



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL

MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E
LÍNGUAS INDÍGENAS

CARACTERÍSTICAS GRAMATICAIS DO GUARANI MBYA
DA COSTA VERDE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Alexandre Raymundo de Mello



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL

MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E
LÍNGUAS INDÍGENAS

CARACTERÍSTICAS SINTÁTICAS DO GUARANI MBYA DA
COSTA VERDE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Alexandre Raymundo de Mello

Orientadora: Profa. Dra. Jaqueline dos Santos Peixoto

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Rio de Janeiro

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO MUSEU NACIONAL

**MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E
LÍNGUAS INDÍGENAS**

**CARACTERÍSTICAS SINTÁTICAS DO GUARANI MBYA DA COSTA VERDE DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Alexandre Raymundo De Mello

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Orientadora: Profa. Dra. Jaqueline dos Santos Peixoto.

Linha de pesquisa: Descrição, Análise e Documentação de Línguas Indígenas

Rio de Janeiro

2023

M527c Mello, Alexandre Raymundo de

Características sintáticas do Guarani Mbya da Costa Verde do Rio de Janeiro / Alexandre Raymundo de Mello. Rio de Janeiro, 2023.

190 f.

Orientadora: Profa. Dra. Jaqueline dos Santos Peixoto

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas - PROFLLIND, 2023.

1. Línguas indígenas. 2. Guarani Mbya. 3. Variação linguística. 4. Aspectos gramaticais. 5. Territorialidade. 6. Migração. 7. Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. I. Peixoto, Jaqueline dos Santos. II. Título.

CDD 498



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO MUSEU NACIONAL

**MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E
LÍNGUAS INDÍGENAS**

**CARACTERÍSTICAS SINTÁTICAS DO GUARANI MBYA DA COSTA VERDE DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Alexandre Raymundo de Mello

Banca Examinadora

Profa. Dra. Jaqueline dos Santos Peixoto (PROFLLIND- MN- UFRJ)

Profa. Dra. Marília Facó Soares (PROFLLIND- MN- UFRJ)

Prof. Dr. Domingos Barros Nobre (UFF)

Profa. Marci Fileti Martins (PROFLLIND- MN- UFRJ)

Dra. Lúcia de Fátima Santos Castro (IBGE)

AGRADECIMENTO

A minha orientadora, Jaqueline dos Santos Peixoto, com todo meu carinho, de dentro de meu espírito, no que se faz mais profundo e sincero de meu ser, agradeço por seu infinito apoio e sua paciente dedicação em cada página desta dissertação. Sem seu brilhantismo profissional e sua presença, como uma grande amiga, este trabalho não existiria.

Ao Programa de Pós-graduação do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional (PROFLLIND-MN), pela oportunidade de aprendizagem das características gramaticais, discursivas e orais das línguas indígenas brasileiras e do aparato técnico-científico necessário para pesquisa científica das línguas dos povos originários do Brasil.

Aos Professores e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional (PROFLLIND-MN), pela capacitação e dedicação aos seus alunos.

A Professora Marília Facó Soares, coordenadora do Programa de Pós-graduação em Linguística no período em que cursei a pós-graduação, pelo seu exemplo de engajamento em uma política de inserção de alunos indígenas nos Programas de Pós-graduação das universidades públicas brasileiras.

Ao povo Guarani, particularmente aos Guarani Mbyá da Costa Verde do Rio de Janeiro, pelo meu acolhimento como um membro do grupo e pela generosidade de contar a sua história para mim.

RESUMO

MELLO, A. R. de. **Características sintáticas do Guarani Mbya da Costa Verde do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 2023, 190f. Exame de Mestrado (Mestrado Profissional - Proflind) - Pós-Graduação em Linguística e Línguas Indígenas, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esta dissertação objetiva expor as diferenças as características gramaticais da língua Guarani Mbya falada pelos Guarani da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. Nosso estudo se baseia sobretudo na variedade de Mbya Guarani falada nas aldeias de Sapukai (Bracuí, município de Angra dos Reis) e Itaxi (Paraty Mirim, município de Paraty). Comparamos a variedade de Guarani Mbya falada nas aldeias localizadas nesses dois municípios com as variedades faladas na Região Sul do Brasil e áreas vizinhas da tríplice fronteira do Brasil, Argentina e Paraguai. Para as variedades da língua faladas na Região Sul do Brasil e na região da tríplice fronteira, são utilizados dados secundários retirados de Tibiriçá (1989), Dooley (1998, 2006) e Cecy Fernandes de Assis (2008). Para a variedade da língua falada na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, são utilizados dados primários obtidos por meio de entrevistas não estruturadas e consultas feitas por meio de conversas a inúmeros falantes da língua Guarani. Outra fonte de dados analisada é a vasta produção escrita nesta língua, que confrontamos com o material textual elaborado pelos falantes Guarani de distintas regiões. Para elaboração desta pesquisa, houve a necessidade de se buscar o histórico da origem dos falantes da língua Guarani Mbya, assim como o histórico das famílias envolvidas na pesquisa, levando em consideração aspectos como a origem histórico-geográfica, relação sociocultural, posição política nas aldeias e valores religiosos. Também foi necessário analisar as rotas de deslocamento das famílias e suas redes de parentesco distribuídas pelas aldeias que se localizam ao longo dessas. A investigação dos aspectos gramaticais do Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro com o das demais regiões mostrou que há uma tendência para uma simplificação estrutural motivada por informações fornecidas pelo contexto da comunicação. Assim, certas estruturas podem ficar implícitas porque o sentido que veiculam é preenchido pela situação de comunicação. A preferência por certas estruturas gera diferenças sintáticas no Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro. As diferenças sintáticas têm em certa medida impacto sobre a ordem de constituintes na sentença e sobre a sua estrutura prosódica.

Palavras-chave: Guarani Mbya. Variação Linguística. Aspectos Gramaticais. Territorialidade. Migração. Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro.

ABSTRACT

MELLO, A. R. de. **Syntactic characteristics of the Mbya Guarani from the Costa Verde of Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, December 20, 2023, 190f. Master's Exam (Professional Master's - PROFLLIND) - Postgraduate in Linguistics and Indigenous Languages, Federal University of Rio de Janeiro.

This dissertation aims at exposing the differences and grammatical characteristics of the Mbya Guarani language spoken by the Guarani from the so called Costa Verde region in the State of Rio de Janeiro, Brazil. Our study is based first and foremost on the variety of Mbya Guarani spoken in the villages of Sapukai (Bracuí, municipality of Angra dos Reis) and Itaxi (Paraty Mirim, municipality of Paraty). We compared the variety of Mbya Guarani spoken in the villages located in those two municipalities with the varieties spoken in the southern region of Brazil and neighboring areas of the triple frontier of Brazil, Argentina and Paraguay. For the varieties of the language spoken in the southern region of Brazil and in the triple frontier region, our study conducted a secondary research based on data acquired from the works of Tibiriçá (1989), Dooley (1998, 2006) and Cecy Fernandes de Assis (2008). For the variety of the language spoken on the Costa Verde of the State of Rio de Janeiro, our study conducted a primary research via unstructured interviews and conversations with several speakers of the language. One other source of information used in this study was the comparison between the vast amount of text produced in the Guarani language and the texts produced by Guarani speakers from various regions. In order to write this dissertation, we felt the need to understand the historical origins of the Mbya Guarani speakers, as well as the history of the families in this research, including their geographic origin, their social and cultural relations, their position in the political hierarchy of the villages, and their religious values. It was also necessary to analyze the routes taken by the families when moving across the Costa Verde region, as well as their bonds of kinship. The comparison between the grammatical characteristics of the Mbya Guarani spoken in the Costa Verde region and the one spoken in the other regions has led us to infer that, in the former variety, there is a tendency for structural simplification based on the communication context. That is to say that certain structures remain implicit because their meanings are deduced from the communication situation. The choice of one structure over one other may affect the constituent order of a clause and its prosodic structure.

Keywords: Mbya Guarani. Linguistic Variation. Grammatical Aspects. Territoriality. Migration. Costa Verde region in the State of Rio de Janeiro.

LISTA DE SIGLAS

1sg – primeira pessoa do singular

2sg – segunda pessoa do singular

3 – terceira pessoa do singular ou terceira pessoa do plural

3r – terceira pessoa relacional

1pl – primeira pessoa do plural

2pl – segunda pessoa do plural

1pl.exc – primeira pessoa do plural exclusiva

1pl.incl – primeira pessoa do plural inclusiva

3Refl – terceira pessoa reflexiva

A – sujeito de verbo transitivo

Abl – ablativo

Adj – adjetivo

Adv – advérbio

Atr – atributivo

Aux – auxiliar

Caus – causativo

Circ – circunstancial

Cl – clítico

Cond - condicional

Conj - conjunção

Comp - comparativo

Compl – complementador

Comt – concomitante

Cons – consecutivo

Cop – cópula

Dat – dativo

Dem - demonstrativo

Desc – descritivo

Dest – desiderativo

Dim – diminutivo

Dir – direcional

Duv – dúvida

Ex – exortativo

Euf – eufemismo

Fut – futuro

FutNom – futuro nominal

Ger – gerúndio

Imp – imperativo

Inst – instrumento

Intr – intransitivo

LocNom – locução nominal

Loc – locução

Modal – modal, modalizador

Neg – negação

Nom – nominalizador

O – objeto direto

Obl – oblíquo

OI – objeto indireto

Opt – optativo

Q – palavra interrogativa

Part – partícula

Pas – passado

PasNom – passado nominal

Pag. – página

Pl – plural

Posp – posposição

Pref.At – prefixo ativo

Pref.V – prefixo verbal

Pron – pronome

Rec – recíproco

Refl – reflexivo

R – relacional

S – sujeito de verbo intransitivo

Sa – sujeito de verbo intransitivo ativo

SEEDUC-RJ – Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro

So – sujeito de verbo descritivo

SintNom – sintagma nominal

Subj – subjuntivo

Subs – substantivo

V - verbo

Vtr – verbo transitivo

Vintr – verbo intransitivo

Vdescr – verbo descritivo

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 - Rede de Relações da Aldeia Mbya de Sapukai (Angra dos Reis, RJ)

Quadro 02 - Variedade de vocábulos orais e nasais

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Insígnia da Ordem dos Jesuítas

Figura 02 - Bandeira da representação de Inti (Deus Inca)

Figura 03 - Bandeira da representação da entidade divina Kuaray (Guarani)

Figura 04 - Bandeira da representação usada pelo Peru e Bolívia em 1802

Figura 05 - Bandeira usada pelo Paraguai em 1822

Figura 06 - Bandeira usada pela Argentina desde o Séc. XVIII

Figura 07 - Bandeira usada pelo Uruguai desde o Séc. XVIII

Figura 08 - Bandeira usada pelo Peru em 1822

Figura 09 - Bandeira usada pela Bolívia em 1823

Figura 10 - Bandeira usada pelo Chile em 1826

Figura 11 - Estandarte usado pela Cidade de Desterro no Séc. XVIII

Figura 12 - Bandeira usada pela Venezuela em 1797

Figura 13 - Estandarte da Companhia de Jesus criado na Europa em 1541

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01 - Amba representando a passagem do sol sobre o mundo

Fotografia 02 - Ostensório

Fotografia 03 - Ostensório católico com Lunária para Hóstia

Fotografia 04 - Família sobrevivente da Batalha de Kuruyuki

Fotografia 05 - Soldados paraguaios seguindo para conflito em vagões de locomotiva

Fotografia 06 - Guarani e Kaingang na Revolução Constitucionalista de 1932

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 - Caminho do Peabiru e Caminho Inca

Mapa 02 - Limite do Império Inca e incursões Guarani

Mapa 03 - República Guarani Teocrática del Guairá

Mapa 04 - Localidade da Batalha Guarani M'bororé (sobre foto de satélite)

Mapa 05 - Área da República Guarani de Sete Povos das Missões

Mapa 06 - Cartografia jesuítica dos Sete Povos das Missões sobreposta por terras de Portugal

Mapa 07 - Guerra da Tríplice Aliança e terras reclamadas

Mapa 08 - Guerra del Chaco Boreal

Mapa 09 - Densidade Populacional Guarani

Mapa 10 - Localização da Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim (Paraty, RJ)

Mapa 11 - Rota da família do Cacique Miguel da Tekoa Itaxĩ Mirĩ de Paraty Mirim

Mapa 12 - Localização da Tekoa Sapukai, Bracuí (Angra dos Reis, RJ)

Mapa 13 - Rota da família do Cacique Argemiro da Tekoa Sapukai do Bracuí

Mapa 14 - Rota da família do Cacique João Vera Mirin da Tekoa Sapukai do Bracuí

Mapa 15 - Localização da Tekoa Araponga, Patrimônio (Paraty, RJ)

Mapa 16 - Rota da família do Cacique Agustinho da Tekoa Araponga de Patrimônio

Mapa 17 - Localização da área da aldeia Nhandeva de Rio Pequeno (Paraty, RJ)

Mapa 18 - Localização da área da aldeia Pataxó de Iriri (Paraty, RJ)

Mapa 19 - Rota dos Pataxó Hãhãhãe (partindo da Aldeia de Barra Velha, margem do Rio Caraíva, no Monte Pascoal, Estado da Bahia)

Mapa 20 - Rotas Guarani Nhandeva e Guarani Mbya do oeste para o leste

Mapa 21 - Rota da fração da família estendida do Cacique Miguel (Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim) para os Estados do Pará e do Maranhão

Mapa 22 - Localização da Tekoa Arandu Mirim, Saco de Mamanguá (Paraty, RJ)

Mapa 23 - Localização das aldeias de Maricá (Maricá, RJ)

Mapa 24 - Localização das aldeias de Aracruz no Estado do Espírito Santo

Mapa 25 - Localização da aldeia da Serra do Caparaó Yyakã Rexa Akãporã (Pico da Bandeira)

Mapa 26 - Área ampliada da Aldeia Mbya do Caparaó no Pico da Bandeira

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

2. METODOLOGIA

2.1 Descrição geral da metodologia

2.2 Participantes da pesquisa

2.3 Justificativa da metodologia

2.4 Procedimentos

3. LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE GUARANI

3.1 A Língua do povo Guarani Mbya

3.2 A Cultura do Guarani Mbya

3.3 A Sociedade do Guarani Mbya

4. A HISTÓRIA DA MIGRAÇÃO DO POVO GUARANI

5. A PRESENÇA DOS GUARANI NA COSTA VERDE DO RIO DE JANEIRO

6. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DAS CARACTERÍSTICAS DO GUARANÍ MBYA DA COSTA VERDE

6.1 Interpretação dos quantificadores conforme a posição sintática

6.2 Uso de marcadores de tempo como auxiliadores e sua posição na construção

6.3 As distinções entre construções interrogativas

6.4 Particularidades estruturais mais comuns do Guarani do Estado do Rio de Janeiro

6.5 A relação entre o verbo e suas pessoas pronominais

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo apresentar as diferenças linguísticas observadas na língua Guarani Mbya (família linguística Tupi-Guarani), falada em aldeias da região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, em relação às suas aldeias de origem. Particularmente, investigamos aqui a modalidade falada do Guarani Mbya de indivíduos pertencentes à etnia Guarani residentes nas aldeias Sapukai, no município de Angra dos Reis, e Itaxĩ, no município de Paraty, ambas localizadas no estado do Rio de Janeiro. Ao comparar com as modalidades faladas em suas aldeias de origem, nos estados da Região Sul do Brasil, além das modalidades faladas na Argentina e no Paraguai, percebemos algumas diferenças gramaticais merecedoras de registro.

A rede de parentesco dos falantes da língua Guarani Mbya das aldeias da Costa Verde é muito extensa. Essa rede é formada por inúmeras aldeias fora do Rio de Janeiro. Praticamente, todas as aldeias originárias das famílias Mbya do Rio de Janeiro encontram-se no sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e na província de Misiones, na Argentina. Graças a essa rede parentesco, os Guarani da Costa Verde do Rio de Janeiro mantêm vivo o contato com os Guarani das outras regiões dentro e fora do Brasil. Contudo, esse contato não tem sido suficientemente forte para impedir mudanças linguísticas na variedade falada no litoral fluminense.

A língua Guarani do litoral do Rio de Janeiro está incorporando características distintas da língua Guarani falada no sul do país. Embora seus ancestrais em comum com as aldeias do sul tenham falado a mesma língua por séculos, agora a distância não fica apenas entre as aldeias, mas também começa a recair sobre a língua. Construções que atravessaram séculos, com pouquíssimas modificações, agora se distanciam pelo próprio dinamismo de uma língua viva. Hoje, um acelerado processo de transformação vem ocorrendo com a língua dos falantes Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro e somente os usuários da língua mais antigos reconhecem o modo de falar de seus parentes distantes geograficamente.

Tais transformações, sobretudo na sintaxe da língua, não chega a ser um problema para a comunicação entre os falantes separados pela história e pela geografia (através do tempo e do espaço) e por suas distintas relações sociais com o

mundo externo ao mundo Mbya. Assim, a pesquisa que realizamos aponta para uma modificação natural mais lenta na transformação da língua nas regiões de maior concentração de populações Guarani Mbya, principalmente nas fronteiras com a Argentina e com o Paraguai. A demografia dos usuários da língua mais idosos, nas aldeias comparadas, também demonstra ter uma relevância nos estudos das resistências linguísticas, em relação ao processo de transformação da língua Guarani Mbya, em contato com outras línguas, como o português e o espanhol. A respeito do processo de unidade linguística em meio à variação e transformação de línguas em meio às condições sociais e políticas modernas, citamos Câmara Júnior (2004): “A língua é um organismo dinâmico, onde podemos dizer com Roman Jakobson que entram em conflito impulsos centrífugos e centrípetos. Uma língua nunca se acha fixada e não há língua unitária e rígida”.

Aqui neste trabalho, a pretensão é fornecer os subsídios que ratificam a análise comparativa dentro da mesma língua Guarani do povo Mbya, além de tentar esclarecer o motivo das modificações, ou das escolhas construtivas que possam estar relacionadas ao português falado no litoral sul do Rio de Janeiro. Os dados com que lidamos neste trabalho e as suas respectivas análises têm por objetivo discutir as novas relações sintáticas entre os termos das orações que surgem para atender, por exemplo, necessidades da construção semântica do significado da frase a partir da forma com a qual se dá a alocação dentro da construção dos termos argumentais e adjuntos. Em outras palavras, novas relações gramaticais implicam um novo posicionamento dos termos na frase.

Nesta pesquisa, não há uma crítica negativa ou positiva sobre o surgimento de novas estruturas na língua dos Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, mas apenas fazemos uma tentativa de entender as influências da Língua Portuguesa, falada pela complexa população não indígena da região fluminense, sobre a língua indígena dos Mbya em questão. Em alguns momentos da pesquisa, também foram diagnosticadas algumas ameaças que possibilitam o comprometimento do idioma Guarani na região devido ao contato com a população lusófona.

Assim, este trabalho apresenta as diferenças dentro da língua Guarani Mbya falada no litoral fluminense e a mesma língua nas terras de origem desta população

indígena, além de procurar levantar hipóteses sobre a probabilidade de uma interferência na língua Guarani Mbya pelo contato linguístico com populações locais de caiçaras (costeiros e badjecos insulares), com populações de quilombolas (de territórios contíguos ou muito próximos), com populações de caboclos da terra (nos campos e nas encostas da serra), com as populações urbanas isoladas pelo mar (representantes de um passado recente da região), e com os cariocas, além de outros metropolitanos da região do Grande Rio (chegados em rápido processo após a abertura da rodovia BR 101). Este contato linguístico, em língua portuguesa falada por camadas populares da sociedade, de alguma forma, está contribuindo para os fenômenos atuais na fala dos Mbya da região.

Para a realização do objetivo de nossa pesquisa com a língua Guarani Mbya, nossa dissertação está dividida em seis capítulos, além das considerações finais. O capítulo 2. **METODOLOGIA** apresenta a metodologia empregada para a obtenção dos dados linguísticos primários do Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro (Aldeias Sapukai, Angra dos Reis, e Itaxi, Paraty Mirim), e dos dados linguísticos secundários do Guarani Mbya falado nas regiões de fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina e na Região Sul do Brasil. Esse capítulo contém justificativa da realização de uma coleta de dados espontânea, que privilegia o conhecimento do usuário da língua em seu cotidiano, e uma coleta feita em obras de referência, como dicionários, glossários e gramáticas. O protagonismo dos professores indígenas, assim como de seus alunos, que contribuíram de forma fundamental com a pesquisa por meio de entrevistas, rodas de conversa e verificação de dados, é reconhecido nesse capítulo. Cada professor indígena, das escolas das aldeias, que participou do trabalho é identificado aí neste capítulo. O capítulo 3. **LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE GUARANI** trata das propriedades gerais da língua Guarani Mbya, das relações sociais e dos aspectos culturais do povo que fala essa língua. O capítulo 4. **A HISTÓRIA DA MIGRAÇÃO DO POVO GUARANI** descreve as correntes migratórias dos Guarani Mbya em direção à Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro a partir da movimentação das famílias estendidas que primeiro chegaram nessa região partindo da região central da tríplice fronteira Paraguai, Argentina e Brasil e da Região Sul do Brasil. O capítulo 5. **A PRESENÇA DOS GUARANI NA COSTA VERDE DO RIO DE JANEIRO** constitui um breve histórico da ocupação propriamente dita da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro pelo povo Guarani Mbya seguindo

basicamente duas rotas terrestres que refletem a existência de duas redes de parentesco estendidas formadas por duas grandes famílias, que estabelecem relações sociais entre si. O capítulo 6. **DESCRIÇÃO E ANÁLISE DAS CARACTERÍSTICAS GRAMATICAIS DO GUARANI MBYA DA COSTA VERDE** reúne as principais diferenças gramaticais observadas entre o Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro e o Guarani Mbya de outras localidades dentro e fora do Brasil. O capítulo 7. **CONSIDERAÇÕES FINAIS** contém nossas considerações finais sobre um trabalho que não se encerra por aqui.

2. METODOLOGIA

2.1 Descrição Geral da Metodologia

A metodologia usada para a execução desta pesquisa é basicamente a observação participante. Nossa intensa convivência com os Guarani Mbya das aldeias Sapukai de Bracuí e Itaxĩ de Paraty Mirim permitiu que observássemos fenômenos linguísticos que contrastam dentro da própria língua Guarani Mbya. Esse contato e mesmo a convivência diária com as pessoas dessa etnia nos fez perceber as diferenças nas manifestações da fala nas comunidades aparentadas. A percepção das diferenças linguísticas somente é possível porque a confiança adquirida junto ao grupo nos permitiu participar das suas questões internas não somente como professor não indígena, mas também como um membro reconhecido das duas aldeias.

Para realizarmos nosso trabalho, buscamos inicialmente as afinidades linguísticas entre as estruturas morfossintáticas do Guarani Mbya alvo de variação linguística, para em seguida explicar a presença das variantes morfossintáticas encontradas nas comunidades indígenas da Costa Verde, ou a ausência nessas comunidades de variantes encontradas em comunidades Guarani Mbya mais isoladas no sul do Brasil.

Os dados foram coletados com a participação da comunidade de maneira mais informal possível, porém, atendendo a uma lógica de perguntas sequenciais e corroborativas, a fim de certificar se os elementos abordados poderiam levantar dúvidas, quanto ao emprego ou à forma, na língua Guarani Mbya falada no litoral fluminense. Círculos de discussão com membros da comunidade foram formados para explicar os usos das construções no cotidiano. Aliás, o conhecimento do cotidiano é parte constitutiva de nossa pesquisa.

Assim, esta pesquisa partiu da comparação entre uma variedade língua Guarani Mbya possuidora de características estranhas à língua Mbya falada na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. Também é importante para a nossa pesquisa a

observação das distinções de manifestação da fala e de manifestação da escrita em Guarani Mbya, dentro das produções impressas encontradas nas escolas de diferentes aldeias. Caracterizamos assim nossos dados como orais, dados obtidos no convívio diário com as comunidades das aldeias Sapukai e Itaxĩ, e como escritos, dados obtidos no material impresso em Guarani Mbya.

Um grande número de material impresso, principalmente destinado à aprendizagem dos alunos indígenas nas aldeias Guarani espalhadas pelo Brasil, foi usado para possibilitar parte desta investigação. Após muita conversa, com os professores indígenas sobre os textos encontrados, frases, sentenças, construções surgiram, de forma mais adequadas aos alunos e polemizando a investigação, de forma mais reflexiva ainda. Estas discussões é que geraram o tema deste trabalho, conduzidas na forma de entrevistas um pouco mais formais para testar nos dados as diferenças linguísticas que estávamos registrando a partir de nossa imersão no grupo.

O trabalho com indígenas consistiu em interpretações de frases, contextualizadas em várias modalidades de textos, o que muitas vezes produziu divertidas correções e adaptações contextuais. As reformulações propostas no grupo de trabalho davam novos valores semânticos a aquilo que realmente deveria estar escrito. Também, uma série de palavras em desuso, nas comunidades consultadas, foram reintroduzidas na língua, a partir do material consultado. Estas palavras eram faladas em um passado linguístico nas aldeias de origem das famílias Mbya do litoral e foram resgatadas ou reinterpretadas.

Surgiu, a partir deste trabalho de pesquisa com os Mbya, principalmente com os professores indígenas do primeiro segmento do Ensino Fundamental, um grande momento de reflexão linguística. Assim, parte do objetivo desta dissertação já se dá por concluída antes mesmo de ser produzida, pois o resultado se volta, continuamente no pensar a própria língua, para os indígenas colaboradores dos dados e suas comunidades, agora, questionadoras do falar Guarani. Ainda sobre a reflexão linguística, não podemos esquecer que a fala, para os Guarani Mbya, é a manifestação do próprio espírito celestial *Nhe'ẽ* que habita seu corpo e que, culturalmente, passa por um processo antropofágico ao se alimentar da língua estranha, neste caso, o português na modalidade falada no Rio de Janeiro.

Nas rodas de conversação sobre a língua, foram sendo feitas observações pelos próprios professores indígenas. As comparações com língua Guarani Mbya, adequada para o uso acadêmico nos livros, também foram salientadas, devido a artificialidade encontrada pelos Guarani. Neste último caso, a atenção foi dada pela comparação aos exemplos falados na comunicação viva, além das diferenças regionais do Mbya.

Dentre todo material usado na pesquisa, quando se tomava por referência os trabalhos baseados em Robert A. Dooley, principalmente o “Léxico Guaraní, Dialeto Mbya: Versão para fins acadêmicos”, a aceitação era muito mais natural pelos falantes da língua. E, até de forma entusiástica, recebiam bem quando as referências da abordagem partiam de indígenas conhecidos pelos mais velhos das aldeias. Arlindo Tupã, Nelson Florentino e Sebastião Poty, participantes colaboradores de Dooley e parentes dos Mbya de Sapukai e Itaxĩ, davam confiabilidade ao material. Neste caso, havia uma relação de pertencimento, por parte dos Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro, ao material do autor. Também cabe salientar que Dooley estende sua pesquisa pelo litoral paulista e fluminense, motivo de tanta identificação com a língua tratada.

Sobre o "Léxico Guarani", Dooley (1998) contextualiza as condições de produção que envolveram a participação de professores Guarani com as seguintes informações gerais dadas pelo próprio:

Este léxico, na sua versão atual, visa fornecer informações técnicas, científicas para o mundo acadêmico e outras pessoas interessadas, sobre o dialeto Mbyá da língua Guaraní, como ele é atualmente falado no Brasil. Ele inclui, portanto, referências a trabalhos científicos sobre a língua e cultura Guaraní, cita formas reconstruídas através de estudos históricos, e usa certos termos técnicos nas suas descrições. Uma outra versão, orientada por um grupo de professores Guaraní e sendo editada pelo Secretaria do Estado de Educação do Paraná com o patrocínio do Ministério de Educação e Desportes (MEC), tem a finalidade de ajudar jovens Guarani que estão estudando português na escola, ou que querem saber mais sobre a sua própria língua. Esta versão não inclui informações técnicas, formas históricas, ou referências a obras científicas. Ambas as versões poderiam ser usadas por falantes do português que queiram conhecer, e até aprender a falar, o Guaraní. Ambas

são baseadas no Vocabulário Básico de Mbyá Guaraní, da autoria do organizador do presente volume, obra elaborada à base de dados colhidos junto à comunidade indígena Mbyá no Posto Indígena Rio das Cobras, Paraná. Tanto a versão atual, como a versão para alunos Guaraní, incluem um grande número de acréscimos, inclusive os do dialeto Nhandéva do norte e oeste do Paraná, e ainda outros de subfalares regionais, como, por exemplo, do litoral paulista e fluminense, muitos deles contribuídos pelos participantes no Curso de Capacitação em Língua Guaraní (Curitiba, 12-16/05/97). (DOOLEY, 1997).

As referências tratadas por Dooley foram bem aceitas pelos Guaraní Mbya do litoral fluminense, quando analisadas no trabalho comparativo e sobretudo se propostos nas construções de novas orações. Porém, ocorria o oposto se propostas partissem com referências em trabalhos de outros autores sem afinidade com a modalidade falada ali. Aqui não nos cabe aludir às produções literárias (escritas) sobre o Mbya por não se tratar de equívocos, mas de inadequações situacionais da função discursivo-social da língua viva (oral) apontadas pelos Guaraní consultados.

Curiosamente, os Tuja'i Kuery (colaboradores mais idosos) demonstravam muito interesse em conhecer os exemplos na abordagem comparativa no Tupi Antigo, principalmente nas frases dos Tupinambá do litoral fluminense, retratadas pelo autor Eduardo de Almeida Navarro, no livro "Método Moderno de Tupi Antigo", 2004. Muitos diziam conhecer esta maneira de falar e outros diziam se tratar da língua dos espíritos do passado. Lucas Xunu, grande liderança em Sapukai, diz se tratar da língua dos Tamõi (sábios do passado / tamoios) que também conheciam a língua dos Guayaná (Macro-Jê), da serra (vales do sul do Rio Paraíba do Sul) e do mar (costa do litoral sul-fluminense).

O entendimento de palavras do Tupi Antigo é explicado pela proximidade linguística entre as línguas do litoral do Brasil. O fato de as línguas faladas, em sua maioria, na costa brasileira se tratarem de uma língua comum é evidenciado por Gândavo:

A língua de que usam, toda pela costa, é uma, ainda que em certos vocábulo difira em algumas partes, mas não de maneira que se deixam uns aos outros de entender. (GÂNDAVO, 1576).

Assim, toda a nossa coleta de dados parte da informalidade dos vínculos pré-estabelecidos para uma dinâmica metodológica de gravações (mais de trinta horas) e anotações escritas (quatro cadernos com inúmeros períodos e orações, desenhos e cânticos míticos) com finalidades comprobatórias dos casos na língua Guarani Mbya. Podemos caracterizar nossos dados como: linguísticos obtidos em falas espontâneas (rodas de conversa sobre a língua), e linguísticos obtidos em uma perspectiva etnográfica que não tinha por objetivo a descrição da sociedade e cultura, mas utilizou a inserção na comunidade e a confiança do grupo para compreender os fenômenos linguísticos.

2.2 Participantes da pesquisa

Participaram da pesquisa, de forma mais frequente, os Guarani Mbya das aldeias de Angra dos Reis e Paraty. Pela importância de sua contribuição para a realização deste trabalho, iremos citar aqui nominalmente todos os Guarani que nos ajudaram a escrever sobre a caminhada histórica e a língua dos Mbya.

Adailton Vera Mirim Alves dos Santos (professor em formação do magistério indígena), Adriano Karay Tataendy Mariano (professor em formação do magistério indígena), Alexandro Fernandes Aquiles (aluno do ensino fundamental), Algemiro Karai Mirim da Silva (cacique de Sapukai, professor e mestrando do PROFLLIND), Antônio Tupã (professor e mestrando do PROFLLIND), Ara Jera Jaqueline da Silva Fernandes (aluna do ensino fundamental), Ara Mirim Karina da Silva de Souza (aluna do ensino fundamental), Caio Xunu Mirim da Silva Benites (aluno do ensino fundamental), Cassio Karai Mirim Benites Fernandes (aluno do ensino fundamental), Cecílio Fernandes (professor e funcionário do serviço de saúde), Cláudio Benites (professor), Cláudio da Silva (professor em formação), Cláudio Fernandes (aluno do ensino fundamental), Daniel Benites (professor), Daniele Jaxuka da Silva (membro da escola), Dércio Benites (professor em formação), Dionísio Karai da Silva (professor em formação), Dirce Ara Jera da Silva (membro da escola), Dirceu de Castro (professor em formação), Eliane Para'i Peralta (aluna do ensino fundamental), Francini Kerexu Mirim Alves dos Santos (professora), Francisco Karai Tataendy Fernandes da

Silva (professor em formação), Felipe Fernandes (aluno do ensino fundamental), Gabriel da Silva (aluno do ensino fundamental), Gesielson Vera Mirim da Silva (aluno do ensino fundamental), Gonçálio Karai Tatatendy da Silva (professor), Graciele Mariano de Lima (aluna do ensino fundamental), Gustavo Escobar (aluno do ensino fundamental), Gustavo da Silva (aluno do ensino fundamental), Ildo Benites (professor), Ilson Fernandes (professor em formação), Iris da Silva (aluna do ensino fundamental), Isaias Vera Mirim da Silva Aquiles (professor em formação), Ivanilda Jaxuka Benites da Silva (professora), Jackson Kuaray Papa Benites Fernandes (aluno do ensino fundamental), Jailson Vera Poty da Silva (professor em formação), Jaxuka Rete Rosiane da Silva Fernandes (aluna do ensino fundamental), Jerferson Tupã Va'e (professor), Jéssica Yva Rete Benite Gonçalves da Silva (aluna do ensino fundamental), João Fernandes Júnior (aluno do ensino fundamental), Joelson da Silva (aluno do ensino fundamental), Jonielson Karai Mirim Aquiles Garcia (aluno do ensino fundamental), José Fernandes (aluno do ensino fundamental), Júlio Aquiles Garcia (liderança), Keila Benite (aluna do ensino fundamental), Kerexu Mirim Michelle da Silva Fernandes (aluna do ensino fundamental), Kuaray Papa André Benite da Silva, Laíssa Benite (aluna do ensino fundamental), Laíssa da Silva Veríssimo (aluna do ensino fundamental), Leonardo Karai Mirim da Silva (professor em formação), Leidson Karai Mirim Fernandes (aluno do ensino fundamental), Leonilde Benite (aluna do ensino fundamental), Letícia Para Mirim Borges da Silva (aluna do ensino fundamental e jovem liderança), Lídia Yva Fernandes (professora em formação), Lídio Vera Mirim da Silva (aluno do ensino fundamental), Lino Gonçalves (professor), Lina Para Mirim da Silva (membro da escola), Luana Jaxuka Mirim Benite da Silva (aluna do ensino fundamental), Lucas Xunu (liderança), Magno Karai Papa de Souza da Silva (professor em formação), Mariano Benitez (membro da escola), Marino Fernandes (aluno do ensino fundamental), Michel da Silva (aluno do ensino fundamental), Pablo Kuaray Papa Gonçalves Aquiles (aluno do ensino fundamental), Patrícia Para da Silva (aluna do ensino médio e jovem liderança), Pedro da Silva (membro da escola), Rafaela Gonçalves da Silva (aluna do ensino fundamental), Ruan da Silva (aluno do ensino fundamental), Samara Benite de Oliveira (aluna do ensino fundamental), Sandra Silva Aquiles (aluna do ensino fundamental), Vinícius Vera Mirim Benite da Silva (aluno do ensino fundamental) e Wagner de Souza Benite (aluno do ensino fundamental). Também participaram, além dos alunos adolescentes e comunidade

escolar, os avós e idosos com parentesco (todos moradores das aldeias de Angra dos Reis e Paraty). Não foram incluídos aqui os alunos do ensino fundamental, que também participaram da pesquisa nas aldeias de Sapukai e Itaxi, dos anos de 2015, 2016 e 2017. Os participantes das aldeias de Mamanguá, Araponga e Rio Pequeno não foram incluídos nesta relação devido a infrequente participação. Os caciques João da Silva (aldeia Sapukai), Agostinho (aldeia Araponga), Roque (aldeia Mamanguá), Miguel (aldeia Itaxi) e Demécio (aldeia Rio Pequeno) contribuíram de forma muito significativa com o resgate histórico das rotas de mobilidade dos Guarani, além de Dona Eunice Pereira (indigenista).

2.3 Justificativa da metodologia

Neste trabalho, a convivência como professor nas comunidades Guarani do sul fluminense possibilitou a otimização, a quantificação e a seleção do maior número de material para análise, assim como facilitou acesso aos colaboradores como fonte de coleta de dados. Mesmo de forma ainda não organizada e sem qualquer pretensão de se tornar um material de valor científico ou que pudesse ser revertido para a comunidade indígena e para a comunidade acadêmica, iniciei minhas pesquisas por necessidade e curiosidade. A importância de tentar entender uma língua tão diferente da minha, no meu trabalho como professor de Língua Portuguesa, foi o fator motivacional de minhas primeiras anotações. Diariamente, novas dúvidas sobre a língua surgiam dentro de meu trabalho e a ajuda dos alunos indígenas bilíngues foi fundamental para uma mínima compreensão da língua e da cultura dos Guarani. Também tentei, sem conhecimento linguístico do Guarani, explicar os fenômenos gramaticais na disciplina de Língua Portuguesa, partindo daquilo que, superficialmente, conhecia da língua Guarani.

A gramática do Português carecia de uma comparação com a língua dos alunos e, sem muito sucesso, eu tentava esclarecer as dúvidas partindo dos exemplos, em Guarani, produzidos pelos alunos. Dado o grau de dificuldade que tanto eu quanto os

alunos nativos da língua étnica possuíamos na interlocução gramatical de nossas línguas, inúmeras dúvidas colocavam a Língua Guarani em um processo de difícil comparação, naquele momento. Meu desconhecimento da gramática do Guarani era tal que as suas características linguísticas eram um mistério para mim. Tampouco, eu poderia entender que o Guarani é uma língua aglutinante, que o tempo e aspecto não se comportam da mesma forma na qual se comportam em Língua Portuguesa e que nem mesmo o processo de formação de palavras é semelhante. Sem contar com as simples questões para classes de palavras, cujo gênero e número, de maneira totalmente abstrata, os alunos Guarani tentavam relacionar com o que dominavam do Português. Ainda hoje, muitos Guarani Mbya bilíngues do português tentam associar a questão de gênero da língua étnica com as línguas neolatinas (espanhol e português), desconhecendo o gênero neutro ou a ausência de gênero gramatical em sua própria língua.

Ao chegar às escolas das aldeias Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro como professor da SEEDUC-RJ, sem conhecer qualquer bibliografia sobre a língua Guarani, comecei a tentar entender a língua dos alunos e da comunidade escolar. Havia muita resistência de colaboração dos alunos, principalmente por ser visto, naquele momento, como mais um jurua (não indígena) que leva o conhecimento dos indígenas sem trazer qualquer benefício, em retorno, de sua pesquisa para as aldeias, ou qualquer benefício concreto que seja útil para comunidade.

Após conseguir provar que eu não era só mais um “akã raku” / “caracu” (cabeça quente), espécie de pesquisador que só possui preocupações acadêmicas, eu consegui o apoio para minhas anotações. Em Itaxĩ (Paraty Mirim), a expressão akã raku foi traduzida, por Mariano Benitez, morador de Itaxĩ sem joapygua (núcleo familiar), como “antropólogo de passagem” ou “pesquisador” (pejorativamente). Mais tarde, busquei conhecimento nas gramáticas escolares escritas em Guarani Jopara (Guarani mesclado ou misturado, ou como se diz em Guarani “feijão com arroz misturado”, termo usado pelos Mbya no litoral fluminense). Algumas dessas gramáticas foram adquiridas no Paraguai durante minhas viagens por aldeias Guarani no sul do Brasil, na Argentina e no próprio Paraguai. Infelizmente, estas gramáticas

pouco contribuíram com o trabalho de conhecimento de Guarani Mbya pelo fato de sofrerem influência do espanhol.

Para a compreensão da língua Guarani, foi fundamental conhecer o Professor Domingos Barros Nobre, professor do Instituto de Educação de Angra dos Reis da Universidade Federal Fluminense, cujo trabalho com os Mbya na região da Costa Verde já ultrapassa vinte e cinco anos de dedicação. Foi o Professor Domingos Nobre que substancialmente enriqueceu meu rarefeito conhecimento sobre a língua, a cultura e a sociedade Guarani Mbya. Também foi com Domingos Nobre que conheci o trabalho de Robert Dooley, após eu iniciar minhas próprias conclusões sobre a língua.

Outra pessoa fundamental na minha compreensão do léxico Guarani foi Dona Eunice Pereira, indigenista que trabalhou durante muitos anos para o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), instituição ligada à CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil). Quando conheci Dona Eunice, ela já possuía mais de trinta anos trabalhando diariamente com as comunidades Mbya do litoral do Rio de Janeiro, além de ter uma experiência de uma vida inteira, desde sua adolescência, trabalhando com indígenas de inúmeras denominações na floresta amazônica e recentemente, nos últimos trinta anos, com os Guarani da região sul fluminense.

Obviamente, meus maiores professores da Língua Guarani são meus amigos indígenas que fazem parte de minha convivência diária, seja em nossas viagens por muitas aldeias, seja pelas longas caminhadas de dias nas matas e, principalmente, no lento e contínuo aprendizado com os xeramõi e xejary'i espiritualizados, em nossas conversas na opy (casa de reza).

Finalmente, o brilhantismo dos professores do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, possibilitaram minha compreensão sobre todo o conhecimento de mundo indígena e suas ciências, toda base no conhecimento da linguística, método de pesquisa e organização. Fundamentos para que este trabalho fosse possível e condição *sine qua non* para pesquisa e produção.

O material humano e institucional citado até aqui não pode ser confundido como agradecimentos nesta Dissertação de Mestrado, mas como fonte de consulta,

mediação e como fornecedores de ferramentas fundamentais no método de trabalho praticado.

A pesquisa parte, inicialmente, da observação de produções escritas em língua Guarani Mbya cujas construções das frases nos textos eram distintas das construções usadas na fala dos indígenas no cotidiano das aldeias do litoral do Estado do Rio de Janeiro. Posteriormente, foi identificado pelos falantes do Guarani das aldeias sul fluminenses, nos textos das publicações encontradas, uma correspondência entre os indígenas consultados no sul do Brasil e a produção dos materiais escritos, com raras exceções, às formas faladas naquela região. Além desta constatação, observou-se que muitas frases escritas em Guarani não correspondiam ao emprego na fala. As frases fugiam das construções naturais na fala e, supostamente, foram incentivadas pelos pesquisadores em seus textos elaborados em Língua Portuguesa, sendo traduzidas para o Guarani, posteriormente.

Quando os casos começaram a ser levantados pelos falantes do Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro, foram observadas que as produções escritas em Mbya, na maioria dos trabalhos, correspondiam às modalidades faladas nas aldeias da região Sul do Brasil e nas fronteiras dos estados da região. Havia, assim, uma distinção linguística entre o Mbya do Rio de Janeiro e o Mbya do sul. As diferenças se tornaram muito mais acentuadas quando estas comparações linguísticas passavam a corresponder ao Mbya falado na Terra Central (região entre o Brasil, a Argentina e o Paraguai), algumas vezes com frases incompatíveis no contexto e sem qualquer sentido para o Guarani do Rio de Janeiro. Bem mais surpreende, ainda, foi encontrar produções em Guarani Jopara (Guarani mesclado ao espanhol) destinados aos Mbya.

Muitas produções impressas em materiais escritos em língua do Guarani Mbya, na modalidade falada no Sul e fronteira, podem ser entendidas por muitos Mbya, porém são pouco praticadas na modalidade falada nas aldeias do litoral do Rio de Janeiro. As produções podem ser usadas na fala comum, concomitante a outras formas, mas será sempre uma outra forma aceitável.

Outro caso de construções distintas do modo natural da comunicação é a tradução de material em Língua Portuguesa para Língua Guarani, principalmente em produção didática para o Primeiro Segmento do Ensino Fundamental. Muitas

produções são escritas em uma língua Guarani Mbya que seriam pouco empregadas em seu uso corrente. É possível que os colaboradores indígenas sejam influenciados por processos da gramática do Português, já que muitas questões trabalhadas partem de perguntas elaboradas no Português e traduzidas para o Guarani. De certa forma, as respostas são influenciadas, gerando uma construção que mais se aproxima da língua portuguesa do que, propriamente, seriam elaboradas em diálogos naturais em língua Guarani Mbya. Percebemos que quando um colaborador da língua nativa Guarani tenta dar respostas em sua língua, para perguntas formuladas em português, esta resposta será mais próxima da construção na língua estranha a ele. Haverá influência da pergunta original na resposta gerada e poderá ser uma frase em Guarani mais semelhante ao modelo construído em português.

2.4 Procedimentos

O modelo de transcrição utilizado nas análises deste trabalho segue a mesma forma de escrita usada pelos Guarani Mbya que fazem parte da comunidade escolar, das aldeias do litoral fluminense, composta pelo pessoal de apoio da manutenção e merenda, alunos e pais de alunos, além dos professores indígenas, alfabetizados na língua materna. O conhecimento de escrita, desta comunidade escolar, se baseia nos registros utilizados por Dooley (1982). Tem como símbolos gráficos, as letras usadas na Língua Portuguesa. Não são usados acentos gráficos nas palavras, deixa-se registrado, porém, que se trata de uma língua de palavras predominantemente oxítonas, na mesma proporção na qual encontramos palavras paroxítonas na Língua Portuguesa.

3. LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE GUARANI

Este capítulo tem por objetivo apresentar as características gerais da língua Guarani Mbya, dos aspectos da cultura e da organização social do povo falante desta língua. A língua de um povo costuma espelhar seus aspectos culturais e sua organização social. Daí a importância de uma seção que trata da língua, cultura e sociedade de um grupo étnico. Particularmente, o grupo étnico que estamos pesquisando é o Guarani Mbya, variedade linguística da língua Guarani, pertencente à família Tupi Guarani do Tronco Tupi (RODRIGUES, 1994).

