

**A quem e o que dizem os índios?  
Introdução às narrativas do “capitão  
Antonio Branco” e de “dona Adelaide”**  
*To whom and what do the indigenous people say?  
Introduction to the narratives of “Captain  
Antonio Branco” and “Mrs. Adelaide”*

Maria Inês Ladeira\*

**Resumo:** Ao dar relevo às narrativas míticas dos Apapocúva e à cosmologia indígena como vetores de sentido e orientação dos movimentos espaciais dos Guarani, Nimuendajú deu nova luz à história desse povo, projetando-a para além da literatura missionária existente. O presente texto ressalta o empenho e o pioneirismo de Nimuendajú que, a partir da experiência de intenso convívio com os índios, colocou-os como protagonistas dos acontecimentos. O texto introduz duas narrativas coletadas no intervalo de 20 anos (1985 e 2005) de duas personalidades Guarani que se remetem ao início do século XX para expor, a partir de então, as pressões dos processos de colonização e da política indigenista do SPI em suas gentes e em suas terras.

**Palavras-chave:** Cosmologia; História; Memória.

**Abstract:** When highlighting the mystical narratives of the Apapocúva and the indigenous cosmology as vectors of sense and orientation of the spatial movements of the Guarani, Nimuendajú shed new light on the story of this people, projecting it beyond the existing missionary literature. This text emphasizes the effort and the pioneer nature of Nimuendajú, who, through the experience of intense social contact with the indigenous people, featured them as main characters of the events. The text introduces two narratives collected during 20 years intervals (1985 and 2005) of two Guarani personalities who refer to the beginning of the XX century in order to expose, thereafter, the pressures of the colonization and political procedures of SPI on their people and land.

**Key words:** Cosmology; History; Memory.

\* Coordenadora do Centro de Trabalho Indigenista – CTI. Doutora em Geografia Humana e Mestre em Antropologia Social. E-mail: ines@trabalhoindigenista.org.br

História de um homem é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo o tempo, ainda nascente. Ninguém segue uma única vida, todos se multiplicam em diversos e transmutáveis homens (Couto, 1990).

Ao dizer que “*pareceria supérfluo*” escrever ainda alguma coisa a respeito dos tão conhecidos índios Guarani, referindo-se à farta literatura missionária e histórica a eles dedicada em contraponto aos outros índios<sup>1</sup>, Nimuendajú parecia (com certo humor) querer expressar o contrário: que tinha mais o que escrever; e a propósito do que escutara dos velhos, “pajés”<sup>2</sup> e informantes<sup>3</sup> Apapocúva com os quais conviveu. Com isso, revolucionou e ampliou a literatura sobre os índios Guarani na qual passou a ser figura proeminente.

Foi dos Apapocúva que recebeu seu nome<sup>4</sup>. Muito jovem, acrescentou à literatura existente outros sentidos aos movimentos territoriais Guarani, a partir de sua própria experiência. Mal saberia (será?) que os escritos posteriores estariam de alguma forma contagiados pela idéia de *yvy marãey* (“terra sem mal”) cuja busca ele uniu às razões e aos sentidos dos deslocamentos guarani.

<sup>1</sup> Nimuendajú tinha 22 anos quando iniciou sua atuação como etnógrafo entre os Apapocúva, com os quais conviveu de 1905 e 1907 sem interrupções. O período entre 1908 e 1913 passou, conforme menciona, entre os “Kaingýgn, Coroados, Ofayé, Cháne e entre as várias hordas guarani” em São Paulo e no sul de Mato Grosso, incluindo o retorno à “sua” aldeia, junto aos Apapocúva, no rio Batalha (1987 [1914], p. 4). Seu livro, escrito em 1914, em cuja introdução aponta o descuido em relação aos estudos sobre as outras nações da região, já contém pesquisas e referências historiográficas e linguísticas significativas para além do universo guarani. Nimuendajú menciona Félix de Azara, M. d’Angelis e Alcide Dessalines d’Orbigni para contrapor sua teoria da religiosidade guarani (nota de rodapé 1; p.3). Além da recorrência a Antonio Ruiz de Montoya (especialmente à *Arte Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*, mas também à *Conquista Espiritual*), cita estudos tupi-guarani, entre os quais J. Platzmann, Martius (nota de rodapé 37; p. 100) e Gabriel Soares (nota de rodapé 41; p. 107). Sobre os mitos e lendas que transcreveu, dialoga com autores que se dedicaram a outros povos tupi ou não tupi, amazônicos ou não. Sobre a transcrição da “lenda dos gêmeos” reconhece que foi precedido pelo sertanista Coronel Telêmaco Borba que a publicou em Tibagi no breve opúsculo intitulado *Actualidade indígena*, de 1908. (Nimuendajú, 1987 [1914]).

