

REPRESENTAÇÕES SOBRE A RETOMADA DA TERRA INDÍGENA YWY PORÃ: MEMÓRIAS E SÍMBOLOS ACIONADO POR LIDERANÇAS MULHERES.

Patricia Carola Facina

Graduada na licenciatura de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Mestranda de Ciências sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: patricia.facina@hotmail.com

Resumo: A presente pesquisa visa entender as representações acerca da retomada da terra Indígena (T.I) Ywy Porã (Terra Bonita), Guarani Nhandewa, localizada na cidade de Abatiá-PR, a partir de entrevistas obtidas com duas mulheres, lideranças jovens desta T.I, propondo um estudo sobre os símbolos e memórias acionadas por estas mulheres neste processo. Além das entrevistas foram realizadas incursões em campo em dias comuns e espaços de festas tradicionais afim de conseguir melhor apreender como está ocorrendo a reorganização social (João Pacheco de Oliveira) e como (re)significam a narrativa da Terra sem Mal em suas práticas e discursos. Observou-se nestas falas a importância do grupo de Mbora'i (cânticos sagrados) e da construção da Casa de Reza como meios de resistência e demarcação da importância da terra como territorialidade indígena guarani. Concluímos com isso que os vínculos afetivos e históricos deste povo estão sendo por eles retrabalhados no processo de reorganização sociocultural dando origem a uma reestruturação das formas culturais comparadas com a maneira em que se organizavam na Terra Indígena Laranjinha, na qual residiam antes da retomada da que hoje estão, além da importância acionada no papel das mulheres para construção desta memória coletiva.

Introdução

Se faz importante demarcar o momento em que se manifesta o interesse e conseqüente contato com a população Guarani Nhandewa. Foi durante um final de semana quando recebi a mensagem de uma colega, aluna indígena da universidade onde estudava, me convidando para jogar bola com um grupo de meninas, em sua maioria estudantes indígenas universitária, na Terra Indígena (T.I) onde ela morava, a T.I Laranjinha. Mesmo não sabendo jogar, fui, para completar o time. Este evento, a princípio corriqueiro, deu início ao meu contato e interesse pelo assunto, dado que nesta T.I conheci, também, outras pessoas, moradoras da T.I Ywy Porã (Terra Bonita), mais conhecida como Posto Velho. Tive a oportunidade de, a partir deste contato, fazer algumas incursões na T.I Ywy Porã em disciplinas da graduação, e visitas informais, visto que criei vínculos de amizade. Portanto me interessa, a partir desta inserção, investigar as representações dos Guarani Nhandewa acerca do processo - que está em curso - da retomada de sua terra, tendo como hipótese central que este processo pode ser entendido através da noção de territorialização (OLIVEIRA, 1998), vez que a retomada implica numa reorganização social, portanto, em criação e recriação de identidades. Neste recorte específico buscarei

entender estes discursos e representações a partir de falas e entrevistas realizadas com duas jovens, Débora e Thayane, lideranças desta terra.

Contexto histórico e cultural

Desde a colonização Portuguesa os povos indígenas aqui se encontravam. Estima-se que havia cerca de 5 milhões de indígenas. Mas quem são estes indígenas? Como se auto definem? Segundo Gersem dos Santos (SANTOS, 2006) existem alguns critérios de auto definição, todavia é necessário ter clareza de que estes critérios não são únicos, nem determinantes. Entre eles estão a continuidade histórica com as sociedades pré-coloniais, a estreita vinculação com o território, os sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos, assim como língua, cultura e crenças, além de identificar-se como diferente da sociedade nacional e da vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas, ou seja, existe uma identificação de contraste em relação ao outro.

Porém, devido ao processo de contato e da ambição do não-índio, muitos povos indígenas foram dizimados, tendo hoje chegado ao número de 817.963 mil segundo os dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, número que tende a crescer, dado o processo de "etnogenese" ou "retnização".

Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas. (SANTOS, 2006, p.28)

Quando falamos de povos indígenas, utilizamos o plural e não o singular, dado que estes povos possuem sistemas sociais, econômicos e político distintos, assim como língua, cultura e crenças também diferenciadas. Portanto, quando se trata dos povos indígenas, estamos a falar de um povo com uma multiplicidade étnica e cultural, estamos tratando de 817.963 mil indígenas representados em 305 etnias distintas e 274 línguas, ou seja, grupos étnicos que tem especificidades socioculturais. "Deste modo, não existe nenhum povo, tribo ou clã com a denominação de índio. Na verdade, cada 'índio' pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, o Yanomami etc" (SANTOS, 2006, p. 30), ou por denominação de outros grupos.