3.1 A Língua do povo Guarani Mbya

A língua Guarani Mbya, e a modalidade desta língua, é falada em aldeias Guarani localizadas no Estado do Rio de Janeiro, particularmente, no caso deste trabalho, na aldeia de Sapukai, situada no município de Angra dos Reis, na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. A população da aldeia Sapukai apresenta o maior número de falantes da língua, aproximadamente seiscentos falantes, e é a maior diversificação de falantes desta língua neste Estado. Aqui, em nosso trabalho, as distinções entre falantes podem ser dadas pelos seguintes fatores: (i) maior ou menor grau de contato com outras aldeias falantes da língua Guarani; (ii) maior ou menor contato com a língua portuguesa; (iii) maior ou menor grau de leitura e escrita em Guarani por aprendizado no ensino formal da rede pública de educação; (iv) fronteiras criadas pelas diferenças nas relações entre as faixas etárias dos mais jovens e dos mais idosos; (v) uso restrito da fala entre sexo masculino e feminino; (vi) construções sintáticas que ocorrem nos discursos dentro da religiosidade ou liturgia no momento da comunicação espiritualizada (modo de falar dos ancestrais).

Recentemente, somam-se aos fatores que reunimos acima variações no comportamento verbal e não verbal no que diz respeito ao uso frequente das redes sociais entre os falantes da língua com outras aldeias Guarani pertencentes à mesma rede de parentesco, mas distantes, inclusive comunidades da rede de parentesco Guarani da Aldeia Sapukai localizadas fora do Brasil (Paraguai e Argentina). O uso das mídias tecnológicas e redes sociais digitais eletrônicas é mais comum entre jovens ou adultos e são raríssimos os casos que envolvem os mais idosos. Estas ferramentas são usadas, espontaneamente, e acabam por fortalecer a língua Guarani. Possibilitam um maior contato entre os falantes nas aldeias e podem ser usadas em reuniões entre lideranças que se encontram distantes, o que gera notoriedade ao modo de falar dos líderes e à língua em uso em muitas aldeias Guarani de forma simultânea, ou seja, no mesmo período sincrônico.

A variedade da língua Guarani analisada aqui neste estudo é a falada pelo povo Mbya que habita as aldeias do litoral sul na região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. Essa variedade possui algumas características distintas em relação aos falantes da mesma variedade Guarani que vivem em outras regiões, notadamente, a região Sul do Brasil e as regiões de fronteiras com a Argentina e leste do Paraguai. Ora, a relação de parentesco entre os Guarani da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro com os Guarani da região Sul do Brasil, e da Argentina e do leste do Paraguai, e a manutenção do contato entre os seus falantes não impedem o aparecimento de estruturas sintáticas distintas na variedade Guarani falada na Aldeia Sapukai. O estabelecimento das redes de parentesco e as rotas de deslocamento criadas por essas redes é o tema do próximo capítulo de nosso trabalho. Compreender o processo histórico do movimento dos Guarani Mbya até a chegada à região Sul do Estado do Rio é crucial para entender os processos que atuam na própria língua.

De modo geral, a língua Guarani já sofria, ao longo do tempo, influências de outras línguas continentais originárias antes da chegada dos falantes de línguas europeias e africanas na América do Sul, no período da formação das colônias europeias, mesmo considerando a hegemonia das línguas indígenas nos períodos iniciais da ocupação portuguesa e espanhola, principalmente. Aqui mesmo na região que estamos tratando – Costa Verde do Rio de Janeiro, município de Angra dos Reis –, o contato no século XV e XVI com os Guaianá foi muito íntimo. Os Guaianá eram

falantes de língua da família Jê e habitavam o vale do Rio Paraíba do Sul e o litoral sul fluminense. O contato entre os falantes do Guarani e do Guaianá tornou-se muito frequente. O contato linguístico entre os falantes teve importantes reflexos nas duas línguas. Contudo, o impacto do contato entre as duas línguas foi mais profundo no Guaianá, como afirmam diversos relatos sobre a língua desse povo em relação a outras línguas Tupi-Guarani. As fortes relações diplomáticas e as aspirações comerciais serviram de elo entre os Guaianá e populações falantes do Guarani. Mas de alguma forma, embora o povo Guarani tenha se relacionado, por convivências ora harmoniosas ora conflituosas com os Guaianá, não foram encontrados nesta pesquisa dados que indicassem uma forte influência da língua dos Guaianá na língua dos Guarani, na língua dos Tupiniquim ou na língua dos Tupinanbá. Contudo, muitos foram muitas as obras de referência que afirmaram o contrário, ou seja, a facilidade do domínio linguístico dos Guaianá sobre outras línguas. A resistência cultural, em alguns casos uma aversão, do povo Guarani a outras línguas e culturas pode ter mantido seu equilíbrio linguístico, o que não aconteceu com a língua dos Guaianá, com a forte presença da língua portuguesa mais tarde. O contato estreito entre a língua do povo Guarani e a língua do povo Guaianá ao longo dos séculos pode ser supostamente justificados por ambos usarem as mesmas rotas de deslocamentos sazonais e pendulares na região do planalto sul, que compreende os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, ou pelo deslocamento no litoral dos Estados do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro.

Na atualidade, com toda facilidade viária transmodal¹, as rotas usadas e os contatos linguísticos entre povos indígenas não estão extintos, embora modificados. Atualmente, nas regiões apresentadas, o povo guarani (algumas vezes chamados Carijó/Karió) agora é denominado Mbya e Xiripa (este último, quando Nhandeva). Quanto ao povo Guaianá, também chamado Tapuia, por muitos caiçaras, ou Puri e Coroado, pelos cablocos do Vale do Rio Paraíba do Sul, agora é denominado Kaingang, nas terras altas dos planaltos do sul e do sudeste brasileiro, e Xokleng aos que se encontram nas terras baixas do litoral, principalmente em Santa Catarina e no Paraná.

¹ Entre as facilidades transmodais modernas, citamos vias férreas, as estradas novas, transporte aquaviário e aéreo.

Sobre a convivência entre a língua guarani e a língua portuguesa falada no século XIX no Estado de São Paulo, afirma o médico e naturalista francês Jean Antoine Victor Martin Moussy em sua passagem pelo Brasil:

Na província brasileira de São Paulo, o povo, e as mulheres, sobretudo, não falavam senão o guarani, muito misturado, sem dúvida, com palavras portuguesas, mas que não é menos que a língua geral que se fala desde a Guiana aos Andes e nas vizinhanças do Prata. (MOUSSY, 1869).

No Rio de Janeiro, o Guarani das aldeias da Costa Verde também recebeu uma nova forma de ser falado, que, primordialmente, nas escolhas vocabulares, ganhou novos valores semânticos envolvendo as relações dos significados das palavras com seus referentes, principalmente quanto à denominação de muitos substantivos abstratos relacionados às emoções. Muitas distinções ocorrem na escolha dos radicais verbais e também em suas posições na construção sintática quando comparadas com falantes de outras aldeias, principalmente às aldeias da fronteira sul do Brasil ou as fortemente relacionadas pela rede de parentesco. Tais mudanças nas construções sintáticas podem ser o resultado da necessidade de destacamento enfático de determinados termos da oração no momento da comunicação. Muitas interjeições, e outras expressões relacionadas às emoções, também pouco se relacionam com as usadas em comunidades falantes da língua Guarani originárias das aldeias aqui tratadas. Quanto às escolhas lexicais no processo de formação de palavras, são bastante compreensivas as composições por hibridismo, nos empréstimos com a língua portuguesa falada pela população fluminense e do litoral norte de São Paulo (não-indígena), devido ao contato ou ausência de correspondentes na língua Guarani, sobretudo para palavras novas. Algumas escolhas onomatopaicas no processo criativo para novas palavras, na oralidade dos jovens e adolescentes, causam humores quase sempre divertidos, mas não interrompem a comunicação. Geralmente, há uma aceitação entre os interlocutores para novos hibridismos e onomatopeias, podendo surgir discussões sobre as escolhas vocabulares. São raríssimos os casos do uso de novas palavras sobre vocábulos já existentes na língua.

Cecy Fernandes de Assis (2008), em seu dicionário de língua Guarani, dispõe sobre a língua falada por não-indígenas ou por indígenas que usam o idioma Guarani como língua nacional no Paraguai, Argentina e fronteiras do Brasil:

O Guarani/Avañe'e autóctone, como qualquer língua desde o descobrimento, foi submetido a uma contínua e crescente influência do português, espanhol, nas áreas fronteiriças, e também de outras línguas.

Os falantes do Guarani/Avañe'e apropriaram-se de um grande número de neologismos indispensáveis para comunicação com a sociedade nacional, esses empréstimos não destruíram a estrutura original da língua. (ASSIS, 2008).

A mesma pesquisadora ainda completa:

"Dessa mescla de língua também surgiu o Jopara/Jehe'a: material léxico português/espanhol adaptado à morfossintaxe do Guarani, na qual grande parte dos falantes do Guarani comunica-se atualmente." (ASSIS, 2008).

Para Bartolomeu Meliá, o resultado do contato das línguas para formar a variante do Guarani chamada Jopara deve-se à liberdade e à necessidade de seu uso:

Uma fala tão circunstancial, tão sujeita à competência ou incompetência de cada indivíduo, que desconcerta aqueles que querem traçar-lhe um perfil. (MELIÁ, 1992).

O Guarani falado no Rio de Janeiro pode apresentar todos estes casos de interferência linguística, que mais afetam ao uso da língua do que propriamente a uma compreensão, sendo uma questão de variação na comunicação e não de aceitabilidade quanto ao uso de outra forma (variante) recorrente. Mas acima de tudo, estamos tratando da mesma língua falada por seus parentes da Terra Central (área que compreende as vilas e as aldeias da residual Mata Atlântica na Província de

Misiones na Argentina, e o mesmo bioma, em terras do Paraguai), da mesma língua dos parentes da Mata Atlântica do litoral sul do Brasil, dos parentes dos Campos Gerais nas florestas de araucária do planalto do Paraná e dos vales de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul.

Os falantes do Guarani da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro percebem as diferenças linguísticas entre a sua variedade e as demais variedades da língua. A consciência da variação linguística geralmente provoca uma jocosa comparação, típica do povo Guarani ao tratar a metalinguagem de forma divertida, porém respeitosa, com seus pares presentes e principalmente com os interlocutores. A reflexão sobre a língua é espontânea dentro do diálogo, respeitando o tempo do discurso e as longas pausas do falante, além da importância da mensagem, geralmente funciona como uma digressão, o que não impede a retomada imediata do tema tratado. Talvez por ser a língua Guarani aglutinante, o que possibilita uma produtividade alta na formação de palavras por derivações e composições, ou pela expressividade do falante, a variedade falada na região do Rio de Janeiro somente sem esforço, ou sem reflexão, não seria compreendida pelos falantes da mesma língua na Região Sul do Brasil, Argentina ou Paraguai. Provavelmente, seriam casos muito pontuais, ou parciais, de incompreensão na comunicação, não afetando o conjunto no entendimento das sentenças. Seria mais provável que ampliasse a riqueza vocabular, ou as possibilidades de construções, do que impediria a compreensão.

Quando há uma necessidade de comparar a língua Guarani falada no Rio de Janeiro com a mesma língua falada pelos parentes distantes, o processo natural de aquisição por meio da informalidade e da convivência tende a ser mais eficiente, contrariando com os questionários e interrogatórios feitos pelos pesquisadores, que fazem os participantes formularem sentenças que não seriam usuais e recorrentes na comunicação diária. Não costumam ser mais eficientes os questionários do que os ouvidos atentos às relações pessoais para análise linguística, principalmente quando dirigidos por pessoa sem vínculo próximo com a comunidade Guarani. Estes questionários são respondidos com a artificialidade de uma comunicação, que embora não seja incorreta quanto às estruturas da fala, mais vem a atender a uma mecanização de construção de enunciados pensados e calcados em uma construção

próxima à língua portuguesa, utilizada na pergunta originalmente feita pelo pesquisador, e que raramente seriam praticados entre os falantes no ato espontâneo da fala. Pode-se chegar a uma análise linguística mais próxima da realidade quando combinados tais questionários com a convivência, efetivamente, com os participantes pesquisados, preferencialmente sendo as relações construídas ao longo do tempo e preterindo os direcionamentos somente para questionários. Os questionários podem ser descontextualizados do cotidiano no momento da fala, o que é muito importante para o Guarani, ou seu uso pode trazer frases que provocam constrangimento (sobretudo no modo de vida, sociedade e religiosidade), resultando em uma superficialidade nas respostas ou criando períodos que não seriam falados por um Guarani, embora reconheçam que tais construções poderiam ser feitas e que seriam compreendidas. Como exemplo do que estamos tratando, muitas sentenças produzidas em materiais didáticos ofertados às escolas indígenas e produzidos por não-indígenas com participação de falantes nativos da língua atendem às necessidades das propostas para seus fins, mas são distantes do que se pratica na comunicação real da vida da aldeia. É provável que períodos simples ou compostos, quando elaborados para material didático, não atentem para construção nos aspectos do discurso e naquilo que centraliza maior atenção na mensagem, naquilo que se propõe a dar maior importância ou relevância na informação. A liberdade de construções sintáticas da língua Guarani tem seu uso mais relacionado aos aspectos do discurso. De fato, diante do quadro aqui descrito não sabemos o grau de interferência sintática que o português pode estar afetando a variedade Mbya do Guarani do Rio de Janeiro, seja na fala ou na escrita.

Ainda sobre a língua Guarani em contato com construções sintáticas da língua portuguesa padrão ensinadas nas escolas, os alunos jovens são os mais influenciados. Em uma atividade de tradução de fragmentos de um texto em língua portuguesa para língua Guarani, observam-se que muitas sentenças são influenciadas por construções mais comuns na língua portuguesa e, ao serem reorganizadas em língua Guarani, apresentam-se desconexas ou carentes de informação. O mesmo ocorre com alunos indígenas no Paraguai como afirma Tadeo Zarratea:

Las traducciones al español no son literales. Se traducen las ideas, no las palabras. La perfecta equivalencia no existe entre lengua y lengua, y hasta se

pone en duda la equivalencia de los términos sinónimos dentro de una misma lengua. Las traducciones literales destruyen la estructura sintáctica de las lenguas y hay que evitarlas siempre por eso, pues, la sintaxis es tan esencial a cada lengua que su distorsión es más perniciosa que la misma pretensión de imponer palabras extrañas, inventadas en gabinete. (ZARRATEA, 2013).

Em outros casos, haverá sucesso nas incorporações de modelos de construções mais comuns na sintaxe do português ou do espanhol. É possível que essa ocorrência também seja observada em outras comunidades indígenas Guarani, principalmente as de contato mais antigo com as línguas neolatinas. Tal hipótese se torna fato se compararmos com o que já ocorre entre a sintaxe da língua guarani sofrendo com a influência da sintaxe da língua espanhola em aldeias Guarani Mbya da Argentina, Paraguai e fronteira com o Brasil. Como apresentado por Natália Krivoshein de Canese e Feliciano Acosta Alcatraz em Gramática Guarani:

Sobre el hispanismo de origen sintáctico: La estructura sintáctica de ambas lenguas en contacto es diferente. El guaraní es una lengua incorporante o polisintética, en cambio el español es aislante. Por eso a veces ocurren calcos de la estructura del español.

En el guaraní se puede incorporar un complemento del verbo dentro de él formando así un predicado verbal que consta de una sola palabra.

Un sustantivo pospuesto a otro puede, en guarani, ser un complemento que indica procedencia, como vemos en *jagua óga* (perro de la casa), donde *óga* es el complemento que indica la procedencia de *jagua*. En cambio en el calco *jagua ogagua* se usa la posposición *gua* que equivale a la preposición 'de' del español.

Tenemos: *Ojurumboty* (boca cierra) por calco *Omboty ijuru* (cierra su boca) y *Oakãpete* (cabeza golpear) por calco *Oipete iñakã* (golpear su cabeza). (CANESE; ALCATRAZ, 1997).

Assim, é possível que a sintaxe da língua Guarani na região Sul do Estado do Rio de Janeiro tenha sofrido uma influência recente da língua portuguesa, a partir da ocupação de territórios novos e antigos na Costa Verde na década de 1960, ou tenha sofrido uma influência mais antiga da língua espanhola antes da nova e relativamente recente ocupação da região em questão. O fato é que, muitas vezes, sendo as

questões sintáticas levantadas, o falante da língua Guarani fará a opção de construções semelhantes ao espanhol e ao português, o que não é uma regra, mas pode contrariar expectativas quanto ao estudo da língua.

Sobre o tema, alude Aryon Rodrigues:

Em seu aspecto exterior, isto é, fonético, é uma língua bastante harmoniosa, graças ao perfeito equilíbrio entre vogais e consoantes. Sua constituição interna apresenta um sistema morfológico algo complexo, mas muito coerente. A sintaxe, também complexa, permite relativa liberdade de expressão. A possibilidade de formar compostos e derivados com grande facilidade garante fácil e espontânea manifestação do pensamento. (RODRIGUES, 1986).

Completa Robert A. Dooley:

Nos dialetos Mbyá e Nhandéva, a ordem básica dos elementos em orações independentes é sujeito, verbo, objeto, mas há muita variação decorrente, em sua maior parte, de fatores discursivos. Estes mesmos fatores influenciam o posicionamento de partículas átonas, que compõem uma extensa classe. (DOOLEY, 2006).

Particularmente, a língua Guarani, falada pelo Mbya na Costa Verde da região fluminense, é constituída por uma combinação de elementos lexicais unidos em um processo de composições por justaposições que podem sofrer aglutinações ocasionais para formação de palavras. Elementos lexicais também podem sofrer variações devido a questões fonéticas por influências de sílabas pospostas (processos regressivos) ou antepostas (processos progressivos), o que não mantém um padrão para alguns casos e assim não funcionando como uma regra categórica para língua. Há casos históricos e residuais de morfemas antigos que se tornaram supérfluos, mas se somam à língua no processo de formação de palavras mesmo sem possuírem qualquer valor semântico quando isolados ou praticados em outras palavras para construções de períodos sintáticos. Pode-se encontrar, ainda, um número enorme de variações lexicais quando tomamos para análise as sentenças proferidas por líderes espirituais nas casas de reza em momentos de extremo respeito ou liturgia, estas variações não são usadas na língua corrente das aldeias e são guardadas para momentos muito particulares e de formalidade necessária, mesmo

assim não são impedidas quanto ao uso, e seu uso precisa ser viabilizado pela estrutura informacional do enunciado por meio de complementação de recursos linguísticos (termos adjuntos). Dentro das construções sintáticas, assim como a língua falada nas aldeias Guarani distantes, partículas (formativos de posse, de possuidor, demonstrativos e quantitativos) posicionam-se antepostas aos substantivos e a verbos. Já em relação aos elementos pospostos aos nomes e verbos, ficam os adjetivos, posposições e inúmeros nominalizadores que, além da mudança de classe da palavra, expressam ações futuras, ratificadoras, desiderativas, interrogativas e adjetivas. Esses elementos criam enunciados, a partir da relação que estabelecem com um substantivo (um sujeito temático), à semelhança do que chamaríamos de um predicado nominal em português.

São muitas as questões sobre as propriedades observadas na língua Guarani falada no Rio de Janeiro. Assim como a língua é dinâmica, a sua investigação deve ser feita por meio de um estudo contínuo e seus dados revisitados constantemente. Em se tratando da língua Guarani, não estamos analisando uma língua morta, mas uma língua ativa e energicamente viva que, assim como a língua portuguesa, pode ser sazonalmente influenciada e sintaticamente posicionada, reposicionada e desposicionada dentro das necessidades dos hipérbatos de seus falantes proprietários. Não se trata de como a língua é de fato, mas se trata de como esta língua pode ser naquele momento e da frequência de determinadas construções.

3.2 A Cultura do Guarani Mbya

A cultura do Guarani Mbya, ou melhor, como o Guarani prefere denominar, seu *nhandereko* (que, literalmente corresponde em língua portuguesa a "nosso modo" ou "nosso jeito"), é um conjunto de condutas individuais e normas coletivamente sociais que fazem o bem-viver do Guarani em sua existência no mundo e em sua sociedade. Basicamente, a cultura do povo Guarani Mbya está relacionada à forma como os

indivíduos mantêm o equilíbrio espiritual do seu "eu" através do controle emocional em suas relações com todas as coisas do mundo.

O respeito pelo outro ser é fundamental para que o indivíduo dessa cultura viva bem. É uma condição imprescindível nas relações com um universo físico ou metafísico, cujos elementos constituintes podem ser os membros de sua própria sociedade, os indígenas de outros povos, os juruá (de cultura hegemônica não-indígena) e todos que compõem essa sociedade. O respeito também é estendido aos animais e seus universos², às plantas e seus universos, aos seres-vivos minerais (da terra, do fogo, da água e do ar), aos seres desencarnados ou zoomorfizados com seus universos, e principalmente aos espíritos superiores que podem estar em seus mundos ou que podem estar nos seres humanos que habitam. O respeito se constrói por cada elemento em seu espaço (mundos e universos), há sempre um limite e uma fronteira, e a contrapartida para esse respeito é ser respeitado pelo outro ser, é uma questão de equilíbrio entre todas as coisas.

O ato de falar e formular sentenças para o Guarani Mbya é muito mais do que apenas usar sua língua para comunicação ou para reforçar sua cultura. Sua língua, sua cultura e sua sociedade fazem apenas parte de uma força muito superior definida pela espiritualidade.

Para muitos Guarani no Paraguai, Argentina, Bolívia, Uruguai e algumas fronteiras com o Brasil, o termo “nhe’ẽ” (língua/idioma), ou “ava dhe’ẽ” (língua de gente) hoje corresponde apenas ao conceito de língua ou idioma, perdendo sua conotação espiritual. De modo mais usual, os falantes da língua guarani ou os que se dedicam ao seu estudo utilizam o termo apenas como língua instrumento de comunicação. Nas comunidades da Costa Verde, a língua Guarani e os estudos metalinguísticos desta língua são denominados, numa análise mecânica do seu funcionamento, pelo termo “ayvu kue” (palavras/língua/idioma em suas formas estruturais), pois “nhe’ẽ” (palavras/língua/idioma em suas formas espirituais) é como se denomina a força espiritual das palavras e sendo o “nhe’ẽ” (a fala espiritual) parte

² Na cosmologia Guarani, cada entidade possui o seu próprio universo, que pode interagir com os demais universos de diferentes modos. Um desses modos é por meio da mudança de universo em virtude da morte e retorno em outro universo. Outro modo é interagir com o “dono do universo” (entidade que representa as demais entidades de um universo), como por exemplo no pedido de autorização para a caça no universo dos animais.

do “Nhe’ẽ” (o próprio espírito que habita aquele ser), que aqui é colocado em sua segunda ocorrência com inicial maiúscula para criarmos uma separação entre os dois sentidos do termo.

Quando um guarani deseja que alguém diga algo sobre um determinado assunto, sua expressão imediata será: “Ayvu!” (Fale! Diga logo!). Interessante observar, também, que o termo “nhe’ẽ” também pode ser usado desprovido de sua relação espiritual humana quando se refere aos sons comunicativos dos animais, dos “seres encantados” e dos espíritos das sombras, quase sempre de forma pejorativa ou que se afaste da condição humana.

O “Nhe’ẽ” corresponde ao ser que coabita o corpo. A existência de um ser completo ou em fase de construção se dá por composições de energias metafísicas que vão além de uma análise biológica. Assim como sua língua tem o caráter aglutinante, sua existência segue o mesmo princípio naquilo que se considera vida dentro de um receptáculo corpóreo-biológico (a matéria humana).

A criança Mbya, sendo gerada no ventre, é parte material de sua mãe e de seu pai. A força da vida espiritual que mantém aquela criança vem da sustentação dos Nhe’ẽ dos pais, por isso os Nhe’ẽ dos pais devem ser estimulados a desejarem aquela criança viva para chegar ao mundo. Se não houver o amor não haverá saúde (a saúde para o Guarani é sempre espiritual). Quando uma criança Mbya sai do ventre de sua mãe, os cuidados dos pais devem ser potencializados pois o Nhe’ẽ da criança ainda não está nela, mas orbitando e transpassando por ela e por seus pais, geralmente em forma etérea sobre suas cabeças. Os pais devem estar sempre por perto da criança no período da passagem existencial mais próxima do “antes” e do “depois” do Nhemongara’i (momento de “sentar” o espírito no corpo da criança). Todos devemos mostrar grande alegria com a vida da criança para que o Nhe’ẽ dela deseje ficar neste mundo por muito tempo até que chegue seu momento imprescindível de voltar para sua verdadeira morada.

Nos primeiro anos de vida da criança, as energias espirituais são muito intensas. A energia da matéria (energia que gera a sombra de um ser) tem uma aspiração químico-biológica muito forte que é semelhante à energia atávica da matéria dos animais. Ao longo da vida, essa energia demonstra a existência de um ser

semelhante às personagens idealizadas nas novelas da Escola Literária do Naturalismo Brasileiro, por serem descritas agindo com impulsos animais e até mesmo com impulsos irracionais. Essa energia será humanizada pela sociedade e pela presença do Nhe'ẽ ao longo do desenvolvimento do ser. Esse amadurecimento não pode ser forçado por qualquer tipo de imposição ou opressão, deve acontecer naturalmente pela observação e vivência social. De fato, uma pessoa nunca estará plenamente madura. A pessoa é um ser sempre em construção para o Guarani Mbya.

Quando o Nhe'ẽ volta para sua casa celestial, o corpo cairá sem vida e a energia das coisas materiais estará livre (“esta energia pode ser vista contra a luz na formação da sombra de uma pessoa”, afirma Lucas Xunu, liderança espiritualizada em Sapukai). A sombra estará livre do corpo e, para que o espírito dessa sombra (ãgue) não se apegue ao corpo deixado ou às coisas do mundo no qual o morto se relacionava, deve-se possibilitar que ela (a antiga sombra) siga seu caminho para o “yvy yvy py” (sobremundo dos “não-vivos”, na interpretação do Mbya, há sempre camadas sobrepostas ao nosso plano terreno nas relações sobrenaturais, que podem ser chamadas de “outros mundos”).

Para que haja respeito aos mundos sobrenaturais e uma reciprocidade com nosso mundo, não devemos falar sobre os seres sobrenaturais ou sobre as coisas pertencentes destes mundos (ato que pode aproximar os mundos).

A família de um morto não deve demonstrar excessivo sofrimento no luto, deve tentar se ocupar com as coisas de sua própria existência para que não mantenha o espírito do morto próximo dos vivos e preso neste mundo. O espírito de um morto é a antiga sombra daquele homem construído em vida, são chamados de “ãgue” (o que já foi uma sombra).

O espírito, ãgue, do morto precisa se adaptar a sua nova condição desmaterializada. O ãgue não deve sentir falta de seu corpo ou de seus bens pessoais, também não deve sentir falta de sua família nem tampouco tentar “cuidar/vigiar” (cuidar/vigiar)³ os parentes vivos. O ãgue não pode sofrer por não estar vivo e deve seguir sua nova caminhada (caminhada espiritual). Muitos ãgue não

³ O espírito (ãgue) do familiar morto precisa desapegar do mundo material. A permanência do espírito no mundo dos vivos acaba perturbando e prejudicando aqueles que ele busca vigiar e cuidar.

sabem que morreram, tentam caminhar entre os vivos, ainda sentem frio (traduzido por um sentimento de estar no “vazio”), buscam a luz na escuridão da mata e também a companhia dos vivos que eram próximos. Geralmente os ãgue vagueiam pelas matas e estradas à noite, principalmente no inverno quando se manifestam com mais frequência. Os ãgue podem ser acalmados com fumo, erva-mate, velas de cera de abelha acesas ou aguardente, dependendo de suas necessidades, e sendo esses itens ofertados ocasionalmente quando não conseguimos evitar a presença deles.

Para que o ãgue dos mortos siga seu caminho, não devemos falar o nome que eles usavam quando estavam vivos, não devemos pensar neles, homenageá-los, sentir saudades ou ver suas imagens em fotos e vídeos. Estranhamente, o Mbya sabe que uma parte do morto estará sempre viva dentro dos que ficaram neste mundo. Este pensamento se dá porque, quando estamos vivos, nós nos alimentamos das palavras, das emoções, das relações com nossos amigos e parentes queridos. Fazemos nossa “antropofagia” espiritual, mas, ainda em vida, levamos sempre conosco aqueles que estavam vivos.

Os restos mortais de uma pessoa podem possuir energia de transformação da matéria ainda muito ativa, então quando um corpo morto é preparado para despedida na opy (casa de reza) deve-se tomar o cuidado de prender as mãos e pés do corpo antes de seu enterro. As pessoas mais próximas do falecido não devem participar do enterro, a cova deve ser profunda e, após seu fechamento com terra batida e pedras pesadas, observa-se se há alguma violação no movimento de terra do túmulo nas semanas seguintes. Corpos de pessoas que em vida estiveram atormentadas por problemas psíquico-espirituais (casos neurológicos, depressões, esquizofrenias, suicídios, alcoolismo...) em algumas situações serão colocados no túmulo com a parte frontal do corpo voltada para a profundidade do solo, todavia nenhum Guarani Mbya (com os quais conversei informalmente) tem conhecimento que isso já tenha sido praticado alguma vez. Para que o morto siga seu caminho corretamente, os pés do morto devem estar apontados para o sol poente (oeste) quando enterrado.

Se todos os cuidados com o corpo não forem tomados, há uma possibilidade deste corpo voltar em forma de animal, inclusive sendo uma fera que atormentará os vivos. No ano de 2017, uma jovem onça macho atormentou por várias noites o joapygua de uma família perto da escola da aldeia de Sapukai no Bracuí (Angra dos

Reis). A onça matou dois cães e forçou a porta de uma das casas onde havia uma criança. Seguindo orientações espirituais dos Xeramõi, a fera foi abatida por xondaros⁴ em uma gruta funda e escura na mata, durante uma noite, enquanto ela tentava arrastar o corpo de um dos cães abatidos na noite anterior. Seu couro foi aberto para libertar o ser que ali estava aprisionado e sua carne foi comida pelos xondaros após uma noite de rezas na opy. Conversando com uma xejary'i (anciã sábia) na escola da aldeia, ela relatou com voz bem baixa e olhando para mata, que aquela onça não era apenas um animal, mas um ser transformado (anhãgue⁵) que voltou para aldeia e foi justamente buscar os parentes de seu joapygua, neste caso queria a menina mais nova da família. Mesmo a onça já estando morta, a família se descolou para outra área da Terra Indígena e sua casa foi destruída para não atrair qualquer outra força sobrenatural do parente morto.

O ato de falar sobre o universo sobrenatural não é bom para os vivos, as palavras possuem forças espirituais e podem alimentar ou fortalecer o mundo sombrio dos desencarnados. Falar sobre este tema tão espiritualizado é constrangedor e até mesmo perigoso para saúde espiritual dos Mbya.

Após conversar muito sobre este tema dos desencarnados com os xeranõi, xejary'i e com os mais jovens espiritualizados percebi que muitos se sentiam mal e abatidos depois de nossas conversas, então procurei evitar o tema. O Guarani Mbya é um povo muito envolto na sua religiosidade. Contrária a essa vocação na fé ao mundo espiritualizado, está seu apego aos bens materiais.

O Mbya é desprendido de todas as coisas materiais, inclusive seu próprio corpo, acreditando que todas as coisas naturais passam por ciclos de transformações. Toda matéria se transforma. Toda matéria está e sempre esteve aqui no mundo, porém o ato da criação do mundo por Nhanderu (Nosso Pai) é na verdade um ato de separação de todas as coisas que já existiam no próprio ser de Nhanderu, ou seja, dentro de Nhanderu. Nhanderu usa seu espírito em forma de palavra para criar a "luz" no mundo, assim como as terras e as águas foram criadas e separadas por suas palavras que são parte de seu ser espiritual. O fato de estarmos falando que todas as coisas foram criadas por Nhanderu e também são parte de Nhanderu faz com que não

⁴ O termo xondaros, empréstimo linguístico do espanhol, significa soldado.

⁵ O anhãgue (anhã 'demônio' + ã 'sombra' + gue 'aquilo que foi') é um ser maligno das sombras.

exista uma força estática e tudo está vivo e em constante transformação. Assim, a vida (energia vital) de toda matéria está em eterna transformação e todas as coisas físicas do mundo são materializadas, desmaterializadas e rematerializadas constantemente, isso conclui que tudo no mundo está vivo. Sem qualquer hierarquia na matéria: animais, vegetais, corais, fungos, vírus, gases, metais, fogo, luz, escuridão, ar, água são todos seres cíclicos e por isso “vivos”, inclusive as coisas transformadas pelo homem.

Na cultura do Guaraní Mbya, é a parte espiritual que mantém a força que sustenta o corpo, faz o pensar e manifesta-se nas palavras, ações e emoções. Essa parte espiritual deve sentir o desejo de continuar se manifestando, por isso deve continuar sentindo a vontade de estar neste mundo, nesta convivência com os pares, nestas relações terrenas. Se as forças externas ao ser não incentivarem a permanência do espírito, este poderá voltar a sua casa celestial que é a outra parte totalizadora de suas frações espirituais e que compõem mundos relativos aos pontos cardeais de nossa abóbada celeste, tendo a nossa localização na Terra como referência.

Assim, tendo a casa de reza (opy) como microcosmos do mundo, os “nhe’ẽ ru ete”⁶ e as “nhe’ẽ xy ete”⁷, que são, respectivamente, os pais espirituais verdadeiros e as mães espirituais verdadeiras dos espíritos, estarão sempre nos mundos espirituais (casas celestiais). O mundo de Tupã ru ete (Tupã pai verdadeiro) estará sempre voltado para um Oeste celestial, o mundo de Nhamandu ru ete estará voltado para um Leste celestial, o mundo de Karaí ru ete estará voltado para um Norte espiritual e o mundo de Jakaira ru ete estará voltado para o Sul celestial. Por algum motivo desconhecido, Jakaira ru ete é pouco manifestado no Mbya da Costa Verde, e as manifestações de outros pais celestiais é mais frequente.

Embora haja manifestações das divindades dos pontos cardeais, todos os pais verdadeiros correspondem a um único pai verdadeiro denominado “Nhanderu ete” (Nosso pai verdadeiro) que também foi (é e será) na criação do universo denominado “Nhaderu tenondé ete” (Nosso primeiro pai verdadeiro que criou a luz e separou todas

⁶ nhe’ẽ ru ete = nhe’ẽ ‘espírito/fala’, ru ‘pai’; ete ‘verdadeiro’.

⁷ nhe’ẽ xy ete” = nhe’ẽ ‘espírito/fala’, xy ‘mãe’; ete ‘verdadeiro’.

as coisas). No mundo espiritual do Guarani não existe o nosso conceito de tempo presente, passado ou futuro.

Para a criação de “ser terreno”, os pais e mães celestiais enviam seus mediadores espirituais para os seres formados humanos em nosso mundo. Estes seres espirituais também são partes dos seus seres “pais” totalitários espirituais. Esses mediadores serão os “Nhe’ẽ” que viverão em nossa existência, em nosso corpo ou em nossa vida relacionada ao nosso mundo, como afirmam os Guarani Mbyá.

Os Nhe’ẽ se manifestam pelas “palavras verdadeiras” que são a extensão do “ser espiritual”, mas o homem é constantemente contaminado pelas vicissitudes das forças atávicas, do seu lado regido pelos instintos animais, das necessidades químico-biológicas e de sua patológica existência psíquica atormentada pelos desejos irracionais que também nos fazem fera. É o equilíbrio entre o homem social (regras) e o homem animal (instintos), orientado pelas forças espirituais dos Nhe’ẽ, que construirá uma existência harmônica na sociedade Guarani.

Se por um lado os Nhe’ẽ equilibram a existência, quando sua ausência ocorre por ventura de seu retorno à Casa Celestial, o que neste mundo pode ser chamado de morte, os restos mortais ou invólucro corpóreo ainda possuem uma energia da vida social, e também animal, da pessoa completa que não está mais ali, esta energia é perigosa para os vivos e principalmente para seus parentes próximos.

Quando um corpo para de falar ou de se manifestar emocionalmente, constata-se a ausência do Nhe’ẽ. Uma pessoa com depressão ou transtornos emocionais, sem vontades, brio, energia, de baixo moral ou baixa alegria em todas as coisas que faz ou, ainda, problemas com drogas lícitas ou ilícitas, denota um Nhe’ẽ sem muita vontade de permanecer neste mundo. Nestes casos, há uma doença espiritual que deve ser combatida com o auxílio dos xeramõi, familiares e profissionais da saúde, representados por psicólogos do Sistema Único de Saúde (SUS), que complementam o tratamento espiritual.

O Nome de cada criança Guarani Mbya é a manifestação espiritual do ser celestial que habita aquele ser terreno chegado a este mundo para conviver com seus parentes. Estes nomes são mais que apenas nomes, são o próprio Nhe’ẽ das

crianças. Estes Nhe'ẽ serão manifestados por suas palavras, por suas emoções (ambas também chamadas nhe'ẽ de uma criança).

O Nhe'ẽ estará acompanhando os pais e familiares da criança recém-nascida assim como perpassando o corpo desta criança desde o ventre de sua mãe, embora de maneira efêmera, por influência do Nhe'ẽ de sua mãe, e mais frequente após o nascimento. O Nhe'ẽ somente estará definitivamente na criança quando ocorrer o “Batismo do Milho” (Nhemongara'i), cerimônia de nomeação das crianças ou renomeação de adultos (quando houver uma reespiritualização).

É o Xeramõi o responsável por identificar qual Nhe'ẽ foi enviado para aquela criança, isto acontece no momento de contato espiritual do próprio Xeramõi com os “Pais Verdadeiros” e “Mães Verdadeiras” então representados pelos seres celestiais. Os seres celestiais enviarão suas vozes espirituais para dentro do ser espiritual do Xeramõi para que este possa “sentir” as palavras (nhe'ẽ) que aludem aos nomes dos seres presentes para as crianças nomeadas e incorporadas definitivamente pelos Nhe'ẽ. Neste momento os Nhe'ẽ se sentarão sobre as crianças no sentido da cabeça (pela parte posterior) até chegarem aos pés por conclusão da habitação, ali permanecerão até o retorno à morada celestial.

O ato do “montar” naquele corpo e “ocupar” seus domínios mostra uma possível hierarquia do espírito sobre o corpo, mas ao mesmo tempo o espírito deve desejar continuar permanecer ali. A família e todos as pessoas que se relacionam com a criança devem possibilitar o desejo da permanência espiritual. O ser recém chegado também estará se adaptando emocionalmente ao mundo, o que pode também ser uma coisa conflitante entre estar aqui ou retornar à sua morada verdadeira. A criança deve ser sempre estimulada a falar, a fala é um elo entre o espírito e o mundo exterior.

A manifestação do espírito é pela fala, nela são transmitidas as emoções, porém as emoções já existiam no Nhe'ẽ. A fala da criança é construída ao longo da vida, então, embora a fala seja o espírito, ela também é a tradução das emoções. Assim a fala é a manifestação das emoções que estão presas dentro do corpo e liberadas pelo espírito pelos caminhos mecânicos encontrados. A fala, a emoção e o espírito são partes do próprio Nhe'ẽ.

Para o Guarani Mbya, as palavras devem ser muito pensadas antes de saírem do corpo. O que falamos pode ferir uma pessoa, isto pode parecer uma metáfora para nós ou até apresentar valores sinestésicos, mas, no caso das palavras para o Guarani, elas realmente ferem o espírito dos interlocutores. Quem profere palavras impregnadas de maldades é tão atingido quanto os que recebem, palavras boas e ditas com sinceridade entram no corpo do interlocutor e elevam seu corpo para o ar, enquanto as palavras ruins causam um peso no corpo dos interlocutores trazendo-os para o solo como força gravitacional. Falar em peso das palavras para o Guarani é algo muito significativo, é uma expressão literal.

O Nhe'ẽ sempre usa sua força para sustentar o corpo, para mantê-lo de pé, e as palavras malignas podem desequilibrar esta força. A matéria do corpo, assim como todas as coisas da natureza que vieram da terra ou dos elementos dela, são sempre trazidos de volta para ela. A matéria das árvores, das casas, dos homens, dos bichos, das pedras e até dos plásticos sempre voltam para a terra pois foi dela que saímos enquanto matéria. Tudo que há no mundo foi feito da força da terra, e a terra quer de volta para poder devolver novamente para a sua superfície, e assim mostrar o quanto está viva.

Se nossos corpos são feitos da ação biológica que pesa atraída gravitacionalmente sobre a terra, o espírito se dá pela leveza do ser que ascende para a elevação sublime excelsa. Na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, a palavra usada para expressar com clareza este sentimento, este ânimo, na concepção do Guarani Mbyá, é “aguyjevete”⁸. Para o Guarani da região, nenhuma outra palavra teria tanto simbolismo.

Aguyjevete, para o Mbya do Rio de Janeiro, é uma palavra sagrada usada por seus antepassados, pelos Tamõi / “Tamoios” (velhos sábios espiritualizados/lideranças que fizeram parte das grandes marchas político-religiosas do passado histórico indígena). Diferentemente do uso do mesmo termo, aguyjevete, na região da Terra Central (área fronteiriça entre Paraguai, Argentina, Brasil e Bolívia), corresponde apenas a uma simples saudação como um “Bom dia!” ou um “obrigado!”, ficando desprovido do seu “verdadeiro” valor, sem sua espiritualização de elevar o

⁸ Aguyjevete em Guarani Mbya significa sublimar, elevar-se.

corpo. Os Mbya do Paraguai, Argentina e sul do Brasil usam a palavra “jejupi” ou “asunción” para o verbo “ascender” / “elevar”, indiferentemente de valores sagrados.

Talvez a distância dos Guarani da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro em relação aos grandes núcleos populacionais indígenas Guarani do Sul do Brasil e da Terra Central (Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina), localizada na calha dos rios Paraná e Paraguai, tenha colaborado para essas diferenciações nas palavras espiritualizadas das aldeias do Rio de Janeiro. Talvez seja um hermetismo intencional provocado para as palavras espiritualizadas (sobretudo na liturgia dentro da casa de reza). Talvez seja apenas um isolamento comunicativo que causou um apego às palavras santas em seu uso religioso. E ainda, talvez seja um resguardo em defesa dos símbolos sagrados da cultura Mbya diante das pressões sociais externas da cultura jurua (principalmente da presença de igrejas evangélicas neopentecostais patrocinadas por políticos nas comunidades Guarani Mbya de Angra dos Reis e Paraty).

A cultura e a religiosidade de um Guarani Mbya são inseparáveis. Assim, a melhor definição para o conceito de cultura no universo do Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, caso um Mbya tente explicar resumidamente, será sempre uma resposta cuja reflexão estará estreitamente relacionada à sua própria espiritualização e seu lugar no mundo.

3.3 A Sociedade do Guarani Mbya

A sociedade Guarani Mbya, como qualquer outra sociedade, modificou-se ao longo do tempo devido às transformações do mundo contemporâneo e dos contatos com inúmeras culturas e sociedades distintas, todavia sem perder sua essência fundamental sociocultural. Embora sendo arreigada às suas tradições culturais seculares, esta sociedade também pôde adaptar-se às modernidades e influências culturais de outras sociedades sem perder a sua identidade étnica. Inúmeros fatores externos contribuíram para as transformações pelas quais passaram os Guarani em sua jornada histórica, principalmente o contato direto com outras sociedades indígenas e não indígenas.

Para os Mbya, as relações com a sociedade jurua (não indígena), que inevitavelmente fazem parte do seu cotidiano e do processo histórico de seu povo, hoje correspondem a uma necessidade vital na garantia de defender sua própria sociedade indígena e sua própria existência cultural. É inevitável, para o Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, o relacionamento com a sociedade hegemônica, cuja finalidade também é defender e manter seu próprio modo de vida em sua comunidade tradicional.

Essa imersão intercultural dos Guarani Mbya, que relacionam com o mundo externo a sua cultura e a troca de conhecimentos com os não indígenas envolvidos, gera um bom resultado na defesa social e cultural da comunidade. O Guarani Mbya faz das relações externas uma ferramenta para manter seu modo de vida tradicional. Seu *nhadereko* (modo de vida) é defendido a partir do conhecimento gerado pelo mundo dos jurua (não indígenas) e pelas relações com este mundo.

Os Guarani interpretam que há a possibilidade de existência de muitos mundos e sociedades. É a boa relação e o respeito recíproco que mantém o equilíbrio dos mundos. Tudo se dá através da diplomacia, nas relações dos mundos, para o bem-estar entre as sociedades. A incorporação da cultura do jurua na sociedade Guarani não implica, de forma significativa, a essência de ser um Mbya. Tudo depende de uma constante negociação cultural dentro do seu espírito Guarani. Se algo não é bem

recebido pelo Mbya ou por seu nhadereko, imediatamente será ignorado ou repellido pelo indivíduo.

O grau de importância, para todas as coisas externas, é mensurado nas relações sociais com o mundo não indígena. O Mbya sabe que necessita de documentos para suas garantias legais. Mesmo assim, papéis não são mais importantes do que as palavras de uma pessoa em um compromisso firmado. Na interpretação de um Guarani Mbya, a palavra é a assinatura perene do espírito, ela perpassa os tempos e existe dentro dos seres. Enquanto o papel, este se perde nas intempéries da natureza da terra por ser coisa física que se retransforma.

Na relação entre as sociedades, percebe-se a importância do nome espiritual de um Guarani Mbya, que é o próprio espírito que habita aquele ser, como visto nas seções anteriores. Ao mesmo tempo, percebe-se a falta de importância dada aos nomes próprios das pessoas, registrados em cartórios e registrados nos documentos, meramente por uma formalidade oficial, quando se compara à denominação espiritual. Um Mbya pode ter um nome jurua registrado ao nascimento, mas será seu verdadeiro nome aquele interpretado pelo xeramõi (ancião) na cerimônia do nhemongarai (batismo do milho), que ocorre quase após um ano de vida da criança. O nome próprio representa bem a relação entre as sociedades, enquanto o nome jurua, registrado em cartório, é um nome de “fantasia” (nome de menor importância por não ser de sua cultura), o “verdadeiro” nome Mbya (nome que atende às necessidades da existência) será o próprio espírito denominado no ser de um novo indivíduo. Assim, transita-se entre as sociedades, pacificamente, por atender a uma necessidade da sociedade não indígena e a uma necessidade da sociedade indígena.

A sociedade Guarani aprendeu como se relacionar com outras sociedades de forma a evitar conflitos. O Guarani é, acima de tudo, um excelente diplomata, pois sabe negociar quando é preciso, assim como sabe mediar conflitos com a mesma desenvoltura e entende a importância das necessidades coletivas, preterindo as necessidades individuais. O Guarani sabe, e sempre soube, que não pode viver sem as relações com outras sociedades. As trocas culturais sempre existiram em sua sociedade, mas seu modo de ser permaneceu espiritualmente ligado às suas tradições, seu nhadereko é própria razão de ser um Mbya.