<sup>2</sup> Tradução de “*Medizinnänner*”, como consta na edição de 1987, p.8.

<sup>3</sup> “Informantes” (tradução) é como se refere aos seus “três bons amigos da horda dos Apapocúva” com os quais trabalhou nas transcrições das narrativas dos mito (p.4).

<sup>4</sup> “O Guarani não se chama..., ele é este nome” (p. 31-32). Nimuendajú traduz seu próprio nome que recebeu em 1906: *muenda* - fazer (*mõ*) moradia (*tendá*). Essa tradução resumida e modesta prescinde entretanto de outros significados etimológicos como: o reflexivo (*ni*); a tradução de *mõ* (fazer) mas também “colocar”; o sentido mais amplo de (*tendá* para, além de moradia, também lugar e assento (*tendá* é também empregado para se referir ao *apyka*, objeto de uso ritual onde as divindades se assentam, tomam seu lugar) e por aí vai...; e o de *ju* como amarelo dourado, resplandecente - uma associação ao tom de *Nhamandu* divindade solar regente. Sem querer aprofundar as alusões relativas aos significados do nome atribuído pelos Apapocúva à Nimuendajú, diria que este pode agregar as qualidades daquele que toma assento, faz ou coloca, por si mesmo, sua morada resplandecente (seu lugar divinizado).

Contraopondo as teorias dos viajantes e historiadores, Nimuendajú afirma que os Guarani possuem sua própria religião<sup>5</sup> e que, para eles, “é perfeitamente natural que pessoas com outras línguas e costumes tenham outras religiões” (p.27). A explicação do significado do termo “*tecó*”<sup>6</sup> associando “costume” à “religião”, assim como a tradução (feita a Nimuendajú pelos Guarani) do conceito *orerecó* para “nosso sistema” (*ore* = nós exclusivo) talvez tivessem sentido sobretudo para marcar diferença em relação aos costumes dos cristãos e dos outros índios, cujas histórias e crenças teriam seu próprio fundamento.

Nimuendajú reconhecia nas narrativas míticas que ouviu e transcreveu os vínculos com as divindades, com as concepções cosmológicas e as relações de alteridade. Na descrição dos rituais dos quais participou, os recursos musicais e verbais (melodias, cantos, instrumentos, discursos) e os artefatos especiais, que levam ao contato com os ancestrais e as divindades em outros tempos e dimensões cósmicas, estariam em perfeita sintonia com as concepções de religião<sup>7</sup>. Uma religião imbricada na cosmologia, envolvendo a ordenação da sociedade no movimento do mundo em seus espaços (plataformas terrestres, *yvy marãey*, *yvy vai*) e tempos (tempos originários, a primeira e a segunda terra...), impregnada de sentidos, orientações e interpretações.

O domínio da língua guarani e a intimidade com os Apapocúva eram suficientes para não duvidar do que lhe diziam os índios. Ainda assim, o contexto e a situação em que se tornou etnógrafo não prescindem do fato de que as perspectivas e expectativas da fonte (os índios) e do registrador (ele próprio) eram no mínimo divergentes. Enquanto agente do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Nimuendajú procurou interceptar uma série de “hordas” guarani “*Tañyguá, Oguauíva e Apapocúva*” que rumavam em direção ao leste visando fixá-las na reserva do Araribá, situada no centro-oeste de São Paulo. Mapeou e detalhou seus trajetos e parte de seus infortúnios.