Assim, se existe uma diferenciação entre os índios e não-índios, entre indígenas de uma etnia e de outra, existe uma dicotomização entre “nós” e “eles”, por meio da qual os atores identificam-se e são identificados uns pelos outros, com base em seus traços culturais. A esta

relação chama-se etnicidade, uma forma de organização social fundada na atribuição de categorias que classifica grupos em função de sua origem suposta, "que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores" (STREIFF-FENART, POUTIGNAT. 2011. p.141), relação, portanto, dialética entre as definições de fora, exógenas, e de dentro, endógenas, do pertencimento étnico, o que a torna dinâmica vez que o grupo está sempre sujeito à redefinição e recomposição (STREIFF-FENART, POUTIGNAT. 2011).

Tendo em vista, mesmo que superficialmente, o contexto mais amplo, apresentamos o recorte deste trabalho, que tem como espaço territorial a terra indígena Ywy Porã, localizada na cidade de Abatiá, no estado do Paraná, onde a maioria de sua população pertence à etnia Guarani-Nhandewa, também conhecidos como Chiripa e Avá Chiripá no Paraguai (BRANDÃO, 1990). Pertencem ao tronco linguístico tupi, da família linguística tupi-guarani, que se ramifica em diversas línguas, entre elas a guarani, sendo que este grupo se ramifica entre os subgrupos Guarani Kaiowá, Mbya e Nhandewa, tendo sua população particularidades culturais dentro de suas terras mesmo pertencentes à mesma etnia, dada a dinamicidade étnica e cultural.

Veja que pertencem ao tronco Tupi Guarani, é necessário apresentarmos uma breve reflexão sobre estes para que possamos compreender, ainda que de forma pouco aprofundada, suas especificidades, e assim iniciar interpretações sobre o modo de ser do grupo étnico Guarani-Nhandewa da T.I Ywy Porã.

Um dos aspectos essenciais para entender sua expressão identitária é a sua religiosidade. Helenè Clastrés (apud BRANDÃO, 1990) aponta que, segundo relato de missionários e outros colonizadores, estes povos pareciam ser "gente sem lei", que não possuíam religião, um deus, uma crença. Este silêncio provocou interesse à autora, que aponta que para os jesuítas não era necessário combater falsas crenças, dada a visão que tinham de que os tupi-guarani eram um povo sem fé. Nos perguntamos, então, qual a razão desta interpretação? Como se dá(ão) a(s) religiosidade(s) Guarani? Seriam eles um povo sem crença, de fato?

A isso Brandão considera que o ñandé reko, empregado pelos guarani para distinguirem seu modo de ser dos de outros, ou seja, como algo relacional entre nós e eles que cria uma identidade - logo também uma perspectiva de visão sobre os outros e sobre a história - , é o que designa, também, a sua religiosidade. Isto é o mesmo que dizer que entre os seus sub-grupos, um modo peculiar de ser, assumido e proclamado como uma identidade realizada como um sistema ancestral de crenças destinado a conduzir tanto a história de um povo quanto a conduta cotidiana de cada uma de suas pessoas, é definido como uma religião. Esta seria uma das razões

pelas quais um mesmo sistema religioso, em princípio unívoco entre vários subgrupos e tribos, é bastante resistente a ponto de ser ainda quase integralmente a religião Guarani, após um tempo entre 450 e 300 anos de evangelização cristã. (BRANDÃO, 1990. p.7)

Logo, os guarani não são povos sem fé. Como Egon Schaden (apud BRANDAO, 1990) resume - a respeito da religião estudada por ele entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, - há um lugar intermediário que é morada de inúmeros deuses e espíritos que habitam subespaços, entre a Terra, onde vivem os humanos, e "algo equivalente ao firmamento, não exatamente pensado como um homem cristão do povo imagina o céu de sua fé" (SCHADEN apud BRANDÃO, 1990, p. 7). Entre estes espaços extremos, estão os deuses e os espíritos que se comunicam com os vivos, e que podem trazer tanto benefício quanto malefícios (BRANDÃO,1990).

Como expressão de suas crenças, devemos destacar a esperança na busca da Terra sem mal, dado que este é o alicerce das religiosidades guarani. Trazemos aqui um resumo da narrativa acerca da Terra Sem Mal contada por Vanderson Lourenço (apud SOUZA, 2007) da T.I Ywy Porã. A terra Sem Mal, segundo ele, foi uma revelação dos mais velhos; de seguir pela grande água (yramoi) no caminho do sol. Tupã mandava, para os que conseguiam chegar na beira do yramoi, uma canoa para atravessar. Entretanto, é possível chegar à terra sem mal sem seguir o caminho do sol, se os Nhandewa estiverem puros, de onde estiverem, aparecerá uma escada do céu, e por ali conseguiram chegar na terra sem mal (SOUZA, 2007).