Embora seja uma sociedade extremamente arquitetada sobre suas tradições culturais, o Mbya está sempre em constante renovação. Todas as coisas do mundo passam por transformações, mas não deixam de ser a mesma coisa em seu espírito. Ser aberto ao “novo” não destrói suas tradições e isto não é conflituoso para o Guarani, pois há espaço para o que é novo sem ocupar o espaço do que é tradicional. As novidades e as tradições podem caminhar paralelamente e até mesmo unidas, mas cada uma tem seu espaço no mundo, não é uma questão de substituição.

Outro bom exemplo de adaptação da sociedade Guarani, ao se relacionar com o mundo moderno, é a questão da demarcação de terras. Suas terras tradicionais, terras dos ancestrais, terras de ocupação temporária e terras de deslocamento, de fato não possuem a mesma relação construída por nossa sociedade não indígena. Para o Guarani Mbya, não era uma questão de ser “dono” de uma terra, o cerne da questão é viver bem naquela terra e ser aceito por ela naquele momento de ocupação. Mas hoje, há a necessidade de demarcação de terras, diante dos inúmeros perigos que ameaçam suas áreas tradicionais, para ter a garantia da existência de uma comunidade indígena.

A jornalista e escritora Zélia Maria Bonamigo, em seu livro **A Economia dos Mbya-Guaranis**, relata:

É comum se ouvir dizer, entre os não-índios, que os Mbya-Guaranis não são apegados às terras onde vivem e que desafiam qualquer plano dos não-índios que querem vê-los estabilizados nas aldeias. Mas não é comum perguntar a eles qual é a sua lógica dessa mobilidade. (BONAMIGO, 2009).

A mobilidade do Mbya precisa ser entendida como uma questão de renovação do homem e da terra, de retorno material aos ancestrais, e de visitação aos parentes, formando novos vínculos em uma enorme rede viva que liga as terras. A tekoa (solo da aldeia) é o corpo do nhadereko (nosso jeito de viver na terra) que é o espírito deste corpo terra.

Sobre a mobilidade dos Guarani, assim complementa Dorothea Darella:

É preciso abandonar a interpretação “estática” sobre a demografia e territorialidade, em favor de uma abordagem dinâmica que possa dar conta das variações ao longo dos séculos. (DARELLA, 2004).

Para Elizabeth Pissolato, a mobilidade do Mbya se estende como extensões territoriais enredadas pelo elo da família:

A história de cada pessoa adulta, homem ou mulher mbya que vive atualmente nas aldeias no litoral sudeste brasileiro, e também em outras que se espalham pelos estados do sul do país, pode ser descrita como uma sucessão de residências por locais diversos de ocupação mbya, dos quais guarda uma impressão e, tanto quanto possível, a informação sobre o mapa da ocupação desde que tenha deixado o lugar, especialmente quando há relações de parentesco vinculando o indivíduo em questão a tais localidades. (PISSOLATO, 2007).

Maria Inês Ladeira compreende que:

Para os Mbyá-Guarani, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica na redefinição constante das relações multiétnicas e no compartilhar espaços. (LADEIRA, 1994).

Há uma relação social muito ativa entre as aldeias Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro, do litoral de São Paulo e do litoral do Espírito Santo. Estas relações se completam por uma ligação que mais tem explicação na rede de parentesco de seus membros do que pela aproximação geográfica dos seus territórios. Muitas famílias da aldeia Sapukai, em Angra dos Reis, no Estado do Rio de Janeiro, com muita frequência, visitam as aldeias de Aracruz e Linhares, no Espírito Santo, e também a aldeia de Rio Silveira, em Bertioga, no Estado de São Paulo. Enquanto, com muito menos frequência, ou quase nenhuma, são praticadas as visitas às aldeias de Maricá, no Estado do Rio de Janeiro, ou suas aldeias vizinhas bem próximas, no Município de Paraty. Aldeias como Araponga ou a aldeia Nhandeva de Rio Pequeno, raríssimas vezes, são visitadas, embora sejam vizinhas de Sapukai. Geralmente, membros da aldeia de Sapukai só visitam estas últimas aldeias (Araponga ou Rio Pequeno) quando acompanhados, ou conduzidos, por um jurua que tenha boas relações com as aldeias citadas. Estas relações foram analisadas até a data desta pesquisa.

Semelhante processo de relações familiares e visitas frequentes ocorre com a aldeia Itaxĩ, de Paraty Mirim, com a aldeia de Maricá e com a aldeia de Araponga, ambas no Estado do Rio de Janeiro, além da aldeia de Boa Vista, em Ubatuba, no Estado de São Paulo, cujas visitas são frequentes, enquanto outras aldeias são

evitadas. Também há uma boa mobilidade entre Itaxĩ (Paraty Mirim), Paraty e Sapukai (Bracuí), Angra dos Reis, não apenas pelas relações familiares, mas também pelo número de habitantes e suas relações econômicas.

Estas relações atrativas são desenvolvidas por parentesco próximo. Já o distanciamento ocorre por conflitos internos que se desenvolvem nas aldeias. Estes conflitos podem causar o deslocamento de grandes grupos familiares ou de algum joapygua (núcleo familiar) que, geralmente, irão formar novas aldeias ou passarão a viver nas periferias internas de suas Terras Indígenas originárias ou outras Terras Indígenas vinculadas.

A pesquisadora Flávia Cristina de Mello, em sua Dissertação de Mestrado corrobora o que dissemos acima sobre as redes de relação familiares/sociais em seu texto, em que chama atenção para as redes de sociabilidade dos Guarani:

O território estabelece-se também através das redes de sociabilidade entre as aldeias, que envolvem relações de parentesco, afinidade e reciprocidade entre as famílias extensas, e a rede de circulação de conhecimento e informação entre grupos. (MELLO, 2001).

A tabela abaixo toma como referência a Tekoa Guarani Mbya de Sapukai na localidade do Bracuí (Angra dos Reis, Rio de Janeiro) e sua relação com as demais aldeias litorâneas. A tabela apresenta o tipo de sociedade indígena (povo), o nome da Terra Indígena, a sua localidade de logradouro, a Unidade Federal onde se encontra, a distância em quilômetros por rodovias com a aldeia de referência e, por último, o grau de envolvimento entre as comunidades indígenas.

SOCIEDADE / TERRA INDÍGENA / LOCALIDADE / UF	DISTÂNCIA VIÁRIA	NÍVEL INTER-RELACIONAL
PATAXÓ / HÃ HÃ HAE / IRIRI / RJ	46Km	INEXISTENTE
NHANDEVA / TEKOHÁ JDE'Y / RIO PEQUENO / RJ	62Km	FRACA
MBYA / ITAXĨ / PARATY MIRIM / RJ	89Km	FORTE
MBYA / GUYRA ITAPU - ARAPONGA / PATRIMÔNIO / RJ	95Km	FRACA
MBYA / BOA VISTA / PRUMIRIM / SP	126Km	FORTE

MBYA / RIO BONITO / ITAMAMBUCA / SP	130Km	FRACA
NHANDEVA / YWYTY GUAÇU / CORCOVADO / SP	163Km	FRACA
MBYA / ARA HOVY / MARICÁ / RJ	225Km	FRACA
MBYA E NHANDEVA / RIO SILVEIRA / BORACEIA / SP	280Km	FORTE
MBYA / YVY PORÃ / PICO DO JARAGUÁ / SP	369Km	FORTE
MBYA / TENONDÉ PORÃ / BARRAGEM / SP	410Km	FRACA
MBYA-NHANDEVA / TUPINIKIM-GUARANI / ARACRUZ / ES	757Km	FORTE
MBYA-NHANDEVA / TUPINIKIM-GUARANI / LINHARES / ES	809Km	FORTE

Quadro 01- Rede de Relações da Aldeia Mbya de Sapukai (Angra dos Reis, RJ)

Foram consultados os joapyguá (núcleos familiares) em números majoritários dentro da aldeia. A pesquisa foi realizada em junho de 2023 com a participação de vinte e duas famílias consultadas (a aldeia possui oitenta famílias). Dentre as relações sociais mais frequentes e indicadas pelas famílias, foram observados os aspectos como as visitas de familiares mais próximos em afeto, as visitas de caráter religioso para curas espirituais nas opy (casa de reza), as visitas para compra ou venda de artesanato, as visitas para campeonatos de futebol entre aldeias e as visitas para as festividades coletivas nas aldeias.

Mesmo para aquelas aldeias que pouco se relacionam socialmente com as demais, ou até possuem alguns conflitos e rivalidades, estas ainda mantêm uma ligação positiva, mesmo que seja de caráter político. Nestes casos de conflitos e rivalidades, ainda ocorrem mediações de paz propostas por lideranças, geralmente de uma terceira aldeia envolvida. É comum que as comunidades busquem a união visando um bem comum que, pacificamente, sirva para todas.

Também ocorrem conflitos internos nas aldeias, sobretudo e naturalmente, as mais densamente povoadas. Mesmo assim, as tensões são relativas aos momentos

políticos e também são muito pontuais, não causando um grande desgaste nas relações internas que são facilmente mediadas nas reuniões de lideranças. Geralmente, as relações externas são mais danosas para boa convivência interna nas aldeias. A influência do mundo jurua, e suas relações, ainda é a maior ameaça para o nhadereko (jeito de ser) e, notadamente, fonte de desequilíbrio nas relações sociais internas nas aldeias.

Em entrevista feita, em novembro de 2015, por Norielem de Jesus Martins, para sua Dissertação de Mestrado, **Educação Escolar Indígena Guarani no Estado do Rio de Janeiro: Tensões e Desafios na Conquista de Direitos**. Para Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, resume o entrevistado D. Silva⁹, morador de Sapukai:

Sapukai diferencia-se de todas as demais pelo número de famílias e população total: é uma das exceções no conjunto de aldeias Mbya do litoral sul-sudeste. São mais de 400 moradores em torno de 8 famílias extensas que fazem alianças entre si, mas demonstram um elevado nível de disputas internas por poder e recursos externos. Conseguem alocar muitos projetos e distribuí-los principalmente entre as 2 principais famílias, mas com divergências políticas. As demais aldeias são tipicamente pequenas e constituídas por uma grande família extensa hegemônica que determina os laços de aliança com membros das famílias menores, mantendo, portanto, mais estabilidade política interna do que Sapukai. (SILVA, 2015)

Naturalmente, os dados interrelacionais, apresentados no Quadro 01, servem apenas para um determinado momento histórico nas relações vividas entre as comunidades indígenas. Das trinta e duas maiores aldeias da região, identificadas no Litoral Norte do Estado de São Paulo e Serra do Mar, no Litoral do Estado do Rio de Janeiro e no Litoral do Estado do Espírito Santo, apenas treze foram apontadas no estudo, partindo das sugestões dos Mbya de Sapukai que foram entrevistados.

As visitas de familiares atendem a uma necessidade, para povo Mbya, de reencontrar, não apenas, seus parentes. Estas visitas reforçam os vínculos espirituais, com as energias dos nhe'ẽ (seres das casas celestiais manifestados nas palavras e emoções), encontrados nos joapygua (núcleos familiares) e na força de seus antepassados.

As visitas de caráter religioso procuram as energias espiritualizadas dos xeramõi e xejary (sábios anciões), para curas espirituais nas opy (casas de reza) ou

⁹ Martins (2015) identifica os entrevistados pela inicial do nome em letra maiúscula e o sobrenome.

para os aconselhamentos nos casos de desarmonias entre os indivíduos e o nhadereko (modo existencial do Mbya). Nestas visitas, é muito comum que os visitantes ofertem presentes aos tamõi (sábios conselheiros), rezadores, rezadoras e parteiras. Culturalmente, ka'a (erva-mate), petỹ (fumo/tabaco) e kury'i (pinhão da araucária) costumam ser ofertados pelos visitantes como regalos de agradecimentos ou para o desenvolvimento das cerimônias sagradas.

As visitas comerciais, para compra e venda do artesanato destinado à revenda oportuna aos jurua, geralmente ocorrem quando há pouca matéria-prima, em uma das aldeias, ou há uma grande demanda na revenda do artesanato cuja produção não consegue atender o número de pedidos.

As visitas desportivas, para campeonatos de futebol entre aldeias, e as visitas sociais, para as festividades coletivas nas aldeias, além de garantirem as boas relações e de firmarem laços de cooperações mútuas, podem possibilitar futuros relacionamentos afetivos, formadores de novas famílias de jovens casais Mbya. Isto reforça, ainda mais, os vínculos sociais entre aldeias.

Especificamente, não há um determinado período de tempo para permanência dos visitantes. A permanência pode levar alguns dias ou meses e ela também depende de vários fatores. Em algumas aldeias existem casas para receber visitantes, mas geralmente ficam acomodados em casas de parentes e, em situações mais infrequentes, passam o dia nas aldeias e pernoitam em casas de jurua nas proximidades dessas aldeias visitadas, seja pela praticidade da acomodação paga ou pela necessidade resultante da pouca relação com a aldeia visitada.

Um outro caso de mobilidade e visitação, que vem ocorrendo com algumas famílias de Guarani Mbya do litoral do Estado do Rio de Janeiro e que vem surpreendendo a relação social Guarani sobre terra visitada, é o caso de famílias Guarani que alternam períodos vivendo em suas aldeias de origem e períodos vivendo em localidades habitadas apenas por jurua, onde possuem relações econômicas harmônicas, assim ocorrendo trocas interculturais entre famílias. Há casos de aluguel de casas para famílias Guarani Mbya ficarem temporariamente perto de um trabalho remunerado por jurua na cidade e há casos de trabalhos temporários no campo usando os serviços dos indígenas.

Os vínculos criados com famílias não indígenas podem gerar relações extraculturais como o apadrinhamento de crianças indígenas por famílias jurua, o apoio para vida estudantil e universitária dos jovens indígenas, além da participação das crianças Mbya nas festas e eventos do calendário jurua, como as festas de Natal e as divertidas buscas pelos saquinhos de doce, no dia de Cosme e Damião, nas áreas urbanas dos bairros próximos à aldeia de Sapukai. Obviamente, esta relação é desenvolvida por um número muito pequeno de famílias Guarani Mbya e a relação ainda é baseada na visitação, não afeta o modo de vida do Mbya, mas incorpora novas maneiras de pensar o mundo ao qual o Mbya está inserido. De fato, isto já acontecia antes do jurua chegar ao continente, nas relações entre nações indígenas e, principalmente, com os Guayaná (família Macro-Jê) na Costa Verde do Rio de Janeiro. Mais tarde, este modelo de relação aconteceu entre os quilombolas e os Mbya na mesma região da Costa Verde. Nestes casos específicos, o modelo de mobilidade e visitação do Mbya foi adaptado as suas relações com um mundo extracultural. Também fica claro que a terra visitada é a terra que não pertence ao seu modo de vida e que isso acontece com um número muito pequeno de famílias Mbya.

A rede de parentesco das aldeias Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, principalmente as aldeias de Itaxí (Paraty Mirim) e Sapukai (Bracuí), é muito ampla e se relaciona ao histórico do uso da terra e dos movimentos nas antigas áreas dos seus ancestrais. Ao caminhar do mundo (jornada) Guarani, inúmeras aldeias foram edificadas e, passadas as décadas, lá estão seus avós, seus tios e seus primos das gerações passadas. Mas para lá, também poderão voltar seus netos, seus sobrinhos e seus descendentes, mesmo que seja para visitar suas origens, ou para honrar seus antepassados.

No ano de 2014, um grupo composto por vinte e cinco alunos Guarani Mbya da aldeia de Sapukai visitaram dez aldeias Mbya do Brasil e da Argentina. Os alunos Guarani Mbya faziam parte de um projeto de Ensino de Jovens e Adultos (EJA), criado pela parceria do Instituto de Educação de Angra dos Reis (Universidade Federal Fluminense) com a Prefeitura Municipal da Cidade de Angra dos Reis. O projeto, que foi coordenado pelo Professor Domingos Nobre, da Universidade Federal Fluminense, objetivou percorrer o caminho inverso dos Guarani Mbya que vieram para Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. A viagem de retorno às terras ancestrais seguiu a relação

da rede de parentesco e da mobilidade Guarani histórica. Quanto ao percurso, foi usada a rota das famílias originárias da aldeia de Sapukai, pelas Terras Indígenas Guarani Mbya, até a ocupação geográfica atual. O reencontro histórico dos Mbya de Sapukai percorreu, em quinze dias, as aldeias de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e até chegar, finalmente, à Tekoa Jaxy Porã, já em solo da Argentina. Nesta terra do país vizinho, ainda vivem os parentes do, agora falecido, Cacique João Verá Mirim, um dos patriarcas da aldeia de Sapukai e pai do atual cacique Algemiro Karaí Mirim da Silva, professor que integrou a viagem naquela época. As visitas às aldeias não só serviram para o reencontro dos parentes, mas também serviram para o reconhecimento das diferenças socioculturais e linguísticas dentro da mesma sociedade Mbya, como acontece, embora de forma sutil, na língua, cultura e sociedade do jurua dentro do Brasil ou, de forma mais acentuada ainda, quando comparamos ao relacionamos com outras sociedades lusófonas, principalmente a sociedade portuguesa. Os Mbya que fizeram as visitas às aldeias dos parentes e dos ancestrais perceberam que estão mais unidos pelo nhandereko (modo de vida guarani), do que pelas diferenças linguísticas ou pelas pequenas diferenças sociais. Embora a língua seja a manifestação espiritual para o Mbya, neste caso, estas diferenças pouco afetam o modo de ser Guarani Mbya.

O Cacique Algemiro Karaí Mirim da Silva, aluno do Mestrado Profissional de Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional (PROFLLIND) em 2023 e que foi o primeiro professor indígena do Estado do Rio de Janeiro, pioneiro e criador da primeira escola de Educação Básica deste Estado, relembra sobre a viagem:

Nela (na viagem) nós encontramos palavras que não usávamos mais, também já tínhamos esquecidos de muitos cânticos da opy e histórias que ninguém fala mais. Os xeramõi também falaram do tempo de plantar e como ver as coisas (mensagens) das estrelas no céu Guarani. Também pensamos sobre a necessidade da relação com juruá e falamos da importância do conhecimento dos juruá. Lá (nas outras aldeias visitadas) nós vimos que as escolas são bem melhores e que tem participação maior das aldeias. Aqui está abandonado pelo Estado (em relação ao Poder Público para educação escolar). A gente deveria fazer outra viagem, fazer outro projeto, pra visitar também as outras aldeias. (SILVA, 2022).

Algemiro, na época da visita às aldeias de seus ancestrais, aproveitou para estudar, ainda mais, a cultura e sociedade de seu povo, com a finalidade de compartilhar seus conhecimentos às gerações mais novas de alunos Mbya. Este professor Guarani, que em janeiro de 2023 completou quarenta anos de dedicação à

educação de crianças e adolescentes Mbya, oportunamente sempre destaca para seus alunos a importância das visitas às terras de seus ancestrais. Algemiro recorda que, mesmo em sua adolescência, já se preocupava com a educação formal dos mais jovens, na Ilha da Cotinga (Paraná) e em Limeira (Santa Catarina), tendo em vista a defesa da própria cultura, e lembra que a viagem reforçou esta reflexão.

Sobre a importância das visitas para o Mbya, o próprio Cacique João Verá Mirim, pai do Cacique Algemiro, poucos meses antes de falecer em julho de 2016, aos cento e três anos, dizia que queria visitar uma terra visualizada em sonhos recorrentes. Era uma área nas matas baixas de Itatiaia, na Serra da Mantiqueira do Estado do Rio de Janeiro. Ele descrevia para mim, Alexandre¹⁰, com muita precisão, todo ambiente do local e afirmava que precisava visitar aquela terra. Mesmo sabendo que não havia mais nenhuma família de Guarani naquela região, ele dizia que ali estavam seus ancestrais. O local descrito era, provavelmente, a área de solo fértil, ao longo do rio Campo Belo (rio Itatiaia), antes do encontro na margem esquerda do rio Paraíba do Sul que se estende até a Serrinha do Alambari em Resende, também no Rio de Janeiro. Naquele momento, eu me comprometera a levá-lo ao local, mas, como sua morte ocorrera dias depois, assim não pude realizar o combinado da visita a Itatiaia. Ainda naquela época, logo após a sua morte, comentei o fato com Lucas Xunu, uma grande liderança em Sapukai e, de certa forma, discípulo espiritual do Cacique João. Decepcionado com a morte do cacique, disse para Xunu que eu não havia cumprido o combinado com o Cacique João, mas que também não havia encontrado nenhuma comprovação da ocupação das terras em Itatiaia por Guarani, o que me fazia não entender a viagem do Cacique, e que a região era ocupada pelos Puri (Guayaná) da família Macro-Jê. Disse, ainda, que apenas havia encontrado uma relação amistosa entre os Puri e os Guarani, que se deslocavam pelo vale do rio Paraíba e que eram, ocasionalmente, aliados contra os Tapuia (Coroados), também da família Macro-Jê, assim como os Puri. Na época, obtive como resposta de Xunu que ali era o local da passagem da Grande Marcha Mítica dos Tamöi (sábios anciões, sábios avós) e que o Cacique João estava, naquele momento, seguindo a marcha mítica. Então, concluí que o local visitado em sonhos era um local espiritual, porém, realmente geográfico e histórico, se considerar a marcha dos rezadores guarani do

¹⁰ Por se tratar de um relato pessoal, passamos a utilizar a primeira pessoa.

século XVI no vale do Rio Paraíba do Sul. Este fato faria uma distinção sobre o tema da visitação nas terras sagradas e visitação nas terras da Rede de Parentesco Guarani, além das visitas e viagens espirituais dos sonhos. Em julho de 2015, Mariano (zelador da escola da Tekoa Itaxĩ) disse para mim que seu tio havia visitado os parentes, em sonho, um dia antes de morrer, nas terras da ilha de Cananeia (no sul do Estado de São Paulo), Camboinhas (próximo a Região dos Lagos, no Estado do Rio de Janeiro) e o Caparaó (no Pico da Bandeira entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo), todas as terras visitadas na mesma noite antes de morrer.

Visitar e ser visitado, para o povo Guarani Mbya, não é apenas algo que mantém as relações socioculturais entre as aldeias. É, necessariamente, um dos pilares fundamentais do modo de vida, *nhadereko*, de um Mbya. O próprio *maĩno'i* (beija-flor e mensageiro das Casas Celestiais) está encarregado de avisar que a comunidade receberá uma visita. Há uma força espiritual que reforça e reafirma todos os nós da grande rede de parentesco da infinita *tekoa*. O visitante e o visitado se alimentam, assim como alimentam o *maĩno'i* e, em alegria, *Nhanderu ete* (nosso grande pai verdadeiro) também é alimentado com néctar da flor mítica da *tekoa ete*. Visitar e ser visitado é necessidade da própria existência da sociedade Mbya.

4. A HISTÓRIA DA MIGRAÇÃO DO POVO GUARANI

A história dos povos Guarani é muito pouco conhecida por nossa sociedade no que se refere ao período Pré-Colombiano. Poucas publicações tratam desse período histórico dos Guarani. Muitas vezes precisamos recorrer à história de outros povos com os quais os Guarani entraram em contato para recolher informações. Somente agora, no século XXI, as pesquisas históricas sobre a população Guarani começam a ser mais aprofundadas, principalmente ao se conhecer e interpretar os registros dos povos do Império Inca e as suas arqueologias estudadas. De forma oposta, com as Grandes Navegações, os registros históricos das inúmeras sociedades Guarani foram documentados, com muita precisão, a partir de relatos de náufragos, traficantes e degredados, desde os primeiros anos de contato entre os povos originários e os europeus. Ainda no final do século XVI, período inicial de colonização europeia, houve um acelerado empenho de religiosos no estudo das culturas e suas sociedades indígenas no Novo Mundo, principalmente no conhecimento das línguas indígenas dominantes. Neste caso, destacando-se a língua dos Guarani, e a estrutura desta língua, para comunicação hegemônica sul continental.

Textos históricos de cronistas da América Hispânica dos séculos XVI, XVII e XVIII sinalizam que os Guarani tiveram uma relação muito próxima com os colonos espanhóis e com missionários religiosos, principalmente os missionários jesuítas. Estas relações geraram inúmeros conflitos e, em alguns raros casos, até uma aparente estabilidade entre as sociedades de colonos e sociedades de indígenas. Os momentos de convivência equilibrada ou os momentos de convivência forçada possibilitaram uma troca cultural muito efetiva nos contatos interculturais entre colonos e indígenas. Seja de forma pacífica ou litigiosa, a interação social entre culturas distintas edificaram as sociedades que se desenvolviam na América do Sul, e os missionários jesuítas estiveram presentes nestas transformações de maneira muito intensa.

A maioria dos habitantes indígenas das bacias hidrográficas do Rio Paraguai e do Rio Paraná esteve em contato com os religiosos jesuítas, também chamados

Inacianos¹¹. Mesmo as comunidades indígenas que se isolaram nas matas para evitar uma aproximação ou para evitar uma reaproximação com sociedades europeias devido a contatos anteriores, de alguma forma, também estiveram em contato com estes missionários jesuítas ou foram influenciados por eles.

Antes da chegada dos padres jesuítas na região do Rio da Prata e de suas bacias hidrográficas, os Guarani Mbyá já haviam se relacionado com os religiosos da Ordem Franciscana nesta mesma região. Este contato não foi bem sucedido do ponto de vista dos missionários ou do ponto de vista dos indígenas, não gerando uma relação estável de confiança entre as partes envolvidas.

Inicialmente, a chegada da Ordem dos Jesuítas na região trouxe uma esperança de paz entre comunidades indígenas e comunidades de colonos espanhóis, pois evitava os ataques dos Guarani aos assentamentos de europeus na região de Santa Cruz de La Sierra, Chaco e Mato Grosso, além de possibilitar uma proteção aos indígenas perseguidos pelos apresadores bandeirantes das províncias portuguesas e *apresadores encomenderos* das províncias espanholas.

Mais tarde, estes mesmos empreendedores jesuítas se tornaram um problema aos interesses econômicos dos colonos e das metrópoles europeias por serem competitivos nas produções agrícolas e por lucrarem muito com o trabalho por mutirão escalonado e rotativo, praticado nas fazendas das missões, com mão de obra indígena Guarani.

As fazendas dos Jesuítas se tornaram uma ameaça para a economia dos colonos portugueses e espanhóis, além de enfraquecer o poder dos monarcas ibéricos pela independência administrativa nas terras gerenciadas pelos Jesuítas, que basicamente eram “repúblicas teocráticas”. A produção agrícola das Missões era muito superior à produção dos poderosos colonos latifundiários por inúmeros motivos e os altíssimos lucros das fazendas jesuíticas incomodavam profundamente os colonos portugueses e espanhóis, que achavam injusta a competição pelos mesmos mercados europeus e internos da América.

¹¹ Os Jesuítas pertencem a companhia religiosa fundada por Inácio de Loyola.

Nas colônias, havia a necessidade da mão de obra de indígenas capturados por bandeirantes ou *encomenderos* e o apresamento tornava-se cada vez mais custoso para os senhores de terras, a monocultura e o gado ocupavam uma área enorme e sem a preocupação, ou com muito pouca, com a produção de mandioca, banana, milho ou qualquer outro alimento para a sustentar os escravos indígenas que precisavam sempre ser substituídos devido às mortes frequentes causadas por excesso de trabalho, condições insalubres e má alimentação. As produções de alimentos para a autossustentação das fazendas, principalmente a mandioca para a “ração” dos escravos, só se tornaria necessária devido à falta de oferta de escravos indígenas, por dificuldades na substituição de mão de obra qualificada, e o elevado preço de escravos negros chegados à região nos últimos anos do século XVIII, tornava-se mais econômico manter a vida dos escravos e investir na “procriação” destes, principalmente dos caros escravos negros chegados da África.

Mesmo nos grandes latifúndios de cana de açúcar como produto da base econômica de uma fazenda exportadora, os fazendeiros precisavam de plantações de mandioca para alimentar os escravos, e, rapidamente, o poder de um Senhor passou a ser marcado pelo tamanho de sua produção de mandioca, pois quem tem muita mandioca, pode ter muitos escravos e assim ter muita renda e poder nas colônias.

Em relação às Missões jesuítas e suas fazendas, a economia era muito favorável a uma crescente produção geradora de lucros para investir em novas missões e fazendas, mesmo no período dos elevadíssimos impostos cobrados para as cortes de Portugal e de Espanha no período napoleônico, pós-napoleônico e pombalino (em particular para os lusos e luso-brasileiros). Nas fazendas das Missões, a terra não era destinada a uma exata monocultura visando apenas aos lucros. As terras das fazendas eram divididas em partes produtivas dentro das necessidades que surgiam.

O modelo histórico de produção agrícola na sociedade dos Guarani aldeados compreendia produzir em uma área coletiva de terra compartilhada por várias famílias da aldeia, com a participação de todos, e também compreendia uma produção em uma área mais resumida e particular para seu núcleo familiar, onde somente a família trabalhava a terra. Todo trabalho com a terra era coletivo e por mutirão, podendo envolver toda aldeia na terra coletiva ou envolvendo toda sua família na área do seu

joapygua. Na concepção Guarani, a terra é um ser vivo, assim como tudo sobre ela, e precisa descansar para viver sempre bem, por isso se pratica um rodízio nas áreas cultiváveis. Inspirados pela agricultura dos Guarani, os Jesuítas aplicaram, de forma potencializada, este modelo de produção em suas fazendas.

Nas fazendas jesuíticas, a terra foi dividida em “Yvy Ava Mba’e”¹² (terra para as coisas do homem / terra coletiva no sistema “*plantation*” visando o lucro) e “Yvy Tupã Mba’e”¹³ (terra para as coisas de Jesus Cristo / terra familiar de subsistência). “Yvy Ava Mba’e” era como se chamavam as partes destinadas às grandes produções econômicas como a área para o gado de corte para fazer o “charque” (tipo de carne seca ao sol que poderia ser também salgada ou defumada) e a área para o plantio da cana de açúcar para exportar o “pão de açúcar” (algo semelhante a uma rapadura airada e sem refino).

Havia também no Yvy Ava Mba’e a área destinada ao plantio do milho, do trigo, do mate (todos para exportação) e do algodão (vendidos ‘*in natura*’ ou beneficiado em fios). Muitas fazendas jesuíticas também produziam tecidos de algodão para atender à necessidade das colônias, já que a manufatura era facilitada pelo domínio da técnica histórica do uso de teares por povos indígenas. Tear o algodão para fazer vestimentas era comum, para muitas comunidades Guarani, muito antes da chegada dos europeus. Os colonos dependiam da produção indígena de tecido, já que para importar da Europa, ou fazer suas próprias tramas de vestimentas, era muito caro. Somente as elites brancas usavam os “panos do reino”.

No Yvy Tupã Mba’e, produzia-se para o consumo próprio das famílias e para o equilíbrio da autossustentabilidade da Missão. Uma parte da produção familiar também poderia ser negociada em algumas Missões, geralmente por escambo. O Yvy Tupã Mba’e também poderia ser beneficiado com os lucros gerados e os excedentes produzidos no Yvy Ava Mba’e.

O consumo de leite e carne fresca era oriundo do Yvy Ava Mba’e e era distribuído conforme as decisões dos conselhos de lideranças indígenas e pelos administradores religiosos da Intendência da Ucharia das Missões. Assim, nem toda

¹² Yvy Ava Mba’e Yvy = Yvy ‘terra’, Ava ‘homem’, Mba’e ‘coisa’ (tradução literal).

¹³ Yvy Tupã Mba’e = Yvy ‘terra’, Tupã ‘Jesus/Deus’, Mba’e ‘coisa’ (tradução literal).

produção do Yvy Ava Mba'e era voltada para o comércio, e também poderiam ser negociados, entre outras famílias, os excedentes produzidos nos Yvy Tupã Mba'e.

Havia sempre um padre jesuíta ou uma liderança indígena a serviço da ordem para cuidar do Yvy Tupã Mba'e da administração. Esta era uma área para atender algumas necessidades dos religiosos do templo, do colégio e do hospital. Estavam incluídos no atendimento desta área de produção os órfãos, as viúvas, os degredados indígenas, os viajantes ou quaisquer outros indivíduos que não se enquadravam no conceito de joapygua Guarani (família). A produção básica de qualquer Yvy Tupã Mba'e era o milho e a mandioca.

Normalmente no Yvy Tupã Mba'e da administração se plantava milho, mandioca, batata doce andina, banana das índias e quase sempre havia uma horta de couve, pimenta, temperos e medicamentos. Também havia apicultura, criação de galinhas e porcos. O transporte de tudo que era produzido na Missão também era feito pelos animais deste setor, geralmente em carros de boi.

Efetivamente, trabalhava-se na Yvy Tupã Mba'e toda segunda-feira e sábado em sistema de familiar, enquanto o trabalho na Yvy Ava Mba'e ocupava todos os outros dias em sistema de mutirão com várias equipes da comunidade. O domingo era guardado para a arte, religiosidade, esporte ou descanso.

As Missões eram autossuficientes e possuíam oficinas com escolas de vários tipos de profissionais. Carpinteiros, artesões, padeiros, músicos, construtores, ferreiros e agrônomos estavam sempre formando novos profissionais Guarani em um sistema de internato.

As Missões Jesuítas e suas fazendas poderiam garantir uma proteção aos Guarani se comparadas com as comunidades indígenas na mata que viviam sem as garantias estatais fornecidas pelas Bulas Papais de Roma ou pelas Cartas Régias dos Monarcas da Europa. Muitas comunidades indígenas já estavam exaustas de tantas fugas, para não serem capturadas, e exaustas de tantos combates defensivos contra apresadores de escravos.

Nem todos os aldeamentos Guarani aceitaram a proteção das Reduções (como eram chamadas as Missões Jesuítas no lado espanhol), já que o sistema de trabalho

também tinha o caráter mercantilista e visava a produção extensiva como em muitas fazendas de colonos espanhóis. Muitos Guarani já haviam fugido da escravidão nas fazendas de colonos e outros, por sua relação com a produção de subsistência, não podiam compreender o porquê de se produzir em grandes latifúndios. Assim, muitas comunidades Guarani jamais estiveram trabalhando ou vivendo nas Missões Jesuíticas.

Os Guarani que viviam fora do controle das Missões, de alguma forma, se relacionavam com as mesmas. Algumas vezes ocorriam conflitos internos ou externos com os Guarani nas Missões, mas geralmente as relações eram harmoniosas e úteis para ambos os lados, inclusive para aqueles Guarani que viviam na mata e que acreditavam não haver uma interferência sociocultural entre os religiosos jesuítas destas missões e suas isoladas comunidades indígenas.

Os jesuítas incorporavam muitos aspectos da cultura e sociedade do povo Guarani nas novas estruturas sociais de vida coletiva nas Missões que surgiam. Usaram um modelo de organização social semelhante ao modelo que já havia sido praticado com sucesso por outros jesuítas na região do altiplano das terras do Peru e da Bolívia. Nesta região andina, os religiosos europeus mesclaram a cultura espiritualizada indígena dos Andes com um sincretismo ao cristianismo, inicialmente incentivando os ritos indígenas e posteriormente fazendo modificações ou adequando a liturgia católica romana aos cerimoniais indígenas.

Os jesuítas também mantinham as relações sociais comunitárias dos indígenas por núcleos familiares nos anos iniciais da criação das Missões, reunindo membros de um joapygua (núcleo familiar Guarani) numa mesma área de casas indígenas (tekoa) ou em um grande alojamento, quando os Guarani viviam nas edificações das Missões. Havia também, dentro das Missões, espaço para indígenas sem seus vínculos familiares originais como os segregados de muitas aldeias, os órfãos sem parentesco direto com outros aldeados, as viúvas sem familiares, os mestiços inferiorizados pelos Mbya e, até mesmo, os tradicionais inimigos indígenas dos Guarani, que, de forma agregada à estrutura administrativa e econômica, também viviam das Missões e de suas relações comerciais.

O contato entre filosofias semelhantes, do modo de vida dos Guarani e os ensinamentos dos jesuítas para vida em comunidade, mais somou culturalmente na sociedade originária do que enfraqueceu seus costumes e tradições na região da Terra Central, como ratificam os mais antigos rezadores Guarani pela oralidade transmitida dos sábios indígenas através dos tempos passados.

Para os Guarani do Rio de Janeiro mais idosos, que ainda refletem sobre os temas históricos vividos por seus ancestrais, sobre o envolvimento com os religiosos jesuítas, este contado não prejudicou sua cultura ou modificou suas estruturas sociais de forma significativa. Para os jovens Guarani do Rio de Janeiro, que buscam entender os temas históricos sobre os mesmos religiosos jesuítas, estes jovens também não acreditam que os missionários modificaram ou interferiram de maneira relevante em sua cultura e sociedade, mas contribuíram para formação social do Guarani contemporâneo. Sobretudo, a cultura dos jesuítas contribuiu na agricultura de subsistência e estudo de solo, na produção artística, na musicalidade, na matemática, na astronomia meridional, na oratória neoclássica e nas atividades esportivas, inclusive as marciais.

Fora a interpretação dos jovens acadêmicos Guarani em uma autoanálise sobre o tema, não é possível desvincular os estudos gramaticais dos jesuítas sobre a língua Guarani, principalmente no uso dos habitantes não indígenas nas colônias espanholas e portuguesas, já que havia um número muito insignificante de falantes das línguas ibéricas até que fossem implantadas as políticas pombalinas nos territórios lusos e as políticas hispano-hablantes para nova burguesia crioula¹⁴ da América, mesmo que parvas. O fato é que a língua de integração falada nas colônias sul-americanas por europeus, descendentes destes e indígenas (mesmo para muitos povos de língua Jê) era, indubitavelmente, o Guarani, e os jesuítas se empenharam em estudá-la.

O Guarani Mbya da Costa Verde do Rio de Janeiro considera a região da Terra Central, área de forte contato jesuítico, como local onde viviam seus ancestrais originários. A área compreende parte do Brasil, Paraguai e Argentina.

¹⁴ O termo crioulo era usado para aos espanhóis nascidos nas Américas.

A imagem do Sol com os pontos cardeais da Rosa dos Ventos na insígnia jesuítica era muito semelhante ao simbolismo dos ensinamentos míticos da oralidade dos Mbya. Em inúmeras culturas indígenas das Américas, o Sol é a representação de Deus e, para os Guarani, é um dos irmãos na visão da criação do mundo por Nhanderu, assim como seu irmão representado pela lua na mesma cosmovisão. Foi o próprio Sol (Kuaray) que fez seu irmão Lua (Jaxi) com parte dos ossos de sua mãe Terra (Nhandexy ete / Nossa Mãe Verdadeira). O símbolo dos jesuítas também representa as regiões celestiais da abóbada da Terra (ambá / kuruxu'amba¹⁵) dividida nos pontos cardeais de Jakaira (entidade divina do Sul), Karaí (entidade divina do Norte), Tupã (entidade divina do Oeste) e Kuaray (entidade divina do Leste). O céu Guarani pode ser representado por uma cruz / kuruxu (correspondendo aos pontos cardeais) grafada na parte interna de uma concha de molusco/ ãtá (correspondendo à abóbada terrestre).



Figura 1- Insígnia da Ordem dos Jesuítas

A Insígnia da Ordem Jesuítica foi criada em 1541 na Europa, e em 1549 chegaram os jesuítas ao Brasil. O contato dos jesuítas com os Guarani e a concepção de comunidades em Missões só aconteceria um século depois. A insígnia da ordem para o jesuíta, era um simbolismo à Ordem Cristã, e para os Mbya, correspondia a Kuaray, o próprio Irmão Sol e filho de Nhanderu Tenonda Ete (nosso primeiro pai verdadeiro). Os Guarani já usavam este símbolo na região cisandina antes da chegada dos europeus na América, possivelmente incorporado pelos Guarani no

¹⁵ ambá 'a curvatura do céu' / 'o altar da casa de reza' / a proteção humana em torno da criança Guarani quando começa a andar' / 'parte interna da concha' (ãtá); kuruxu'amba 'cruz desenhada dentro da concha ('cruz' + 'concha'). kuruxu'amba corresponde às casas celestiais (mundos espirituais) da cultura Guarani, que, na cultura não indígena, corresponde aos pontos cardeais, a rosa dos ventos.

contato com os povos do altiplano andino durante o comércio da rota de Potosi (caminho do Peabiru)¹⁶ durante o Império Inca.

O Sol, representado pelos Guarani, era constituído por oito raios e por aspectos humanos não apenas na frente mas também por características comportamentais. Com inúmeras representações distintas, estava presente em muitas culturas indígenas, principalmente nas culturas andinas. A figura do deus Sol, e suas representações, esteve sempre relacionada aos movimentos nativistas (pátrios) de independência na América do Sul e foi estilizado em muitas bandeiras de estados livres republicanos por simbolizar uma cultura anterior a chegada dos europeus. Pode ser encontrado nas bandeiras da Argentina e do Uruguai, chamado de Sol de Maio nos movimentos de independência. Também já foi usado nas bandeiras, no século XVIII, do Paraguai, do Peru, da Bolívia, da Colômbia, do Equador, do Chile e da Venezuela. Foi usado por ilhas do Caribe, Províncias na América Ístmica e do Sul, além das suas cidades, para simbolizar o rompimento com as Metrópoles da Europa.

Se para os argentinos e uruguaios o Sol representa as províncias da região platina unidas contra a Espanha, na revolução de 17 de maio de 1810, para os Guarani pode representar seu próprio povo unido contra qualquer ameaça. A importância do Sol para os povos das Américas como símbolo de autoafirmação da identidade nacional e oposição ao colonizador europeu é mostrada nas bandeiras das nações constituídas a partir do contato com o europeu. É comum por essa razão a presença do Sol nas diferentes bandeiras dos países americanos, como ilustramos a seguir. Pela ordem em que aparecem abaixo, temos: a bandeira da representação de Inti, que é o Deus Inca do Sol (Figura 2); a bandeira da representação da entidade divina Kuaray dos Guarani (Figura 3); a bandeira da representação usada pelo Peru e Bolívia em 1802 (Figura 4); a bandeira usada pelo Paraguai em 1822 (Figura 5); a bandeira usada pela Argentina desde o Séc. XVIII (Figura 6); a bandeira usada pelo Uruguai desde o Séc. XVIII (Figura 7); a bandeira usada pelo Peru em 1822 (Figura 8); a bandeira usada pela Bolívia em 1823 (Figura 9); a bandeira usada pelo Chile em 1826 (Figura 10); o estandarte usado pela Cidade de Desterro no Séc. XVIII (Figura 11); a

¹⁶ Peabiru, assim chamado pelos povos Tupiniquins, era o caminho que atravessava a Serra do Mar (maciço que vai dos estados do Rio Grande do Sul a Bahia) e chegava ao interior da América do Sul.

bandeira usada pela Venezuela em 1797 (Figura 12); e o estandarte da Cia de Jesus criado na Europa em 1541 (Figura 13).



Figura 2 - Representação de Inti, Deus Inca.

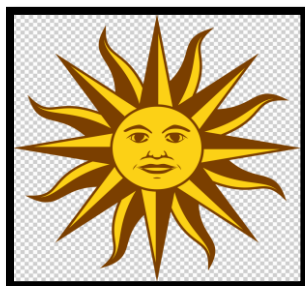


Figura 3 - Representação de Kuaray, entidade divina Guarani.



Figura 4 - Bandeira usada pelo Peru e Bolívia em 1802.



Figura 5 - Bandeira usada pelo Paraguai em 1822.



Figura 6 - Bandeira usada pela Argentina desde o Séc. XVIII



Figura 7 - Bandeira usada pelo Uruguai desde o Séc. XVIII



Figura 8 - Bandeira usada pelo Peru em 1822.



Figura 9 - Bandeira usada pela Bolívia em 1823.

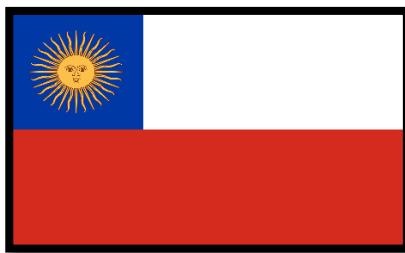


Figura 10 - Bandeira usada pelo Chile em 1826.

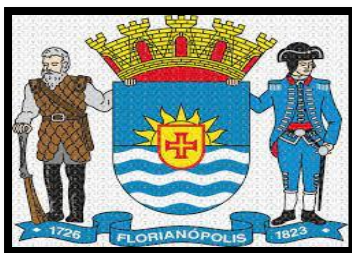


Figura 11 - Estandarte usado pela Cidade de Desterro no Séc. XVIII



Figura 12 - Bandeira usada pela Venezuela em 1797.



Figura 13 - Estandarte da Cia de Jesus criado na Europa em 1541.

A representação do Sol, usada pelos Jesuítas e também pelos Incas do altiplano andino, remetia ao Guarani uma correspondência ao Filho Celestial de Deus, denominado Kuaray (o próprio Sol astro celeste) filho de Nhanderu Tenonde (Nosso Pai Originário). Kuaray recebeu sua forma humana (também denominada Tupã) vivendo na Terra, ele também era o seu próprio Pai Criador, ou parte dele. Kuaray foi gerado no ventre de sua mãe Nhandexy (Nossa Mãe) que concebeu o filho de Nhanderu.

Para algumas comunidades Guarani, todos os dias a forma humana de Deus (Nhanderu / Nhamandu) vem de sua “morada celestial” em forma de luz ao Leste (morada de Kuaray), faz sua “caminhada celestial” e vai (ou volta) para sua “morada celestial” como homem e luz a Oeste (morada de Tupã), para voltar a ser Sol, vindo novamente de sua “morada celestial” no outro dia. Enquanto for noite, o mesmo processo estará acontecendo em outras terras e mundos, e sempre haverá uma “caminhada” (oguatá).

As tempestades em dias quentes de verão, com chuvas de convecção, raios e trovões, são atribuídas a Tupã. No litoral sul do Rio de Janeiro, mesmo com chuva forte, os Mbya do Rio de Janeiro não usam guarda-chuvas, ou qualquer outra cobertura de abrigo, enquanto se deslocam, para que sejam vistos por Nhanderu Tupã. Todos devem se abrigar em suas casas e respeitar a tempestade. Algo semelhante ocorre quanto ao culto à Santa Bárbara para algumas comunidades católicas não indígenas, além de inúmeras outras semelhanças religiosas regionais.