---

<sup>5</sup> Diante das perseguições dos catequistas e colonizadores Nimuendajú acrescenta que “não se pode condenar, nos Guarani, que procurem esconder sua religião ao máximo, fazendo com que todos os ataques dirigidos contra ela resvalam no escudo de um cristianismo simulado” (p. 27).

<sup>6</sup> A despeito dos significados abrangentes atribuídos por Antonio Ruiz de Montoya em seu “*Tesoro de la lengua guarani ó mas bien tupi*”, publicado pela primeira vez em 1639 (pela segunda, em 1876 e a última edição em 2011), as abordagens sobre o conceito de *teko* (*tecó*) vêm ganhando ênfase nas etnografias atuais.

<sup>7</sup> Em uma definição concisa estaria incluso que, derivada do termo latino *re-ligare*, religião associa-se às práticas que levam à ligação, união com as divindades, revelando com estas uma relação de dependência. Na etimologia helênica relaciona-se ao culto, aos ritos dirigidos à divindade, e à “fé”. Isto não quer dizer que seja impermeável ou inalterável. Em conversa sobre questões relacionadas às funções das escolas indígenas, um experiente professor guarani disse-me que, de tanto estudar as ciências do mundo – o movimento do cosmos, as origens da vida, a natureza dos seres – para a disciplina de Ciências, não conseguia mais acreditar na cosmologia, na ciência do mundo guarani e nas suas divindades. Isto, apesar de conhecer profundamente o assunto, sendo filho de um conceituado xamã com quem vive na mesma aldeia.

Sua presença e ação provocaram alterações expressivas nos estados em que se encontravam as populações indígenas na região. Era esse o propósito de sua atuação. E não se furtou de fazer suas profecias e previsões pessimistas quando via malgrado seu projeto “salvacionista” como o de atrair para a reserva do Araribá os Guarani de Itariry que negaram-se, e “[...] amaldiçoando o perjúrio do Governo, juraram morrer onde haviam nascido e onde jaziam os ossos de seus antepassados. Não demorará muito para que este juramento se cumpra” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 10).

O relato do capitão Antonio Branco, feito em Itariry em 1985, e que ora reproduzimos, mostraria o contrário e, hoje, a situação dos Guarani em Araribá confirma que as profecias dos xamãs que indicavam os caminhos para um litoral, na época também nada receptivo e disponível, como se pode ver na mesma narrativa, não estavam equivocadas.

Nimuendajú conhecia o contexto das pressões provocadas pela expansão da colonização na região Oeste (trabalho forçado, expulsões, extermínios, catequização, epidemias...) e das incursões dos “inimigos tribais” dos Guarani (Mbajá e Kaingýgn) e, ainda, as circunstâncias internas em que ocorriam os deslocamentos guarani. Não teria porque refutar as razões históricas sobre esses movimentos, mas sim, investigar o porquê da sua direção ao leste, rumo à costa atlântica. Sua especial contribuição foi a de buscar os sentidos e expressões desta orientação definidora da espacialidade guarani, reiterados em passagens de seu estudo, das quais extraímos dois pequenos fragmentos:

[...] Entre as hordas Kaygua, o sol é chamado de Ñandejára [...]. Eles nunca pronunciam este nome sem ao menos voltar o rosto respeitosa-mente na direção do sol. No ritual Apapocúva, o único ato que se poderia considerar como um ato de adoração se realiza perante o sol nascente: enquanto o pajé, cantando o *Ñeêngaraí* coloca-se diante da longa fileira de dançarinos que olham para leste, estes se inclinam de modo peculiar perante o sol nascente, após o pajé tê-lo feito. Sem largar os maracás e as taquaras, eles erguem os braços, abaixam a cabeça, dobram os joelhos e, com os braços, fazem um movimento como que chamando o sol para si [...] (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 66-67).

