	Guarani	Laranjinha; Posto Velho; São Jerônimo da Serra; Barão de Antonina
48		Guarani	São Jerônimo da Serra; Laranjinha e Posto Velho
49		Guarani	Santa Cruz do Rio Pardo; Posto Velho; Santa Cruz do Rio Pardo; Posto Velho
50		Guarani	Posto Velho
R4			
24		Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha
51		Guarani	Laranjinha; Araribá (aldeia)
52		Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Araribá
R5	Heitor		
25	Heitor	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Barão de Antonina; Laranjinha; Posto Velho
53	Alice	Guarani	Araribá; Pinhalzinho; Barão de Antonina; Laranjinha; Ubauna; Laranjinha; Posto Velho
54	Vinícius	Guarani	São João do Ivaí; Laranjinha; Posto Velho
55	Melissa	Pai Guarani e mãe Kaingang	São Jerônimo da Serra; Posto Velho
56		Guarani	Posto Velho
57	Caio	Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Barão de Antonina; Posto Velho
58		Kaingang	Barão de Antonina
230		Pai Guarani e mãe Kaingang	
59	Sara	Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Bandeirantes
60	Bento	Guarani	Londrina; Laranjinha
R6	Nicolas		
26	Nicolas	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Maringá; Palmeirinha; Posto Velho; Mangueirinha; Arapoti
61		Guarani	Laranjinha
62		Kaingang	Mangueirinha; Posto Velho; Mangueirinha
63		Guarani	Laranjinha
64		Guarani	Laranjinha
65		Guarani	Laranjinha
66		Guarani	Laranjinha
67		Guarani	Laranjinha
68		Guarani	
69		Não Índio	

	70		Não informado	
	71		Guarani	
	72		Não Índio	Santa Amélia; Laranjinha
	73		Não informado	
	74		Guarani	Laranjinha
	75		Pai Guarani e mãe Kaingang	Mangueirinha; Posto Velho; Mangueirinha
R7	Aurora			
	27	Aurora	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Bauru; Araribá; Laranjinha; Posto Velho
	76	Fabiano	Guarani	Araribá; Laranjinha; Posto Velho
	77		Guarani	Araribá; Laranjinha; Posto Velho
R8				
	259		Guarani	Corumbataí do Sul; São Jerônimo da Serra; Posto Velho; Corumbataí do Sul
	250		Não Índio	Corumbataí do Sul
	251		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Corumbataí do Sul; São Jerônimo da Serra
	252		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Corumbataí do Sul; São Jerônimo da Serra
	253		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Corumbataí do Sul; Barão de Antonina
	254		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Corumbataí do Sul; Posto Velho; Barão de Antonina
	255		Kaingang	São Jerônimo da Serra
	256		Kaingang	São Jerônimo da Serra
	257		Kaingang	
	258		Kaingang	Barão de Antonina
	260		Não Índio	Corumbataí do Sul; Posto Velho; Corumbataí do Sul
	261		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Corumbataí do Sul
R9	Carlos			
	28	Carlos	Guarani	Pinhalzinho; São João do Ivaí; Laranjinha; Posto Velho; São Jerônimo da Serra; Barão de Antonina do Ivaí; Mangueirinha; Posto Velho
	78		Guarani Kaiowá	Laranjinha; Araribá
	79		Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Araribá
	80		Não informado	
	81		Guarani	
	82		Guarani	Araribá
	83	Luísa	Kaingang	Mangueirinha; Posto Velho
R10	Manuela			
	29	Manuela	Guarani	
	149		Xetá	

84		Xetá ou Guarani	
85		Xetá ou Guarani	
86		Xetá ou Guarani	
87		Kaingang	Barão de Antonina
R11	Miguel		
30	Miguel	Guarani	Jundiaí; Pinhalzinho; São João do Ivaí; Pinhalzinho; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho; Maringá; Posto Velho
88	Amanda	Guarani	Araribá; Pinhalzinho; Laranjinha; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho; Maringá; Posto Velho
89		Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Apucarantina; Posto Velho
90	Lucas	Guarani	Apucarantina; Posto Velho
R12			
17	Sofia	Kaingang	Pinhalzinho; Bandeirantes; Barão de Antonina; São Jerônimo da Serra; Itaquera; Foz do Iguaçu; Bandeirantes; Laranjinha; Pinhalzinho; Barão de Antonina; Laranjinha; Posto Velho; Laranjinha
262		Não Indío (afrodescendente)	
263	Maria	Guarani	Bandeirantes; Barão de Antonina; São Jerônimo da Serra; Itaquera; Foz do Iguaçu; Bandeirantes; Laranjinha; Pinhalzinho; Laranjinha; Posto Velho
264		Guarani	Niemuendajú; Avaí
265	Murilo	Guarani	
266	Mariana	Guarani	
267		Kaingang	Barão de Antonina
268	Isadora	Kaingang	
269		Não informado	
270	Lívia	Kaingang	Itaquera; São Jerônimo da Serra; Barão de Antonina; Apucarantina; Pinhalzinho; Limeira; Jundiaí; Posto Velho; Santa Amélia
271		Não Indío	
272		Kaingang	
273		Kaingang	
274		Kaingang	
275		Não informado	
276		Não informado	
277		Guarani	Laranjinha
278		Pai Guarani e mãe Kaingang	
279		Pai Guarani e mãe Kaingang	
280		Pai Guarani e mãe Kaingang	