O Guarani Mbya usa em seus cerimoniais religiosos alguns instrumentos considerados sagrados que simbolizam sua aliança e ligação com a espiritualidade, porém os instrumentos usados são mais simbólicos que sagrados quando comparados propriamente aos seus referentes do universo espiritual. O mesmo instrumento pode ser usado, no cotidiano, desprovido de valor espiritual ou fora de uma cerimônia sagrada, como “petigua” (cachimbo sagrado) e “ka’aygua” (cua de erva-mate). Mesmo opy, casa de reza, pode ser usada para outros fins que não sejam da liturgia em si. Assim, “popigua” (baquetas da criação do mundo), “mbaraka” (violão), “rave” (rabeça), “takuapu” (instrumento feminino feito de bambu) e inúmeros outros instrumentos (aqui, todos usados sem artigos por serem substantivos de gênero neutro na língua Guarani) podem ser vistos, ou usados, desprovidos de simbolismo espiritual.

Embora o Guarani Mbya do Rio de Janeiro não seja propriamente um iconoclasta, também não cultua imagens, altares ou locais de adoração, devoção ou veneração. Intende-se que a “santidade” está na pessoa e não nas coisas. Mesmo a casa de reza opy sendo uma casa sagrada, não há um “amba” (micro representação do mundo celestial / altar), na maioria das aldeias do Rio de Janeiro, como existe em muitas aldeias mbya do sul do Brasil. Os objetos são representações das coisas

espirituais, mas não são as coisas espirituais, e muito desta relação sacra está no aprendizado com a igreja católica, principalmente com os jesuítas. O respeito não será aos objetos, mas ao que os objetos representam quando usados no cerimonial. Isto serve para a visão Guarani da bíblia do cristão protestante, principalmente neopentecostal, introduzida em algumas aldeias Mbya no norte do Brasil, recentemente (o livro e as palavras não são sagrados, mas sagrados são o aprendizado a a conduta cristã).

Mesmo para o Mbya convertido ao evangelho, a bíblia não é coletânea de livros sagrados porque, de fato, é só um monte de “kuatia” (papel) escrito, mas as mensagens podem se tornar sagradas se fizerem o “bem” para o ser. O “bem” vem pela palavra espiritual “nhe’ẽ” e para o Guarani não é importante conhecer a “palavra”, mas, “viver” a palavra, fazendo uma comparação com o pensamento dos cristãos protestantes neopentecostais no tema da “salvação”. Também não podemos esquecer que o conceito de religião (para o Guarani Mbya, uma organização dos homens) e espiritualidade (para o guarani Mbya, qualquer fé verdadeira) são coisas distintas e pouco se relacionam.



Fotografia: 01 - Amba representando a passagem do sol sobre o mundo
(Coral Amba Wera da Tekoa Pyau Pico do Jaraguá, São Paulo)

O Ostensório, usado nas cerimônias católicas, além de representar e guardar o Corpo de Cristo como hóstia (para os cristãos católicos), também representava Kuaray (para os Guarani). Para as duas culturas, corresponde ao filho de Deus e a aliança com a divindade.



Fotografia 02 - Ostensório

O corpo humano do filho de Deus para os católicos também é o corpo humano do Sol, filho de Deus para os povos americanos. Ambos (ou o mesmo ser) andaram sobre a terra como homem. Em alguns Ostensórios há também Kuaray / Sol (filho de Deus) e seu irmão Jaxi / Lua. Jaxi foi criado por Kuaray a partir de alguns ossos de sua mãe Nhandexy Ete ou Jakairaxy Ete / Terra, na narrativa dos Mbya. De fato, geologicamente a Lua foi formada por fragmentos terrestres, como comprovam a composição mineral presente no astro, movida pela rotação gravitacional da energia das forças cinemáticas do Sol sobre a Terra e a Lua.



Fotografia 03 - Ostensório católico com Lunária para Hóstia, exibida em leilão na internet.

(O irmão Sol, Kuaray, e o irmão Lua, Jaxi, para o Guarani Mbya)

Para os Incas, o Imperador representava o filho do próprio Sol na Terra. Para os católicos, o Papa representava a igreja de Deus na Terra. Para os Guarani, Deus não mandava representantes para Terra e ninguém poderia falar em nome dele ou em nome de seu filho que voltou para morada celestial em forma de luz.

Antes da chegada dos europeus e dos conflitos com os povos da região andina, é possível que os Guarani tenham logrado um período de paz. Este período pode ter resultado em vantagens populacionais quando comparamos com outros povos indígenas pré-colombianos. Provavelmente houve um período de interações pacíficas com outras nações indígenas na região que transcorre o sul do Trópico de Capricórnio e isso pode ter possibilitado os movimentos pendurares dos Guarani entre o litoral atlântico e a região dos Andes pelo “Peabiru” (caminho que liga a Ilha de Cananeia, no Estado de São Paulo, ao Caminho de Potosi, na Bolívia). Esta rota, subdividida em várias rotas menores e rotas alternativas, pode ter sido um importantíssimo instrumento difusor cultural nas sociedades indígenas enredadas.

Os Guarani Mbya do Rio de Janeiro dizem que o Peabiru é o “caminho antigo de ida e volta” ou que é o “caminho dos Xiripá / Nhandeva”. De fato, era a rota comercial, cultural e espiritual, dentro da mobilidade dos povos originários entre as sociedades do Pacífico, Andes, Chaco e Atlântico. O caminho de Peabiru é mostrado no Mapa 01, que liga a região de Potosi, na Bolívia, e o litoral sul do Brasil.



Mapa 01- Caminho do Peabiru e Caminho Inca.

(As rotas em amarelo correspondem aos caminhos dos Guarani enquanto as rotas em azul correspondem aos caminhos dos Incas).

Em períodos de grandes conflitos litigiosos com outras sociedades, os Guarani também fizeram grandes migrações usando suas tradicionais rotas de mobilidade. O Peabiru era uma das principais rotas entre o litoral atlântico e o interior continental.

As relações dos Guarani com as nações do Império Inca geralmente eram boas, mas isso não impedia alguns conflitos nos limites territoriais dos povos do Império com os Guarani fronteiriços, principalmente os Guarani Chiriguano / Ava Guarani, também denominados Xiripa (entre outros nomes pejorativos) por seus rivais ou, ainda, Nhandeva (corresponde a “nós” ou “nossa gente”), denominados por eles mesmos. Os Guarani Chiriguanos (Nhandeva / Xiripa / Ava Guarani) foram formados a partir da união entre os Guarani da Terra Central (Mbya) e os Chané (Aruaque do Altiplano ou “Xiripa moderno” do Lago Titicaca, Pilcomaio e Potosi, ou ainda, Terena do Mato Grosso).

Bartolomeu Melià (1988) no texto “Los Guarani-Chiriguano” assinala:

Todos concordam que os Chiriguano são uma etnia “essencialmente” mestiça. Nasceram no Chaco ocidental devido ao encontro de dois grupos ameríndios: os Chané, de origem arawak, e os Guarani, chegados em épocas pré-hispânicas ao pé do monte andino desde o Paraguai e o Brasil.

Sobre as fronteiras entre as terras Incas e as terras Guarani, os Incas acreditavam que a área onde se encontravam os Guarani faziam parte do seu “Tawantinsuyo”, uma das quatro grandes áreas do império e de seus inúmeros povos associados. Os Guarani das terras baixas nunca aceitaram o avanço do império sobre suas áreas e sempre reivindicaram a região como sua terra ancestral, isto causou inúmeros conflitos entre povos Guarani e povos do Império Inca. Os conflitos com os Guarani impediram o avanço do Império Inca para o Leste e para o Sul do continente. Para os Incas, além das hostilidades com os povos da Amazônia como os Ashaninka (Aruaque subandino), ocasionalmente aliados dos Guarani, fechavam-se as fronteiras do Chaco para o Prata e fechava-se o Altiplano para Patagônia, pela presença Guarani.

Os Guarani Chiriguano (Ava Guarani / Nhandeva / Xiripa) não atendiam a uma centralização de poder como os povos do império e nem sempre a diplomacia de ambos os lados era eficaz. Assim, as guerras por território, ou por defender seus limites, ocorriam forçando o avanço dos Incas sobre as terras baixas ou ocorria pelas invasões guaranílicas no império através das montanhas nos Andes, até mesmo chegando ao atual litoral chileno no Oceano Pacífico (atual Antofagasta e La Serena, cidades no Chile), conquistando terras dos Incas. Mesmo com a queda dos Incas, causada pelas guerras com os espanhóis e seus aliados indígenas, os conflitos nas terras baixas entre os Guarani Chiriguanos e os povos do altiplano ainda eram frequentes.

Estes conflitos sempre afetaram o mundo Guarani e suas diversas populações. Os Guarani procuravam uma terra onde pudessem viver bem, em paz e sem conflitos. A busca da “Terra sem Males” sempre foi um objetivo para qualquer Guarani e para o Guarani Mbya, no passado, uma razão existencial.

Sobre a “Terra sem Males” completa Bartolomeu Melià:

Cada terra sem mal é, pelo menos, no estado em que estão nossos conhecimentos, o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani. E nesta se insere a especificidade da economia das tribos. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani. A expressão *yvy narañe'y*: registrada por Montoya desde 1639 e todavia escutada entre os Ava katú Chipirá do Paraguai, assim como entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia *yvy'i naraña*, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora como enigmática. O que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal? A resposta não é unívoca e provavelmente inclui vários

níveis de compreensão. Assim, como supõem vários momentos históricos. As evidências arqueológicas mostram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras na bacia dos rios Paraguai Paraná e Uruguai, e do sopé da Cordilheira dos Andes. São terras especialmente aptas para o cultivo do milho e da mandioca. (MELIÀ, 1990, p. 33).

A seguir, o Mapa 02 mostra os limites do Império Inca e incursões feitas pelos Guarani na disputa de território.



Mapa 02 - Limite do Império Inca e incursões Guarani

Fonte: Wikimedia Commons

As batalhas contra os povos das terras altas já existiam antes da chegada dos europeus e a queda do Império Inca não significou o fim dos conflitos, pois em 1892, aproximadamente quatrocentos anos depois, os Guarani estariam lutando novamente nestas mesmas terras aos pés das montanhas.

Historicamente, o povo Guarani foi envolvido em conflitos armados da geopolítica continental da América do Sul que afetaram sua sociedade e causaram grandes deslocamentos pelo continente. Os grandes deslocamentos históricos já ocorriam nos períodos pré-colombianos, como já descritos anteriormente, mas se tornaram muito mais graves com os novos limites territoriais impostos pelos novos Estados Nacionais que se formaram sobre suas tradicionais terras e, principalmente, por interesses econômicos.

Em um passado mais distante que as recentes ondas migratórias do século XX para o litoral do Rio de Janeiro e São Paulo, os Guarani foram forçados ao deslocamento, inúmeras vezes, por motivos alheios aos seus próprios interesses. Os conflitos entre os interesses da burguesia colonial e das metrópoles portuguesa e espanhola nos séculos XVII e XVIII como as Entradas e Bandeiras, as questões mercantilistas, as Guerras Guaraníticas, os Tratados de Limites Territoriais e as Políticas Pombalinas transformaram a sociedade Guarani ou, minimamente, interferiram em sua construção.

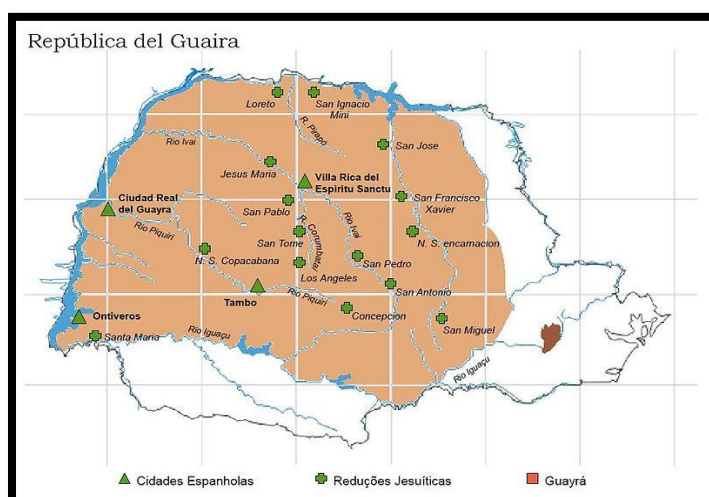
A Questão Guairá, território pertencente ao Rei de Espanha com algumas cidades espanholas, foi o primeiro registro nas cortes portuguesa e espanhola sobre grandes deslocamentos de Guarani entre as terras de suas colônias na América do Sul. Temendo o avanço dos portugueses sobre as áreas espanholas durante a união ibérica no século XVII, os espanhóis incentivaram os religiosos jesuítas a ocuparem as terras do atual Estado do Paraná que naquela época era disputado pelos “paulistas” de São Vicente e pelos colonos “*de la plata*” no Paraguai. Os Guarani já conheciam bem a região que não apenas habitavam periodicamente, mas também servira de caminhos para o litoral do Atlântico pelo Peabiru, rota do rio Paraná e Paranapanema, rota do rio Iguazu para as terras de Curitiba e para o vale do Ribeira do Iguape até chegar na ilha de Cananeia. Os Kaingang também ocupavam a região do atual Estado do Paraná. Havia muitos conflitos entre os Guarani e os Kaingang, mas a cooperação entre eles e as alianças eram muito mais comuns no planalto paranaense.

A partir do ano de 1600, os Guarani Mbya passaram a ocupar as florestas do Rio Iguazu acima das cataratas (atual Parque Nacional do Iguazu no Brasil e Parque Nacional Iguazú na Argentina, região da Tríplice Fronteira com o Paraguai) com o objetivo de evitar os “*encomenderos*” espanhóis do Paraguai. Em 1608 um decreto do

rei da Espanha ordenou que a administração paraguaia enviasse os padres jesuítas para a região acima das cachoeiras do rio (Cataratas do Iguaçu), para margem esquerda do Rio Paraná (em Guairá) e para o Rio Paranapanema, onde fundariam a Missão de San Ignacio Miní. Esta área, praticamente, compreende o atual Estado do Paraná (exceto uma faixa no litoral).

A “República Teocrática Jesuítica del Guairá”, praticamente, ocupava todo estado brasileiro do Paraná atualmente, como apresentado no mapa abaixo.

No mapa 03, abaixo, a extensão da República Teocrática del Guairá é identificada pela área em marrom, delimitada pelos rios Paranapanema e Iguaçu.



Mapa 03 - República Guarani Teocrática del Guairá

Fonte: pt.wikipedia.org

Os jesuítas construíram muitas Missões na região do Paraná e isto gerou uma estabilidade na região que possibilitou a fundação de cidades de colonos espanhóis, como a Ciudad Real del Guairá, capital da nova província espanhola. Devido à rápida ocupação, em pouco tempo, a região já era chamada de República Teocrática del Guairá pela força política conquistada pelos religiosos jesuítas.

Em 1628, os bandeirantes paulistas e colonos portugueses invadiram a região da “república guaranítica” e expulsaram os padres jesuítas e os colonos espanhóis. Os Guarani Mbya com os jesuítas fugiram pelos rios buscando proteção em terras espanholas. O Êxodo Guaireño mobilizou, em retirada, catorze mil Guarani Mbya da região do Paraná, sendo doze mil em canoas pelo Rio Paranapanema e Rio Paraná,

e mais dois mil Mbya por terra. Dos catorze mil Guarani Mbya em fuga, apenas quatro mil sobreviveram aos combates impostos pelos colonos e bandeirantes paulistas, e menos de mil e quinhentos não morreram escravizados posteriormente por colonos.

Em 1750, o Tratado de Madrid reconheceu, definitivamente, a área da antiga República del Guairá como território português, como decretam os Artigos IV e V deste tratado entre os Reinos de Portugal e Espanha.

ART. IV: Os confins do domínio das duas monarquias principiarão na barra, que forma na costa do mar o regato que sai ao pé do Monte de Castilhos Grande, de cuja fralda continuará a fronteira, buscando em linha reta o mais alto, ou cume dos Montes, cujas vertentes descem por uma parte para a costa, que corre ao norte do regato, ou para a Lagoa Merim, ou del Meni; e pela outra para a costa que corre do dito regato ao sul, ou para o rio da Prata: de sorte que os cumes dos Montes sirvam de raia do domínio das duas Corôas; e assim continuará a fronteira até encontrar a origem principal e cabeceiras do rio Negro; e por cima delas continuará até a origem principal do rio Ibicuí, prosseguindo pelo álveo deste rio abaixo, até onde desemboca na margem Oriental do uruguai, ficando de Portugal tôdas as vertentes que baixam à dita Lagoa ou ao Rio Grande de S. Pedro; e de Espanha, as que baixam aos rios que vão unir-se com o da Prata.

ART. V: Subirá desde a boca do Ibicuí pelo álveo do Uruguai até encontrar o do rio Pepirí, ou Pequirí, que deságua na margem ocidental do Uruguai; e continuará pelo álveo do Pepirí acima à sua origem principal; desde a qual prosseguirá pelo mais alto do terreno até a cabeceira principal do rio mais visinho que desemboque no rio grande de Curitiba, por outro nome chamado Iguassú. Pelo álveo do dito rio mais visinho da origem do Pepirí e depois pelo Iguassú, ou rio grande de Curitiba, continuará a raia até onde o mesmo Iguassú desemboca na margem oriental do Paraná; e desde esta boca prosseguirá pelo álveo do Paraná acima, até onde se lhe ajunta o rio Iguaré pela sua margem ocidental.

Após a extinção da “república guarani dos jesuítas” no Paraná (República Teocrática do Guairá), os Guarani se reuniram mais uma vez sob a proteção da Ordem dos Jesuítas nas regiões do baixo Rio Paraná, Rio Paraguai e Rio Uruguai. As Missões se concentraram, após a invasão dos bandeirantes paulistas, nas terras sob as garantias do Rei de Espanha.

Neste contexto, em março de 1641, ocorre a Batalha Naval de M'bororé¹⁷, no Rio Uruguai, entre as cidades de Panambi (em Misiones na Argentina) e Porto Vera Cruz (no Rio Grande do Sul), na qual os Guarani Mbya decidiram enfrentar, e conter, o avanço dos bandeirantes paulistas. A defesa da região, pelos Guarani Mbya, fez

¹⁷ Seguimos em nosso texto a grafia encontrada de M'bororé em todas as fontes consultadas.

com que a Província de Misiones fosse entregue aos argentinos e impediu o domínio dos brasileiros sobre aquela região.

A vitória dos paulistas nas terras do Paraná, em 1628, sobre os Guarani Mbya, foi rápida e sem muitos obstáculos legais. Mas, em 1641, a vitória seria dos Guarani Mbyá. Os Mbya sabiam que poderiam contar com o apoio legal dos argentinos na região em disputa, já que tanto os colonos brasileiros quanto os argentinos tinham muitos interesses nas terras entre os rios (Paraná e Uruguai). Esta vitória dos indígenas Guarani Mbya, sobre as tropas dos brasileiros, inspirou aos argentinos reivindicarem as terras do oeste de Santa Catarina entre o Rio Iguaçu e Rio Uruguai (limites no Rio Chapecó e Rio Irani no Estado de Santa Catarina, onde hoje se encontra a Terra Indígena Kondá) até o ano de 1895, durante a Questão Palmas, arbitrada pelos Estados Unidos e deferida em favor da República do Brasil. Aos argentinos, restaram as terras conquistadas pelos Guarani Mbya na Batalha de M'bororé em 1641.

Antes da Batalha de M'bororé, em 1640, enquanto os Guarani Mbya acreditavam ter encontrado a terra onde viveriam bem (Yvy Porã), entre os rios Paraná e Uruguai, o paulista Jerônimo Pedroso de Barros, organizava uma bandeira, arregimentando homens de São Paulo, Santos, São Vicente e do Rio de Janeiro, para invadir as terras dos Guarani Mbya e as cidades de colonos espanhóis da região de Misiones, na Argentina, a fim de saquear a população e aprisionar os Guarani Mbya das Missões. Mas, o padre jesuíta Francisco Díaz Taño estava no Rio de Janeiro e tomou conhecimento detalhado do plano através de padres jesuítas espiões infiltrados. Foi o próprio padre Francisco Díaz Taño um dos idealizadores da Bula Papal que proibia a escravidão de indígenas, durante a União Ibérica, motivo para ser muito odiado pelos colonos portugueses e espanhóis que dependiam dos escravos indígenas.

Ao chegar à região das Missões, o padre armou os indígenas com cinco peças de artilharia (canhões) e trezentos arcabuzes, obtendo ajuda dos “platenhos” (argentinos) com as armas e a munição. Os argentinos também não queriam os “brasileiros” (bandeirantes) na região. Os bandeirantes chegaram com uma tropa de três mil e quinhentos homens em setecentas embarcações. Além da ajuda de trezentos indígenas inimigos históricos dos Guarani. Esperando pelos bandeirantes

estavam quatro mil e quinhentos Guarani Mbya ávidos para o combate. Uma pequena frotilha guarani (dez canoas) que quase foi capitulada na fuga, esperava para o primeiro contato com os invasores. Acreditando em uma vitória fácil naquele momento, os bandeirantes navegaram a jusante até serem surpreendidos pelos Guarani que aguardavam com duzentas canoas e armamentos nas duas margens do Rio Uruguai. Os bandeirantes, que tentaram atacar por terra a Missão, também foram igualmente surpreendidos. Se, no rio, toras de até quarenta quilos, catapultadas em chamas, caíam sobre suas canoas, em terra a situação não era diferente para os invasores.

Os Guarani possuíam muitos artefatos bélicos projetados com a participação dos padres jesuítas, entre eles estavam os canhões de “takuaraxu” (bambu gigante) que cuspiam “tata” (fogo / pólvora) com “karavu” (pregos) sobre o inimigo. O sofisticado sistema de comando e comunicação Guarani também foi muito decisivo para minimizar o número de baixas do lado Guarani. Uma base de observação e comando foi instalada sobre “El Peñon de M’borore” / Cerro M’bororé (uma plataforma sobre uma única elevação basáltica de noventa metros) com a finalidade de antever todas as ações do inimigo paulista e sinalizar, aos campos abaixo, com códigos de bandeirolas coloridas.

Após cinco dias de batalha, os bandeirantes partiram derrotados em retirada. Dos três mil e quinhentos invasores, somente cento e vinte conseguiram retornar para São Paulo e não há registro de que algum indígena, aliado dos paulistas, tenha sobrevivido.

A fuga foi desesperadora para os bandeirantes, mesmo para os que eram poupados da morte, a pedido dos padres jesuítas, ainda encontrariam os Guarani das matas esperando para as fatais emboscadas ao inimigo bandeirante “anhãgué” / “anhãguera” (demônio paulista).

Culturalmente, o nome Anhanguera é associado ao bandeirante paulista Bartolomeu Bueno, e a outros bandeirantes, lembrando o heroísmo dos paulistas. No oeste do Rio Grande do Sul, o nome Anhanguera está associado à covardia daqueles bandeirantes que fugiram dos Guarani em desespero. O próprio pai de Bartolomeu

Bueno (Anhanguera), o bandeirante Francisco Bueno, fora derrotado em 1637, pelos Guarani Mbya, próximo ao Rio Taquari no Estado do Rio Grande do Sul.

As notícias dos acontecimentos da Batalha de M'bororé adquire fama, alcançam conhecimento além mar. Ao mesmo tempo, a Batalha de M'bororé ganha uma enorme notoriedade pelas colônias portuguesas e espanholas, chegando ao conhecimento da coroa de Espanha e de Portugal.

Para cultura gaúcha do Rio Grande do Sul, Argentina, Uruguai e Paraguai, M'bororé é uma das grandes batalha na qual os paulistas foram derrotados pelos Mbya. M'bororé também é a lenda do espírito Guarani que guardou as riquezas dos jesuítas, e o Peñon de M'borore é a casa branca onde o tesouro está guardado, como diz a tradição gaúcha. Os gaúchos dizem ser descendentes dos valentes indígenas Guarani que nunca se renderam.

Se, para os paulistas, o idealizado "Anhanguera" foi o terror dos "índios", para os gaúchos, o idealizado "Índio M'bororé" foi o terror para "Anhanguera".

Destaca, sobre a batalha e suas consequências, o historiador Sélim Abou (1995):

Si no hubiera sido por esa batalla curiosamente anfibia, con varias etapas en el río y otras en la selva, el avance portugués se habría extendido infaliblemente sobre Misiones y Corrientes, probablemente hasta Entre Ríos, y el mismo Paraguay hubiera sido anexado al Brasil. La olvidada y remota batalla de Mbororé salvó esa vasta comarca de la incursión portuguesa. El historiador brasileño Alfonso de E. Taunay en su "Historia das Bandeiras Paulistas" menciona que el gobernador del Paraguay, Gregorio de Hinestrosa, el 6 de septiembre de 1641, en una carta a la Audiencia de Charcas, decía: "que los paulistas tan pronto no volverían a la carga. Durísima les fuera la lección. La victoria trajo las más importantes consecuencias para la seguridad del Paraguay, Buenos Aires y Perú". El padre Pablo Hernández, S.J., en su obra "Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús" expresa: "Con la batalla de Mbororé terminó para los paulistas el propósito de destrucción de las reducciones. Puede fijarse, pues, en esta época el establecimiento definitivo de las Doctrinas en los parajes que ocuparon hasta la expulsión de los jesuitas". (Guerra/Amable, 1988). La repercusión de la hazaña de Mbororé fue tal que el rey de España, Felipe IV, por cédula del 7 de abril de 1643, resolvió que "durante diez años no se cobrasen tributos a los indios del Plata y del Paraguay ni fuesen encomendados en testimonio de reconocimiento por lo que ocurriera".

Conclui sobre a Batalha de M'bororé Sérgio Luis Páez do Liceo Naval Militar Almirante Storni (2016):

La victoria de M'bororé marcó el fin de las expediciones espectaculares contra las reducciones y afianzó la ocupación territorial y la soberanía de España en la región de las misiones, pero no puso término a la hostilidad de que eran objeto, por parte de los paulistas, de los indios tupíes y guaycurúes, de los encomenderos españoles y del clero secular paraguayo.

O mapa abaixo corresponde ao local da batalha de M'bororé, no Rio Uruguai, representado em foto de satélite com ilustrações. O Rio Uruguai separa o Brasil, na margem direita, da Argentina, na margem esquerda. A linha imaginária mostrada no rio separa os dois países.



Mapa 04 (sobre foto de satélite) - Localidade da Batalha Guarani M'bororé

Fonte: portaldasmissoes.com.br

Os Guarani Mbya e os jesuítas ocuparam as terras espanholas mais afastadas dos bandeirantes paulistas. Ali, com proteção régia, construíram uma nova “República Guarani” que confrontava as terras ocupadas por colonos portugueses ao norte, segundo a cartografia da Ordem dos Jesuítas, onde constava a seguinte descrição, tomando o Norte Magnético e as calhas dos rio da bacia do Rio da Prata como referência:

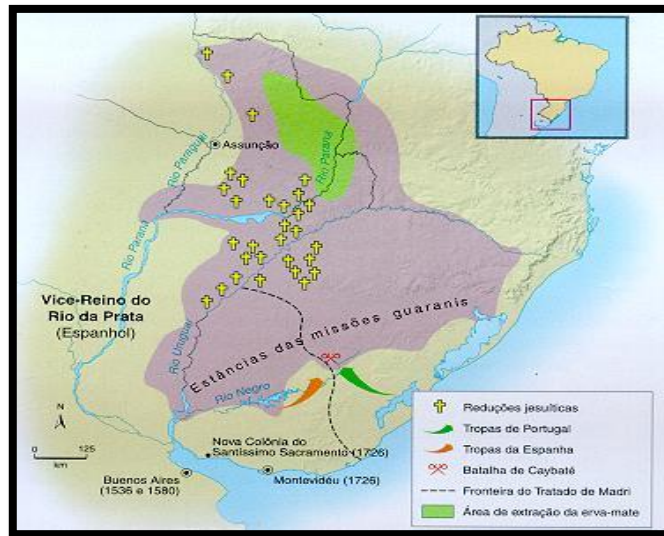
Ao Norte: nas terras das margens direitas do rio Paraguai até os limites da barra do rio Apa, nas terras das margens esquerdas do rio Paraná até os limites da barra do rio Iguatemi, nas terras das margens direitas do rio Iguazu até a barra do rio Itatim, nas terras das margens direitas do rio Uruguai até os limites da barra do rio Irani Chapecó.

Ao Sul: Todas as terras são espanholas e limitam-se com a Colônia Portuguesa do Santíssimo Sacramento e com as ilhas do delta do rio Paraná na freguesia de Buenos Aires para ocupação das Missões dos Jesuítas e dos Guaranis.

O Tratado de Madri, 1750, entre Portugal e Espanha, mais uma vez movimentaria os jesuítas e os Guarani Mbya. Desta vez o êxodo guarani resultaria na maior luta armada entre os Guarani Mbya e os exércitos da Espanha e de Portugal unidos. O não cumprimento do Tratado de Madri, pelos Guarani Mbya e por muitos padres jesuítas, criaria um dos mais sangrentos conflitos na América do Sul, A Guerra Guaranítica entre 1753 e 1756. Os padres jesuítas que quebraram o voto de obediência e se juntaram ao confronto armado, agora seriam chamados de soldados jesuítas. A Ordem dos Jesuítas seguia o modelo de hierarquia e disciplina militar e seu fundador, Ignácio de Loyola, tomava por inspiração os antigos Cruzados das Guerras Santas e a ideologia da “Escola de Paris” (de base socialista, assistencialista e educativa).

Muitos Guarani Mbya se recusaram a deixar suas terras e de fato ocupam estas terras até os dias atuais. Jamais abandonaram estas terras que hoje são as mais antigas Terras Indígenas dos Guarani Mbya nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, embora grande parte destas terras históricas e antigas Missões Jesuíticas estejam agora ocupadas por descendentes de colonos imigrantes da Europa, principalmente italianos e alemães.

Abaixo, o mapa apresenta a área de expansão das Missões Jesuíticas no século XVIII. Na área de presença das Missões, os Guarani estão sob a proteção legal dos jesuítas. Contemporaneamente, a área de presença dos Guarani nos estados que formam a região sul do Brasil vai além desse território.



Mapa 05 - Área da República Guarani de Sete Povos das Missões

Fonte: terrabrasileira.com.br

O mapa 06, apresentado abaixo, corresponde ao território jesuítico com suas terras entregues ao Reino de Portugal.



Mapa 06 - Cartografia jesuítica dos Sete Povos das Missões sobreposta por terras de Portugal.

Após a retirada do Guairá em 1628 e o Tratado de Madrid em 1750, o destino dos Guarani, inclusive os Guarani que viviam nas matas, ainda poderia se agravar pela constante pressão dos colonos espanhóis e portugueses e suas respectivas coroas europeias.

ART. XIV: Sua Majestade Católica, em seu nome e de seus herdeiros e sucessores, cede para sempre à Corôa de Portugal tudo o que por parte de Espanha se acha ocupado, ou por qualquer título ou direito possa pertencer-lhe em qualquer parte das terras que pelos presentes artigos se declaram pertencentes a Portugal, desde o Monte Castilhos Grande, e sua fralda meridional e costa do mar até a cabeceira e origem principal do rio Ibicuí; e também cede toda e quaisquer povoações e estabelecimentos que se tenham feito por parte de Espanha no ângulo de terras compreendido entre a margem setentrional do rio Ibicuí e a oriental do Uruguai, e as que possam ter-se fundado na margem oriental do rio Pepirí e a aldeia de Santa Rosa, e outra qualquer que se possa ter estabelecido por parte de Espanha na margem oriental do rio Guaporé. E Sua Majestade Fidelíssima cede na mesma forma à Espanha todo o terreno que corre desde a boca ocidental do rio Japurá, e fica entre meio do mesmo rio e do das Amazonas ou Marañon,

e tôda a navegação do rio Izá, e tudo o que se segue desde êste último rio para o ocidente com a aldeia de S. Cristovam, e outro qualquer que por parte de Portugal se tenha fundado naquele espaço de terras; fazendo-se mútuas entregas com as qualidades seguintes:

ART. XV: A colônia de Sacramento se entregará por parte de Portugal sem tirar dela . . .

ART. XVI: Das povoações ou aldeias que cede Sua Majetade Católica na margem oriental do rio Uruguai sairão os missionários com todos os móveis e efeitos, levando consigo os índios para os aldeiar em outras terras de Espanha.

ART. XXVI: Este tratado, com tôdas as suas cláusulas e determinações será de perpétuo vigor entre as duas Corôas; de tal sorte que, ainda em caso, que Deus não permita, que se declarem guerra, ficará firme e invariável durante a mesma guerra e depois dela, sem que nunca se possa reputar interrompido nem necessite de revalidar-se.

E presentemente se aprovará, confirmará e ratificará pelos dois sereníssimos Reis, e se fará a troca das ratificações no têrmo de um mês, depois da sua data, ou antes se for possível.

Em fé do que, e em virtude das ordens e plenos poderes que nós abaixo assinados recebemos de nossos amos El-Rei Fidelíssimo de Portugal, e El-Rei Católico de Espanha, assinamos o presente tratado, e lhe fizemos pôr o sêlo de nossa arma.

A Guerra Guaranítica, entre 1753 e 1756, matou centenas de Guarani Mbya que viviam da organização das Missões ou das aldeias Guarani protegidas. Somente na Batalha de Caiboaté morreram mil quinhentos e onze xondaros Mbya lutando contra três mil soldados portugueses. No dia dois de fevereiro de 1756, o líder Guarani Sepé Tiaraju foi morto na Batalha de Caiboaté, próximo da Missão de São Gabriel no Rio Grande do Sul, oficialmente pondo fim à Guerra Guaranítica e começando outro ciclo de migração guarani na região.

Embora em 1754, os jesuítas tenham entregue, oficialmente e contra vontade, as Missões do Rio Grande do Sul, aos portugueses, muitas comunidades Guarani Mbya se recusaram a deixar a margem esquerda do Rio Uruguai, já que os territórios da margem direita passariam ao domínio lusitano. A partir do século XIX, os Guarani Mbya voltaram a ocupar suas antigas áreas das Missões na margem direita do Rio Uruguai, tomando o tema do lendário e heroico líder Guarani Sepé Tiaraju contra os invasores: “Essa terra tem dono”.

Em 1864, mais uma vez, os Guarani Mbya são levados a uma guerra em suas tradicionais terras, envolvendo o Império do Brasil, a República da Argentina, a

República do Uruguai e a República do Paraguai. O conflito que envolveu o povo Guarani e os três países ficou conhecido como Guerra da Tríplice Aliança (Guerra do Paraguai).

O mapa a seguir apresenta a área em conflito e os territórios em disputa entre os países envolvidos. Dentro dos limites marcados em vermelho, está a atual configuração da República do Paraguai.



Mapa 07 - Guerra da Tríplice Aliança e terras reclamadas

A Guerra do Paraguai, além dos países envolvidos, afetou diretamente várias nações indígenas da América do Sul. Argentina, Brasil e Uruguai, apoiados pela Inglaterra, lutaram contra o Paraguai com sua necessidade de expandir territórios, que seriam economicamente estratégicos na busca de mercados no século XIX.

Os novos estados nacionais (antigas colônias europeias) imergiram em um estado de guerra que consumiria inúmeros recursos, principalmente em vidas humanas. Antigas rivalidades, entre povos indígenas, foram estimuladas pelos líderes dos países envolvidos, tendo em vista a necessidade de combatentes, tanto para defesa das terras dos países em conflito, quanto para incursões no terreno inimigo.

O Império do Brasil mobilizou, contra os paraguaios, diferentes povos indígenas: Xukuru (Brobó, povo do tronco linguístico Macro-Jê) da Província de Pernambuco, Terena (família linguística Aruaque) e Kadiwéu (família linguística

Guaicuru), da Província do Mato Grosso. Lutaram, também, os Kaiowá (de língua Guarani) do Paraná e os Guarani Mbya do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Os Xukuru eram antigos aliados das tropas brasileiras. Nas batalhas contra as tropas portuguesas, no processo de independência do Brasil entre 1822 e 1823, os Xukuru lutaram contra as tropas portuguesas no sertão nordestino, com isso, tiveram suas terras asseguradas durante o Império e a Primeira República. Os Terena e os Kadiwéu, incorporados ao Exército Imperial do Brasil, estavam lutando em defesas de suas próprias terras invadidas pelo Exército da República do Paraguai na Província do Mato Grosso. Os Kaiowá do sul da Província de São Paulo (atual Paraná) e os Guarani Mbya da Província do Rio Grande do Sul também defendiam suas próprias terras, contra a invasão paraguaia, no decorrer do conflito. Entre 1864 e 1870, um número incalculável de indígenas perdeu a vida na Guerra da Tríplice Aliança, seja de forma direta ou indireta. Mesmo após a guerra, o êxodo poderia ser a única opção de sobrevivência para muitos indígenas, já que muitas terras, na área em disputa, foram doadas aos aliados vencedores.

O Império do Brasil precisava garantir suas fronteiras no oeste e no sul. Assim, tratou de incorporar os indígenas às fileiras do seu exército imperial, fornecendo o armamento e treinamento, já que os indígenas estavam lutando, com as armas que dispunham, por seus meios próprios e sem o conhecimento do uso da artilharia do inimigo. No decorrer da guerra, formaram-se batalhões de indígenas comandados por oficiais indígenas, como o promovido oficial da cavalaria, Tenente-General (Coronel) da Guarda Nacional, Cacique Nawilo Kadiwéu.

O historiador Rainer Gonçalves de Sousa comenta sobre os Kadiwéu na Guerra do Paraguai:

Durante o governo de Francia, presidente do Paraguai, um grupo kadiwéu realizou um ataque contra o exército paraguaio às margens do rio Apa. Durante o ataque, liderado por Nawilo, os índios destruíram a vila de São Salvador e capturaram as mulheres que ali habitavam. Nessa mesma empreitada, os kadiwéu conseguiram conquistar o Forte de Coimbra, utilizado pelos paraguaios para o transporte de mantimentos. O levante comandado por Nawilo lhe rendeu o posto de general da Guarda Nacional brasileira. (SOUSA, 2009).

Para o Guarani, sobretudo o Mbya, a partir do ano de 1865, o conflito pôs parentes do mesmo povo indígena lutando em lados opostos. Recrutados no

Paraguai, contra própria vontade, enfrentaram seus “irmãos” na invasão paraguaia aos campos de São Borja no Brasil e Santo Tomé na Argentina. Os Mbya, das aldeias próximas, se refugiaram na região de Santo Antônio das Missões e Bororé, no Rio Grande do Sul, para evitar os combates com os paraguaios. Infelizmente, até chegar ao fim dos combates em 1870, muitos Guarani seriam recrutados e estariam se enfrentando em lados opostos, nas forças militares dos quatro países envolvidos.

Oriundos do Chaco boliviano e argentino, os Guarani Nhandeva, que também lutavam contra os paraguaios, se juntaram à força de combate brasileira do Mato Grosso. Os paraguaios tomaram suas terras, a partir do norte do Chaco do Paraguai, pouco antes da Guerra da Tríplice Aliança e os Nhandeva da Bolívia e Argentina viram uma oportunidade de recuperar a região, aliando-se aos brasileiros, aos Kadiwéu e aos Terena. Ao mesmo tempo, um grande número de Guarani Nhandeva, que vivia na região central do Paraguai, já estava incorporada ao exército dos paraguaios, e sendo seus líderes chefes regionais Guarani no Paraguai.

Após a guerra, a situação dos Guarani que tinham suas aldeias na região do sul do atual Estado do Mato Grosso do Sul, entre o Rio Apa e o Rio Branco, ficou muito pior. A região fazia parte do Paraguai e era ocupada pelos Guarani Nhandeva, com o fim da guerra, toda região foi incorporada ao Brasil e cedida, pelo Imperador Dom Pedro II, aos financiadores da campanha de guerra e aos comandantes do período do conflito. A Companhia Matte Laranjeira, por exemplo, se apropriou de um enorme território onde se concentravam muitas aldeias Guarani Nhandeva. Até os dias atuais, os Guarani Nhandeva, que permaneceram no local, tentam recuperar suas terras. Muitos Guarani Nhandeva migraram para outras regiões, como o contingente que se deslocou para o litoral do Paraná, de São Paulo e do Rio de Janeiro, ainda no final século XIX. Este grupo foi pioneiro na atual ocupação da região litorânea e possibilitou a chegada e permanência dos Guarani Mbya nos anos iniciais do século XX, principalmente a partir do ano de 1940, na região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro.

A Guerra do Paraguai no período de 1864 a 1870, a Questão Chiriguana na Bolívia em 1892 e a Guerra do Chaco Boreal de 1932 a 1935, entre a Bolívia e o Paraguai, foram os principais acontecimentos de dispersão ao litoral brasileiro de comunidades Guarani Nhandeva e Mbya na era recente. Os Guarani Mbya da Costa

Verde do Rio de Janeiro seguiram o caminho aberto por seus parentes Guarani Nhandeva que chegaram um pouco antes na região.

Após a Guerra do Paraguai, terminada em 1870, cerca de quatrocentos anos depois das Guerras Incáicas, os Guarani Chiriguano (Nhandeva) no ano de 1892 voltaram ao enfrentamento nas terras baixas da Cordilheira dos Andes. Agora os inimigos não eram mais os Incas e seus aliados, lutavam contra um exército de bolivianos apoiados por indígenas Quéchuas e Aimará do antigo Império Inca. Como apresenta a historiadora Isabelle Combés sobre a Batalha de Kuruyuki:

Batalha dos Chiriguano: Cuevo, Ivo, Kuruyuki, fueron zonas donde se originaron varias sublevaciones durante los siglos XVIII al XIX. El levantamiento "chiriguano" iniciado a fines de 1891 en Ivo, y que culminó con la Batalla de Kuruyuki el 28 de enero de 1892, se inscribe así en una larga historia de resistencia a la invasión.

Un nuevo Tumpa, Apiawaiqui Tumpa, pareció entonces en Kuruyuki, (a dos kilómetros de Ivo), en diciembre de 1891, convocando a la resistencia a los Capitanes guaraní, y prometiendo una victoria sobre los invasores karai. Desde por lo menos 20 pueblos, de cuatro mil a diez mil sublevados se congregaron, familias enteras se trasladaron hacia Kuruyuki. (COMBÉS, 2014).

Em 1892, o novo Governo Republicano da Bolívia, preocupado com os constantes levantes dos Guarani Nhandeva na região das terras baixas, intensificou a ocupação dos territórios fazendo constante pressão pela retirada dos Guarani das terras das Províncias de Santa Cruz, Potosi, Tarija e Chuquisaca. Muitos Guarani se deslocaram para a Cordilheira Argentina, Chaco Paraguaio e Baixo Pantanal do Brasil. Provavelmente, este foi o primeiro grande movimento de Guarani Nhandeva para o Leste do Brasil, após a Guerra do Paraguai, em busca da Terra sem Males, até chegarem no litoral de São Paulo e Rio de Janeiro. Mas ainda não era o momento dos Guarani Mbya, que fariam deslocamento semelhante quarenta anos depois, motivados por outra guerra na mesma região boliviana e paraguaia, durante a Guerra do Chaco de 1932.

O conflito que deu início ao movimento dos Guarani Nhandeva começa após uma rebelião de um grupo de trinta mulheres Guarani que protestavam na cidade de Cuevo (Ka'a Iya)¹⁸, no Departamento de Santa Cruz (na Bolívia). Os Guarani já

¹⁸ A cidade de Cuevo era conhecida pelos Gurani como Ka'a Iya 'terra do mate'.

vinham sofrendo com as arbitragens da justiça boliviana que sempre se posicionava contra os indígenas e a favor das famílias ricas de brancos bolivianos. Na noite de primeiro de janeiro de 1892, o Juiz de Cuevas, saindo de uma festa de réveillon e estando muito embriagado, estuprou e matou uma jovem menina Guarani que saíra de seu trabalho em uma casa de brancos (denominados karaí, na Bolívia). Após este acontecimento, o grande guerreiro Guarani Apiguaiqui Tumba, que já lutava contra os brancos desde 1889, tornou-se uma grande liderança contra os opressores brancos, conduzindo os Guarani para luta.

O Massacre de Kuruyuki pôs fim a luta desigual dos bravos guerreiros Guarani (homens e mulheres) que enfrentaram os canhões e a artilharia dos atônitos soldados bolivianos, mil e quinhentos Guarani tombaram nesta batalha. Ao final das lutas em Santa Cruz e Chuquisaca, seis mil Guarani estavam mortos nas batalhas e levantes. Os Guarani não se renderam nas lutas e também não aceitaram a condição de escravos após a guerra. Famílias inteiras eram executadas sumariamente por não se subjugarem aos karaí (os culturalmente brancos) e até hoje a palavra “Iyamba’e” (não ser coisa de alguém) é usada pelos Guarani bolivianos.

Continua a historiadora Isabelle Combés:

El Masacre de Kuruyuki durante el gobierno de Aniceto Arce, se produjo un hecho histórico poco conocido en nuestro país debido a que no existe bibliografía al respecto y porque los gobiernos trataron de ocultar este episodio oscuro de nuestra vida republicana. El enfrentamiento se dio en Kuruyuki (actual provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca, frontera con el departamento de Santa Cruz), entre los blancos (Karai) y los guerreros guaraníes (Kereimbás). Esta masacre significó la culminación de centenares de años de enfrentamientos entre quienes constantemente lucraron y ambicionaron el territorio guaraní y los que originariamente habitaron la zona del Chaco boliviano. Sus avasalladores (colonias españolas) y hacendados con poder económico, nunca desistieron en su afán por conquistar los recursos naturales del territorio, a costa de la sangre de miles de guaraníes. En la batalla de Kuruyuki, los guaraníes estuvieron liderados por "Apiguaiqui Tumpa". Este guerrero, había aparecido sólo tres años antes en 1889 llamando al pueblo a la guerra contra los Karai, dados los permanentes abusos de hacendados, curas y militares que no cesaban en sus intenciones de apoderarse de sus tierras. La resistencia, las sublevaciones y los leves enfrentamientos, tuvieron su definitivo punto de quiebre la noche del 1° de enero de 1892, cuando el corregidor de Cuevo, un Karaí completamente borracho violó y mató a una mujer guaraní. A lo largo de todo el mes, se produjeron incidentes de toda naturaleza. Se atacaron puestos ganaderos, algunas iglesias como la misión de Santa Rosa de Cuevo. La reacción no se dejó esperar, los Karaí, acudieron con la maquinaria

guerrera de esa poderosa trilogía de la colonia y la república: La Iglesia, el ejército y los hacendados. Para mal de los Kereimbás (guerreros), sus opositores habían convencido a parte de los propios guaraníes a luchar contra sus hermanos.