*Ñanderovai* significa literalmente ‘em (i) nosso (*ñande*) rosto (*tova*)’. Tal designação para o leste vem, naturalmente, do fato que os Guarani realizam todos os seus atos religiosos com o rosto voltado para o sol nascente; aliás, a posição “correta” de uma pessoa ou de uma coisa, por exemplo uma casa, é sempre com a sua parte frontal para o leste. Conformemente, o oeste é chamado *ñande* (nossas) *cupé* (costas) *py* (em). A concepção dos antigos Tupi deve ter sido bastante semelhante à dos atuais Guarani, caso contrário os portugueses e os europeus em geral não teriam sido chamados de *obaiguara* “os que moram diante do rosto” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 100).

Para os índios, então diante das catástrofes que se abatiam sobre eles (naturalizando toda a sorte de eventos tais como batalhas e conflitos étnicos, processos de colonização, perseguições e epidemias, o que implicava uma reordenação de ordem cósmica), a perspectiva de alcançar *yvy marãey* não era menos impraticável do que a fuga ou a permanência. Caminhar na direção do nascimento do sol *nhanderenondére* (seguindo o trajeto de Kuaray rumo à morada de “Ñandejára”), talvez significasse, para alguns grupos, acelerar o percurso.

Nos discursos dos Guarani a expressão *yvy marãey*, enquanto o lugar que reside nas suas próprias qualidades, é recorrente. O conteúdo mais significativo de *yvy marãey* reside na condição de eternidade contida na própria semântica da expressão (*yvy* = terra, *marãey* = que não se acaba, não estraga, não adoce). *Yvy marãey*, a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Esta virtude não reside na quantidade, mas sim na qualidade de perenidade de seus elementos, assegurada na continuidade da renovação dos ciclos. Alcançar a eternidade (com o corpo e a alma) significa transpor as limitações da condição humana e fazer parte de um mesmo sistema de renovação em que a noção de perfeição está associada à de perenidade (indestrutibilidade)<sup>8</sup>.

Mesmo não aprofundando aqui, foi-me impossível deixar de mencionar o tema de *yvy marãey*<sup>9</sup> uma vez que as narrativas que constam da seção escritos indígenas, deste número da Tellus foram realizadas com dois integrantes de “hordas” ou “bandos” guarani que tiveram destinos opostos: os “interceptados” – aqueles que aceitaram a proposta do Governo (SPI) e foram para Araribá ou lá permaneceram – e os obstinados em chegar à beira mar, formando aldeias nas encostas da Serra do Mar, cujos trajetos Nimuendajú pesquisou, descreveu, ou mesmo acompanhou com o firme propósito de convencê-los do contrário<sup>10</sup>.

Parte dos atuais moradores Guarani de Araribá descendem de famílias guarani da região e das que foram repartidas em seus percursos no

---

<sup>8</sup> “*Yvy marãey*, a morada de *Nhanderu*, está sobre esse mundo, na direção do nascimento do sol, *nhanderenondére*. Sobre esse mundo estão as moradas dos outros *nhee ru etc*. Mas o caminho está na direção leste, onde nasceu *Kuaray*” (Ladeira, 1999). Os locais de acesso podem estar no centro do mundo, *yvy mbyte*, como nas suas bordas à beira do oceano, *yvy apy*. Isto não quer dizer que para atingir *Yvy marãey* é necessário chegar ao mar. Em meio às ruínas de Trinidad e San Cosme, no Paraguai, foram identificados pelos *Mbya*, em 1997, um local de onde sai um caminho pelo qual aqueles que “alcançaram” a plenitude (*aguyje*) chegaram ao oceano (a grande água) e o atravessaram, seguindo o trajeto de *Kuaray*, representado no mito dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy*. (Por isso talvez preferam traduzir pela expressão alcançar em vez de chegar).

<sup>9</sup> *Yvy Marãey* foi abordado também em outros trabalhos (Ladeira, 2007 [1992]; 2008 [2002]).

<sup>10</sup> Nimuendajú 1987 [1914], p. 8-16 e p.100-107.

oeste (Barão de Antonina e Itaporanga) e no leste (Itariry, Pedro de Toledo e Bananal)<sup>11</sup>, como se nota na entrevista de dona Adelaide.