281		Não informado	Laranjinha; Barão de Antonina
282		Não informado	Barão de Antonina
283		Não informado	
284		Não informado	
R13	Arthur		
91	Arthur	Guarani	Taporanga; Pinhalzinho; Boi Pintado; Pinhalzinho
92		Guarani	
93		Guarani	Pinhalzinho; São Paulo
94		Não informado	São Paulo
95		Não informado	
96		Guarani	Pinhalzinho
14	Enzo	Guarani	Pinhalzinho; Ubaúna; Laranjinha; Posto Velho; São Jerônimo da Serra; Posto Velho
116		Xetá	Laranjinha; Pinhalzinho
97		Guarani	
98		Guarani	
99		Guarani	
100		Guarani	
101		Guarani	
102		Guarani	
R14			
104		Não Indío (Italiana)	Pinhalzinho; Posto Velho; Pinhalzinho
103		Não Indío	
15	Júlia	Não Indío (Italiana)	Pinhalzinho; Laranjinha
105		Não Indío	Guapirama; Pinhalzinho
106		Não Indío	
107		Não Indío	
108		Não Indío	Pinhalzinho; Jacarezinho (cidade)
R15			
116		Xetá	Laranjinha; Pinhalzinho
109		Não Indío	
110		Guarani	
111		Não Indío	
112		Xetá	São Jerônimo da Serra (aldeia)
113		Xetá	
114		Não informado	São Jerônimo da Serra
115		Não informado	
117		Xetá	São Jerônimo da Serra
118		Não Indío	
119		Xetá	Pinhalzinho; São Jerônimo da Serra
120		Kaingang	São Jerônimo da Serra
121		Não informado	
122		Xetá	Pinhalzinho; São Jerônimo da Serra
123		Kaingang	São Jerônimo da Serra

124		Xetá	São Jerônimo da Serra; Posto Velho; São Jerônimo
125		Um lado da família do pai é indígena e outro não	
126		Xetá	São Jerônimo da Serra; Rio das Cobras (aldeia)
127		Kaingang	São Jerônimo da Serra
128		Xetá	Rio das Cobras
129		Xetá	Marrecas (aldeia)
130		Xetá	Marrecas (aldeia)
131		Xetá	Marrecas (aldeia)
132		Xetá	
133		Xetá	Pinhalzinho; São Jerônimo da Serra
134		Kaingang	São Jerônimo da Serra
135		Xetá	São Jerônimo da Serra
136		Guarani	São Paulo; São Jerônimo da Serra
137		Xetá	São Jerônimo da Serra
138		Xetá	São Jerônimo da Serra
139		Xetá	São Jerônimo da Serra
140		Xetá	São Jerônimo da Serra
141		Guarani	São Jerônimo da Serra
142		Xetá	
143		Xetá	
144		Xetá	
145		Xetá	São Jerônimo da Serra
146		Xetá	São Jerônimo da Serra
147		Xetá	São Jerônimo da Serra
148		Xetá	São Jerônimo da Serra
149		Xetá	
150		Xetá	São Jerônimo da Serra
R16	Laura		
151	Laura	Guarani	Laranjinha; Araribá; Laranjinha; Posto Velho
152		Guarani	Laranjinha
153		Guarani	Laranjinha; Laranjal (cidade)
154		Guarani	Laranjinha; Laranjal (cidade); Santa Amélia
155		Não Índio	Laranjal
156		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Laranjal
157		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Laranjal
158		Não Índio	Laranjal
159		Não Índio	Laranjal
160		Guarani	Laranjal; Posto Velho
161		Mãe Guarani e Pai Não Índio	Laranjal