El 28 de enero de 1892, desde la madrugada, los guaraníes se atrincheraron en la quebrada de Kuruyuki a la espera de los soldados del cuartel de Santa Rosa, donde empezó la batalla. Fue un combate desigual, los guaraníes con lanzas y flechas perecieron ante los fusiles de los soldados republicanos, comandados por los coroneles Ramón Gonzales y Tomás Frías. La lucha se extendió hasta horas de la tarde. El resultado fue desastroso, miles de guaraníes murieron ese día y sólo cuatro soldados del otro lado. Los pocos guaraníes sobrevivientes ya vencidos se internaron a los montes y otras comunidades cercanas, donde también fueron ejecutados. El doloroso final ocurrió un 29 de marzo en la población hoy conocida como Monteagudo (Chuquisaca), con la ejecución del Tumpa, traicionado por uno de sus más cercanos colaboradores.

Después de Kuruyuki, los guaraníes fueron declarados extintos como sociedad independiente, aunque, meses y años después se produjeron pequeñas sublevaciones, se considera al 28 de enero como el fin de las rebeliones guaraníes, aunque el concepto iyambaé, (sinónimo de "no esclavo"), no es olvidado por el pueblo guaraní. Durante todo el conflicto en un lapso de unos 17 años perecieron aproximadamente 6.000 guaraníes. Miles de guaraníes prefirieron morir antes que vivir esclavos en las haciendas de los blancos. Fue un alevoso ataque de verdadera limpieza étnica que buscó eliminar esa nación, porque las persecuciones que sobrevinieron luego, pretendían eso, su total desaparición. (COMBÉS, 1991).

A foto abaixo é do Arquivo Nacional da Bolívia. Ela retrata uma das últimas famílias de Guarani Nhandeva (Chiriguano) sobreviventes dos combates de Kuruyuki.



Fotografia 04 - Família sobrevivente da Batalha de Kuruyuki.

A Carta do Ministério da Presidência de Olívia descreve o Massacre Guarani de 1892 (página 22, 2010).

Las consecuencias de la pérdida de la última batalla, generó la servidumbre y esclavitud, donde, los hijos de los santiguos Iya (dueños) de ese gran territorio pasaron a ser Tembiokuai o Tembiau (siervos o esclavos) de los que se adueñaron de sus tierras, entre los cuales se repartieron a los hombres, mujeres entre niños, jóvenes y ancianos que tomaron prisioneros en las comunidades. Por lo que se produjo la desarticulación del espacio ocupado tradicionalmente por los guaraní, es decir, los grandes Téta Guasu desaparecieron y empezó un largo siglo de sometimiento. (Archivo Nacional de Bolivia).

Para os Guarani que sobreviveram a perseguição boliviana de 1892 e ao Massacre de Kuruyuki, no qual cerca mil e quinhentos Guarani morreram lutando, ainda haveria a Guerra do Chaco entre a Bolívia e o Paraguai nos anos de 1932 a 1935. A Guerra do Chaco foi a derradeira grande guerra Guarani, sair da Bolívia e do Paraguai era a única opção para os indígenas não serem arrastados a uma guerra de elites brancas em busca de petróleo na América do Sul.

O governo do Paraguai estima que ainda há cerca de vinte indígenas sobreviventes da guerra, todos com mais de cem anos de idade, como era o caso do Senhor Isidro Benitez, do Regimento Guarani de Infantaria Yata'ety Korá, que ainda

estava vivendo com um estilhaço de granada alojado no pescoço. Para o Guarani Mbya Isidro Benitez, sua pior lembrança da guerra não era o combate, mas a sede constante que ele e outros soldados indígenas passavam, e completava, com a voz rouca, causada pelo fragmento da explosão, lembrando ao completar seus cento e quatro anos de idade em 2022 e também após sobreviver ao Corona Virus Disease 2019 (COVID 19), dizendo: *“Heta xe u’ei”, (passei muita sede) e sobrevivi por sorver os fluidos da raiz de “yxypó” (raiz de cipó).*

Abaixo, apresenta-se a foto do arquivo do Jornal Última Hora (periódico paraguaio), destaca a movimentação de soldados paraguaios para o fronte de batalha no Chaco Boreal.



Fotografia 05 - Soldados paraguaios seguindo para conflito em vagões de locomotiva

Empresas petrolíferas dos Estados Unidos (Standard Oil Company, “Texaco”) e do Reino Unido (Royal Dutch Shell, “Shell”) estavam interessadas nas áreas produtoras de petróleo da América do Sul e do Chaco Boreal. Sem as fronteiras ainda definidas entre a Bolívia e o Paraguai, tornou-se a região uma área de conflito e

disputa para estes países. Os Guarani Nhandeva, que viviam no norte do Chaco, e os Guarani Mbya, que viviam no sul do mesmo Chaco, foram lançados em uma guerra para defender os interesses da Bolívia e de empresários dos Estados Unidos ao norte, ou para defender os interesses do Paraguai e de empresários do Reino Unido ao sul. Os verdadeiros donos da terra do Chaco, os Guarani, só queriam sobreviver e muitos se refugiaram no Brasil e na Argentina.

Os conflitos bolivianos de 1892 forçaram a uma consequente submissão do povo Guarani Nhandeva, que resistira até então a qualquer dominação desde o antigo Império Inca. Por fim, motivou uma migração numerosa para o litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro, que foi reforçada a partir de 1932, início da Guerra do Chaco, com a movimentação também de seus parentes Guarani Mbya.

A movimentação dos Nhandeve e Mbya para as regiões litorâneas do Brasil foi causada pelo maior conflito armado do século XX na América do Sul, qual seja: a Guerra do Chaco Boreal entre a Bolívia e o Paraguai entre 1932 e 1935. A região do conflito é mostrada no mapa abaixo:



Mapa 08 - Guerra del Chaco Boreal

A Guerra do Chaco arregimentou trezentos e sessenta mil homens nas frentes de batalha, e as mulheres que atuavam nos acampamentos de intendências e serviços de saúde não estão computadas nestes números. Dos trezentos e sessenta mil homens, menos de vinte por cento não correspondia às populações indígenas dos países. Os oficiais eram brancos descendentes de europeus, imigrantes alemães e mercenários contratados para o comando, também alemães. Os soldados (cerca de oitenta por cento da tropa) eram indígenas ou descendentes diretos. A Bolívia convocou duzentos e dez mil soldados e cerca de sessenta mil morreram. Por sua vez, o Paraguai convocou cento e cinquenta mil soldados e trinta mil morreram.

Embora o Paraguai tenha vencido a guerra, o episódio histórico foi o responsável pelo massacre de quase noventa mil indígenas de ambos os lados. Muitos soldados Guarani dos Departamentos de Tarija, de Potosi, de Chuquisaca e de Santa Cruz na Bolívia lutavam contra soldados Guarani do Paraguai em um terreno inóspito cuja insalubridade e a falta d'água foi também um inimigo para todos. As deserções eram comuns e esses soldados refugiavam-se no Brasil, não sendo raras as fugas de inimigos juntos. Para os que ficaram, não havia outra saída a não ser o combate ou seriam fuzilados como os que se recusavam a lutar.

O medo das convocações forçadas e das consequências da guerra fizeram acelerar a saída de inúmeras famílias Guarani do Paraguai e Bolívia (este último em menor número) para o Brasil, que apresentava uma razoável estabilidade para os povos indígena no sul e oeste pela política de “proteção ao índio” de Cândido Mariano Rondon instalada aqui antes da Guerra do Chaco. Ainda assim, a política de Rondon não havia impedido que os Guarani lutassem na Revolução Constitucionalista de 1932 em São Paulo contra as tropas do Governo Central ou que os Guarani não fossem mortos pelas milícias de colonos alemães em Santa Catarina e no Paraná, durante conflitos no campo naquele mesmo ano de 1932.

A foto a seguir mostra os indígenas Guarani e Kaingang que lutaram na Revolução Constitucionalista de 1932 em São Paulo:



Fotografia 06 - Guaraní e Kaingang na Revolução Constitucionalista de 1932

Fonte: saopauloantiga.com.br

A partir de 1939, após comandar tropas contra os "constitucionalistas" do Estado de São Paulo na Revolução de 1932 e negociar a paz na "Questão Letícia" (conflito armado entre Colômbia e Peru na Amazônia) de 1934 a 1938, Rondon reassume o Serviço de Proteção ao Índio e as políticas salvaguardadas para migrações de indígenas Guaraní nas fronteiras e território brasileiro. As políticas públicas de Proteção ao Índio se intensificam sob a proteção de tropas federais brasileiras. Neste período também se intensifica a demarcação de Terras Indígenas e Parques Nacionais, isto beneficiou os Guaraní Mbya que migraram da Terra Central pelo Planalto Paranaense e pela Serra Geral até chegarem ao Vale da Ribeira e, posteriormente, ao litoral do Estado de São Paulo e do Rio de Janeiro.

Os inúmeros deslocamentos, motivados por conflitos entre a terra e o espírito, fizeram os Guaraní Mbya adaptarem seu modo de vida, mas sem perder a essência vital de seu povo, às novas interações sociais para seu modo e lugar de viver (nhandereko e tekoa).

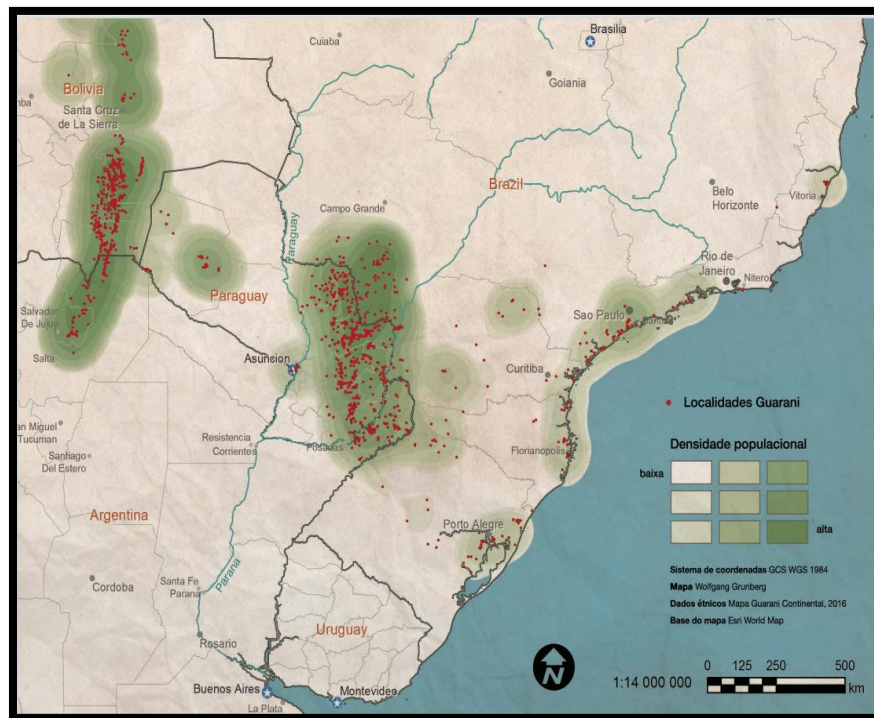
A população Guaraní Mbya da Região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro tem ocupado de forma perene seus antigos territórios de migrações sazonais

a partir da década de 1960. Inicialmente vieram se estabelecendo nas áreas ocupadas por seus parentes Nhandeva na Ilha de Cananeia no litoral sul do Estado de São Paulo e Vale da Ribeira do Iguape. Com o objetivo de visitar e reencontrar suas antigas áreas no Estado do Rio de Janeiro, os Guarani Mbya se fixaram nas atuais aldeias sempre orientados por sonhos motivacionais de suas lideranças, pelos relatos dos antigos parentes e por moradores caiçaras da região, que conheciam as antigas áreas dos Guarani no litoral. Particularmente, entre os relatos dos antigos parentes destacamos o de Maria Candelária Tataxĩ, que, como explicaremos no próximo capítulo, orientou seu neto Cacique Miguel da Aldeia Itaxĩ de Paraty Mirim.

Os Guarani Mbya encontraram na Mata Atlântica do Rio de Janeiro as condições ideais para manterem seu modo de vida, seu nhandereko (nosso costume, em uma tradução livre). Trouxeram com eles não apenas seus costumes e tradições culturais. Os Guarani trouxeram o desejo de encontrar uma “Terra sem Males” (Antiga terra mitológica além mar e hoje reinterpretada pelos Xeramõi).

Esta ocupação recente desde os anos de 1960 se dá a partir dos deslocamentos contínuos de populações Guarani iniciados no final da década de 1930 e reforçados no início da década seguinte de 1940. A grande maioria das populações Mbya parte da Terra Central para o oriente usando as suas tradicionais rotas de deslocamento no atual território brasileiro, com exceção de um grupo que toma a direção do ocidente e se estabelece no norte da Argentina, em uma região cisandina próximo às cidades de Purmamarca, Jujuy e Salta cujo bioma razoavelmente atende ao modo de vida do Mbya. Outra exceção, também na Argentina, é o grupo que se estabelece próximo à cidade de Buenos Aires em um arquipélago na foz do Rio Paraná com o Rio da Prata.

A seguir, trazemos o mapa que mostra as regiões mais densamente povoadas por grupos Guarani.



Mapa 09 - Densidade Populacional Guarani

Fonte: CIMI. Revista Guarani Continental. Campo Grande: 2016

Há ainda um pequeno grupo que se deslocou pelo Centro Oeste e Norte do Brasil, perdendo suas lideranças e esteios espirituais, sendo fracionado. Mas parte de seus membros ainda voltaram a sua marcha de retorno em direção a Terra Central (Paraguai), e parte se fixou próximo a cidades e Terras Indígenas de outros povos. As populações que se deslocaram pelo Centro Oeste e Norte se encontram nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Goiás e Mato Grosso. Encontram-se em número muito reduzido e já assimilaram parte das culturas locais. Estes grupos podem estar com a identidade Mbya em risco cultural, pois não há presença forte de lideranças religiosas. Como explicaremos no capítulo seguinte, parte da família do Cacique Miguel, importante liderança Guarani Mbya da Costa Verde, compôs esta marcha, mas hoje se encontra reestruturada em Paraty (Rio de Janeiro) e Ubatuba (São Paulo).

O povo Guarani Mbya é, por sua natureza, um povo viajante. As redes de parentesco, entre suas inúmeras aldeias, contribuem para o constante deslocamento do indivíduo, assim como para grupos maiores de famílias que se multiplicam em novas aldeias, usando sempre suas antigas áreas de curso e ocupação. As forças espirituais, por motivações em sonhos precursores interpretados pelos sábios idosos, podem inspirar novas viagens e novas áreas ocupadas para a vida em harmonia com

seu “nhadereko” (modo de vida). Embora esta força espiritual, social, cultural e até psicológica seja muito verdadeira, não podemos esquecer que os fatores históricos e as pressões externas e internas, sobre seu povo em seu lugar de vivência, sempre contribuíram para esta movimentação territorial.

Os conflitos históricos e suas conseqüentes guerras em terras Guarani foram motivadores de grandes êxodos pela América do Sul. Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros anos do século XX, a ocupação da Costa Verde do Rio de Janeiro não foi diferente. Assim, há uma relação entre as causas e as conseqüências para a movimentação Guarani e para a ocupação da terra. Diante das necessidades de ocupar a terra de forma perene, as áreas de ocupação sazonal podem ser uma opção histórica ou, até mesmo, espiritual. É a terra da memória histórica do Mbya e nesta terra viveram seus antepassados espirituais.

5. A PRESENÇA DOS GUARANI NA COSTA VERDE DO RIO DE JANEIRO

Apresentamos neste capítulo um breve histórico do processo de ocupação do grupo Mbya Guarani na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente, os Mbya residem nas seguintes aldeias apresentadas em ordem cronológica, da mais antiga para a ocupação mais recente, com base em registros históricos: Tekoa Itatĩ Mirim (Terra Indígena homologada), localizada em Paraty Mirim; Guyra'i Tapu ou Araponga (Terra Indígena homologada)¹⁹, localizada em Patrimônio; Arandu Mirim localizada no Saco de Mamanguá (em processo de homologação de Terra Indígena); e Aldeia Sapukai (Terra Indígena homologada), localizada no Bracuí. Todas as aldeias são localizadas no município de Paraty, somente a Aldeia de Sapukai está localizada no município de Angra dos Reis. A fundação e ocupação dessas aldeias refletem as relações sociais dos Guarani. A rede de parentesco entre as pessoas que moram nessas terras indígenas cria movimentação dos indivíduos entre essas terras, que recebem indígenas parentes de outras aldeias fora do Estado do Rio de Janeiro e até mesmo fora do Brasil. As aldeias de Paraty Mirim costumam receber parentes do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Paraguai. Já a aldeia Angra dos Reis costuma receber parentes do Paraná, Santa Catarina e Argentina, recentemente recebem também os parentes do Estado de São Paulo e Espírito Santo. As rotas terrestres que ligam as aldeias de cada região (Paraty Mirim e Angra dos Reis) não são as mesmas. A diferença na movimentação dos indígenas conforme a relação da região, rota e aldeia sugere a existência de duas redes de parentesco formadas por duas grandes famílias estendidas, que podem estabelecer relações sociais entre si a partir do casamento entre seus membros. A história da formação e ocupação na região da Costa Verde do Rio de Janeiro de cada uma dessas famílias estendidas é o objeto deste capítulo. Essa história será contada aqui por mim a partir da história individual de cada aldeia relatada pelos seus moradores (caciques, anciãos).

¹⁹Embora a literatura (BARROS, 2005; FREIRE, 1995) identifique os Guarani da aldeia Araponga (Paraty) como Nhandeva, os próprios indígenas não se reconhecem dessa forma. Os indígenas da aldeia Araponga se autoidentificam como Mbya. Também o Instituto Socioambiental (ISA) identifica os Guarani da aldeia Araponga como pertencentes ao subgrupo Mbya. Nesta dissertação, a nossa orientação é sempre seguir a autoidentificação dos grupos que participam de nossa pesquisa.

Quando pensamos na presença do povo Guarani na recente época e lemos tudo que se refere a este povo, com sua chegada mais próxima e fixação a partir dos anos de 1980, não podemos imaginar que os testemunhos na oralidade dos locais – as suas lembranças e as histórias que ouviram daqueles que bem se relacionavam, seja no escambo ou nos vínculos sociais – indicam que o povo Guarani há muito frequenta e habita seus sítios passados ou os sítios comuns aos parentes de outros povos indígenas que a eles se aproximam por identidade aos seus hábitos, religiosidade e modo de vida. Mesmo quando as espontaneidades das lembranças dos autóctones se confundem às memórias supostamente introduzidas pelos discursos de outros, isto não comprova ou corrobora que não sejam verdades, pois, mesmo quando nos apropriamos inconscientemente das histórias das testemunhas que de fato viveram *in loco* os ocorridos, atestamos com uma veracidade visceral que o assim foi feito, como visto ou dito. Assim são as histórias que ouvi dos xeramõi (sábios, anciãos)²⁰, xejaryi (sábias, anciãs), caiçaras e indigenistas na última década de 2010, em que trabalhei com o povo Mbya. Também ouvi daqueles que, como escafandristas em um oceano revolto, tentaram buscar os retalhos históricos da caminhada do povo Mbya Guarani nos arquivos escritos e textos acadêmicos.

Se pensarmos na Terra Indígena (TI) Tekoa Sapukai, localizada no município de Angra dos Reis, com a maior área de terra indígena (2.099,36 ha) e também a maior população indígena do estado do Rio de Janeiro (aproximadamente 500 habitantes distribuídos em 90 famílias), podemos até acreditar que foram estes os indígenas pioneiros na ocupação recente, ou retomada, como muitos dizem, da região da Costa Verde do nosso estado. A verdade é que há muito se fala sobre a presença Guarani na foz e curso do Rio Carapitanga (também conhecido como Rio Paraty Mirim), que nasce no alto da TI Guarani de Araponga e deságua nas margens da praia de Paraty Mirim (Paraty, RJ).

Na Terra Indígena (TI) Tekoa Itaxi Mirim, em Paraty-Mirim, embora tenhamos apenas registros comprovados de populações Guarani a partir de 1940 e 1957, ainda carecemos de precisar nomes ou datas com exatidão, porém os relatos orais mais se aproximam do que se afastam quando buscamos os elementos fundamentais que elucidam a presença indígena ao longo do Rio Carapitanga. É muito provável que as histórias dos moradores da região da Costa Verde sobre a presença Guarani entre as

²⁰ Xeramõi é o sábio, ancião da aldeia. Assim, o xeramõi é o pajé.

décadas de 1900 e 1940 sejam verdadeiras, principalmente no que se refere à região de Paraty Mirim e ao curso do Rio Carapitanga, já que as duas áreas faziam parte de um grande complexo de trilhas que corta a Serra do Mar em direção ao Vale do Rio Paraíba.

Essas trilhas foram usadas por inúmeros povos indígenas, inclusive os Guarani, durante séculos. Podemos deduzir que narrativas ainda bem mais antigas sobre a presença Guarani sejam verdadeiras diante do fato da boa relação no passado com o povo Guayaná-Muiramomi (etnia Kaingang), que habitava a região do Vale do Paraíba até o litoral de Paraty (Rio de Janeiro) e Ubatuba (São Paulo). Uma característica dos Guayaná-Muiramomi era sua boa relação com povos indígenas falantes de línguas da família Tupi-Guarani embora fossem falantes de línguas do Tronco Macro-Jê. Também é possível que os Guayaná dominassem a língua dos Tupiniquim e dos Carijó, isso ocorria com frequência em São Paulo naquela época (séculos XVI e XVII). Assim, a probabilidade de que os Guarani já conhecessem, ou em tempos passados teriam habitado a região de Paraty Mirim, é muito alta, já que estavam bem harmonizados com o relevo, a hidrografia, a fauna e a flora da Mata Atlântica. Podendo também terem se validos das trocas de gêneros da alimentação e de experiências sobre a conservação de proteínas, como o peixe seco que era levado para o consumo no alto da Serra da Bocaina frequentemente pelos Guayaná e também, pelos seus ocasionalmente inimigos, os Tupinambá.

O caminho de Paraty Mirim para o Vale do Paraíba, ao longo do Rio Carapitanga, foi conhecido também pelos portugueses²¹, que mantinham um bom relacionamento com os Guayaná. Esse caminho foi usado no ciclo econômico da cana-de-açúcar, e no ciclo econômico do ouro de Minas Gerais, como caminho alternativo. Também foi usado no tráfico de negros africanos no ciclo do café. Contudo, o caminho de Paraty Mirim para o Vale do Paraíba foi abandonado quando perdeu sua importância econômica. Hoje ainda temos partes fragmentadas do

²¹Há registros de que, nos primeiros anos do século XVI, os portugueses conheciam muito bem os caminhos dos indígenas Guayaná, que ligavam a região de Paraty e Angra dos Reis ao vale do rio Paraíba do Sul, através da muralha natural da Serra do Mar. As expedições de Martim Afonso de Sousa e Martim Correa de Sá atestam os registros do apoio dos Guayaná nas empreitadas ao interior. Posteriormente, os caminhos foram usados para o aprisionamento de cativos indígenas, não excluindo os próprios Guayaná do Vale do Rio Paraíba do Sul, assim como os povos Puris e Coroados.

calçamento de pedras extraídas em seixos²² do leito do Carapitanga no decorrer da trilha original, principalmente dentro da Terra Indígena Guarani de Itaxĩ Mirim em Paraty Mirim. O local tornou-se um sítio arqueológico conhecido como a Trilha dos Índios, nos dias atuais pelos moradores caiçaras da região. Estes juram que o caminho é uma espécie de Peabiru²³ fluminense. Segundo relatos, seria como um caminho quase místico, que não deve ser desenterrado. Para os moradores do Quilombo do Campinho ali é um lugar de muito sofrimento de seus ancestrais negros escravizados. O povo Guarani Mbya de Itaxĩ Mirim acredita que foi por ali que chegaram seus ancestrais, que usavam o caminho em buscas sazonais de caça, drogas do sertão e áreas de cultivo, fazendo um movimento pendular de ocupação quando necessitavam. Contam também que se deslocavam com precisão e sem agressões impactantes na geografia durante o percurso do caminho, que hoje está sendo soterrado para construção e reforma da estrada que liga Paraty Mirim à rodovia BR-101. A Trilha dos Índios, mesmo sofrendo hoje com a ocupação imobiliária, ainda é usada pela fauna local, entre as épocas de solstícios nas áreas de mata densa do Parque Nacional da Serra da Bocaina, seja pelo caminho da trilha do Corisco em Paraty para Casa de Farinha em Ubatuba, ou pelo caminho do vale do Rio Paraibuna, onde a trilha atualmente encontra a antiga Estrada Real do Ouro de Minas Gerais (Caminho Velho das Minas).

²²A construção de caminhos e ruas de seixos retirados dos leitos de rios e cachoeiras é uma tradição do Brasil colonial. Um local histórico que mostra bastante bem essa tradição é o centro histórico da cidade de Paraty (Rio de Janeiro).

²³Lembramos que Peaberu era como os povos Tupiniquins chamavam o caminho que atravessava a Serra do Mar (maciço que vai dos estados do Rio Grande do Sul a Bahia) e chegava ao interior da América do Sul.

A TI Tekoa Itaxĩ Mirim provavelmente, em relação ao seu histórico como Terra Indígena onde se localiza hoje, teve que se realocar devido à ocupação da área costeira de Paraty-Mirim por outras populações. Entre as populações que passaram a ocupar a região, têm-se principalmente Caiçaras deslocados do Litoral Norte do Estado de São Paulo, no final do século XIX e início do século XX. O deslocamento de Caiçaras para a Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro foi promovido por fazendeiros de engenhos de cana-de-açúcar (principalmente produtores de água-ardente), e hoje tem sido feito por posseiros e também grileiros, pela valorização imobiliária de suas terras antigas (como na área da antiga Fazenda do Engenho que fica próximo à Paraty). O grupo Mbya de Paraty Mirim (com aproximadamente 200 habitantes distribuídos em 20 famílias) obteve como parte da solução da falta de terra alocar-se na insuficiente área próxima da foz do Rio Carapitanga em um local íngreme e limitado (95,68 ha). Essa área de fato não atende às necessidades daquele povo para um cultivo de subsistência, tampouco ao seu nhandereko (modo de vida), forçando-os a uma dependência econômica extraterritorial conflituosa. Essa dependência econômica externa pode gerar muitos problemas internos de relações familiares. O fato é que sua área original de ocupação, onde se localiza sua antiga *tava* (edificação Guarani feita de pedras encaixadas), tornou-se uma área de impossível reocupação neste contexto. Outra área de difícil reocupação do povo Mbya é justamente a que dá nome a aldeia Itaxĩ Mirim, pois se localiza fora de Paraty Mirim onde se encontra a primeira aldeia nomeada como Itaxĩ (pedra branca por neblina)²⁴, atual Pedra do Mirante ou do Cruzeiro, onde hoje se encontra, de um lado, o Condomínio Marina do Engenho, e, do outro lado, a curva da Rodovia BR-101, Km 575, próximo à entrada principal para cidade de Paraty. Apesar da exploração imobiliária da região e ocupação exploratória por outros grupos, ainda encontramos aspectos positivos sobre a preservação da região e dos sítios arqueológicos, já que o local agora faz parte da Área de Proteção Ambiental de Cairuçu, protegida pelo Instituto Estadual do Ambiente, Polícia Militar Ambiental do Estado do Rio de Janeiro e Instituto Chico Mendes (ICMBio).

²⁴Em uma tradução literal, Itaxĩ significa 'pedra branca'. Contudo, a palavra em Guarani foi empregada para se referir à impressão visual dada à pedra pela presença da neblina. Assim, para nos mantermos fiéis à história do significado da palavra, preferimos a tradução livre 'pedra branca por neblina'.

A presença atual dos Mbya em Paraty Mirim na agora Terra Indígena homologada de Itaxĩ Mirim ocorre quando a família do Cacique Miguel Karaí Tataxĩ Benite decide sair de Foz do Iguaçu no Estado do Paraná em busca de um lugar para viver bem. Sua família viajou a pé por quarenta e cinco dias levando sua bagagem nas costas. Provavelmente, seguiram a rota do Rio Iguaçu até a planície do Parque Nacional dos Campos Gerais. Essa rota é um caminho natural para os Guarani Mbya no deslocamento para o Leste, enquanto a rota criada pelo curso do Rio Paraná, Rio Paranapanema e Rio das Cinzas, é um dos caminhos usados pelos Guarani Nhandeva da região de Ponta Porã e Dourados também para o Leste. Ambas as rotas (rota do Rio Iguaçu e rota do Rio Paraná, Rio Paranapanema e Rio das Cinzas) se convergem na região de Ponta Grossa para seguir um caminho comum pelo Rio Ribeira do Iguape, tornando-se uma antiga passagem natural para o litoral de São Paulo por muitos povos indígenas. Esses indígenas eram chamados, no Paraná, de “índios valutos” por se deslocarem pelos vales dos rios.

A família do Cacique Miguel Karaí Tataxĩ Benite passou muita fome e sede até chegar ao Estado de São Paulo. Ao chegarem a São Paulo, os Mbya da família do Cacique já tinham a ideia²⁵ de buscarem as terras de Paraty no Rio de Janeiro, mas ainda permaneceram por lá por um ano e meio. Por uma motivação por nós desconhecida, de São Paulo a família do Cacique foi para a Aldeia Nova Boa Esperança no Estado do Espírito Santo, onde morava a avó do Cacique Miguel, uma antiga moradora da área, onde se encontra hoje a Tekoa Itaxĩ Mirim. A avó do cacique Miguel viu em sonho que ele deveria reconstruir a aldeia em Paraty Mirim. O cacique Miguel, em 1990, já acampado na Tekoa Guyra'i Tapu Araponga, localizada em Patrimônio (Paraty), e com o apoio do Cacique Alcebíades Vera Mirim, da Aldeia de Araponga, reencontrou a terra dos antigos Mbya em Paraty Mirim, seguindo as informações dos habitantes locais, os caiçaras que viviam na região.

Diferentemente do foco na perspectiva histórica da família do Cacique Miguel, o histórico fundador da atual Itaxĩ Mirim ainda pode ser reconstituído pela presença da anciã Mbya Dona Maria Candelária do Carvalho Tataxĩ²⁶ Ywa Rete²⁷, conhecida

²⁵Não temos como precisar o modo como a família do Cacique Miguel, falecido em 2021, ficou sabendo das terras de Paraty no Rio de Janeiro. A informação sobre a terra pode tanto ter ocorrido em um sonho revelador quanto por meio de algum parente.

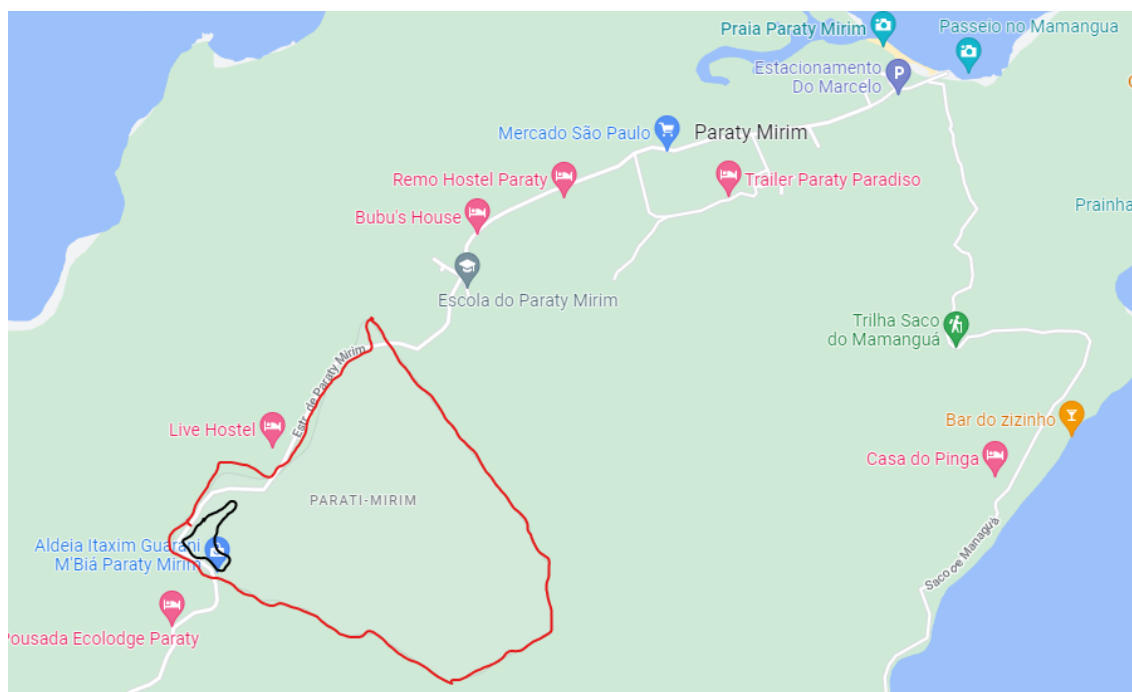
²⁶Tataxĩ (tata 'fogo'; xĩ 'branco') é o nome espiritual de Dona Maria do Carvalho

²⁷Os nomes em guarani mbyá sempre envolvem uma questão espiritual.

líder espiritual e de grande articulação política entre as inúmeras comunidades Guarani. Dona Maria do Carvalho, falecida em 1994, morou entre 1950 e 1967 na aldeia Itaxĩ com seus filhos João Carvalho e Aurora, além de outros parentes, que após uma longa caminhada do Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro, passando por muitas terras de seus antepassados, chegaram e permanecerem em Paraty Mirim na década de 1950. No ano de 1976, reiniciaram a caminhada até a Aldeia Nova Boa Esperança no Espírito Santo, onde a família se encontra hoje. Para a sociedade externa hegemônica, a população Guarani Mbya de Paraty Mirim é “encontrada” com a abertura dos caminhos para construção da Rodovia BR-101 (Rodovia Rio-Santos), no final da década de 1970²⁸. Também foi “encontrada” em Patrimônio (na aldeia de Araponga) uma População de Guarani Nhandeva (assim foram denominados naquela época). Apesar do desconhecimento pela perspectiva hegemônica, todas as rotas indígenas para o Vale do Paraíba e para o litoral de São Paulo já eram muito bem conhecidas e usadas por inúmeras populações indígenas e não indígenas locais.

O Mapa 1 mostra a localização da Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim (Paraty, RJ). A área delimitada pela linha com a cor vermelha compreende todo o território da TI Itaxĩ. Já a área delimitada pela linha com a cor preta compreende as edificações onde moram os indígenas.

²⁸Reportagem publicada no jornal O Globo (15/11/1983) anuncia que a equipe de jornalistas “descobriu a presença de índios no Rio de Janeiro” (sic) em 1972. Esse tipo de matéria revela o predomínio da perspectiva da sociedade hegemônica sobre as sociedades locais.

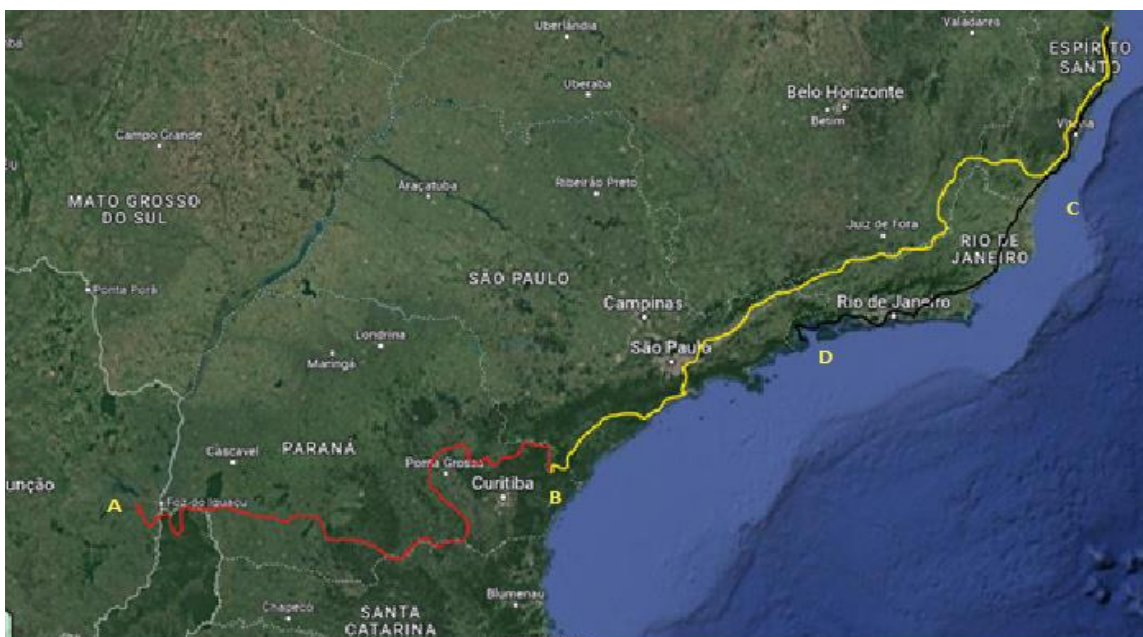


Mapa 10 - Localização da Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim (Paraty, RJ)

■ Território TI Itaxĩ.

■ Área da Aldeia.

O Mapa 2 mostra o caminho feito pela família do Cacique Miguel Karáí Tataxĩ Benite para chegar a região onde se localiza a Tekoa Itaxĩ Mirĩ de Paraty Mirim. Em sua longa jornada, feita sempre a pé, a família do Cacique Miguel sai da Argentina e do Paraguai (Terra Central) em direção ao Espírito Santo. O processo de caminhada até a chegada à área de viria se tornar a TI Itaxĩ ocorreu em uma jornada complexa que pode ser dividida didaticamente por três grandes acontecimentos. Cada acontecimento marca a chegada da família a uma região. O primeiro acontecimento tem início na saída da família do Cacique Miguel da Terra Central e termina em sua chegada ao Vale da Ribeira do Iguape, em São Paulo. Esse trajeto é identificado no Mapa 2 pela linha vermelha. O segundo acontecimento compreende a saída da família do Cacique do Vale da Ribeira e sua chegada ao Espírito Santo. O caminho feito é mostrado no Mapa 2 pela linha amarela. E o terceiro acontecimento consiste na saída da família do Cacique do Espírito Santo para Paraty (Rio de Janeiro). Esse terceiro acontecimento é um movimento de retorno na rota realizada pelo grupo. Esse retorno na jornada é identificado no Mapa 2 pela linha na cor preta.



Mapa 11 – Rota da família do Cacique Miguel da Tekoa Itaxi Miri de Paraty Mirim

- Rota da família do Cacique Miguel da Terra Central ao Vale da Ribeira do Iguape, em São Paulo
- Rota da família do Cacique Miguel do Vale da Ribeira ao Espírito Santo.
- Rota da família do Cacique Miguel do Espírito Santo a Paraty (Rio de Janeiro).

A TI Sapucaí (Bracuí) teve seu processo de formação marcado por disputas e conflitos locais, principalmente com grileiros e posseiros. Com o início das obras para abertura da BR 101, registrou-se em 1967, na região do Rio Bracuí (Angra dos Reis), próximo ao Quilombo dos Negros de Santa Rita do Bracuí, uma comunidade indígena Guarani Nhandeva localizada na área de mata acima da Fazenda Itinga (Fazenda Imbu e rio de mesmo nome). Essa comunidade indígena contava na época com uma população de 26 pessoas sob a liderança do Cacique Argemiro Karaí Tataendy, sua esposa Teresa Kretxu e seu filho, o Cacique Aparício Karaí R'Okadju.

O local era originário dos Guayaná e posteriormente foi ocupado pelos Tupinambá no século XVI. Nos anos de 1980, o Cacique Aparício Karaí R'Okadju convidou para compartilhar a terra o Cacique Guarani Mbya João Vera Mirim e sua família. Naquela época, havia conflitos com posseiros e grileiros da região e a luta pela defesa da terra carecia de apoio dos Guarani Mbya. Esse convite do Cacique Aparício Karaí R'Okadju vai ao encontro do fato de que muitas terras dos Nhandeva foram ocupadas ou compartilhadas pacificamente por Mbya no decorrer do final do século XX no litoral do Rio de Janeiro e São Paulo. A presença dos Mbya fortaleceu a luta pelo direito à Terra Indígena da, então, denominada, pelo Cacique João Verá Mirim, Aldeia Guarani Mbya Tekoa Sapukai ou Xapukai²⁹ (grito forte de socorro, aos que venham ajudar na guerra). A chegada da família do Cacique João Verá Mirim foi muito importante naquele momento da luta, porque os indígenas estavam sendo ameaçados e suas vidas estavam em perigo, como consta na matéria jornalística “A Comunidade Guarani no Estado do Rio de Janeiro”, publicada pelo jornal O Globo em 15 de novembro de 1983. O texto da matéria jornalística noticia que a casa do indígena Agenor da Silva Vera'i, sua esposa Jandira Tataxĩ e seu filho Adílio Vera R'Uwitxa foi demolida por tratores que abriam uma estrada irregular dentro de área de preservação no Parque Nacional da Serra da Bocaina, com o objetivo de criar uma represa para abastecer de água um loteamento na área do bairro Itinga próximo à Rodovia BR-101. Naquele momento, os Guarani eram ameaçados de morte pelo Topógrafo Ryerson de Souza Lima, mesmo sem autorização de seu patrão, o fazendeiro Tomar Pereira. O fazendeiro, seu patrão, inclusive acreditava que Ryerson também trabalhava para terceiros no interesse de expulsar da região os indígenas, como consta na matéria jornalística do jornal O Globo. Depois desse episódio, as casas da aldeia passaram a ser construídas em locais mais distantes das áreas de interesse dos grileiros para evitar outros conflitos, que levassem à destruição de casas de pessoas da aldeia ou mesmo a alguma morte suspeita. Em 1981, por exemplo, o Cacique Argemiro Karai Tataendy foi encontrado morto às margens da Rodovia BR-101, próximo ao loteamento do bairro Itinga, recebendo das autoridades locais um laudo de atropelamento. Contudo, a própria reportagem do jornal O Globo lança a suspeita sobre as circunstâncias em que teria ocorrido o atropelamento do Cacique.

²⁹Xapukai é traduzido literalmente como 'grito alto/forte'. Por extensão de significado, a palavra é escolhida para dar nome à aldeia de Bracuí, e passa a designar 'grito de socorro'.

A área da fazenda de Itinga e Imbu, local originário das terras da aldeia Sapukai também foi disputada pela empresa Mercantil Internacional, que pretendia retirar os indígenas para criar cavalos de raça, aproveitando assim as águas do Rio Imbu, que corta e abastece a aldeia e todas as comunidades de culturas tradicionais a jusante do curso do rio. Situações como essa mostram como as áreas ocupadas pelos Mbya no Estado do Rio de Janeiro são cobiçadas pelo entorno não indígena e os conflitos constantes que essa situação cria. Dada à importância das famílias dos Caciques João Vera Mirim e Argemiro Karai Tataendy para a formação da aldeia de Sapukai (Bracuí), contaremos um pouco mais das histórias dessas duas famílias e os conflitos que viveram para se estabelecer na região.

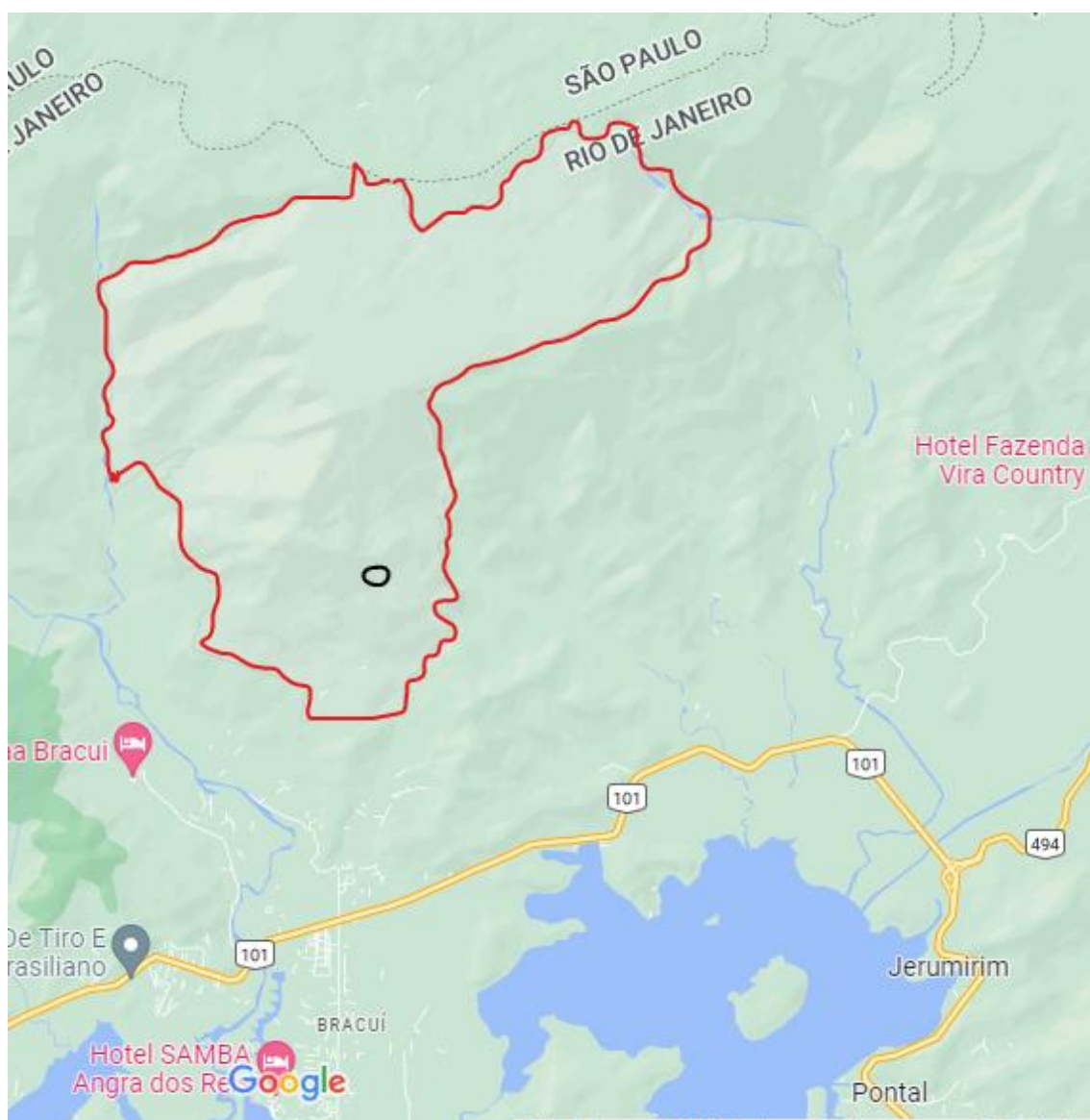
Antes de ocupar as terras do Bracuí em Angra dos Reis, a família do Cacique Argemiro Karai Tataendy, encontrado morto às margens da Rodovia BR-101, viveu em Paraty Mirim de 1958 até 1967, quando foram forçados a deixar a região por conflitos com grileiros e posseiros, devido à valorização de suas terras pela construção da Rodovia BR-101. A jornada da família do Cacique Argemiro perpassa os caminhos de seus ancestrais, que saíram um dia da Terra Central – parte do que é hoje o Sul do Paraguai, Misiones (na Argentina), Sete Quedas e Terras Altas, no extremo Oeste do Planalto do Paraná no Brasil. A família do Cacique viveu próximo do Rio Iguazu na Terra Indígena de Mangueirinha, no Paraná. Depois, seguiu para o Vale da Ribeira do Iguape e Litoral de São Paulo, onde morou no município de Itanhaém (aldeia Aguapeu), morando ainda em: Bananal Grande do Iguape (Tekoa Takuari), no município de Itariri (Aldeia Capoeirão / Tekoa Itatins); Barragem (Tekoa Tenonde Porã); e Aldeia de Boa Vista em Ubatuba (todas no Estado de São Paulo). Durante esta longa caminhada e moradas distantes, o Cacique Argemiro e sua esposa Dona Teresa Kretxu tiveram quatorze filhos, seis morreram ao longo da jornada sagrada dos Guarani e uma das filhas, cujo nome era Iracema, casou-se com um Jurua (não-indígena)³⁰ chamado Humberto e vivem até hoje desaldeados na região da Costa Verde do Rio de Janeiro.