Ainda que a publicação de *As lendas...* tenha inspirado uma sequência de produções escritas sobre as concepções que envolvem a busca de *yvy marãey*, a argumentação de Nimuendajú sobre as causas dos movimentos territoriais guarani rumo ao litoral vem sendo rebatida em alguns trabalhos atuais em que estes movimentos são atribuídos aos processos históricos da colonização de modo dissociado da cosmologia. O conceito de *yvy marãey* enquanto lugar de destino, que representou uma inovação na literatura etnológica então existente, passa a ser questionado pelo viés da contraposição de documentos históricos aos relatos indígenas com intuito de associar os fatos às fontes em busca de verdades históricas, na verdade intangíveis. A “verdade histórica” contida nas descrições e nas falas dos indígenas nem sempre se encontra nos nomes exatos dos lugares e das pessoas, nem em datas precisas. Em sua época, ao ouvir o que diziam os índios, Nimuendajú proporcionou uma nova leitura e direção acerca da territorialidade guarani (ainda que agora se busque o caminho inverso) e colocou em pauta a concepção de “terra sem mal” em que o “mal” é a destrutibilidade ou, em outras palavras, o perecimento das coisas e do próprio mundo terreno.

\*\*\*

As duas narrativas apresentadas nesse volume foram gravadas e transcritas em português, no contexto da realização de pesquisas voltadas a fundamentar direitos territoriais dos Guarani sobre as terras por eles ocupadas.

Na ocasião em que foi registrado o relato do capitão Antonio Branco, final do ano de 1985, as “aldeias livres” guarani<sup>12</sup> estavam em franco processo de regularização como Terras Indígenas no Estado de São Paulo<sup>13</sup>, vivendo momentos tumultuados, como sempre, por interesses conflitantes de particulares e do próprio Estado.

---

<sup>11</sup> Atualmente encontram-se descendentes dos “bandos” mencionados por Nimuendajú no Estado de São Paulo (Itaporanga, Barão de Antonina, Araribá e Itariri) e em outras Terras Indígenas, entre as quais: Renascer (Ubatuba), Piaçaguera, Bananal, Paraíso (Peruíbe), Aldeinha (Itanhaém), Itaoca (Mongaguá), Ribeirão Silveira (São Sebastião-Boraceia), Djaikoaty (Miracatu), Laranjinha (PR).

<sup>12</sup> Termo com que designei as aldeias fundadas em locais “escolhidos” através dos próprios princípios ou ideais dos Guarani, para viverem longe das ingerências da Funai e da sua política de integração com regimes de trabalhos forçados entre outras práticas coercitivas (Ladeira, 1984).

<sup>13</sup> No início de 1983, o CTI apresentou, ao recém assumido governador de São Paulo André Franco Montoro, um dossiê sobre as aldeias indígenas neste Estado, demonstrando a urgência na demarcação das áreas então ocupadas pelos Guarani. Um convênio firmado entre a Sudelpa - Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista (autarquia vinculada à Secretaria do Interior) e a Funai - Fundação Nacional do Índio, culminou, em 1987, com a homologação de várias áreas indígenas.

Apesar de conviver mais intensamente com os Mbya das outras aldeias litorâneas e, mesmo sabendo que, na época, havia alguns desentendimentos decorrentes dos seus próprios processos históricos de ocupação no litoral (era resguardada certa “distância” entre as aldeias predominantemente “nhandéva” e as “mbya”), confiava que uma aliança de cunho político entre os Guarani era estratégica para garantir que o reconhecimento dos seus direitos territoriais no litoral fosse efetivado em conjunto.

Com esse intuito visitava a aldeia do Itariri, incluindo pequeno apoio às atividades agrícolas. Mas o que me motivava visitar Antonio Branco era o fascínio de seus discursos ritualísticos, o som forte e fluente de sua voz que atraía até mesmo seus desafetos. O xamanismo transcende quaisquer diferenças entre os Guarani e o prestígio da atuação de Antonio Branco era incontestável<sup>14</sup>. Da mesma forma sua oratória em português se distinguia e, por ter permanecido sempre na mesma região, sua vida fora marcada pela história de confrontos e alianças com as personagens da sociedade envolvente e suas instituições. Como representante político, envolveu-se inteiramente na defesa das terras guarani na região, como se observa em seu relato.