Este processo da busca pela Terra Sem Mal não deve ser visto apenas como um lugar, mas, sobretudo, como um tempo, que pode revelar a relação histórica, de dominação ou não, destes povos com os outros, sejam não-índios ou indígenas pertencentes a outras etnias. O fato de ir à procura desta Terra mostra o movimento em busca do lugar de salvação, que não é dado pela vinda divina, mas pela viagem ao lugar sagrado, a Terra Sem Mal (BRANDAO, 1990). "A Terra Sem Mal é o espaço do retorno à possibilidade, dada pela natureza e reencontrada pelo exercício persistente do nomadismo, da reprodução de um modo de vida de uma tribo" (BRANDÃO, 1990, p.14).

Voltamos ao ñandé rekó, (BRANDÃO, 1990), para delinear a sua importância na compreensão da religiosidade,

Persistente no desejo de manter autônoma a cultura da tribo, mas inevitavelmente inserido sem em absoluto reconhecer-se integrado na sociedade regional, o Guarani pensa a religião como uma experiência de dupla dimensão: existe a " minha religião", a "nossa religião", algo como o ñande rekó que se assume como sendo a religião guarani, a " religião dos antigos"; existe o cristianismo, reconhecido como: "a igreja católica" e a "dos crentes ". (BRANDÃO, 1990, p.31)

Ou seja, o ñande rekó, para Brandão (1990), está totalmente associado à constituição da religiosidade guarani, seria como uma manifestação desta religiosidade. Destacaremos, para complementar, a colocação de Lígia Rodrigues de Almeida no estudo sobre famílias tupi guarani de que o

nhandereko - modo de ser, não remetem apenas à maneira como vivem os antepassados, à forma como se alimentavam com aquilo que plantavam, suas vivências na casa de reza e escuta a Nhanderu, ou às relações de cuidado com os parentes, mas atualmente também se referem, como apontou o vice-cacique Marcílio, às relações, às formas de comunicação com os Juruá, isto é, os não indígenas (ALMEIDA, 2016, p. 43)

Devemos ter clareza de que os povos indígenas desenvolveram/desenvolvem estratégias de resistência em relação à história de contato, portanto não deve-se ler esse processo de contato com as demais crenças e culturas como determinante para que ocorra uma dissolução da religiosidade guarani, e sim como um processo de relação entre o "nós e eles", entre signos culturais distintos que podem levar a uma recomposição destes, dado que estão sujeitos a redefinições. O nhandereko está intimamente ligado a este processo, e quando Almeida (2016) trás a fala de seu interlocutor, dizendo que este termo também se refere ao modo como a população guarani vai se articular para se comunicar com os não-índios, está demonstrada uma estratégia perante o contexto de contato e de poder em que estamos todos inseridos, uns com mais hierarquia, outros com menos. Neste mesmo sentido podemos atrelar mais uma noção, o processo de territorialização que ocorreu ao longo de décadas com estes povos indígenas, ou seja,

(...) processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 1998, p. 56)

Tendo em vista o processo de territorialização, busquei por meio deste fio condutor entender quais vozes e símbolos foram/são acionados neste entrave político e cultural. Adentraremos, portanto, a uma breve menção do contexto vivido por estes sujeitos em torno dos territórios por eles ocupados, a fim de explicar melhor o processo de retomada.

Ao longo das décadas de 1920 e 1930 o SPI (serviço de proteção ao índio) instituiu no norte do Paraná, onde hoje está localizada a T.I Ywy Porã, o Posto de Atração Krenau, território tradicional guarani que (BARROS, 2003:9 apud GÓES, 2012),

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

Entretanto, após 1934 não somente os Kaingang foram transferidos como também os Guarani Nhandewa, sendo que os últimos, devido à epidemia e à pressão dos fazendeiros, tiveram que abandonar o seu território tradicional sendo levados para a T.I Laranjinha/ Naraí, que é composta em sua maioria, também, por Guarani nhandewa (GÓES, 2012) Esta TI fica localizada no município vizinho, cerca de 15 km da atual T.I Ywy Porã. Permaneceram neste território até o ano de 2005, quando iniciaram o processo de retomada de suas terras tradicionais, localizando-se pois hoje neste local, antes Posto do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e hoje Ywy Porã, também conhecida, devido à sua história, como Posto Velho. Como demonstra a citação:

O Posto Velho é um antigo local situado às margens do Rio Laranjinha, próximo ao município de Santa Amélia - PR, onde havia uma sede instalada pelo Serviço de Proteção ao Índio, SPI. Ali por volta de 1930 viviam indígenas kaingang e guarani nhandewa. Devido a uma epidemia o local foi abandonado e os índios foram levados para a Terra Indígena hoje conhecida como Laranjinha. No dia 04 de janeiro de 2005, passados cerca de setenta anos, vinte famílias decidiram retomar a área, que havia sido ocupada por fazendeiros. (SOUZA, 2007)

Considerações Finais

Observa-se, com esta breve explicação acerca deste processo, que estes povos se firmaram em um território, seguido de um deslocamento forçado no qual viveram um novo processo de territorialização e agora retornam, neste processo de retomada, o que implica numa "nova" reorganização social (OLIVEIRA, 1998). Sobre isto, podemos elencar brevemente

algumas representações e manifestações culturais e simbólicas em torno da reelaboração cultural que está em processo nesta T.I.

Este grupo étnico nesta T.I faz uso na, maior parte do tempo do português. Entretanto, estão em processo de retomada da sua língua materna, podendo isto ser observado dentro da Oy-Gwatsu (Casa de Reza/Casa Grande), onde fizeram/fazem uso, na maior parte do tempo, da língua Guarani-Nhandewa . Deve-se colocar também que nesta T.I a única religião aceita pelas lideranças é a guarani, não sendo permitida a entrada das igrejas Pentecostais e Neopentecostais, dado que, como coloca Claudinei Lourenço, (apud SOUZA, 2007):

(...) devido ao sistema religioso imposto por seus líderes nas T.I a organização social também foi modificada. Muitos guarani que são envolvidos nesse sistema religioso mudam totalmente sua mentalidade ignorando muitas vezes o próprio sangue e o nhandereko. (SOUZA, 2007, p. 13)

A partir da inserção em campo foi possível notar a importância das mulheres neste processo de retomada, vez que segundo os próprios homens foram elas que decidiram “descer” para aquele local na data da retomada. Além deste fator podemos notar a importância passada pelas gerações de mulheres acerca das narrativas e mitologias que regem o cotidiano social local, uma interlocutora conversando sobre isto disse “eu acredito, realmente acredito muito na minha mãe, por que acho que na idade que a gente tem hoje que ela tinha ela viveu muita coisa ao lado da minha vó, então onde tudo que ela aprendeu na época com minha vó, hoje ela passa pra gente”, mostrando a importância da memória para este grupo étnico.

Concluimos com isso que os vínculos afetivos e históricos deste povo estão sendo por eles retrabalhados no processo de reorganização sociocultural dando origem a uma reestruturação das formas culturais comparadas com a maneira em que se organizavam na Terra Indígena Laranjinha, na qual residiam antes da retomada da que hoje estão, além da importância acionada no papel das mulheres para construção desta memória coletiva, como mencionou outra interlocutora “a conta pra mim mas eu não, talvez eu não vou chegar na pessoa e repassar né, talvez nem é do interesse da pessoa sabe também, agora contando pra você que parece que vai voltando, a gente vai lembrando o que eles vão contando”.

Referências

- ALMEIDA, Ligia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese. São Paulo, 2016.
- BRANDÃO, Carlos. Os Guarani: Índios do Sul – Religião, Resistência e Adaptação. *Revista de Estudos Avançados*. Vol. 04 N. 10 São Paulo: USP Setembro/Dezembro 1990.
- CLASTRES, Hélène, *A Fala Sagrada. Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani*. Campinas: Papyrus. 1990
- FAUSTINO, Rosangela Célia. Educação e religião Guarani no Paraná: estudo a partir do ritual Nimongarai. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v.7, Número Especial, dez. 2012
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. IN: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1989.
- GOÉS, Paulo Roberto Homem. Projeto Básico Ambiental Componente Indígena UHE Mauá. 2012
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro, 2012.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - EDUSP. 1987
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e fluxos Culturais. *Rev. MANA* 4(1): 47-77, 1998
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. IN: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- SANTOS, Luciano Gersem dos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU. EDUSP. 1974
- SOUZA, Sheilla Patricia Dias de. *Índios na Visão dos Índios - Terra Indígena Ywy Porã - Povo Guarani Nhandewa*. Associação Indigenista - ASSINDI - Maringá, 2007.
- _____. *Palavras e imagens da Terra sem Males: representações sobre o mito de origem Guarani Nhandewa*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Londrina - Londrina. 2009.
- STREIFF-FENART, Jocelyne. POUTIGNAT, Phillippe. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.