³⁰A palavra **jurua** é utilizada pelos guarani do litoral do Brasil para se referir ao 'não indígena'. Em Guarani, **jurua** significa originalmente 'boca aberta', por extensão de sentido é também empregado para 'homem barbudo'. Pelo fato de os homens Guarani serem imberbes, o termo **jurua** passou a designar mais propriamente os homens não-indígenas, que possuem barba, tendo se estendido mais tarde às mulheres não indígenas também.

A família do Cacique João Vera Mirim é originária da Província de Misiones na Argentina. A jornada da família do Cacique João também foi longa como a de qualquer Mbya em busca da Terra sem Males (local espiritual para os Mbya). Os avós do Cacique João, ao cruzarem o Rio Uruguai entre a Argentina e o Brasil, fizeram a aldeia Tekoa Ka'arandy em Santo Ângelo no Estado do Rio Grande do Sul, depois de um período na terra de seus parentes em São Miguel das Missões, também no Rio Grande do Sul. Foi em Santo Ângelo que nasceu o cacique João, provavelmente no ano de 1917. Na década de 1920, a aldeia em Santo Ângelo foi atacada e destruída por fazendeiros e colonos, a família³¹ do Cacique João Vera Mirim foi levada pelo Serviço de Proteção ao Índio para aldeia Kaingang, na Terra Indígena da Guarita, próximo ao Rio Uruguai. Com o apoio do Cacique Kaingang Geraldino Deofordino, construíram a aldeia Mbya de Cerro Corá, às margens do Rio Guarita no Rio Grande do Sul. Quando a mãe do Cacique João morreu, a família se deslocou para a outra margem do Rio Uruguai, na qual construíram, próximo a foz do Rio Irani, em Chapecó, já no Estado de Santa Catarina, a aldeia Guarani Mbya Konda. Em Chapecó, a terra era compartilhada com os Kaingang, e muitos problemas administrativos começaram a aparecer, razão pela qual os Mbya mais uma vez precisaram se deslocar. Após a morte do pai do Cacique João, parte da família foi para o município de Mangueirinha no Paraná e parte seguiu para margem do Rio Itajaí-Açu em Ibirama no estado de Santa Catarina, onde permaneceu até que decidiu voltar à grande caminhada Guarani, percorrendo o caminho da Serra do Mar por Jaraguá do Sul e Garuva, em Santa Catarina, e pela passagem para Guaratuba no litoral paranaense. Posteriormente, os Guarani chegaram à Ilha da Cotinga em Paranaguá no Estado do Paraná, onde permaneceram nessa Ilha, e formaram a Comunidade Indígena Pindoty, até o momento de se deslocarem para Angra dos Reis no Rio de Janeiro. Com a vinda para Angra dos Reis, o Cacique João pôde reunir os núcleos familiares que estavam dispersos em muitas aldeias. Assim, a comunidade constituída pelos Guarani Mbya de Sapukai teve seu caráter agregador consolidado com a chegada da família do Cacique João Vera Mirim – o que prova o grande poder como líder administrativo e espiritual do Cacique João em uma cultura tão vinculada às tradições sociais e religiosidades.

³¹A família Guarani é formada pelo núcleo familiar (joegua) e pela família estendida e agregados (joapygua).

A seguir o Mapa 3 mostra a localização da TI Tekoa Sapukai, Bracuí (Angra dos Reis, RJ). Nesse mapa, a região maior identificada pela linha vermelha delimita a área da TI Sapukai propriamente dita. Já a região menor identificada pela linha preta mostra a área da Tekoa (aldeia).



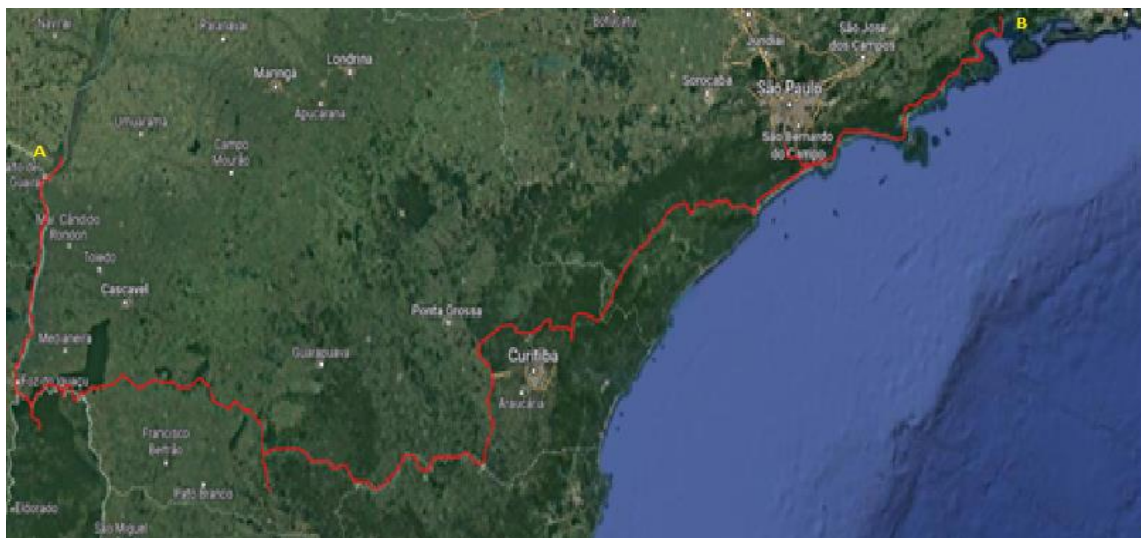
Mapa 12 - Localização da Tekoa Sapukai, Bracuí (Angra dos Reis, RJ)

TI Sapukai propriamente dita. Já a região menor identificada pela linha preta mostra a área da Tekoa (aldeia).

■ TI Sapukai.

■ Área da aldeia.

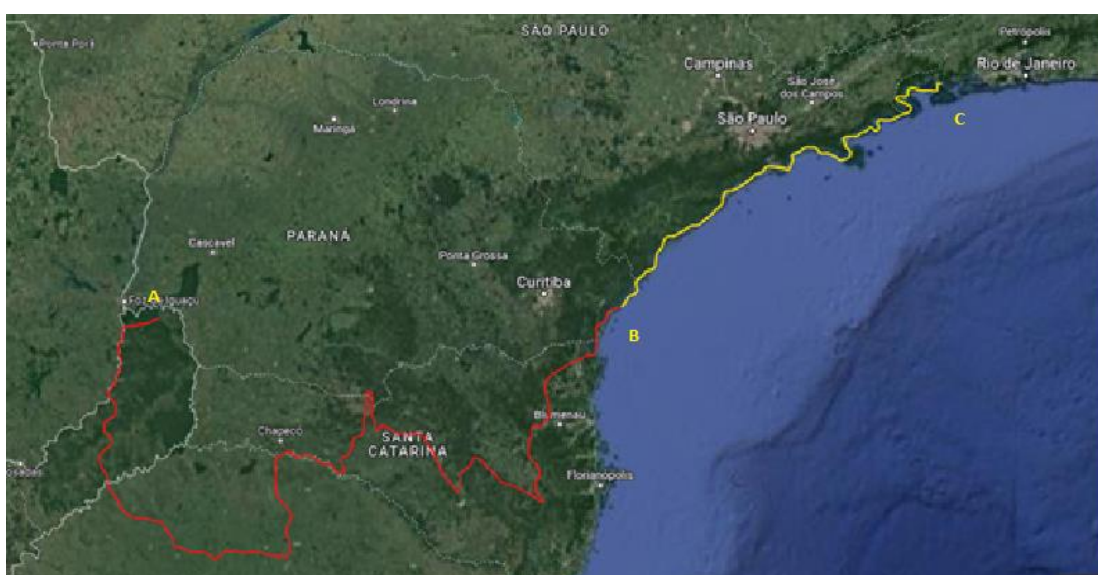
O Mapa 4 abaixo registra a rota da família do Cacique Argemiro da Tekoa Sapukai do Bracuí. A caminhada tem sua origem em Guairá, município dividido pelo Rio Paraná, que separa o Brasil e o Paraguai. Localizamos o fim da longa caminhada com a chegada do Cacique Argemiro e sua família à região de Bracuí (Angra dos Reis), onde formaram a aldeia Tekoa Sapukai do Bracuí.



Mapa 13 - Rota da família do Cacique Argemiro da Tekoa Sapukai do Bracuí

O próximo mapa (Mapa 5) destaca a rota da família do Cacique João Vera Mirin da Tekoa Sapukai do Bracuí. Como falado acima no texto, o Cacique João inicia sua caminhada para Bracuí a partir do convite recebido do Cacique Aparício Karai R'Okadju, filho do Cacique Argemiro Karai Tataendy. Dividimos a jornada realizada pelo Cacique João e sua família em dois momentos. O primeiro momento corresponde

à saída da família de Missiones, na Argentina, até sua chegada à Ilha da Cotinga, no litoral Paranaense. Esse momento é identificado no Mapa 5 pela linha vermelha. O segundo momento ocorre quando o Cacique João recebe o convite do Cacique Aparício para fortalecer a luta pela terra na região da Costa Verde do Rio de Janeiro. Esse segundo momento é iniciado então no litoral Paranaense e culmina com a chegada de todos em Bracuí, Angra dos Reis (RJ). O segundo momento corresponde ao trajeto feito pela linha amarela no mapa.



Mapa 14 – Rota da família do Cacique João Vera Mirin da Tekoa Sapukai do Bracuí

Outra comunidade Mbya, que muito nos interessa no processo de ocupação da Costa Verde Fluminense, é a Tekoa Guyra'i Tapu ou Araponga. A aldeia de Araponga demonstra ter uma base sólida para cultura e religiosidade dos Guarani na região, além de estar envolta para os processos mais recentes da formação das aldeias Mbya e também para a recuperação das antigas áreas do povo Guarani na Costa Verde. A Terra Indígena está localizada dentro do Parque Nacional da Serra da Bocaina, na divisa Estadual do Rio de Janeiro com o Estado de São Paulo, e possui uma área (213 ha) que, embora muito pequena, vem atendendo às necessidades de sua população de 40 habitantes. Sua população está distribuída em três famílias e um único joapygua

(família estendida e agregados), liderados pelo Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva, sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim e seus filhos. Localizada em uma área de difícil acesso na Serra da Bocaina, só é possível chegar à aldeia Tekoa Guyra'i Tapu por uma trilha de um quilômetro dentro da mata, após percorrer outros dez quilômetros, em uma estrada precária, desde o Distrito de Patrimônio em Paraty. A consequência da dificuldade de acesso é o seu isolamento geográfico. O mesmo isolamento que preserva a identidade da aldeia também traz problemas, como a ausência do poder público no suporte de saúde, educação e acessibilidade de transporte.

A história da aldeia de Araponga e a presença Mbya ao longo do Rio Carapitanga, no Distrito de Patrimônio, em Paraty, é muito antiga. Essa história começa com a ocupação de uma área na região do Rio Carapitanga na década de 1940, estimativa feita a partir de documentação. Porém, o local onde ela se encontra hoje (como Terra Indígena Homologada) se dá devido à ocupação recente da região, que foi causada pela valorização imobiliária com a abertura da Rodovia BR-101, e por estar muito próxima à Praia de Trindade (conhecida pelo circuito mundial de surfe). Hoje a aldeia ocupa apenas uma pequena área de subsistência de seus antigos territórios.

A história da aldeia Araponga com a família do Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva é muito recente quando comparada à história da própria aldeia. Inicialmente o Cacique Agustinho e sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim foram convidados pelo Cacique Alcides, no começo da década de 1980, para compartilharem a antiga área dos Guarani na região de Patrimônio, distrito de Paraty no qual se encontra parte da antiga área da aldeia Araponga. A jornada da família do Cacique também é muito longa e repleta de espiritualidades que conduziram ao seu destino.

Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva nasceu em 1920, no município de Itapiranga, Estado de Santa Catarina, na fronteira do Brasil com a Argentina. Naquela época os colonos alemães matavam os indígenas para tomar suas terras, por isso, muitos indígenas dispersaram para outras regiões ao longo do Rio Uruguai. Neto de dois importantes xeramõi (avós pajés), paterno e materno, o cacique Augustinho aprendeu muito acompanhando suas rotinas de rezadores. Era o único

filho dentre muitas irmãs, que mais tarde também se tornaram líderes espirituais como ele. Ainda menino, aos treze anos, fez parte da Grande Marcha de 1933³² dos rezadores Guarani, composta de aproximadamente cem pessoas, que saíram do oeste do Paraná para o oeste do Uruguai, para realizar uma missão espiritual entre as aldeias Mbya do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai.

O cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva dedicou sua vida à espiritualidade e, com isso, casou-se somente aos vinte e sete anos de idade. Seu primeiro casamento não deu muito certo e também não gerou filhos. Daí a sua separação. Seu segundo casamento ocorreu em uma aldeia na Argentina próxima à fronteira do Uruguai, provavelmente na Tekoa Kuruxu Kuaxia, quando conheceu sua mulher Dona Marciana Yva Para Mirim, que também era uma mulher de importante ascendência espiritual. A filha do casal, Hilda Yva, nasceu na Argentina e seus irmãos, Nírio Karai Mirim, Níria Jaxuka e Nino Vera Xunu, nasceram no Brasil. A família do Cacique Agustinho saiu da Argentina após a ocorrência de um eclipse lunar de uma Lua de Sangue (Super Lua), e de uma visão espiritual manifestada por meio de um sonho, em que o pai do Cacique Agustinho é materializado para ele. O pai do Cacique morava na aldeia de Palmeirinha (município de Guarapuava, Estado do Paraná) e havia morrido sem que seus familiares na Argentina soubessem. Assim, a família iniciou uma caminhada, por dois meses, da Argentina à aldeia de seu falecido pai, Palmerinha, entre os municípios de Guarapuava e Ponta Grossa, no Paraná.

Não tendo motivos para continuar em Palmerinha (estado do Paraná) e sofrendo pressões de outros povos indígenas da região (Xoklen e Kaingang), a família do cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva seguiu destino pelas aldeias de Guarita e Cacique Doble, no Estado do Rio Grande do Sul, onde reencontraram problemas administrativos com os Kaingang e, por isso, partiram para o Município de Ibirama no estado de Santa Catarina. Em Ibirama, para evitarem os problemas com os Xoklen e os Kaingang, o Cacique Agustinho e Dona Marciana decidiram seguir o caminho da Serra do Mar, em Santa Catarina, até o Vale do Rio Ribeira do Iguape no Estado de São Paulo. Assim, parte de sua família nuclear (filhos) e sua família

³² A oralidade dos Guarani traz uma visão histórica em que os fatos são sempre sobrepostos por questões espirituais. Sempre que o mundo espiritual anuncia grandes transformações mundiais, os xeramõi que foram avisados dessas transformações por meio de sonhos se reúnem espontaneamente em uma Grande Marcha. A Grande Marcha da década de 1930 ocorreu com o objetivo de preparar o mundo, o terreno-espiritual, para os terríveis acontecimentos que estavam por vir.

estendida (parentes) ficaram aguardando em Ibirama até que o Cacique e sua esposa encontrassem uma terra onde pudessem manter seu nhandereko (modo de vida guarani).

O Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva, após contato com outros Mbya das aldeias do Vale da Ribeira, seguiu para conhecer as aldeias do litoral norte de São Paulo por recomendações dos agentes da Funai e outros Jurua. Vivenciou a rotina das aldeias de São Sebastião, Caraguatatuba e Ubatuba, esperando uma revelação espiritual que indicasse a continuidade da viagem à procura de uma nova aldeia ou a sua fixação e de toda a família em alguma das Tekoa no Estado de São Paulo (Vale da Ribeira ou litoral norte de São Paulo). O prefeito de Ubatuba da época, cujo nome o Cacique não conseguiu trazer na memória, ofertou todas as condições para que Seu Agustinho trouxesse a família, e também indicou áreas para criação de uma nova aldeia com todos os membros da família que permaneceram esperando por ele e sua esposa em Ibirama (Santa Catarina). Porém, por prudência, já que o mundo espiritual não havia dado orientação por meio de sonho, Cacique Agustinho preferiu continuar na Aldeia Boa Vista (Ubatuba) com o apoio de seu amigo antigo, ainda de Palmeirinha (Paraná), o Cacique Altino.

O Cacique Altino e o Cacique Agustinho souberam que o Cacique João Vera Mirim, um grande amigo e também parente próximo dos dois, estava vivendo na aldeia de Sapukai, em Angra dos Reis. O Cacique Agustinho decidiu viajar para o litoral do sul do estado do Rio de Janeiro e ficar em Sapukai, com sua esposa, para apoiar a luta pela demarcação das terras indígenas na Costa Verde do Rio de Janeiro. No início dos anos de 1980, os conflitos pela posse da terra eram intensos e muitos indígenas foram assassinados. Nas aldeias de Sapukai (no Bracuí, em Angra dos Reis), Itaxĩ Mirĩ (em Paraty Mirim, em Paraty) e Araponga (em Patrimônio, em Paraty), a luta contra os grileiros se tornava muito violenta e os Mbya precisavam ficar muito unidos.

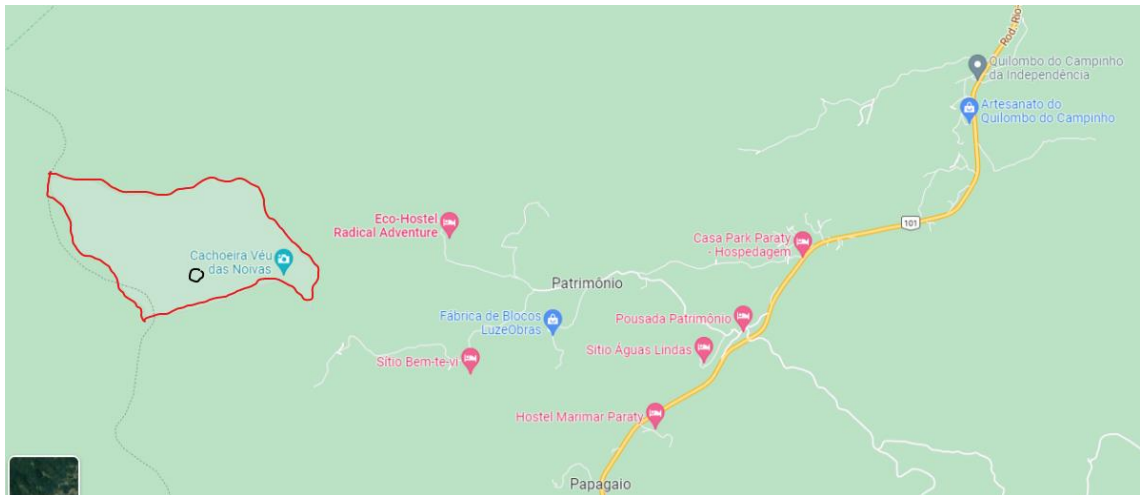
Quando as demarcações de terras indígenas começaram entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, e os conflitos começaram a diminuir, o Cacique Agustinho e Dona Marciana foram viver na aldeia Araponga, logo após o Cacique Miguel conseguir recuperar definitivamente a aldeia de Paraty Mirim. Naquele momento, ainda na década de 1980, a aldeia Araponga tinha como Cacique o xeramõi Alcides Vera Mirim, que ficou muito feliz com a chegada do Cacique Agustinho e de

toda sua família que vivia em Ibirama no estado de Santa Catarina. As famílias dos caciques passaram a compartilhar a terra de Araponga e continuaram a luta de demarcações.

As famílias dos Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva e Alcides Vera Mirim continuaram unidas até que o Cacique Alcides faleceu, por afogamento, no Estado de São Paulo, quando visitava seus familiares. A família do Cacique Alcides, após perder seu xeramõi, saiu de Araponga e buscou viver, com outras lideranças, em outras aldeias aqui não informadas. O fato forçou ao Cacique Agustinho a se tornar o Cacique de Araponga, também houve pressão da Funai para que isso ocorresse, já que uma terra sem liderança forte corre muitos riscos de invasões por ameaças externas como posseiros e grileiros. A aldeia de Araponga passou a ter uma liderança espiritual muito forte com o Cacique Agustinho, devido a sua experiência como xeramõi e a vocação de seus antepassados, reconhecida no litoral brasileiro desde o Estado do Espírito Santo até o Estado do Paraná.

A geografia também contribuiu muito para preservação da religiosidade e do modo de vida cultural dos Mbya da aldeia Araponga. A aldeia está localizada em um local estratégico e simbólico para os Mbya e para outras populações indígenas que se deslocavam do litoral norte de São Paulo para o litoral sul do Rio de Janeiro, e que se deslocavam entre o planalto do Vale do Rio Paraíba do Sul e o litoral da Baía da Ilha Grande. O local, onde se situa a aldeia, foi uma área muito transitada por populações do litoral sul da Costa Verde. Porém, a ausência, ou pouco uso, dessa área de deslocamento a partir do ano de 1900, preservou não somente a mata da região, mas também o modo de vida das populações tradicionais que ali viviam. Criaram-se condições para preservação das culturas indígenas, quilombolas e caiçaras, sem as influências externas prejudiciais a estas culturas.

O Mapa 6 mostra a localização da Tekoa Araponga, em Patrimônio distrito de Paraty (RJ). A área maior delimitada pela linha em vermelho identifica a região da TI. Já a área menor delimitada pela linha preta identifica o centro onde se localizam as edificações dos Guarani Mbya de Araponga.



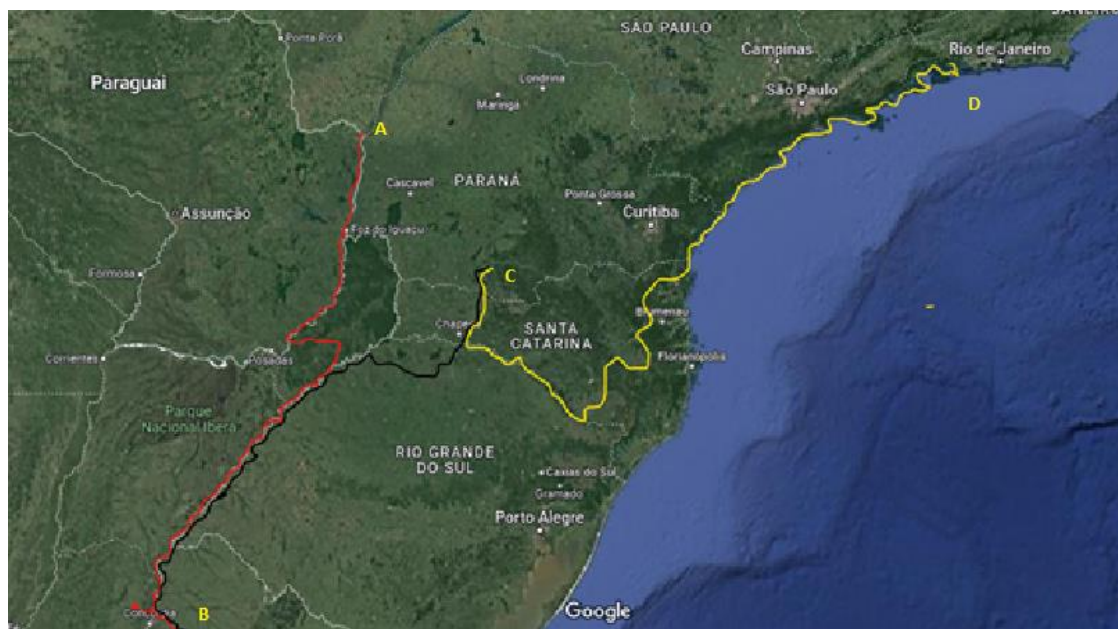
Mapa 15 - Localização da Tekoa Araponga, Patrimônio (Paraty, RJ)

■ TI de Araponga.

■ Área da Tekoa Araponga.

O próximo mapa indica a rota feita pela família do Cacique Agustinho Karai Mirĩ Tataendy Oka da Silva até chegar à região que daria origem a Tekoa Araponga de Patrimônio. O Cacique Agustinho inicia a caminhada com sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim, partindo de Guairá, região dividida entre o Brasil e o Paraguai, e cortada pelo Rio Paraná. Essa primeira caminhada tem fim com a sua chegada ao Uruguai, em uma região fronteiriça com a Argentina. A primeira caminhada é representada no Mapa 7 pela linha vermelha. Aí ele e sua esposa dividem-se entre duas aldeias, uma localizada no lado uruguaio da fronteira, e a outra localizada no lado argentino da fronteira, como representa a linha bifurcada em vermelho. A segunda caminhada é deflagrada por um sonho premonitório que o Cacique Agustinho tem com o seu pai. Nesse sonho, o Cacique Agustinho tem um encontro espiritual com seu pai, que pede que o Cacique vá a Chapecó (Paraná) em razão dos conflitos de terra existentes com os Kaingang. Depois de meses de viagem, sempre a pé, a família chega a Chapecó, onde já encontra o pai do Cacique Agustinho falecido. Essa nova caminhada é representada no mapa pela linha preta. Por conta dos conflitos na região, a família do Cacique Agustinho retorna à caminhada e segue para o leste, até chegar à região do Rio Itajaí em Blumenau (Santa Catarina) como apresenta a linha amarela. O Cacique Agustinho e sua esposa deixam seus filhos nessa região e

seguem viagem, e chegam à Costa Verde do Rio de Janeiro, onde seria fundada a Tekoa Araponga.



Mapa 16 – Rota da família do Cacique Agustinho da Tekoa Araponga de Patrimônio

■ Rota do Cacique Agustinho e sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim de Guairá (fronteira Brasil e Paraguai) ao Uruguai.

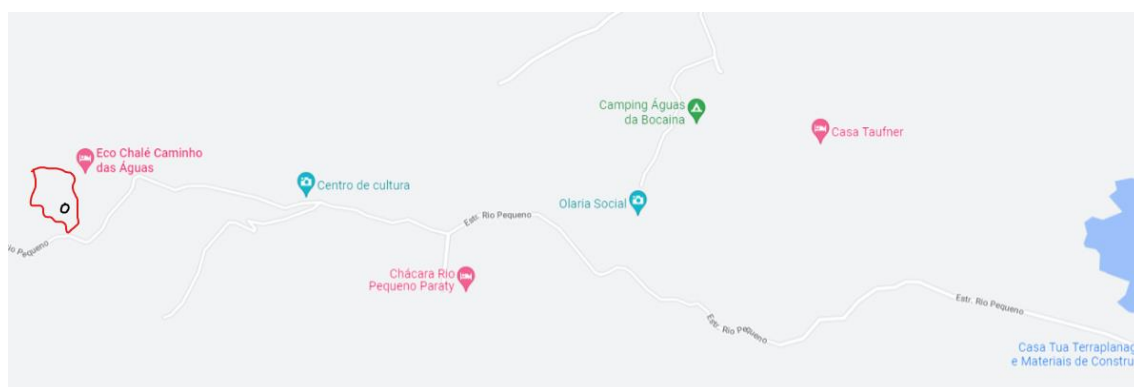
■ Rota do Cacique Agustinho e sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim de Guairá do Uruguai até Chapecó.

■ Rota do Cacique Agustinho e sua esposa Dona Marciana Yva Para Mirim região do Rio Itajaí em Blumenau (Santa Catarina) a Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro.

As populações Guarani Mbya da Costa Verde são numerosas quando comparadas às outras populações tradicionais como quilombolas, caiçaras e

indígenas Pataxó Hãhãhãe³³. Embora a presença Guarani Nhandeva³⁴ seja comprovadamente anterior na Costa Verde, principalmente após a Guerra do Paraguai e dos conflitos gerados por esta, os Guarani Mbya correspondem à população indígena que mais cresceu no litoral do Sudeste na década de 1980. É possível que crescimento da população Guarani Mbya no sudeste tenha sido favorecido pelos conflitos nas terras compartilhadas com os Kaingang nos planaltos do sul do Brasil, que obrigaram o seu deslocamento, somados às novas fronteiras agrícolas abertas no oeste brasileiro, contíguas ao Paraguai, e ao acelerado processo de valorização imobiliária junto aos centros urbanos e industriais, que continuam até hoje a avançar sobre suas antigas áreas de sobrevivência.

A localização da área da aldeia Nhandeva de Rio Pequeno (Paraty, RJ) aparece no Mapa 8. A área maior delimitada pela linha vermelha indica a região da TI, enquanto a área menor delimitada pela linha preta indica onde estão as edificações da aldeia propriamente dita.



Mapa 17 – Localização da área da aldeia Nhandeva de Rio Pequeno (Paraty, RJ)

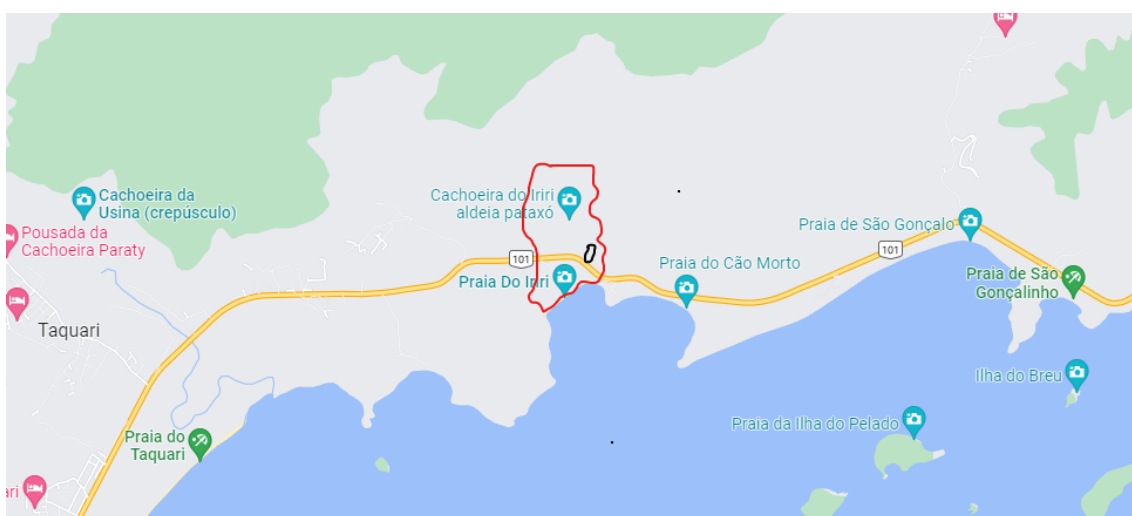
■ TI Nhandeva

³³ Os Pataxó estão presentes a partir da década de 1990, vindos do sul do Estado da Bahia. Eles criaram uma aldeia bem estruturada na Praia de Iriri, em Paraty. Viveram também no Perequê/Mambucaba e em Mangaratiba.

³⁴ Na década de 1990, oriunda do Mato Grosso do Sul, a família do Cacique Nhandeva Demércio Martinês Bandeira constituiu, com aproximadamente quarenta pessoas, em uma área comprada pela família, a aldeia Guarani Nhandeva Tekoha Dje'y, na Serrinha do Rio Pequeno no município de Paraty. A área de origem, em Rio Pequeno, era compartilhada entre os Guarani Mbya e os Guarani Nhandeva na década de 1960, e sofreu, ao longo do tempo, com a ocupação ilegal de grileiros e posseiros.

■ Área da aldeia

O próximo mapa registra a localização da área da aldeia Pataxó de Iriri (Paraty, RJ). A linha em vermelho demarca a região da TI, enquanto a linha em preto delimita o centro da Aldeia, onde vivem os Pataxó.

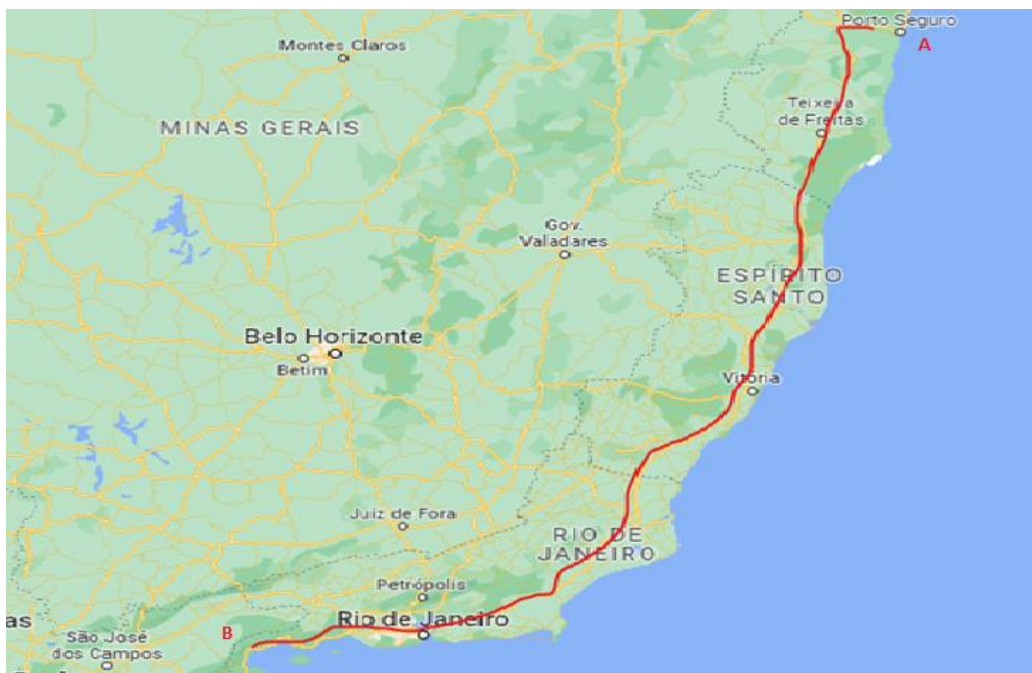


Mapa 18 – Localização da área da aldeia Pataxó de Iriri (Paraty, RJ)

■ TI Pataxó Hãhãhãe

■ Área da aldeia

O Mapa 10 faz o registro da rota feita pelos Pataxó Hãhãhãe. O grupo sai da Aldeia de Barra Velha, localizada na margem do Rio Caraíva, no Monte Pascoal, Estado da Bahia.

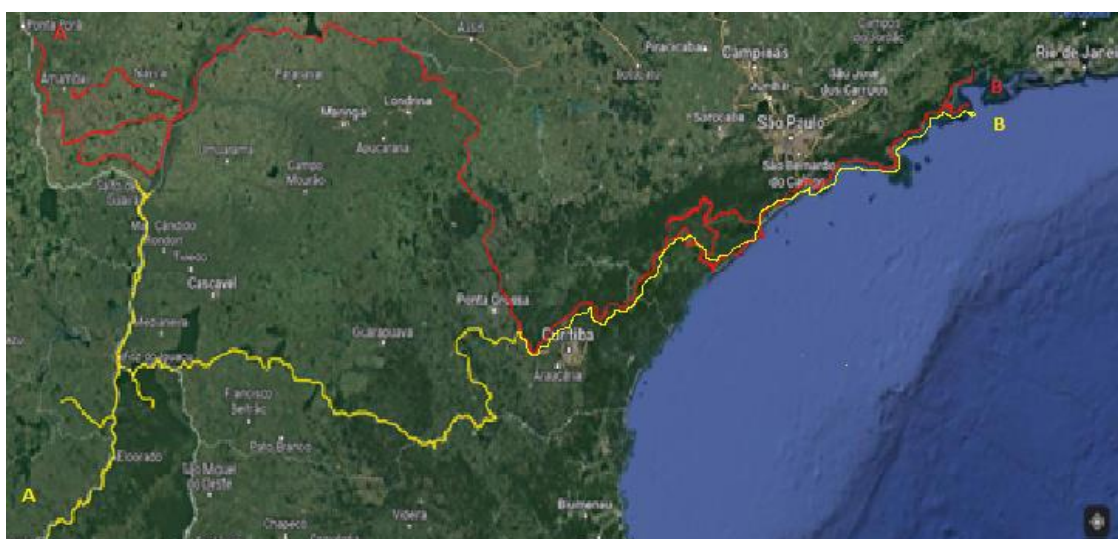


Mapa 19 – Rota dos Pataxó Hãhãhãe (partindo da Aldeia de Barra Velha, margem do Rio Caraíva, no Monte Pascoal, Estado da Bahia)

A seguir, mostramos no Mapa 11 as rotas tradicionalmente usadas pelos Guarani Nhandeva e Guarani Mbya, em sua saída do oeste em direção ao leste. A linha em vermelho identifica a rota que sai da região do Rio Guairá, fronteira entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai (ponto A). Essa rota segue pelo Rio Paraná (entre o Estado do Mato Grosso do Sul e Paraná), até encontrar o Rio Paranapanema (Pontal do Paranapanema, região de conflito agrário localizada entre os estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul), o caminho natural até o Rio das Cinzas (fronteira entre São Paulo e Paraná), onde os Nhandeva chegam à região de Campos Gerais em Ponta Grossa (Paraná). Também conhecida como região das águas emendadas ou encontro das águas, Ponta Grossa é a região em que as rotas dos Nhandeva (linha em vermelho) e a rota dos Guarani Mbya (linha em amarelo) se encontram em direção ao leste pelo Vale da Ribeira do Iguape até chegar ao litoral. A linha em amarelo identifica a rota dos Guarani Mbya, que tem dois pontos de partida na região da Terra Central: a região de Guairá, entre o Paraná e o Paraguai (antiga região de Sete Quedas)³⁵, e a região sul entre o Paraguai e a Argentina. Ambas as

³⁵ Lembramos que a formação do lago de Itaipu cobriu as Sete Quedas, determinando assim o destino da região em razão da necessidade de geração de energia elétrica.

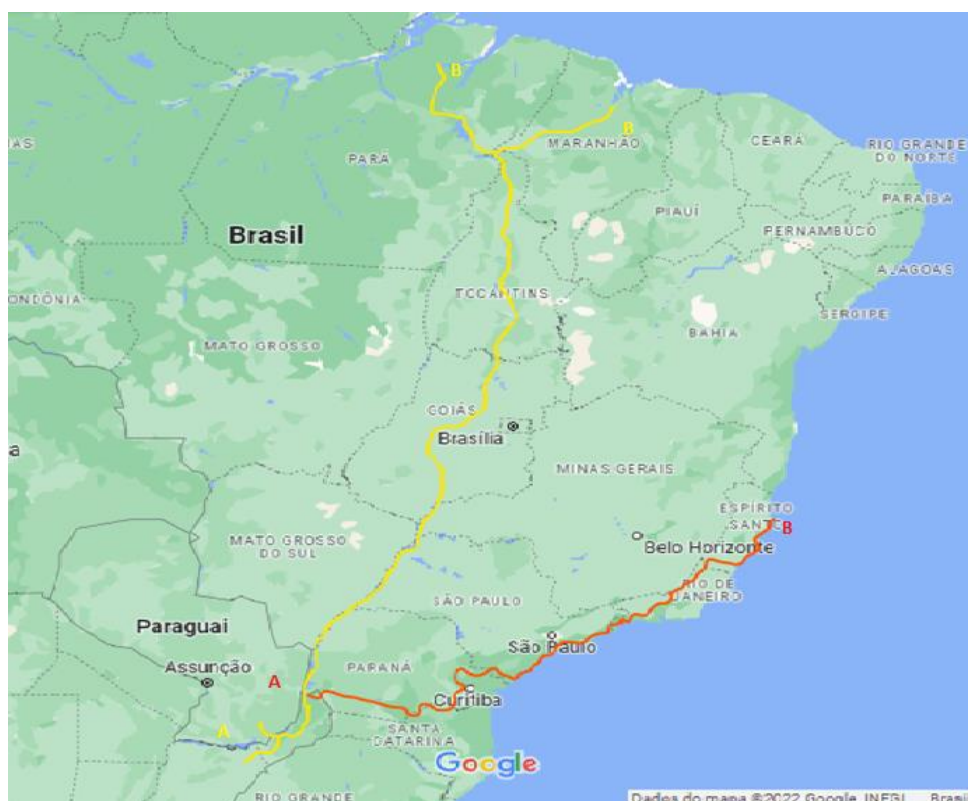
rotas estão identificadas pelo ponto A em amarelo no Mapa 11. A rota sai da região da Terra Central e segue pelo Rio Iguaçu até chegar à região das águas emendadas ou encontro das águas, onde as duas rotas (rota em vermelho e a rota em amarelo) se encontram e dirigem-se juntas até o Vale da Ribeira do Iguape. Esclarecemos que não foram encontrados registros de rotas de Guarani Kaiowa para o litoral do Rio de Janeiro. Importante também dizer que o segmento de ambas as rotas, entre a área dos Campos Gerais (Município de Campo Largo no Estado Paraná) e a Ilha de Cananéia (no Litoral do Estado de São Paulo), também se denominava parte do “Peaberu” (O mítico caminho para as “Minas de Prata de Potosí” na Bolívia).



Mapa 20 – Rotas Guarani Nhandeva e Guarani Mbya do oeste para o leste

- Rota Guarani Nhandeva mais comum para o litoral do Rio de Janeiro (Caminho dos “Índios Valutos” ou Caminho do Rio das Cinzas e Ribeira do Iguape).
- Rota Guarani Mbya mais comum para o litoral do Rio de Janeiro (Caminho do Iguaçu para os Campos Gerais ou Caminho das “Águas Emendadas”).

O Mapa 12 mostra a rota (linha em amarelo) feita pela fração da família estendida do Cacique Miguel Karai Tataxĩ Benite (Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim) para os Estados do Pará e do Maranhão. O Cacique Miguel faz a rota para a Norte (Pará e região oeste do Maranhão) com seus tios, que eram líderes espirituais. Com a morte dos líderes espirituais, o Cacique Miguel refaz a rota para a região da Terra Central (Argentina e Paraguai), para tomar o caminho do leste, rota identificada pela linha em vermelho.

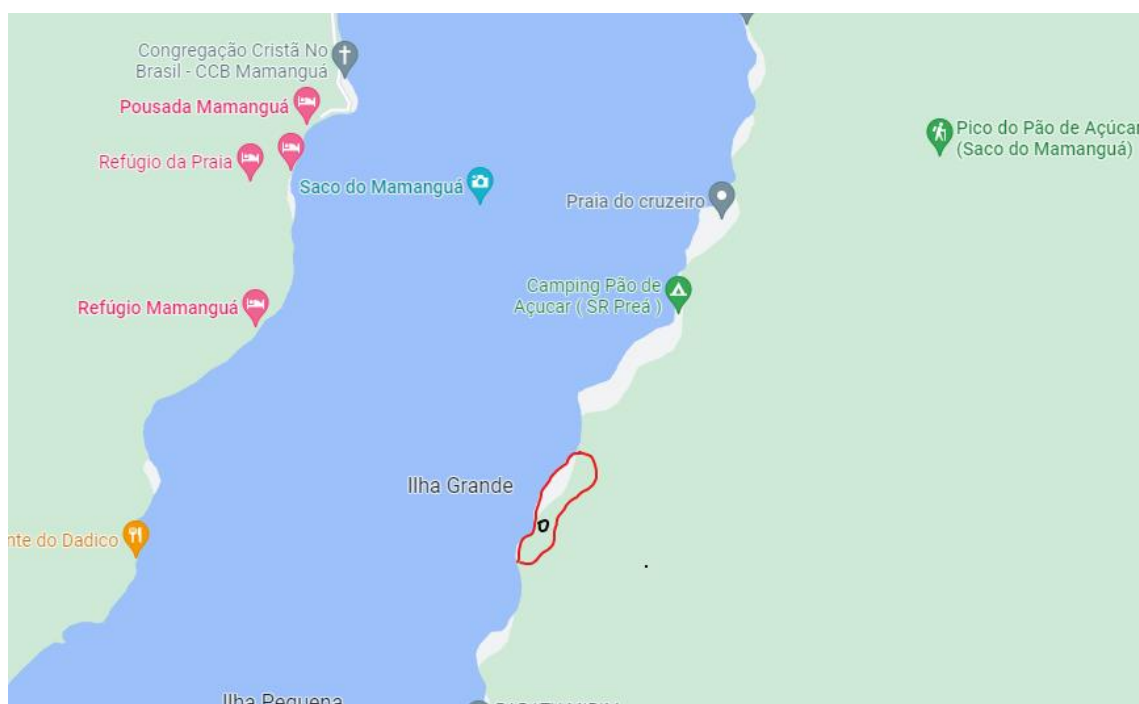


Mapa 21 – Rota da fração da família estendida do Cacique Miguel (Tekoa Itaxĩ de Paraty Mirim) para os Estados do Pará e do Maranhão

- Rota do “Centro da Terra” para o norte do Brasil.
- Rota do “Centro da Terra” para o leste do Brasil.