O interesse de colher registros entre os Guarani sobre sua presença na região do Vale do Ribeira (Pedro de Toledo e municípios vizinhos) para subsidiar procedimentos demarcatórios, levou-me a convencer Antonio Branco, prestigiado rezador e “temido” entre o Mbya, a contar parte de sua história<sup>15</sup>.

Acompanhada de sua neta subi uma noite em sua casa, num morro na Serra dos Itatins, e pedi que contasse a sua história. Ao contrário do que eu imaginava, não houve nenhuma resistência de sua parte, em falar para mim. Percebi que nas alturas em que se encontrava, sua condescendência comigo, apesar da inconstância de minha presença, era a mesma que se destina aqueles que apesar de “inferiores” demonstram empenho e fidelidade. Confusa e aliviada por poder registrar suas palavras em frente ao fogo, acionei um gravador com fita k7. Naquele instante minha curiosidade primeira foi saber se ele conhecia ou ouvira falar de Nimuendajú.

Não há precisão sobre a data de seu nascimento e as lembranças dos fatos e episódios que viveu parecem se mesclar às de seu pai. Reiterando que sempre nascera e vivera em Itariry, referiu-se a Nimuendajú como o causador da morte de “seus” índios:

<sup>14</sup> Como também eram altamente considerados entre os Mbya, os xamãs Nhandéva Bento Samuel e seu filho Samuel Bento dos Santos que viviam na aldeia Bananal (Posto Indígena Peruíbe) e na aldeia do Ribeirão Silveira, respectivamente.

<sup>15</sup> Vale mencionar que nesta e em outras aldeias guarani (em SP, RJ e ES), o CTI - Centro de Trabalho Indigenista, por meio de pequenos projetos financiados pela cooperação internacional, apoiava a demarcação das Terras Indígenas e a realização das atividades de agricultura e dos rituais, com recursos básicos (alimentos para mutirões, ferramentas, mudas e transporte). Se isso não era em si um passaporte para permanecer nas aldeias, facilitava (em parte) o meu trânsito.

O Curt Nimuendajú, esse eu conheci. Esse foi o primeiro homem que aqui no Itaporanga, em uma área de terra dos índios.... quando começou o Serviço de Proteção aos Índios, ele recolheu o povo pra Araribá e coitado dos índios morreu tudo. Foi o tal do Curt. Cheguei a conhecer ele. Ele queria levar um pessoal daqui também... Então a gente sabia da notícia, como é que tava no Araribá e o meu velho falou: - digo não, eu não vou pra lá. Se eu for pra lá que nem meu povo que saiu lá de Itaporanga, vão morrer tudo, como de fato que havia muita doença lá. Então meu pai quis ficar aqui” (Antonio Branco, em Ladeira e Azanha, 1988).

A entrevista concedida por dona Adelaide e seu filho Claudino, no Posto Indígena Curt Nimuendajú, na Terra Indígena Araribá<sup>16</sup>, aconteceu em 2005, no período da realização de estudos de impactos por conta do licenciamento ambiental de uma linha de transmissão de energia elétrica já existente<sup>17</sup>. Essa ocasião se configurava como uma boa oportunidade para elaborar uma proposta de ampliação dos limites da Terra Indígena incluindo áreas de interesse e uso dos indígenas, demanda antiga das comunidades, como compensação pelo empreendimento. Infelizmente, o processo para a nova identificação da área, assim como as melhorias ambientais que imaginávamos que fossem acontecer, até o momento não se concretizaram.

As recordações de dona Adelaide sobre o período do SPI se concentram, em grande parte, nos relatos de sua sogra dona Luciana, que chegou menina à Araribá, e delas fazem parte os demais *nhandéva* (entre os quais os da família “Branco”). Seu relato está repleto de referências às epidemias, mortes e doenças que, apesar de suas ocorrências em períodos diversos, parecem estar associadas.