162	Francisco	Guarani	
163		Não Indío	Minas Gerais; Laranjal
164		Guarani	Laranjal; Laranjinha; Posto Velho
165		Kaingang	São Jerônimo da Serra
166		Pai Guarani e mãe Kaingang	São Jerônimo da Serra
167		Guarani	Posato Velho
168		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
169		Não Indío	Santa Amélia; Mato Grosso
170		Não Indío	Santa Amélia; Conchas
171		Guarani	Laranjal; Laranjinha; Posto Velho; Santa Amélia
172	Liz	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
42	Leonardo	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
173		Não Indío	Maringá
174		Guarani	Pinhalzinho; Laranjinha; Laranjal (sítio)
175		Não Indío	São Paulo; Laranjal; Laranjinha
176		Pai Guarani e Mãe Não Indígena	
177		Pai Guarani e Mãe Não Indígena	
178		Pai Guarani e Mãe Não Indígena	
179		Guarani	Laranjinha
180		Guarani	
181		Não Indío	Bandeirantes
182		Não Indío	Laranjal; Santa Amélia (sítio)
R17	Valentina		
184	Valentina	Guarani	Laranjinha; Pinhalzinho; Posto Velho (antes da retomada); Laranjinha; Araribá
183		Não Indío	Minas Gerais
185		Não Indío (mestiço)	Araribá
186		Guarani	Posto Velho (nasceu); Laranjinha
151	Laura	Guarani	Laranjinha; Araribá; Laranjinha; Posto Velho
187	Felipe	Guarani	Curitiba (cidade); Laranjinha
188	Isabela	Guarani	
R18			
190		Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Pinhalzinho
189		Guarani	Laranjinha
184	Valentina	Guarani	Laranjinha; Pinhalzinho; Posto Velho (antes da retomada); Laranjinha; Araribá
191		Guarani	Laranjinha; Pinhalzinho
R19			
186		Guarani	Posto Velho (nasceu); Laranjinha
192		Guarani	Laranjinha; Araribá

193		Guarani	Laranjinha; Araribá (aldeia); São Paulo
194		Guarani	Laranjinha; Araribá (aldeia)
195		Não informado	Laranjinha
196		Terena	Araribá (aldeia Kopenoti)
197		Pai Guarani e Mãe Terena	Kopenoti
198		Pai Guarani e Mãe Terena	
199		Pai Guarani e Mãe Terena	
R20	Felipe		
187	Felipe	Guarani	Curitiba (cidade); Laranjinha
200		Guarani	Curitiba;; Laranjinha
201		Guarani	Laranjinha; Ivaí; Curitiba
202		Guarani	Laranjinha; Londrina; Curitiba
203		Guarani	Laranjinha; Londrina
204		Guarani	Laranjinha
205	Fernanda	Guarani	Laranjinha; Londrina; Curitiba
206		Guarani	Laranjinha; Londrina; São Jerônimo da Serra
207	Bernardo	Guarani	Laranjinha; Londrina
208		Kaingang	Apucarantina]
209		Pai Guarani e mãe Kaingang	
210		Pai Guarani e mãe Kaingang	
211		Pai Guarani e mãe Kaingang	
212		Não Índio	
213		Mãe Guarani e Pai Não Índio	
214		Guarani	Laranjinha; Pinhalzinho; Londrina
215		Guarani	Laranjinha
216		Guarani	
217		Guarani	Laranjinha; Conchas (cidade)
218		Guarani	Laranjinha
219		Guarani	Laranjinha
220		Não Índio	
221		Não Índio	Londrina
222		Guarani	
223		Guarani	
224		Kaingang	São Jerônimo da Serra
225		Guarani	Curitiba (cidade); Laranjinha
226		Guarani	
227		Guarani	

60	Bento	Guarani	Londrina; Laranjinha
59	Sara	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
44	Cawã	Guarani	Laranjinha
43	Elisa	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
R21	Isabela		
188	Isabela	Guarani	
228		Terena	Araribá
229		Guarani	
53	Alice	Guarani	Araribá; Pinhalzinho; Barão de Antonina; Laranjinha; Ubauna; Laranjinha; Posto Velho
232		Terena	Araribá
233		Mãe Guarani e Pai Terena	Avaí
234		Mãe Guarani e Pai Terena	
235	Luís	Guarani	Avaí (cidade); Bauru (cidade); Laranjinha; Posto Velho
236		Não Índio	Avaí
237		Não informado	
238		Não informado	
239		Não informado	
240		Guarani	Laranjinha; Posto Velho; Ponta Grossa
241		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
242	Letícia	Não Índio	São Paulo; Santa Amélia; Posto Velho
231	Heloísa	Guarani	
243		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
244		Kaingang	Barão de Antonina
245		Mãe Guarani e Pai Não Índio	
246	Lavinia	Guarani	Laranjinha; Posto Velho
247		Guarani	Laranjinha; Posto Velho
248		Não Índio	Pinhalzinho
249		Mãe Guarani e Pai Não Índio	