A região da Costa Verde conta, ainda, com a presença de um pequeno núcleo familiar de dezesseis Guarani Mbya, reunidos na Tekoa Arandu Mirim, sob a liderança do Cacique Afonso Roque Karai Tataendy Benite (filho do Cacique Miguel da Tekoa Itaxi Miri). A Tekoa Arandu Mirim, em Processo de homologação pela União, localiza-se no Saco de Mamanguá, próximo à Paraty Mirim, em Paraty. A forma de se chegar à aldeia de maneira mais fácil é pelo mar, seguindo pelo Saco de Mamanguá. É possível chegar por terra, mas a área é de difícil acesso, sendo preciso o deslocamento por trilhas íngremes em mata fechada com terreno muito acidentado, em uma caminhada longa e muito demorada.

O próximo mapa (Mapa 13) mostra a localização da Tekoa Arandu Mirim, no Saco de Mamanguá, em Paraty, estado do Rio de Janeiro. A linha em vermelho identifica a Tekoa propriamente dita, enquanto a linha em preto identifica a área da TI.



Mapa 22 – Localização da Tekoa Arandu Mirim, Saco de Mamanguá (Paraty, RJ)

■ Área da Terra Indígena.

■ Centro da Aldeia.

Na região da Costa Verde, muitas outras antigas áreas não são mais usadas pelos Guarani, ou visitadas, devido à ocupação de outras populações desde os anos de 1930. Assim é o caso dos japoneses na Ilha Grande (das famílias Nakamashi, Hadama, Higa, Tonaki, Chinen, Uehara, Okumura e Odaka, dentre outras), que ocuparam antigas áreas indígenas para indústria de defumação da sardinha (dashikô) e de sua pesca, nas colônias de pescadores incentivadas pelo Governo Federal.

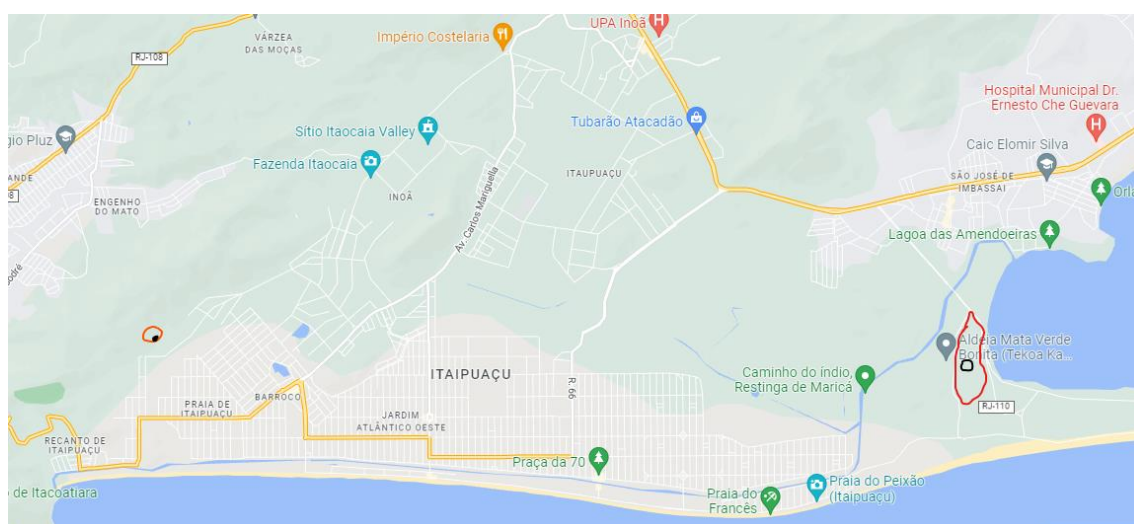
Um fato interessante sobre a presença Guarani na região da Costa Verde são os relatos de que, na Baía da Ilha Grande, muitos Guarani Nhandeva desaldeados, ao longo do tempo, passaram a trabalhar na indústria da pesca da sardinha, nas colônias de pesca da Ilha da Marambaia e Ilha Grande. Os pescadores caiçaras locais, da Baía de Sepetiba e Baía da Ilha Grande, denominavam estes indígenas de Tupi-Guarani, por não conhecerem a origem deste povo.

Além da região da Costa Verde do Rio de Janeiro, os Guarani Mbya das aldeias aqui apresentadas (Tekoa Itatĩ Mirim, Guyra'i Tapu ou Araponga; Arandu Mirim e Aldeia Sapukai) possuem uma relação de movimento e contato muito grande com as aldeias de Ubatuba (município do litoral norte de São Paulo), com as aldeias de Maricá (município da Região dos Lagos do Rio de Janeiro) e também com as aldeias do Estado do Espírito Santo. Esta relação pode ser constatada pela proximidade de parentesco, pela relação religiosa entre os rezadores que se deslocam ou até mesmo pelas práticas esportivas que envolvem os campeonatos de futebol entre estas aldeias do litoral dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. É possível que esse contato se estenda para as novas aldeias Guarani Mbya que estão sendo formadas na região do Pico da Bandeira (Parque Nacional do Caparaó), entre os Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, na região também se forma o Rio Itabapoana, cujas águas são salutares (curativas) devido aos minerais e, por esse motivo, sagradas para os indígenas. O Rio Itabapoana é divisor natural dos Estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro.

A Aldeia Guarani Mbya do Caparaó ainda luta pela permanência na região. A administração do Parque Nacional do Caparaó conseguiu retirar as três famílias que totalizavam 28 pessoas no ano de 2010 e 2014. Porém, as lideranças indígenas de Camboinhas e Maricá (no Rio de Janeiro), e Aracruz (no Espírito Santo) ainda lutam pela permanência na terra dos seus antepassados, que viviam das águas e do solo

de sua Montanha Sagrada, como relatam a xejary'i Maria Helena Brisuela e os xeramõi Félix Karai e Jonas Tupã Karai (filho da lendária precursora da reconquista das terras Guarani, Maria Candelária Tataxĩ Ywa Rete).

A localização das aldeias de Maricá, município de Maricá, Estado do Rio de Janeiro, é dada pelo Mapa 14. A linha em cor abóbora delimita a área da Tekoa Ara Ovy. Já a linha em vermelho identifica a área da Tekoa Ka'aguy Ovy Porã. Os dois círculos delimitados pelas linhas em preto mostram as áreas centrais das duas aldeias (Tekoa Ara Ovy e Tekoa Ka'aguy Ovy Porã).

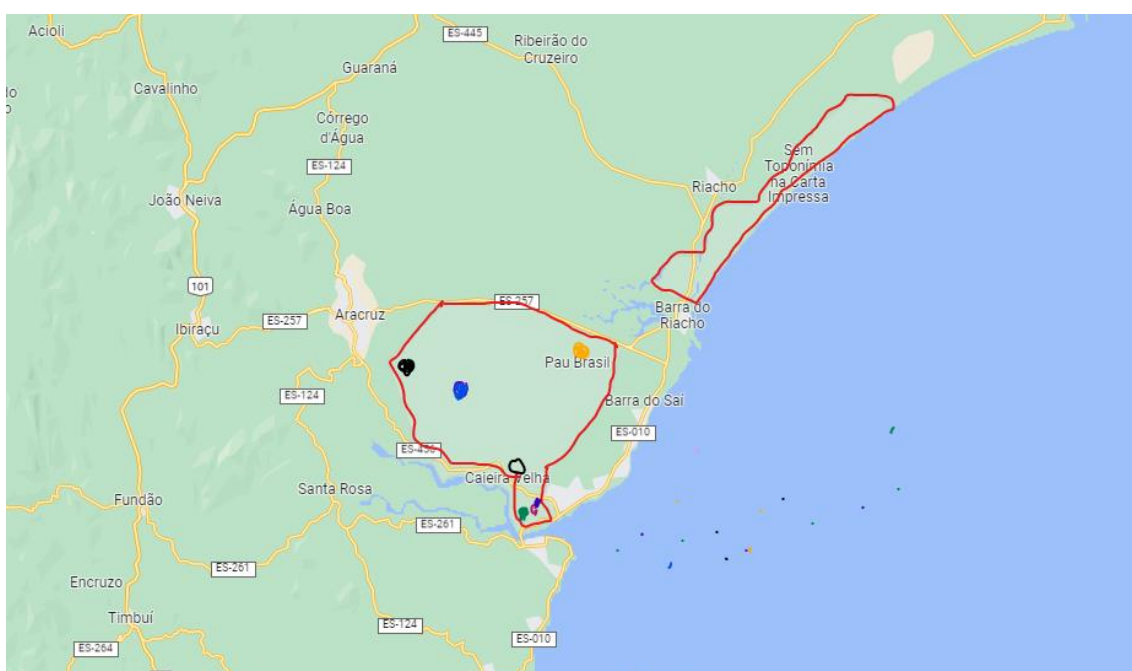


Mapa 23 – Localização das aldeias de Maricá (Maricá, RJ)

- Tekoa Ara Ovy
- Tekoa Ka'aguy Ovy Porã
- Áreas centrais das aldeias.

A localização das aldeias de Aracruz no Estado do Espírito Santo pode ser vista no Mapa 15. Nesse mapa, temos: linha em vermelho as áreas das Terras Indígenas; linha em preto, a aldeia Areal; linha em azul, a Aldeia Olho D'água; linha em amarelo, a Aldeia Pau-Brasil; linha em verde, a Aldeia Piraquê-Açu; linha em rosa, a Aldeia Três Palmeiras; linha em verde escuro, a Aldeia Boa Esperança; linha em cinza, a Aldeia

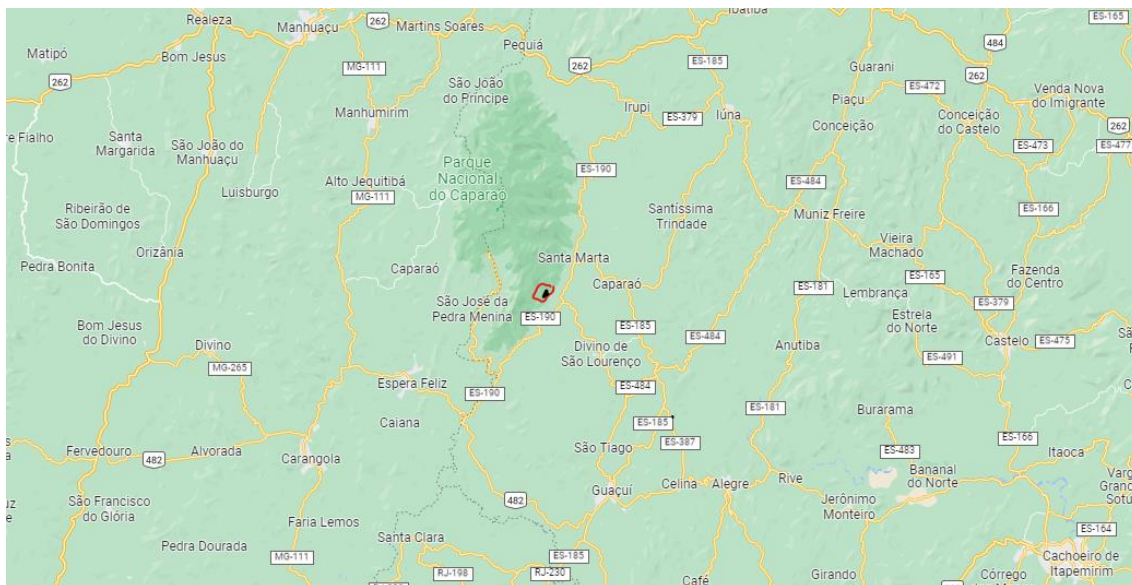
Caeiras Velha; e por fim linhas com a cor de abóbora e em roxo, as aldeias Tupiniquim de baixo e de cima, respectivamente.



Mapa 24 – Localização das aldeias de Aracruz no Estado do Espírito Santo

- Terras Indígenas.
- Aldeia Areal.
- Aldeia Olho D'água.
- Aldeia Pau-Brasil.
- Aldeia Piraquê-Açu.
- Aldeia Três Palmeiras.
- Aldeia Boa Esperança.
- Aldeia Caeiras Velha.
- Aldeia de Tupiniquim de cima.
- Aldeia de Tupiniquim de baixo.

A localização da aldeia da Serra do Caparaó Yyakã Rexa Akãporã (Pico da Bandeira) é dada pelo Mapa 16. A área da TI é delimitada pela linha em vermelho e o centro da aldeia, pela linha em preto.

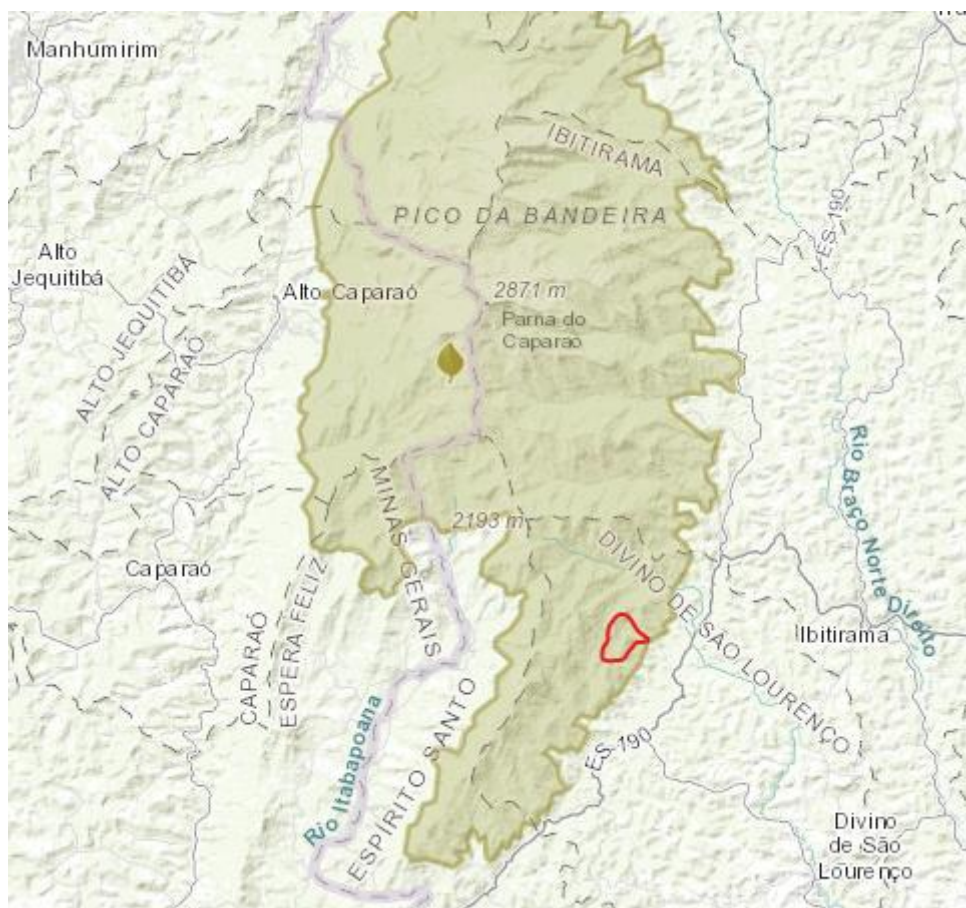


Mapa 25 – Localização da aldeia da Serra do Caparaó Yyakã Rexa Akãporã (Pico da Bandeira).

- Área da aldeia
- Centro

Para melhor visualização da área ampliada da TI da Aldeia Mbya do Caparaó, acrescentamos o Mapa 17 a seguir. Esse mapa mostra em vermelho o local da área requerida (em disputa com o ICMBIO – Instituto Chico Mendes)³⁶, entre os municípios de Espera Feliz (Estado de Minas Gerais) e Divino de São Lourenço (Estado do Espírito Santo).

³⁶ O ICMBIO aumentou o tamanho do Parque Nacional do Caparaó, avançando sobre a área da aldeia.



Mapa 26 – Área ampliada da Aldeia Mbya do Caparaó no Pico da Bandeira.

- Local da área requerida entre os municípios de Espera Feliz (Estado de Minas Gerais) e Divino de São Lourenço (Estado do Espírito Santo).
- Centro da aldeia

6. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DAS CARACTERÍSTICAS DO GUARANÍ MBYA DA COSTA VERDE

6.1 Interpretação dos quantificadores conforme a posição sintática

Os dados a seguir mostram como o quantificador “kuery”, tratado na literatura como um elemento gramatical pluralizador, afeta a interpretação do termo com o qual forma um constituinte sintático na sentença. Esses dados revelam que esse elemento gramatical se comporta como um operador na língua que lança seu escopo sobre o termo mais próximo a sua direita.

	Juruaro	kuery	iporã
(1a)	jurua-r-oo	kuery	i-porã
	não indígena-R-casa	PI	3sg-bom
	“As casas de juruá são boas.”		

	Jurua	kuery	iporã	ró
(1b)	jurua	kuery	i-porã	r-o
	não indígena	PI	3sg-bom	R-casa
	“A casa é de muitos jurua bons.”			

Os dados em (1) mostram a interpretação do elemento gramatical “kuery”, tratado na literatura sobre a língua Guarani como a expressão da noção de plural na

língua. Em (1a), a construção “juruaro kuery” é empregado para “casas de não indígenas³⁷ (homens ou mulheres)”. Para o Mbya de Sapukai, em particular, corresponde a uma vila de casas iguais ou muito semelhantes. Na tradução para a língua portuguesa, praticada por um Guarani Mbya, corresponderá ao termo “casinhas”, fazendo referência a conjuntos residenciais de moradores de baixa renda (homens ou mulheres). O elemento gramatical “kuery” nessa construção tem escopo sobre a categoria nominal “ro”, o núcleo possuído da construção possessiva. Já, em (1b), o período “jurua kuery iporã ro” é empregado para “uma casa de muitos moradores não indígenas”, “moradores da casa” ou “uma casa na qual se encontram muitos não indígenas”. Assim, a adjacência do indicador de plural ao termo possuidor ou ao termo possuído alterará o sentido da oração. Os dados em (1a) e (1b) sugerem que o elemento gramatical que expressa o plural em Guarani Mbya tem seu escopo restrito ao elemento do sintagma nominal ao qual esteja adjacente. Uma questão então é descobrir se a interpretação de número recai sobre o elemento adjacente ou sobre o núcleo da construção nominal.

A forma de esclarecer que a concepção de plural está restritamente ligada ao sintagma nominal apresenta-se no uso de construções cujo marcador de plural já está “incorporado” ao sintagma, seja no intervalo da fala ou na escrita. No dado em (1c), o elemento gramatical “kuery” ao se juntar à palavra “jurua” é empregado em sua forma reduzida “-kue”, seja na modalidade falada da língua, seja na sua modalidade escrita. Essa redução comprova a integração não somente morfossintática, mas também fonológica de “kuery” com o núcleo sintático localizado à direita. Assim, “juruakue” pertencem ao mesmo constituinte prosódico.

³⁷ O homem não indígena é denominado Jurua, independente de seus aspectos físicos ou culturais. Literalmente corresponde ao homem de boca cabeluda e, no sentido amplo, à qualquer homem ou mulher não indígena. Jurua kunhã é o termo usado para a mulher não indígena. Esta adjetivação no feminino somente é empregada quando há a necessidade de distinção. Aqui, nestes exemplos, o sentido de boca cabeluda, para o termo “jurua” é completamente perdido

	Jurua	- kue	iporã	ro.
(1c)	jurua	kuery	i-porã	r-oo
	não indígena	PI	3sg-bom	R-casa
	“A casa é de muitos jurua bons.”			

O marcador de plural que afeta a interpretação do sintagma nominal é o mesmo que poderá ocorrer como membro do predicativo (adjetivador) com o objetivo de enfatizá-lo. O operador “kuery”, que funciona no dado em (1d) como um intensificador do adjetivo, aparece na forma reduzida e sonora “-gue” por estar modificando por adjacência o núcleo do predicativo que termina em vogal nasal. A forma reduzida “-gue” utilizada pelos Guarani da Costa Verde do estado do Rio de Janeiro contrasta com as formas plenas “guere” ~ “guera” mais comuns entre os Guarani da região Sul do Brasil.

	Jurua	iporã	-gue	ro.
(1d)	jurua	i-porã	kuery	r-oo
	não indígena	3sg-bom	PI	R-casa
	“A casa é de muitos jurua bons.”			

Diferentemente de construções com “kuery”, outras construções não são tão comuns na Costa Verde como em outras regiões do Brasil. Estas construções podem ser encontradas em outras comunidades de falantes do Guarani Mbya que não estejam no Sul Fluminense do Rio de Janeiro. Um exemplo dessas construções são as que ocorrem com o elemento gramatical “heta” (muito/muitos) como em (1e). As sentenças em (1e) e (1f) comparam o emprego dos elementos gramaticais “heta” e “kuery” como operadores de número em Guarani. Os empregos dos dois elementos gramaticais sem a predominância de um sobre o outro é típico da região Sul do país.

Na região da Costa Verde, o elemento gramatical “heta” deve ser empregado, exclusivamente, quando o plural interfere sobre o ambiente da narrativa ou se aplica ao ecossistema natural. Assim, formas “kuery” / “guere” não deverão ser usadas, pois “hetá” (muitos) já traz a informação de plural sobre um substantivo em seu ambiente.

	Karai	roga'i	Heta	iporã.
(1e)	karai	r-oga-i	h-eta	i-porã
	não indígena	R-casa-Dim	R-PI	3sg-bom
	“As casas (casinhas) de jurua são boas.”			

	Karai	porã	-gue	rogapygua.
(1f)	karai	porã	kuery	r-oga-py-gua
	não indígena	bom	PI	R-casa-pos-Nom
	“Os moradores bons (não indígenas) são da casa.” / “Os não indígenas bons são moradores da casa.”			

Um aspecto antropológico-cultural que merece ser mencionado no dado (1f) é o fato de que, embora a casa pertença a muitos jurua moradores, a relação de posse é estabelecida entre os moradores como pertencentes a casa. Diferentemente, na construção elaborada pelos falantes da Costa Verde, é a casa que pertence aos moradores. Nas aldeias Guarani Mbya da Costa Verde do Rio de Janeiro, não é reconhecida a forma “ogapygua” (morador da casa / originário da casa) comumente usada por seus parentes no sul do Brasil, Argentina e Paraguai. Tampouco será usada a forma “oga heta” para “muitas casas”.

Em Guarani, como dito acima, quando o marcador de plural permanecer posposto ao morfema nasalizado, a forma reduzida “-gue” é empregada substituindo

a forma reduzida “-kue” para o plural. Também será acrescentado o marcador “-ra”, que funciona como um nominalizador de construções, isto é, uma frase inteira pode se tornar um substantivo ou um adjetivo com seu acréscimo. Exemplificam o processo de nominalização provocado pela presença de “-ra” as seguintes construções: veveva/oveveva kuera “voadores” (o-veveva 3-voar-voar kuery-ra PI-Nom); nhõpytívõãguera “ajudantes” (inhõ-pytívõ-ã 3-ajudar-sombra guery-ra PI-Nom).

O quadro abaixo se refere, exclusivamente, ao Guarani Mbya falado e escrito na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro.

ORAIS	NASAIS
avakue (homens)	anhã guere (demônios)
Itaty (pedras/pedreira)	guaimĩgue (velhas)
jurua kuery/juruakue (não indígenas)	itãty (conchas/moluscos)
karai kuery (sábios)	itaxĩty (pedras brancas)
katupyry'i kuery (bons ajudantes)	kaaxĩ guere (caatinga/matias brancas)
kuatia kuery (cadernos/papeis)	kirĩgue (crianças/pequenos)
kuimba'e kuery (homens)	kunhãgue (mulheres)
oguata kuery (andarilhos)	kunumĩgue (crianças)
pia kuery (meninos)	mitã guere (meninos)
piraty (cardume/peixes)	nhõpytívõã guere (ajudantes)
tembi'u heta (comidas)	tamõĩĩ guere (chefes/sábios)
tenondegua kuery (antecessores)	tĩ/ixĩ guere (narizes)
tepoxi kuery (demônios)	tĩnhe'ẽgue (vozes nasais)
tuja kuery (velhos)	tokãĩ guere (galinhas de angola)
tuvixa kuery (chefes)	tukã guere (tucanos)
veveva/oveveva kuery (voadores)	xỹxỹ guere (mamães)
xerokue kuery (minhas ex casas)	yaĩmi va'ekue/guaiguĩ guere (idosas)

ymagua kuery (velhos/anciões)	yvy imarae'ĩ guere (terras sem mal)
ypy'igua kuery (antepassados)	ypa'ũ heta (ilhas)
yvy'irygua kuery (vizinhos)	yvyxĩ rai hetá/ara'ixĩ rai heta (neblinas)
yvyja'uty (bacuraus)	yyakã heta (cachoeiras)

Quadro 02 – Variedade de vocábulos orais e nasais.

Muitos dos vocábulos listados acima já estão em desuso, ou usados apenas pelos mais velhos da comunidade, no litoral do Estado do Rio de Janeiro. Porém, estes mesmos vocábulos são usados intensamente nas aldeias Guarani Mbya da região Sul.

Na língua Guarani Mbya falada no sul do Estado do Rio de Janeiro, podem-se observar as variantes reduzidas da formação de plural “-kue” e “-gue” (que ocorrem com as palavras nasalizadas), nas formas já consagradas da oralidade e também na escrita. Para estas formas consagradas, não são aceitas as formas originais plenas “kuery” ou “guere” (com as palavras nasais).

Também se pode encontrar a forma “ty”, que se refere aos coletivos, e a forma quantificadora “heta”, para sintagmas que afetam o ambiente do mundo ao qual está inserido. O elemento gramatical “heta”, ora se manifesta como um pronome de intensidade, ou como um quantificador.

Nos exemplos (2a), (2b), (2c), (2d) e (2e), o elemento gramatical “heta” funciona como adjetivo, modificando o nome seja ele incorporado no verbo ou não, enquanto nos exemplos (2f), (2g), (2h), (2i) e (2j), esse elemento gramatical funciona como o advérbio, modificando o verbo ou termo em função predicativa. O exemplo (2k) é usado na região da Costa Verde do Rio de Janeiro em substituição ao exemplo (2j) usado na região Sul. A forma “ra'i” substitui a forma “heta” por se tratar de um fenômeno climático natural.

	Museu Nacional ipirapire-rã	heta	linguisticaro teka py.
(2a)	museu nacional i-pirapire-rã	heta	linguística-r-o teka py
	museu nacional 3sg-valores-Fut	muitos	linguística-3sg-casa pesquisa Posp
	A Linguística do Museu Nacional receberá muitos recursos para pesquisa.		

	Ndarekoi	heta	perata.
(2b)	nd-a-reko-i	heta	perata
	Neg-1sg-ter-Neg	muita	prata
	Eu não tenho muita grana / muito dinheiro.		

	Xivi ha ka'i mombe'u ra'y	heta	voi oĩ
(2c)	xivi ha ka'i mombe'u ra'y	heta	voi oĩ
	Onça Conj macaco história-Dim	muita	já totalmente
	Já se tem muitas historinhas de onça e de macaco.		

	Oguereko	xivi'i ra'y	heta.
(2d)	o-gue-reko	xivi'i ra'y	heta
	3sg-Pref.V-ter	gato dim	muito
	Ele tem muitos filhotinhos de gato.		

	Heta	areko mba'e.
(2e)	heta	a-reko mba'e
	muitas	1sg-ter coisas
	Tenho muitas coisas.	

	Heta	jakaru.
(2f)	heta	ja-karu
	muito	1pl.incl-comer
	Nós comemos muito.	

	Heta	aguata.
(2g)	heta	a-guata
	muito	1sg-caminhar
	Eu caminhei muito.	

	Xeirū	heta ete.
(2h)	xeirū	heta ete
	amigo	muito verdade
	É meu muitíssimo amigo.	

	Xe mba'e xerura	heta ete.
(2i)	xe mba'e xerura	heta ete
	1sg coisa celular	muito verdade
	Este celular é verdadeiramente meu.	

	Heta	oky	ra'yvi
(2j)	heta	oky	ra'y-vy
	muita	chuva	fino-Modal
	Chove fininho e continuamente		

	Oky	ra'ivi
(2k)	oky	ra'i-vi
	chuva	Muito-Modal
	Há uma chuva fininha e contínua.	

O elemento “heta”, que indica quantidade ou intensidade, é substituído pelos falantes Guarani do litoral do Rio de Janeiro pelo elemento “ra’i” ou “raxa”, empregado com termos que expressem fenômenos atmosféricos ou naturais.

As construções abaixo se referem às modalidades praticadas pelos Guarani Mbya do Rio de Janeiro. Nestas construções, encontram-se os elementos “ra’i” ou “raxa” como advérbios ou adjetivos (ver (3a), (3b), (3c), (3e), (3f)). Soma-se, nas construções, o elemento gramatical “ra’y” (ver (3d)), cujo som e grafia são distintos de “ra’i”, para indicar grau aumentativo.

	Haku	ra’i
(3a)	xe-haku	ra’i
	1sg-calor	muito
	Eu sinto muito calor.	

	Xeraku	ra’i
(3b)	xe-haku	ra’i
	1sg-calor	muito
	Eu sinto muito desejo sexual.	

	Xepire	haku	ra’i
(3c)	xe-pire	haku	ra’i
	1sg-pele	calor	muito

	Eu sinto muito calor (na pele).
--	---------------------------------

	Xepire	haku	ra'y
(3d)	xe-pire	haku	ra'y
	1sg-pele	calor	pouco
	Eu sinto pouco calor (na pele).		

	Jurua	tuja	vaekue	raxa
(3e)	juru-a	tuja	vaikue	raxa
	boca-barba/abertura	velho	feio	muito
	O não-indígena é velho e muito feio.			

	Jurua	tuja	va'ekue	Raxa
(3f)	juru-a	tuja	va'ekue	raxa
	boca-barba/abertura	velho	Suf Pass	muito
	O não-indígena já foi muito velho.			

Em (3f), a expressão “va'ekue” (aquilo que era...), que possui como formas reduzidas “-kue” e “-gue” (akãgue ‘aquilo que foi cabeça’ por extensão ‘capacete’; uruxookue “carne daquilo que foi galinha” por extensão “carne de galinha”), que não parecem possuir relação morfológica com as formas reduzidas homônimas de plural “-kue” e “-gue”, é empregada para expressar passado no nome. Esta forma assemelham-se ao prefixo “ex-” usado na língua portuguesa para indicar “uma coisa que deixou de ser (de) alguém ou (de) algo”.

Como temos mostrado em nosso trabalho, construções sintáticas podem ocorrer, na mesma língua, totalmente distintas quando comparadas às construções sintáticas de diferentes variedades de uma língua. Particularmente, o Guarani Mbya falado no Rio de Janeiro possui características gramaticais diferentes das variedades

faladas em muitas aldeias do sul do Brasil, Argentina e Paraguai. Passamos a mostrar essa variação com as formas de passado “va’ekue” e plural “kuery” e “guery”, que possuem formas reduzidas homófonas “-kue” e “-gue”.

A seguir, as construções (4a) e (4b) correspondem ao Guaraní Mbya falado no litoral do Rio de Janeiro e as construções (4c) e (4d) correspondem ao Guaraní Mbya falado na região Sul do Brasil. Nas construções, pode-se perceber a forma reduzida “-gue” de “guery”, do Rio de Janeiro, e as formas plena “guera” e reduzida “-kue”, empregadas na região Sul do Brasil.

	Kunhã	-gue	iporã
(4a)	kunhã	kuery	i-porã
	mulher	PI	3sg-bom
“A beleza é das mulheres.”			

	Kunhã	-gue	va’ekue	iporã
(4b)	kunhã	kuery	va’ekue	i-porã
	mulher	PI	Suf Pass	3sg-bom
“A beleza é das que foram mulheres.”				

	Kunhã	guera	iporã
(4c)	kunhã	kuery	i-porã
	mulher	PI	3sg-bom
“A beleza é das mulheres.”			

	Kunhã	-gue	kuera	iporã
(4d)	kunhã	kue	kuery	i-porã
	mulher	Suf. Pass	PI	3sg-bom
“A beleza é das que foram mulheres.”				

Ao compararmos as construções (4b), pertencente ao Mbya Guarani do sul fluminense, e (4d), encontrada em variedades faladas em aldeias do sul do Brasil, Argentina e Paraguai, percebemos a preferência pela forma plena “va’ekué” nas aldeias da Costa Verde, particularmente Itaxi e Sapucaí, e pela forma reduzida “-gue”, homófona com a forma reduzida de plural “kuery”. Chama também atenção o fato de o emprego da forma reduzida de um elemento gramatical, neste caso, o emprego da forma reduzida “-gue” do sufixo de passado “va’ekue”, ter reflexos na morfossintaxe da língua com alteração da ordem dos elementos entre as variedades aqui consideradas.

Por fim, alertamos que nem sempre os marcadores de plural podem desfazer uma ambiguidade a partir da ordem em que ocorrem dos elementos morfossintáticos. Neste caso, caberá ao contexto de fala explicitar a mensagem ou recorrer a recursos linguísticos como advérbios, pronomes ou posições.

Em (5a), (5b), (5c), (5d) e (5e), o elemento gramatical “kuery” ((5a), (5b), (5c), (5d)) e a sua forma reduzida nasal “-gue” ((5e)) têm interpretação ambígua, em razão de seu escopo poder ser estendidos a dois termos diferentes da construção sintática.

	Xerokue	kuery.
(5a)	xe-r-o va’ekue	kuery
	1sg-R-casa-Suf. Pass	PI
	Minha antiga vila de casas. / Minhas antigas casas de vilas.	

	Mbyá kuery vaikue’i	ogueroko	jagua vaikue’i.
(5b)	mbya kuery vaikue-’i	o-gueroko	jagua vaikue-’i
	gente PI feio-(lamentável)	3sg-ter	cão feio-Modal
	Pessoas feias possuem cão feio. / Pessoas feias possuem cães feios.		

	Akāvava kuery	oipytyvõ	ojapo haguã oo.
(5c)	akāvava kuery	o-ipytyvõ	o-japo haguã-oo

	louco-Pl	3pl-ajudar	3pl-fazer-propósito-casa
	Os loucos ajudam a construir casa. / Os loucos ajudam a construir casas.		

	Xe aipytyvõ	inhakã vava kuery	ojapo haguã oo
(5d)	xe a-ipytyvõ	i-nh-akã vava kuery	o-japo haguã oo
	1sg-1sg-ajudar	3sg-3sg-cabeça-voar-Pl	3pl-fazer-propósito-casa
	Ajudarei aos loucos a construir a casa. / Ajudarei aos loucos a construir as casas.		

	Uru-ra-kué	iporãgué
(5e)	uru ra va'ekue	i-porã-guery
	galinha-pena/pelo-Suf. Pass	3sg-bom-Pl
	As penas da galinha são bonitas. / As penas das galinhas são bonitas.	

As variedades do Mbya Guarani também expressam a noção de quantidade sem variação gramatical quando se trata de coletivos vegetais. O elemento gramatical “-ty” ou “-dy” (variante nasal) é usado indicando o coletivo de exemplares da flora. Para o Guarani Mbya do Rio de Janeiro, não há outra forma de indicar plural quando se trata de um vegetal. Abaixo, apresenta-se uma relação de coletivos formados pelo elemento gramatical “-ty” ou sua variante nasal “-dy”. Não há distinção, na formação de coletivos da flora em Guarani, quando ocorre uma ação humana (o meio modificado pelo homem) ou quando segue uma ação do meio natural em relação ao conjunto de plantas.

aratikũdy	plantação de fruta-do-conde.
aroity	plantação de arroz.
avatyty	plantação de milho.
jetyty	plantação de batata-doce.
ka'aty	plantação de erva mate.
ka'avoty	plantação indefinida.
ka'axĩdy	matagal seco.
kumandaty	plantação de feijão.
kury'ity	plantação de pinhão. / pinheiral.
manda'ity	plantação de abóbora.
mandi'oty	plantação de aipim.
merõdy	plantação de melão.
pakovaty	bananal.
petỹdy	plantação de fumo.
takuaty	bambuzal.
takuare'ẽdy	canavial.
xevoity	plantação de cebola.
yva maxãdy	plantação de maçã.
yvotyty	jardim.

6.2 Uso de marcadores de tempo como auxiliares e sua posição na construção

As formas reduzidas “-kue” e sua variante nasal “-gue” indicam algo no passado e não são confundidos com os seus homônimos “-kue” e “-gue”, indicadores de plural, devido às construções sintáticas usadas pelos Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro. A desambiguação sintática também é reforçada pelo contexto (situação) em que o enunciado linguístico se encontra inserido. Geralmente, as formas plenas “va’ekue” e “va’egue” são usadas para impossibilitar ambiguidades.

Em termos etimológicos, o termo “va’e” (coisa/algo/alguém) e o elemento “-kue”/“-gue” (passado/ex-) se encontram para formar uma nova palavra que se relaciona “a ideia de separação no passado, o que já foi desmembrado ou que não é mais constituído daquela propriedade passada”. Já o termo “va’e” (coisa/algo/alguém) e o elemento gramatical “-rã” (futuro/prospectivo) se encontram para indicar o tempo futuro sobre sintagma anteposto ao qual estão relacionados. As palavras “va’ekue” e “va’erã” substituem suas antigas formas “mba’ekue” e “mba’erã”, do Guarani até hoje falado no sudeste da Bolívia. As palavras “mba’ekue” e “mba’erã” são inexistentes para os Guarani Mbya do Rio de Janeiro, e também não possuem registro entre os Guarani Mbya do sul do Brasil até o momento desta pesquisa.

De fato, “va’ekue” e “va’erã” geralmente indicam, nesta ordem, “algo no passado” e “algo projetado para o futuro”. Somam-se a estes marcadores de tempo, o sintagma “va’erã va’ekue” para expressar um sentido semelhante ao futuro do pretérito na língua portuguesa.

Abaixo, as construções (6a) e (6b) são usadas pelos Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro e da região Sul do Brasil. A construção (6c) é usada na região Sul do Brasil e reconhecida, embora não seja empregada, pelos falantes do litoral do Rio de Janeiro. A construção (6d) é usada no litoral do Rio de Janeiro e reconhecida, embora seja raramente empregada, pelos falantes da região Sul do Brasil.

	Ymã	Xemitãgue	xea’apu	va’ekue
--	-----	-----------	---------	---------

(6a)	ymã	xe-mitã-gue	xe-ajapu	va'ekue
	antigamente	1sg-criança-Pas	1sg-mentir	Pas
	Antigamente, quando eu era criança, eu mentia muito mais.			

	Jakaru	va'erã
(6b)	ja-karu	va'erã
	1pl.incl-comer	Fut
	O que comeremos?	

	Ajapo	va'erã	va'ekue
(6c)	a-japo	va'erã	va'ekue
	1sg-fazer	Fut	Pas
	Eu faria/Eu deveria fazer/Eu teria feito /Eu deveria ter feito.		

	Ajapo	ta	va'ekue
(6d)	a-japo	ta	va'ekue
	1sg-fazer	Fut	Pas
	Eu faria/Eu deveria fazer/Eu teria feito /Eu deveria ter feito.		

6.3 As distinções entre construções interrogativas

Embora muitas possibilidades de construções de frases interrogativas sejam possíveis na língua Guarani, aquelas feitas pelo falante da língua no litoral do Rio de

Janeiro possuem determinadas particularidades que as diferem demais construções interrogativas usadas pelos falantes da região Sul. Assim como as perguntas, as respostas podem seguir construções “inusitadas”, se comparadas as que “um parente” do sul pode elaborar.

Nos exemplos abaixo, as construções (7a), (7c), (7e), (7g), (7i), (7k) e (7m) correspondem a perguntas indiretas feitas na região Sul do Brasil e em (7b), (7d), (7f), (7h), (7j), (7l) e (7n) apresentam-se as construções correspondentes, estruturas diferentes com o mesmo valor semântico, usadas na região da Costa Verde do Rio de Janeiro. Nos exemplos (7a), (7c), (7e), (7g) a interrogativa do tipo sim/não é feita pelo elemento gramatical átono “pa”; diferentemente das construções correspondentes (7b), (7d), (7f), (7h), em que é o elemento gramatical tônico “pá” o responsável pela declaração interrogativa, há uma tendência em tornar tônicos os elementos gramaticais “pá” (marcador de pergunta) e “py” (posposição) para o guarani do rio de Janeiro. O dado (i) destaca que além da presença do elemento átono “pa” a interrogativa inclui o termo “terã”, enquanto o dado (j) do Mbyá Guarani do Sudeste exclui a presença de “pa”. Os dados (7k) e (7l) indicam que enquanto no Sul não é necessário expressar pessoa no afixo de interrogação “guere”, no Sudeste há a presença de pessoa “ha-guere” (3sg-Qu). Por último, os dados (7m) e (7n) comparam a necessidade da presença da forma “araka’épa” para realizar a interrogativa temporal no Sul e a falta de necessidade de sua presença no Sudeste. Ao comparar os usuários da língua Guarani Mbyá, percebe-se que, nas construções elaboradas pelo Guarani Mbyá do Rio de Janeiro, há uma tendência para uma simplificação estrutural motivada por informações fornecidas pelo contexto da comunicação. Assim, certas estruturas podem ficar implícitas porque o sentido que veiculam é preenchido pela situação de comunicação.

	Ere	voi	xeve	rejuhepa	xendive	terãpa	nderejuhei
(7a)	e-re	voi	xe-ve	re-ju-xe-pa	xe-ndive	te-rã-pa	nde-re-ju-xe-i
	2sg-falar	já	1sg-Neg	2sg-vir-1sg-Int	1sg-Posp	Adv-Fut-Int	2sg-2sg-vir-1sg-Neg
	Verdadeiramente diga logo para mim se você quer vir comigo ou não.						

	Ndeauyu	voi	rejuxépa	terã	pá	nderejuxei
(7b)	nde-auyu	voi	re-ju-xe-pa	te-rã	pá	nde-re-ju-xe-i
	2sg-falar	já	2sg-vir-1sg-Int	Adv-Fut	Int	2sg-2sg-vir-1sg-Neg
Verdadeiramente diga logo para mim se você quer vir comigo ou não.						
	Ndaikuaai		ounepa.			
(7c)	nd-a-ikuaa-i		ou-ne-pa			
	Neg-1sg-saber-Neg		vir-3sg-Int			
Não sei se ele virá.						

	Ndaikuaai		ourã	pá.
(7d)	nd-a-ikuaa-i		o-u-rã	pá
	Neg-1sg-saber-Neg		3sg-vir-Fut	Int
Não sei se ele virá.				

	Ndaikuaai		ha'eu ³⁸ nepa.	
(7e)	nd-a-ikuaa-i		ha'e-ou-ne-pa	
	Neg-1sg-saber-Neg		3sg-vir-3sg-Int	
Não sei se ele virá.				

	Ndaikuaai		ha'e ou rã	pá.
(7f)	nd-a-ikuaa-i		ha'e o-u-rã	pá
	Neg-1sg-saber-Neg		3sg-3sg-vir-Fut	Int
Não sei se ele virá.				

³⁸ No Mbya Guarani falado no sul do Brasil, a forma "ou" é lexicalizada como "vir". Diferentemente, no Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, "ou" mantém a transparência morfológica da 3sg.

	Oporandu	a'ekué	cheve	mbovypa	hepy
(7g)	o-porandu	a'ekue	xe-ve	mbovy-pa	hepy
	3sg-perguntar	Pas	1sg-Pos	pouco-Int	preço
Perguntou para mim se preço barato.					
	Oporandu	mbovy	Tu	hepy	
(7h)	o-porandu	mbovy	Tu	hepy	
	3sg-perguntar	pouco	Cond	preço	
Perguntou se custava pouco.					

	Oporandu	Oreve	ogueru	va'erãpa	kamby	terã	nahaniri
(7i)	o-porandu	ore-ve	ogue-ru	va'erã-pa	kamby	te-rã ³⁹	nahaniri
	3pl-perguntar	1pl.exc- Pos	3sg-levar	Fut-Int	leite	Adv-Fut	Neg
Perguntaram se traremos leite ou não.							

	Oporandu	ha'eve	pá	kamby	ogueru	havã	terã	pá	anyin
(7j)	o-porandu	ha'eve	pá	kamby	ogue-ru	ha-vã	te-rã	pá	anyin
	3pl-perguntar	possível	Int	leite	3sg-levar	3sg-Duv	Adv-Fut	Int	Neg
Perguntaram se traremos leite ou não.									

	Nemandu'a	aimeramo	guare	angarape
(7k)	ne-mandu'a	ai-meramo	guare	angra-pe
	você-lembrar	1pl.incl saber	Pas	Angra-Pos
Lembra-se de quando estivemos em Angra				

³⁹ A forma 'terã' é tratada como conjunção interrogativa em dicionários do Guarani (DOOLEY, 1998).

	Ndemaedu'a	Angra	py	jaiko	haguere
(7l)	nde-maedu'a	angra	py	ja-iko	haguere
	você-lembrar	angra	Pos	1pl.incl-viver	Conj Int
Lembra-se do porquê vivemos em Angra					
	Naimandu'ai	araka'epa	onherenohẽ	ichugui	pirapire.
(7m)	n-aimandu'a-i	ara-ka'epa	o-nherenohẽ	ixugui	Pirapire
	não-lembrar-não	dia-adv	3sg-levar	3sg-possuir	Dinheiro
Não se lembra quando te tiraram seu dinheiro.					

	Nanemaedu'ai	nha'a	pirapire	ogueraa	kuery
(7n)	n-anemaedu'a-i	nha'a	pirapire	o-gueraa	kuery
	não-lembrar-não	esforço	dinheiro	3sg-levar	PI
Não se lembra quando te tiraram seu dinheiro.					

Na sequência, em (8a), (8c), (8e), (8g), (8i), (8k), (8m), (8o), (8q) e (8s) as construções abaixo apresentadas correspondem a perguntas feitas em ordem direta por falantes do Guarani Mbya da região Sul do Brasil. Nos exemplos (8b), (8d), (8f), (8h), (8j), (8l), (8n), (8p), (8r) e (8t), as construções apresentadas a seguir correspondem a perguntas em ordem direta feitas por falantes da mesma língua na Costa Verde do Rio de Janeiro. Na comparação, constatam-se as diferenças estruturais entre os falantes do Guarani Mbya de ambas as regiões.