Quando eles vieram para cá, que eu estou falando, é quando Nimuendajú estava catando os índios por aí, lá por Barão, lá pelo litoral. Ele foi no Barão trouxe um povo de lá, depois foi lá para Santos e trouxe outro povo de lá para acampar aqui, porque aqui estava sem ninguém, quando os Kaingang já tinham deixado essa terra. Aí, que ele foi catar os índios por aí, para trazer para cá. Nessa ocasião que ela veio com a família dela. Ainda ela contava para nós que o pai dela largou o cafezal, largou os maquinários de fazer farinha, largaram tudo para lá, para vir embora para cá. Aí, veio ela, vieram as primas dela. Só que é que nem eu estou falando, uns não se acostumaram, voltaram para trás, esse povo que

<sup>16</sup> O Decreto (nº 2371-F) de criação da Reserva Indígena do Araribá, situada no município de Avaí (Jacutinga), data de 28 de abril de 1913 quando foram delimitados 1.920,80 hectares para fixar os índios Guarani. Praticamente a mesma área (salvo correção técnica) foi homologada pelo Decreto nº 308, de 29 de outubro de 1991, com 1930 hectares. A revisão de limites é demanda antiga dos Guarani, e dos Terena que lá chegaram em 1932. Nesta reserva foi criado o Posto Indígena Curt Nimuendajú que ficou destinado aos Guarani.

<sup>17</sup> Licenciamento ambiental da Linha de Transmissão 525 kV Londrina – Araquara, pela empresa ATE – Transmissora de Energia S.A.



está para lá, os parentes dela, tem o Toninho, tem o Isec, tem o Inoque, tem o, sei lá, tem mais capitão Branco, ela sempre falava do Antonio Branco [...]. E essa gripe espanhola<sup>18</sup> veio e matou todo mundo, morreram todos, só ficou ela da família, morreu a irmã dela, morreu o irmão, morreu o sobrinho, o esposo, tudo, ficou ela, ela quase morreu também. Ela falou que foi Deus que não quis que ela morresse e ela ficou que era para ela contar as histórias [...] Nesse tempo que eu estou falando que deu a gripe espanhola, eles falaram que tinha mais de 300 famílias aqui tudo Guarani, não tinha outra mistura, tinha gente do Batalha até aqui, morador. Tinha uma casa grande no Batalha e outra aqui. Quando chegava o tempo de reza ou eles vinham de lá, ou eles iam para lá, o grupo, tinha um rezador aqui, o outro lá. Depois que entrou essa gripe, acabou, só ficou no máximo cinquenta famílias de Guarani [...] Em Avaí, lá tem muitos índios sepultados. E quando eles não aguentaram mais carregar defunto para lá, eles abriram um cemitério lá no fundo do Batalha, e eu cheguei a conhecer um pedacinho [...] quando eles não aguentavam mais carregar o povo para lá (Avaí), aí eles abriram esse cemitério [...] eles chegaram sepultar índio sem nada, só faziam o buraco punham lá e enterrava, eles chegavam lá e sepultavam na terra, porque eles não venciam fazer caixão e carregar. Naquele tempo não tinha condução, era só aquelas carretelas, aqueles bois lerdos, e saía de madrugada para Avaí com um defunto, assim, um em cima do outro. Quando chegava de volta já era tarde, porque as carretelas eram bem sossegadas, e eram aquelas carretelas de esteira, quando chegavam de tarde, tinha outro tanto para levar de volta [...] (dona Adelaide, em Ladeira [coord.], 2006).

No momento da realização desses estudos, os familiares de dona Adelaide se sentiam vitimados por doenças e estavam inconformados por não poderem realizar o empreendimento de irem viver nas terras das quais foram expulsos em Barão de Antonina. Outro grupo familiar estava reocupando a terra (que, até o presente momento, se encontra em processo de regularização).