Na construção (8a), do sul do Brasil, a palavra “dia” é seguida de um por elemento gramatical tratado por Dooley (1998) como marcador de intensidade “pa”, que é usado nas interrogações; no Rio de Janeiro, como mostra a construção (8b), a preferência é pelo uso da locução “Mba'e jave” seguida de um marcador condicional “tu” usado em construções interrogativas projetadas para o futuro (prospectivo). A mesma forma de se criar uma interrogação, seguida de marcador interrogativo

prospectivo “tu”, apresenta-se na construção (8b) e (8d), diferentemente do que acontece com esse tipo de construção em variedades da região sul do Brasil, o que é revelado quando comparamos (8b) e (8d) com (8a) e (8c). Em (8a) e (8c), a pergunta do tipo Qu- é feita sem a presença do marcador prospectivo “tu”. Ao comparar (8i) e (8j), verifica-se processo semelhante de empregar junto à palavra interrogativa ora o marcador “pa” ora o marcador “tu”, conforme a variedade linguística do falante. Ao compararmos (8j), sentença produzida na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, com a construção correspondente (8i), produzida na região sul do Brasil, verificamos a preferência nessa última região pelo emprego do marcador interrogativo “pa”. As construções (8m) e (8n), por um lado, e (8q) e (8r), por outro lado, seguem o mesmo comportamento gramatical identificado pelas comparações feitas das formas de fazer pergunta do tipo Qu- no sul do Brasil e o Rio de Janeiro, mantendo este último as características gramaticais que levam à opção pelo marcador “tu”.

Nas construções comparativas entre o Guarani da região Sul e o Guarani da Costa Verde, (8e) e (8f), e (8g) e (8h), respectivamente observam-se poucas modificações além das aqui mencionadas, em relação ao uso dos marcadores de interrogação, tanto para o sul do Brasil quanto para o Rio de Janeiro. Nessas construções, predomina a preferência pelo emprego de elemento gramatical “pa” atóno no Sul e tônico no Sudeste.

Algo semelhante ocorre com as construções (8k) e (8l), (8o) e (8p), (8s) e (8t), cujas formações das sentenças interrogativas seguem os padrões do Sul e do Sudeste, caracterizados nesta seção. Essas construções são caracterizadas pela presença de marcador “pa” átono no Sul e tônico no Sudeste, construções (8k) e (8l); pelo emprego exclusivo de variedades do sul do existencial (p)iko presente nas interrogativas que expressam sentido de posse, localização, estado etc., construções (8o) e (8p); pela obrigação da presença do elemento “pa” nas interrogativas feitas por falantes do Sul, e a falta de obrigatoriedade da presença desse elemento na fala produzida no Sudeste.

	Araka'epa	reguahẽ.
(8a)	araka'e-pa	re-guahẽ
	dia-Int	2sg-chegar
	Qual dia vocẽ chegou?	

	Mba'e jave tu	revaẽ.
(8b)	mba'e jave tu	re-vaẽ
	Qu Adv Cond	2sg-chegar
	Quando vocẽ chegou? (qual dia?)	

	Mava mba'e piko	ko kuatia.
(8c)	mava'e mba'e piko	ko kuatia
	Quem Int Pos.existência	Dem-papel
	Esse caderno é de quem?	

	Mava'emba'e tu	kuatia.
(8d)	mava'e mba'e tu	kuatia
	Quem-Int Cond	papel
	Esse caderno é de quem?	

	Mba'e icha-pa	reiko.
(8e)	mba'e ixa-pa	re-iko
	Como-Int	2sg-iko
	Como vocẽ está?	

	Mba'e ixa pá	reiko.
--	--------------	--------

(8f)	mba'e ixa pá	re-iko
	Como Int	2sg-iko
	Como você está?	

	Mba'e ichapa	reikoporãpa.
(8g)	mba'e ixa-pa	re-iko-porã-pa
	Como Int	2sg-iko-bom-Int
	Como você está?	

	Reiko	porã pá.
(8h)	re-iko	porã pa
	2sg-iko	bom Int
	Como você está?	

	Mba'epa	reipota.
(8i)	mba'e-pa	re-ipota
	coisa-Int	2sg-querer
	O que você quer?	

	Mba'e tu	rei-pota.
(8j)	mba'e tu	re-ipota
	coisa Cond	2sg-querer
	O que você quer?	

	Rehopa	kuere	ogape.
(8k)	re-ho-pa	kuere	oga-pe
	2sg-ir-Int	Pas	casa-Pos
	Você foi ontem para casa?		

	Reopá	kuee	oo py.
(8l)	re-o-pa	kuere	oo py
	2sg-ir-Int	Pas	casa Pos
	Você foi ontem para casa?		

	Mavaiko	oú.
(8m)	Mava'e-iko	o-u.
	Quem-iko	3sg-ir.
	Quem está vindo?	

	Mava'e tu	oú.
(8n)	mava'e tu	o-u.
	Quem Cond	3sg-ir.
	Quem está vindo?	

	Mba'e yvapiko	regueru.
(8o)	mba'e yva-piko	re-gueru.
	coisa fruta-piko	2sg-trazer.
	Você trouxe alguma fruta?	

	Reru yva	nha'ã mba'e mō'a.
--	----------	-------------------

(8p)	re-ru yva	nha'ã mba'e mõi'a
	2sg-trazer fruta	esforço Qu dispor
	Você trouxe alguma fruta?	

	Moõpa ⁴⁰	reho.
(8q)	moõ-pa	re-ho
	Loc-Int	3sg-ir
	Para onde você vai?	

	Mamõ tu	reo ta
(8r)	Mamõ tu	re-o ta
	Loc Cond	3sg-ir Fut
	Para onde você vai?	

	Takuare'ẽ rykue	aha'upa.
(8s)	takuare'ẽ rykue	aha'u-pa
	cana suco	beber-Qu
	"Bora tomar uma?"	

	Hembyre'i.
(8t)	ho-embyre'-i
	ir-sobra-Dim
	"Bora tomar uma?"

⁴⁰ As formas "mamõ" e moõ são duas variantes.

6.4 Particularidades estruturais mais comuns do Guarani do Estado do Rio de Janeiro

Quando comparados aos Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro com os Guarani Mbya de outras regiões, principalmente do Sul do Brasil, percebem-se inúmeros aspectos distintos quanto às escolhas tanto das configurações de ordem de constituintes da sentença quanto de preferências por determinadas estruturas gramaticais. Estas diferenças explicitam características gramaticais distintas entre sentenças com os mesmos valores semânticos empregadas na comunicação diária de falantes do Sul, principalmente aqueles além das fronteiras do Brasil.

As questões abaixo se referem às possibilidades de construções entre os falantes de ambas as regiões citadas acima. As sentenças (9a), (9c), (9e), (9g), (9i), (9k) e (9m) correspondem ao Guarani Mbya do Sul do Brasil, enquanto as construções (9b), (9d), (9f), (9h), (9j), (9l) e (9n) correspondem ao Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro. Ambas as formas são aceitas pelos indígenas das duas regiões, embora as suas recorrências sejam raríssimas fora das aldeias onde os dados foram recolhidos.

	Ha'e ojoguaporãve	Karaigui ⁴¹
(9a)	ha'e o-jogua-porã-ve	karaigui
	3sg 3sg-comprar-bom-mais	karai-Pos
	Ele compra mais que Karáí.	

⁴¹ (9a) e (9b) são duas sentenças comparativas em que o comparativo ocorre com o sufixo “-ve” (porã-ve “mais bonito”; joguave “comprar mais”) e o termo da comparação é gramaticalmente assinalado com o sufixo “-gui”. (karaígui “que Karáí”).

	Ha'e ojoguave	Karai gui.
(9b)	ha'e o-jogua-ve	karai gui
	3sg 3sg-comprar-mais	karai Pos
	Ele compra mais que Karai.	

As construções (9a) e (9b) caracterizam sentenças comparativas em que o que está em jogo é comparação da “compra”. Na construção (9b), comum em aldeias do Estado do Rio de Janeiro, não se costuma empregar o adjetivo “porã” (“melhor, bom”), uma vez que a partícula “-ve” já realiza o função gramatical de superioridade, ao se relacionar ao termo comparado indicado pela conjunção “-gui”. Diferentemente, em (9a), comum nas aldeias do Sul, o adjetivo “porã” precisa ser usado para estabelecer o grau da comparação.

	Enhe'ēmike ichupe.
(9c)	ere-nhe'ē mike ixupe
	2sg-falar por favor lhe
	Por favor, diga-lhe.

	Ndeayvu ha'e pe
(9d)	nde-ayvu ha'e pe
	2sg-falar 3sg Pos
	Por favor, diga-lhe.

Em Guarani, a sentença imperativa é formada pelo verbo acompanhado dos prefixos “ere-” (2ª pessoa do singular), em sua forma reduzida “e-”, ou “pe-” (2ª pessoa do plural). Para dar polidez à sentença imperativa, é comum a ocorrência do termo “por favor”. Assim, na construção (9c), o termo “mike” (“por favor”), empregado com a forma imperativa do verbo “nhe'ē”, indicada pela forma reduzida do prefixo “ere-”, que marca a segunda pessoa do singular, expressa polidez do falante. Já em (9d), forma

falada no Estado do Rio de Janeiro, o verbo “ayvu” e a posposição “pe”, esta última localizada após “ha’e” (forma livre de terceira pessoa do singular) são utilizados como uma construção imperativa. A consequência de não recorrer à estrutura gramatical imperativa como no Sul para expressar uma sentença jussiva como no Sudeste é a falta de necessidade do uso de “-mike”.

Assim, nas construções (9c) e (9e), percebe-se que o modelo gramatical do imperativo é seguido na região sul do Brasil, com a forma imperativa do verbo caracterizada pelo uso da forma reduzida do prefixo pessoal “e-” (“ere-”) para a segunda pessoa do singular, enquanto, no Rio de Janeiro, o imperativo é realizado com o verbo com a forma pronominal do prefixo pessoal estativo “nde”, (9d) e (9f), também de segunda pessoa do singular.

Por fim, o verbo “nhe’ẽ” (“som, palavra, língua”), usado no sul do Brasil para a fala de seres humanos, animais e seres inanimados, no Rio de Janeiro não é usado para humanos. No Rio de Janeiro, “ayvu” é o falar dos humanos (dado (9f)), enquanto “nhe’ẽ” é o falar dos bichos e entes encantados, demônios e seres inanimados, (dado (9e)).

	Enhe’ẽrejuramo	terã	reju’ỹramo mbo’erape
(9e)	ere-nhe’ẽ ore-ju ramo	terã	ore-ju’-ỹ-ramo mbo’era-pe
	2sg-falar 1pl.excl-ir agora	ou	1pl.excl-ir-Neg-agora escola Pos
	Diga se vamos ou não vamos para escola.		

	Ndeayvu jaa nha’ã	terã	anyin mbo’era py.
(9f)	nde-ayvu ja-a nha’ã	terã	anyin mbo’era py
	2sg-falar-1pl-ir esforço	ou	Neg escola Pos
	Diga se vamos ou não vamos para escola.		

No Guarani falado na região sul do Brasil, coexistem com funções diferentes as adposições “pe” com o sentido de direção/alvo (para) e “py” com o sentido de dentro

(em). Já no Guarani falado na Costa Verde do Rio de Janeiro, a posposição “pe” parece ter sido substituída pela posposição “py”, que passa a abranger os dois sentidos, ou seja, o sentido de direção/alvo e dentro. A posposição “py”, na construção (9f), na variedade Guarani Mbya do Rio de Janeiro, além de indicar “dentro” também pode indicar “alvo” como variante da posposição “pe”, ver construção (9e), variante do Sul. Em (9g) e (9h), as posposições “pe” e “py” passaram a fazer parte das palavras “dia” e “noite”, que refletem em sua estrutura as diferenças entre os falantes do sul do Brasil, onde o processo de lexicalização deu preferência por “pe”, e do Rio de Janeiro, onde o processo de lexicalização deu preferência por “py”.

	Arape ha pyharepe.
(9g)	arape ha pyharepe
	dia e noite
	Dia e noite.

	Arapy ha'egui pyavy ⁴² .
(9h)	arapy ha'e-gui pyavy
	dia e então noite
	Dia e noite.

Na construção (9i), a ação recai sobre o verbo “puru” (refazer), na forma imperativa empregada pelos falantes do Sul, enquanto na construção (9j), a ação recai sobre o verbo “ayvu” (falar), na forma imperativa empregada pelos falantes do Sudeste. Em (9k) e (9l), ambas as construções na forma imperativa, as diferenças estão nas escolhas lexicais para denotar a noção de “poesia”. A preferência pelo termo “nhe'ẽ” no Sul é mostrada pela construção (9K), enquanto a preferência pelo termo “ayvu” é mostrada pela construção (9l). Outras diferenças também são observadas no

⁴² A palavra para noite no Sudeste “pyavy” é resultado de um processo fonológico de enfraquecimento da consoante inicial da posposição “py”, que passa a “vy”, e da perda de massa fônica no interior da palavra.

processo de construção da denotação de “poesia”, como diferenças de ordem vocabular nas construções. Essas diferenças, de fato, não afetam a relação do verbo e seus prefixos de pessoa para a formação do imperativo.

	Eipuru	jevy jevy pe nhe'ẽ.
(9i)	ere-i-puru	jevy jevy pe nhe'ẽ
	2sg-3sg.expletivo-refazer	voltar voltar Pos fala
	Você fale novamente.	

	Ndeayvu ju.
(9j)	nde-ayvu ju
	2sg-falar voltar
	Você fale novamente.

	Ehai	nhe'ẽpoty peteĩteĩ.
(9k)	ere-hai	nhe'ẽ poty peteĩ-peteĩ
	2sg-escrever	Palavra flor um-um
	Escreva uma poesia.	

	Embopara	peteĩ ayvuporã
(9l)	ere-mbopara	peteĩ ayvu porã
	2sg-pintar	um palavra bom
	Escreva uma poesia.	

Nas construções, (9m) e (9n), a diferença é que há apenas uma preferência na ordem sintática quando ocorre a necessidade de pôr um elemento em destaque ou topicalizado, o que não se constitui, de fato, uma ocorrência frequente. Em (9m), o

objeto sobre o qual recai a ação aparece na margem esquerda da sentença como forma de destaque ou topicalização. Já em (9n) o objeto sobre o qual recai a ação ocorre na posição sintática esperada.

	Peteĩ chipa	che ajoguata.
(9m)	peteĩ xipa	xe a-jogua-ta
	um pão ázimo	1sg 1sg-comprar-Fut
	Vou comprar um pão não-fermentado.	

	Xe ajoguata	peteĩ xipa.
(9n)	xe a-jogua-ta	peteĩ xipa
	1sg 1sg-comprar-Fut	um pão ázimo
	Vou comprar um pão não-fermentado.	

Em relação às construções que denotam propriedades ou qualidades de uma pessoa ou coisa, também existem diferenças entre as variedades do Guarani do litoral fluminense e as demais variedades. Para o Guarani do litoral do Estado do Rio de Janeiro, a forma encontrada para expressar qualidades e propriedades é caracterizada pela presença de afixo de pessoa junto à palavra que denota qualidade. O que ocorre é o uso da forma pronominal átona usada na função da terceira pessoa do singular como um elemento relacional indicando a formação de um verbo nominal, isto é, indicando uma função sintática predicativa.

As construções (10a) e (10b) se referem ao Guarani Mbya falado no Rio de Janeiro e as construções (10c) e (10d) se referem ao Guarani Mbya falado na fronteira do Brasil com o Paraguai. Em (10b) e (10d), são exemplificadas construções em que o adjetivo tem função predicativa. Já em (10a) e (10c) são exemplificadas construções em que o adjetivo tem função atributiva. Essas construções são equivalentes do ponto de vista dos falantes Guarani, seja do Estado do Rio de Janeiro seja da fronteira do Brasil com o Paraguai. A variação estrutural que existe entre elas não é percebida,

peelo menos de forma consciente, pelo Guarani no momento da fala e, inclusive, em alguns casos, ambas as construções são usadas de forma alternada sem muita distinção.

	Kunhãtaĩ	porã.
(10a)	kunhã-taĩ	porã
	mulher-pequeno	bom
	Jovem linda.	

	Kunhãtaĩ	iporã.
(10b)	kunhã-taĩ	i-porã
	mulher-pequeno	3sg-bom
	A jovem é linda (ela é linda).	

	Mitãkunhã	porã.
(10c)	mitã-kunhã	porã
	criança-mulher	bom
	Jovem linda.	

	Mitãkunhã	iporã.
(10d)	mitã-kunhã	i-porã
	criança-mulher	3sg-bom
	A jovem é linda (ela é linda).	

Nem todos os adjetivos se comportam da mesma maneira que os das construções apresentadas acima ((10a) e (10b); e (10c) e (10d)). Na construção (10e)

não é possível a ocorrência de qualquer elemento gramatical que relacione o adjetivo ao termo que modifica. Os falantes rejeitaram a construção “ava iguaxu”. Contudo, para foi possível encontrar qualquer explicação gramatical na língua Guarani Mbya para essa rejeição. Na construção (10f), a presença do relacional de terceira pessoa “i-” também é rejeitada. Contudo, na versão focalizada dessa sentença (10g), o relacional “va’e” parece ocupar a posição estrutural do relacional de terceira pessoa do singular “i-”, quando comparada com a construção (10f).

	Ava	guaxu.
(10e)	ava	guaxu
	homem	grande
	Homem grande. / O homem é grande.	

	Yaĩmi	vaija
(10f)	yaĩmi	vaija
	velha	feia
	Velha feia.	

	Yaĩmi	va’e vaija.
(10g)	yaĩmi	va’e vaija
	mulher velha	Que feia
	A mulher velha é feia (aquela que é feia).	

Já em (10h) e (10i), a relação sintática de um predicativo volta a ser feita pelo relacional “i-”.

	Tuja	vai.
(10h)	tuja	vai
	velho	feito
	Velho feito.	

	Tuja	ivai.
(10i)	tuja	i-vai
	velho	3sg-feio
	O homem velho é feito (aquele que é feito).	

Sobre a classe gramatical ou a função sintática, analisadas acima, completa Dooley (1998) em relação às construções na língua dos Guarani Mbya, nas predicções nominais:

Classe e função às vezes combinam para dar num quadro complexo. A classe dos adjetivos tem como função principal a de modificar o substantivo sem flexão ou nominalização (kunhataĩ porã 'moça bonita'); mas a grande maioria deles podem também servir de predicado, aceitando flexão de pessoa (peva'e kunhataĩ iporã 'aquela moça é bonita'). Além disso, existe uma pequena subclasse de adjetivos, como guaxu 'grande', que não ocorre em função de predicado e não aceita flexão de pessoa, mas é restrita à função principal de modificador de substantivo (oo guaxu 'casa grande'); isto faz com que os adjetivos não passem a ser uma subclasse dos verbos intransitivos. Mais os adjetivos que ocorrem na função de predicado, são eles de classe dupla (adjetivo e verbo intransitivo), ou são adjetivos apenas, com duas funções sintáticas (modificador de substantivo e predicado)? É uma questão complexa. A presente obra reflete a segunda opção. Isto é: no léxico, é subentendido que todo adjetivo tem essas duas funções, menos os poucos que tem a anotação "não ocorre como predicado, nem aceita flexão de pessoa". (DOOLEY, 1998)

Assim, a citação acima corrobora a ideia de que existem adjetivos marcados no léxico como aqueles que não aceitam a função predicativa.

Sobre o tema do que seria classe de palavras ou funções sintáticas, ainda completa Dooley (1998):

É importante distinguir classe de palavras e função sintática. A classe dos substantivos, por exemplo, tem como função sintática principal a de servir de termo de oração. Mas um substantivo como -a'y 'filho' pode desempenhar, não apenas esta função principal (xera'y imba'eaxy oiny 'meu filho jaz doente'), mas também a função de predicado (xeru ma ta'y reta va'e 'meu pai tem muitos filhos'). Às vezes, uma subclasse tem função gramatical que a classe não tem em geral. Os pronomes têm como função principal a de servir de termo de oração em lugar de substantivo, mas a subclasse de pronomes demonstrativos, como kova'e 'isto', tem a função adicional de servir de determinante (um tipo de modificador), em locuções substantivas (kova'e oo 'esta casa'). Tudo isto ocorre em toda língua, mas certas línguas parecem ter correspondência mais estreita entre classe e função; em português, por exemplo, o substantivo não desempenha a função de predicado. (DOOLEY, 1998)

Com isso, parece natural que adjetivos ocorram nas línguas com função predicativa e função atributiva. A escolha de uma função ou outra não parecer ser muito intuitiva para os falantes nativos do Guarani Mbya participantes de nossa pesquisa.

6.5 A relação entre o verbo e suas pessoas pronominais

Antes de se pensar sobre as funções sintáticas e os elementos da classe gramatical, deve-se lembrar que estamos tratando de construções em língua Guarani Mbya e que esta língua não possui as mesmas características estruturais, ou comportamento, das línguas ocidentais, que possuem longa tradição de descrição em gramáticas e dicionários. Uma característica própria do Guarani Mbya, importante para compreender as relações morfossintáticas da língua, é o sistema de flexão dinâmica e flexão estática, que divide os seus verbos em duas classes.

Dooley, em **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá**, 1998, apresenta uma sistematização, que sintetiza as flexões para as pessoas e verbos na correspondência dinâmica ou estática dentro das construções. Abaixo apresenta-se um quadro

baseado na sistematização de Dooley com pequenas modificações do original, apresentando os prefixos de pessoas e formas nasalizadas destes prefixos.

	Flexão Dinâmica	Flexão Estática	
		Classe xe-	Classe xer-
1sg	a-	xe-	xe- + r-
2sg	ere-, re-	nde- ou ne- (nasais)	nde- + r- ou ne- + r- (nasais)
3	o-	i-, 'i-, ij- ou inh- (nasais), ix-, 'ix-, j- ou nh- (nasais)	h-
1pl incl	ja- ou nha- (nasais)	nhade- ou nhane- (nasais)	nhande- + r- ou nhane- + r- (nasais)
1pl excl	oro-, ro-	ore-	ore- + r-
2 pl	pe-	pende- ou pene- (nasais)	pend- ou pen- (nasais), pende- + r- ou pene- + r- (nasais)

O quadro acima mostra que conforme a natureza semântica os verbos do Guarani dividem-se em dinâmicos e estáticos. São dinâmicos os verbos transitivos e alguns verbos intransitivos que denotam ações ou acontecimentos. São estáticos os verbos intransitivos que denotam estados. O sujeito gramatical dos verbos dinâmicos transitivos e intransitivos é marcado no verbo por meio de prefixos que correspondam à flexão dinâmica. Já o sujeito de verbos intransitivos estáticos e o objeto de verbos transitivos são marcados no verbo por meio de prefixos que correspondam à flexão estática. Assim, os verbos são conjugados segundo o paradigma da flexão dinâmica e o paradigma da flexão estática. Importante também notar que o paradigma da flexão estática ainda se divide em verbos da Classe xe- e verbos da Classe xer-. Os verbos da classe xe- são aqueles cuja raiz começa por consoante, enquanto os verbos da classe xer- são aqueles cuja raiz começa por vogal ou consoante glotal.

Ainda a partir de Dooley, apresenta-se abaixo o quadro dos verbos de flexão dinâmica e de flexão estática de acordo com suas relações dentro das categorias gramaticais:

Categoria Gramatical	Tipo de Flexão
sujeito de verbo transitivo	dinâmica
sujeito de verbo intransitivo dinâmico	dinâmica
objeto de verbo transitivo	estática
sujeito de verbo intransitivo estático	estática
substantivo antes de posposição	estática
possuidor de substantivo	estática

Cecy Fernandes de Assis (2008) e Luiz Caldas Tibiriça (1989) preferem sistematizar a relação do verbo com os prefixos de pessoas a partir da classificação: “areais”, “cheantes” e “aiantes. São areais os verbos autênticos, ou seja, os verbos que denotam ações ou acontecimentos. Assim, os verbos areais correspondem ao

que Dooley chama de dinâmicos. São cheantes os verbos derivados de adjetivos. Tais verbos denotam eventos estáticos. Assim, os verbos cheantes correspondem ao que Dooley chama de estáticos. Por último, são aiantes os verbos que trazem a vogal “i”, que se comporta como elemento de ligação, localizada entre o prefixo pessoal e a raiz verbal. Os termos “aireais” e “cheantes” surgiram, originalmente, dos estudos do padre jesuíta Antonio Guasch (1944), no estudo da estrutura da língua Guarani. Outros autores, como Natalia Krivoshein Canese (1997), e Tadeo Zarratea e Feliciano Acosta Alcaraz (2013) também seguiram o modelo de Guasch. De fato, a análise de Dooley demonstra para os nossos objetivos ser a melhor porque mostra o que realmente é importante na construção das relações gramaticais, mas nem por isso o estudo de Guasch é menos importante.

Sobre a presença da flexão de pessoa e número no verbo, escreve Dooley, 1998:

Há dois esquemas ou paradigmas principais de flexão: o paradigma da flexão dinâmica e o da estática. Ambos tratam principalmente dos prefixos que indicam pessoa e número. A flexão dinâmica ocorre apenas como flexão de sujeito em verbos transitivos e em certa classe de verbos intransitivos. Os verbos que pertencem a esta classe, que chamamos de verbos dinâmicos, geralmente relatam eventos ou acontecimentos; são verbos que são comumente usados como respostas a perguntas do tipo: “O que houve/aconteceu/ocorreu?”. A flexão estática aplica-se a quaisquer outros participantes: ao objeto direto de verbos transitivos, ao sujeito de certos verbos intransitivos (que chamamos de verbos estáticos), a participantes que exerçam posse e ainda outros casos como substantivo que ocorre antes de posposição. (DOOLEY, 1998)

O verbo transitivo oikyxĩ ‘cortou-o’ contém, além do radical -kyxĩ ‘cortar’, o prefixo do sujeito o-, que é da flexão dinâmica, e ainda o prefixo do objeto direto i- da flexão estática. Ambos os prefixos neste exemplo são da terceira pessoa (na qual não há distinção entre o singular e o plural). O verbo intransitivo “ou” (veio) contém o prefixo do sujeito o-, da terceira pessoa, da flexão dinâmica, enquanto o verbo intransitivo iy'uvei ‘está com sede’ contém o prefixo do sujeito i-, também da terceira pessoa, mas da flexão estática. ‘Vir’ é tipicamente um evento, um acontecimento dinâmico, enquanto ‘estar com sede’ ou ‘ter sede’ é estado, uma condição estática. (DOOLEY, 1998)

Há influências dos verbos da língua portuguesa e língua espanhola sobre alguns verbos da língua Guarani, estes casos podem afetar a questão de um verbo ser estático ou dinâmico. O prefixo de pessoa pode comprovar esta influência quando

comparamos as construções feitas no litoral do Rio de Janeiro, com as construções da fronteira do Brasil com o Paraguai e com a Argentina.

Sobre o comportamento estático ou dinâmico do verbo “roubar” em Guaraní, disserta Dooley (1998):

Quanto a verbos intransitivos, portanto, o tipo de flexão evidenciado pelo sujeito é uma questão de classe lexical, constituindo assim uma distinção de aspecto inerente, lexical, dos verbos. Historicamente, essa classificação lexical certamente se baseava na semântica, mas em certos casos atuais a lógica disso não transparece. Por exemplo, o radical verbal intransitivo -monda ‘roubar’ parece relatar uma ação ou evento; isto é, iríamos supor que seja um verbo dinâmico. Contudo, é tido na língua como verbo estático, pois sua desinência de sujeito leva a flexão estática: imonda ‘roubou’. Parece que, em línguas Tupí-Guaraní mais antigas, este verbo tinha também o sentido estático de ‘cobiçar’ ou ‘ter cobiça de algo.’ No próprio dialeto Mbyá contemporâneo, é às vezes interpretado com o sentido estático ‘ser ladrão’. Acontece que, em certos outros dialetos, o sentido dinâmico ‘roubar’ prevaleceu ao ponto de mudar o tipo de flexão em dinâmica (omonda ‘roubou’ em Guaraní paraguaio, em lugar de imonda). Portanto, nem sempre poderemos dar razão semântica pela classificação lexical de um determinado verbo intransitivo, mas cremos que a semântica, em certa época, determinava a questão. Ainda hoje, a classificação da maioria dos verbos corresponde à distinção semântica entre evento e estado. (DOOLEY, 1998)

Ainda sobre a flexão estática, completa Dooley (1998):

Em “ipo” (mão dele), o prefixo “i-” (dele) é o mesmo como em “iy'uvei” (está com sede). O mesmo prefixo ocorre como flexão na posposição “áry” “-’áry” (em cima de): “hi’áry” (em cima dele), em que o “h” inicial ocorre por razões fonológicas ou ainda fonéticas. Finalmente, a flexão estática ocorre com adjetivos na função de predicado: “iporã” (é bom). Deve-se notar, porém, que nem todas as posposições, substantivos e adjetivos aceitam flexão. Por exemplo, a posposição “py” (em) não aceita flexão, nem o substantivo “mboi” (cobra), nem o adjetivo “guaxu” (grande), que também não ocorre como predicado. (DOOLEY, 1998)

Na aldeia Sapukai (Angra dos Reis), tomamos o exemplo já apresentado na construção (10e) sobre o adjetivo “guaxu”, que não aceita o marcador de terceira pessoa citado por Dooley como flexão estática.

	Ava	guaxu.
(10e)	ava	guaxu
	homem	grande
	Homem grande. / O homem é grande.	

A forma estática para o verbo “haku” (sentir calor do ambiente) não aceita a primeira pessoa do singular “xe”, na região do Rio de Janeiro, para não ser confundida com a forma, também estática, “haku” (sentir desejo sexual). Como esta interpretação para este mesmo verbo não ocorre em outras regiões onde se fala o Guarani Mbya, sua forma permanecerá com o prefixo de primeira pessoa do singular “xe”, assim, “xeraku” ou “xe haku”. Como apresentado nas construções (3a) e (3b).

	Haku	ra'i
(3a)	xe-haku	ra'i
	1sg-calor	muito
	Eu sinto muito calor.	

	Xeraku	ra'i
(3b)	xe-haku	ra'i
	1sg-calor	muito
	Eu sinto muito desejo sexual.	

Com as formas dinâmicas dos verbos, não foram encontradas ocorrências semelhantes de ficar subentendida a pessoa pela ausência do prefixo verbal como ocorre em (3a), para desambiguar com (3b).

Sobre a morfologia dos verbos que recebem flexão não dinâmica, Dooley (1998) ratifica sobre os radicais estáticos:

Os radicais que recebem a flexão estática dividem-se em duas classes: os da classe “xe-” e os da classe “xer-”. Com radicais da classe “xer-”, ocorre entre o prefixo pessoal e o radical o segmento “r”, que pode ser considerado como segmento de transição morfológica entre vogais, na divisa entre morfemas. Portanto, este “r” ocorre entre o prefixo de flexão e radical da classe “xer-”, a não ser que o prefixo termine com consoante. Assim, a classe “xer-” gera palavras tais como: “xerova” (minha testa) e “hova” (testa dele/dela), cujo radical é “-ova” (testa); “xereve” (comigo), cujo radical de posposição é “-eve” (junto com); “xerenoi” (chamou-me), cujo radical verbal é “-enoĩ”. Este é o uso mais comum do segmento “r” de transição. (DOOLEY, 1998)

Assim, encontramos “aku” (calor), “haku” (alguém sente calor) e “xeraku” (eu sinto calor); ou, para os Guarani do Rio de Janeiro, “xeraku” (eu sinto desejo sexual). Também existe a possibilidade de “xepireraku” (eu sinto calor na pele) tanto para os falantes da região Sul quanto para os falantes da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro.

Dooley (1998) também complementa sobre as combinações de radicais:

Há combinações de radical mais modificador, por exemplo, entre o radical do verbo e o modificador: “onha ratã” (correu com força), “ake raxa” (dormi demais), “kuaray ojope raxy” (o sol está brilhando demais, no sentido de dor visual), “aexa reta” (vi muitos), “aru ruka” (mandei trazê-lo). Quando estes modificadores ocorrem em combinação com certos outros verbos, o “r” não ocorre: “oi atã” (ficou firme), “oiko eta” (está andando preocupado). Isto é, tanto com modificadores como com prefixos de flexão estática, o segmento “r” de transição não ocorre automaticamente; portanto, é preciso que ele seja assinalado no léxico. A classe de flexão consta nos verbetes dos radicais de ambas as classes, onde ocorre ou a anotação “classe xe-” ou “classe xer-”. Os radicais, portanto, que não apresentam nenhuma dessas anotações são justamente os que não recebem flexão estática. Em particular, se com um verbo intransitivo nenhuma dessas anotações aparece, é porque ele leva a flexão dinâmica. (Estas anotações não constam com verbos transitivos, pois estes são todos dinâmicos quanto à flexão de sujeito, embora muitos levem desinência de objeto direto com flexão estática). (DOOLEY, 1998)

O paradigma mais completo de flexão estática encontra-se nos substantivos como po ‘mão’, da classe xe-, e ova ‘testa, rosto’, da classe xer-, que são flexionados. (DOOLEY, 1998)

O quadro abaixo sobre a flexão estática foi mantido, sem alterações, a partir da análise de Dooley em **Lexico Guarani, Dialeto Mbyá**, 1998.

Categoria de flexão estática	Radicais da classe xe-	Radicais da classe xer-
Sem posse	po 'mão'	tova 'testa'
Posse geral	<u>x</u> epo 'minha mão' xeru po 'mão do meu pai'	<u>x</u> erova 'minha testa' xeru <u>r</u> ova 'testa do meu pai'
Posse reflexiva da 3ª pessoa	<u>o</u> po 'a própria mão dele(s)/ dela (s)' (não a do sujeito)	<u>n</u> gova 'a própria testa' (a do sujeito)
Posse não-reflexiva da 3ª pessoa	<u>i</u> po 'a mão dele(s)/delas(s)' (não a do sujeito)	<u>h</u> ova 'a testa dele(s)/dela(s)' (não a do sujeito)
Posse alheia ou recíproca	<u>j</u> opo 'a mão de outrem', ou 'a mão um do outro'	<u>j</u> ova 'a testa de outrem', ou 'a testa um do outro'

Chama atenção no quadro acima é fato de a subclasse dos prefixos flexionais estativos de pessoa poderem funcionar na língua como pronomes possessivos. Seja como pronomes pessoais seja como pronomes possessivos, os prefixos estativos mantêm o mesmo comportamento morfossintático e fonológico.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi comprovar que há distinções entre o Guarani Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro e buscar possíveis explicações para estas distinções considerando a origem dos grupos familiares e as influências do contato com a convivência com falantes de outras línguas, particularmente, o espanhol e o português. A importância deste trabalho se dá para os estudos linguísticos do Guarani Mbyá e de suas variedades considerando diferentes grupos de falantes. Este trabalho também possibilita uma reflexão da língua Guarani Mbya para o próprio falante.

A realização de nossos objetivos implicara a confronto de construções já apresentadas em obras de referência do Guarani Mbya, materiais didáticos produzido em Guarani Mbya, e principalmente construções da oralidade dos participantes da pesquisa, falantes do Guarani da região Sul do Brasil e os falantes locais em contraste e os falantes da região Sul do Brasil e da fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina.

Pudemos verificar que as distinções são muito mais acentuadas do que foram prevíamos ao iniciarmos nossa pesquisa. Algumas construções do Mbya Guarani da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro, quando comparadas com a fala de outras regiões, tornavam-se incompreensíveis.

Os resultados da pesquisa comprovam que a língua Guarani Mbya da região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro possui características distintas da língua Guarani Mbya da região Sul do Brasil e suas áreas fronteiriças na Argentina e no Paraguai. Estas distinções podem ter sido causadas por fatores como a distância geográfica entre comunidades, o que possibilitou no passado um isolamento entre os grupos, e pela aproximação de outros grupos de falantes da língua portuguesa na modalidade falada no litoral do Estado do Rio de Janeiro.

Este trabalho torna claro que há um grande espaço para novas futuras pesquisas sobre as características distintas entre grupos de falantes de uma mesma língua analisando as modificações, variedades e transformações na língua Guarani Mbya falada em regiões distintas. Demonstra que muitos estudos poderão ser feitos sobre as diversidades da língua Guarani Mbya e sobre os possíveis fatores

motivadores destas transformações, além de possibilitar um direcionamento para novas pesquisas considerando aspectos como influências linguísticas regionais, interferências de línguas majoritárias, como a espanhola (língua falada nas fronteiras da Argentina e do Paraguai com o Brasil) e língua portuguesa (na modalidade falada na região Sul do Brasil ou no litoral do Estado do Rio de Janeiro). Muitas questões de natureza social, cultural e linguística também são levantadas dentro das comparações entre as comunidades de falantes do Guaraní Mbya da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro e as comunidades de falantes da mesma língua na região sul do Brasil e suas fronteiras com a Argentina e Paraguai.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Cecy Fernandes de. **Ñe'ẽryru: Avañe'ẽ-Portuge / Portuge-Avañe'ẽ:** Dicionário Guarani-Português / Português-Guarani, São Paulo: Cecy Fernandes de Assis. Edição Própria, 2008.

BARROS, Armando Martins; CASTRO, Renata Pinheiro. **Ara Reko:** Memória e Tempo Guarani (Tradução de KARAI MIRi, Algemiro da Silva e MONSERRAT, Ruth). Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2005.

BARROS, Armando Martins. Barbosa; SANTOS, Gabriela dos. **EJA Guarani; Registro de uma História e Perspectivas Atuais.** Rio de Janeiro: E-Papers serviços Editoriais, 2012.

BONAMIGO, Zélia Maria. **A Economia dos Mbya-Guarani:** Trocas entre Homens e entre Deuses e Homens na Ilha da Cotinga, em Paranaguá – PR. Curitiba: Imprensa Oficial, 2009.

BORGES, Paulo Humberto Porto. **Ymã, Ano Mil e Quinhentos:** Relatos e Memória Indígenas sobre a Conquista. Campinas: Mercado de Letras, 2000

CADOGAN, León; MELIÀ, Bartolomeu **Ayvu Rapyta:** Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní de Guairá. Asunción: CEADUC/CEPAG (PDF),1992.

CÂMARA JR, Joaquim Matoso. **Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr.** Nova Edição Revisada e Ampliada. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004.

CANESE, Natalia Krivoshein; ALCARAZ, Feliciano Acosta. **Gramática Guaraní:** Colección Ñemity, Asunción: Editora Servilibro, 1997.

CARVALHO, Mauro Luiz. **Tempo, Aspecto e Modalidade na Língua Guaraní Mbyá (Tambeopé).** Brasília: UnB, 2013.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. **Quebrando Preconceitos: Subsídios para o Ensino das Culturas e História dos Povos Indígenas.** Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 2014.

COMBÈS, Isabelle. **Kuruyuki.** Cochabamba: Editora Itenerarios (Instituto Latinoamericano de Misionología), 2014.

CORVALÁN, Graziella. **La Perspectiva de Género en las Lenguas del Paraguay:** Deasafios de la Educación Intercultural Bilingüe. Asunción: Comición Nacional de Bilingüismo, 2000.

D'ANGELIS, Wilmar. **Aprisionando Sonhos: A Educação Escolar Indígena no Brasil**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2012.

D'ANGELIS, Wilmar. **Formando Escritores Indígenas**. Campinas: Cefiel, 2008.

D'ANGELIS, Wilmar. **Línguas Indígenas Precisam de Escritores?** Campinas: Cefiel, 2005.

DARELLA, Dorothea; **Ore Roipota Yvy Porã: Nós Queremos Terra Boa**. (Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina - Brasil). Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. **A Saga dos Guarani: Guerreiros, Gaúchos e Gaudérios**. Florianópolis: Editora Insular, 2002.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní: Dialeto Mbyá. Introdução, Esboço Gramatical, Léxico**. Cuiabá: SIL, 2006.

FARGETTI, Cristina Martins. **Abordagem sobre o Léxico em língua Indígenas**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2012.

FRANCHETTO, Bruna; VIEIRA, Márcia Damaso; MAIA, Marcus; LEMLE, Mirian. **Línguas Indígenas e Gramática Universal**. São Paulo: Contexto, 2019.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro**. Volume I. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro**. Volume II. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

FROTA, Guilherme de Andréa. **Panorama da História do Brasil: Organização Militar na Colônia**. Rio de Janeiro: Editora Idetalhes, 6ª Edição, 1987.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; história da Província de Santa Cruz**. São Paulo; EDUSP, Editora Itatiaia, 1980.

GISBERT, Carlos de Mesa; GISBERT, Teresa; MESA, José de. **Historia de Bolivia**. La Paz: Editora Gisbert, 2012.

GRÜNGERG, Friedi Paz. **Ñande Ypykuera Ñe'ẽngue**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2012.

GUASCH, Antonio. "El idioma Guaraní", Imprenta Nacional. Asunción. 1948.

GUASCH, Antonio. "El Idioma Guaraní"; gramática y antología de prosa y verso, Casa América-Moreno. Hnos. Asunción, 1956. Ediciones Montoya.

- GUASCH, Antonio. "**Diccionario castellano-guaraní, guaraní-castellano**", Gráficas La Gravidia. Sevilla, 1961. Ediciones Montoya
- GUSTAFSON, Bret. **New Languages of the State: Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia**. Durham: Duke University Press, 2009.
- KARAI MIRIM, Algemiro da Silva. **Mboapy nhandervixa tenondé guá'i oexara'ú va'é kuery Tekoa Sapukai py guá: kaxo yma guare, nhe'ẽ ngatu, nhembojera (Três Sonhadores do Tekoa Sapukai: História, Oralidade, Saberes)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2013.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso**. São Paulo: Edusp, 2008.
- LADEIRA, Maria Inês. **Teko Mbaraetera: Fortalecendo Nosso Verdadeiro Modo de Ser**. Maringá: Centro de Trabalho Indigenista, 2005.
- LUGON, Clovis. **La République des Guaranis: Les Jésuites au Pouvoir**. (Tradução de CHEUYCHE, Alcy). São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
- MARTINS, Marci Fileti. **Descrição e Análise de aspectos da Gramática do Guarani Mbyá**. Campinas: Unicamp, 2003.
- MARTINS, Norielem de Jesus. **Educação Indígena: A Ressignificação da Escola no Contexto Guarani Mbyá no Litoral Sul Fluminense**. Monografia de graduação em Pedagogia. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2003.
- MARTINS, Norielem de Jesus. **Trajetórias da Educação Escolar Indígena no Rio de Janeiro – A Ressignificação da Escola pelos Guarani Mbyá**. Monografia de especialização. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. 2012.
- MARTINS, Norielem de Jesus. **Educação Escolar Indígena Guarani no Estado do Rio de Janeiro: Tensões e Desafios na Conquista de Direitos**. Tese de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares – PPGEDUC. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2016.
- MELIÀ, Bartolomeu. **Educação Indígena e Alfabetização**. São Paulo: 1979
- MELIÀ, Bartolomeu. **La Reciprocidad de Palabras en los Guaraníes y la Economía de Reciprocidade**. Buenos Aires: 1992.
- MELIÀ, Bartolomeu. **Los Guarani-Chiriguano: Ñande Rekó, nuestro modo de ser**. La Paz: Editora Cipca, 1988.
- MELLO, Antônio de Augusto Souza, **Estudo Histórico da Família Lingüística Tupi-Guarani: Aspectos Fonológicos e Lexicais**. Dissertação de Doutorado. Departamento

de Língua e Língua Vernácula do Instituto de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2000.

MELLO, Flávia Cristina de. 2001. Aata Tape Rupy – seguindo pela estrada. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC: Florianópolis.

MOUSSY, Jean Antoine Victor Martin. **Description Géographique et Statistique de la Confédération Argentine**. Paris: Firmin Didot Frères, 1860 – 1869.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de Tupi Antigo: A Índigena Clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2013.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método Moderno de Tupi Antigo: A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos**. São Paulo: Global, 2005.

NOBRE, Domingos Barros. **Currículos Diferenciados das Escolas Indígenas, Quilombolas e Caiçaras: política e Metodologia**. Brasília: PROEXT/MEC UFF, 2016.

NOBRE, Domingos Barros. **Entre a Escola e a casa de Reza: Infância Cultura e Formação de Professores Indígenas guarani**. Niteroi: Eduff, 2016.

NOBRE, Domingos Barros. **“Todo Índio na Escola”**: Infância Indígena e Escolarização. Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

NOBRE, Domingos Barros. **Uma Pedagogia Indígena Guarani na Escola, pra quê?** Campinas: Curt Nimuendajú, 2016.

NOBRE, Domingos Barros. **Processos de Construção de Políticas em Educação Escolar Indígena no Estado do Rio de Janeiro**. In: 24ª Reunião Anual da ANPEd, 2001.

NOBRE, Domingos Barros. **Escola Indígena Guarani no Rio de Janeiro na Perspectiva da Autonomia: Sistematização de uma Experiência de Formação Continuada**. Tese de Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2005.

NOBRE, Domingos Barros. (Org.) **Projeto Político Pedagógico. Escola Indígena Karáí Kuery Rendá**. Angra dos Reis, 2002.

PISSOLATO, Elizabeth. **Tape Porã, Impressões e Movimento: Os Guarani Mbya no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2012.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. **Brasil Indígena: 500 anos de Resistência**. São Paulo: FTD, 2000.

RAMOS, Arthur; **Introdução a Antropologia Brasileira: As Culturas Indígenas**. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1970.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SAIGNES, Thierry. **Historia del Pueblo Chiriguano**. La Paz: Editora Plural, 2007.

SALGADO, Jorge. **Territorios Indígena Originario Campesino en Bolivia**: Proceso y Perspectivas de los Territorios Indígenas de Tierras Bajas (Entre la Loma Santa y la Pachamama). La Paz: Fundación Tierra, 2010.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SOUSA, Rainer Gonçalves de; **Os Kadiwéu na Guerra do Paraguai**. Brasil Escola, Uol. 2009.

TIBIRIÇÁ, Luíz Caldas. **Dicionário Guarani-Português**, São Paulo: Traço Editora, 1989.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

VEIGA, Juracilda; FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. **Anais do 6º Encontro Sobre Leitura e Escrita em Sociedade Indígenas**: Desafios Atuais da Educação escolar Indígena. Campinas: Ministério do Esporte, 2005.

ZARRATEA, Tadeo; ACOSTA, Feliciano. **Avañe'ẽ. Manual para leer y escribir en Guaraní**. Asunción: Editora Servilibro, 2013.