\*\*\*

Nessas breves linhas introdutórias às narrativas de Antonio Branco e dona Adelaide, a intenção é apenas trazer à tona como os diferentes contextos, as visões e versões de habitantes indígenas de uma dada região, para quem a experiência dos processos de colonização e da política indigenista implementada pelo SPI ainda ecoa, repercutem numa versão

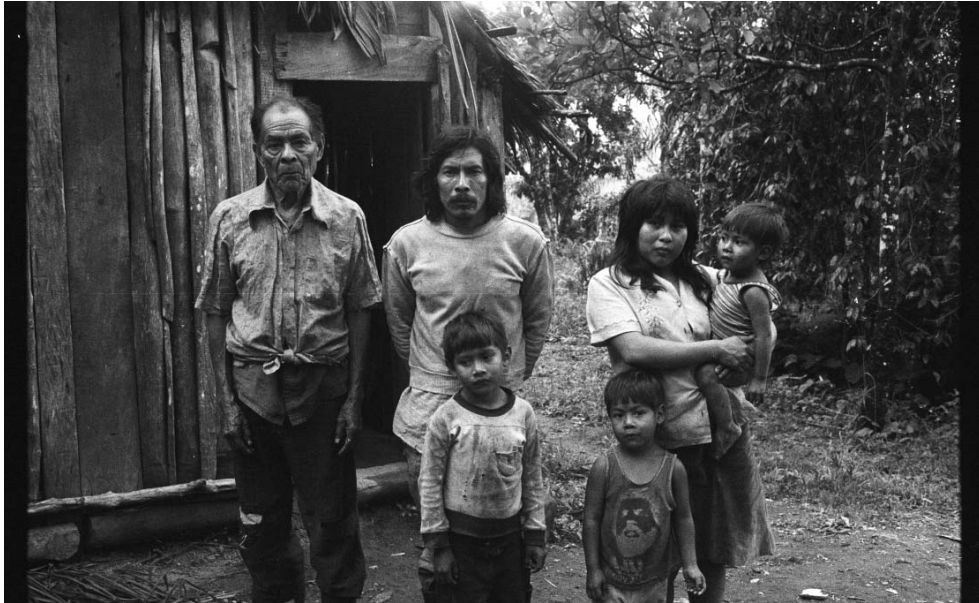
---

<sup>18</sup> Há controvérsias sobre a origem da *Influenza*, conhecida como gripe espanhola, e a data de ocorrência dos primeiros casos no Brasil, se entre 1916 ou final de 1918. Em sua pesquisa sobre documentação histórica do SPI, Pablo Antunha Barbosa (com. pessoal) alude ao relatório de Luiz Bueno Horta Barbosa sobre as atividades da Inspetoria do SPI de São Paulo no ano de 1916, publicado na Revista do Museu Paulista de 1954, em que este menciona a epidemia de *Influenza*, trazida por colonos espanhóis, já no ano de 1916.

histórica própria que resgata personagens e sentimentos intraduzíveis. E como, em sua época e contexto, Nimuendajú captou e reproduziu o que lhe disseram os índios. Embora a isenção seja inexequível, não há nenhuma pretensão, de minha parte, de aprofundar aqui uma análise relacionando ou relativizando os relatos pessoais dos Guarani aos fatos históricos. Como diria a ficção, a “História é aquela certeza fabricada no instante em que as imperfeições da memória se encontram com as falhas da documentação” (Barnes, 2011).



Dona Adelaide na aldeia Nimuendajú / Terra Indígena Araribá (SP), 2005



Antonio Branco, seu filho Fernando e Joana na Aldeia Itariri (SP), 1985

## Referências

BARNES, Julian. *O sentido de um fim*. Rio de Janeiro: Contracapa/Rocco, 2011.

COUTO, Mia. *Cada homem é uma raça*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990.

LADEIRA, Maria Inês. *Yvy marãey; renovar o eterno*. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 81-100, 1999.

\_\_\_\_\_. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007 [1992].

\_\_\_\_\_. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008 [2002].

LADEIRA, Maria Inês (Coord.). *Estudo etnoecológico da Terra Indígena Araribá na área de influência da linha de transmissão 525kV Londrina-Araraquara*. ATE - Transmissora de Energia S.A., Biodinâmica Engenharia e Meio Ambiente, 2006.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar - a presença Mbya Guarani em São Paulo*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista/Nova Stella, 1988.

MONTOYA, Antonio Ruiz. *Tesoro de la lengua guarani*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2011 [1639, 1876].

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987 [1914].

**Recebido em 21 de março de 2013**  
**Aprovado para publicação em 9 de abril de 2013**