

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



ANTROPOLOGIA, HISTÓRIAS E TEMPORALIDADES ENTRE OS
AVA-GUARANI DE OCO'Y (PR).

ADRIANA CRISTINA REPELEVICZ DE ALBERNAZ

Tese de doutoramento apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Da Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto.

2009

ADRIANA CRISTINA REPELEVICZ DE ALBERNAZ

**ANTROPOLOGIA, HISTÓRIAS E TEMPORALIDADES ENTRE OS
AVA-GUARANI DE OCO'Y (PR)**

**Tese de doutoramento apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Da Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto.**

BANCA EXAMINADORA

DR. MÁRNIO TEIXEIRA-PINTO (PPGAS/UFSC – ORIENTADOR)

DRA. TÂNIA STOLZE LIMA (UFF-RJ)

DR. RENATO SZTUTMAN(USP-SP)

DR. RAFAEL JOSÉ DE MENEZES BASTOS (PPGAS/UFSC)

DR. OSCAR CALAVIA SAEZ (PPGAS/UFSC)

FLORIANÓPOLIS

2009

*Solo le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente,
Que la reseca muerte no me encuentre
Vacía y sola sin haber hecho lo suficiente*

*Solo le pido a Dios
Que lo injusto no me sea indiferente
Que no me abofeten la otra mejilla
Después que una garra me arañó esta suerte*

*Solo le pido a Dios
Que la guerra no me sea indiferente
Es un monstruo grande y pisa fuerte
Toda la pobre inocencia de la gente*

*Solo le pido a Dios
Que el engaño no me sea indiferente
Si un traidor puede más que unos tantos
Que esos tantos no le olviden fácilmente*

*Solo le pido a Dios
Que el futuro no me sea indiferente
Desahuciado está el que tiene que marchar
A vivir una cultura diferente.*

(Solo Pieso a Dios, Mercedes Sosa).

*DEDICO ESTE TRABALHO
AOS AVA-GUARANI DE OCO'Y
PELA GRAÇA E FORÇA QUE REPRESENTAM,
E AO MEU COMPANHEIRO GERSON,
PELOS APRENDIZADOS, PELA COMPREENSÃO E PELO APOIO.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Ava-Guarani de Oco'y que logo no início de nossos contatos dissiparam a desconfiança, mostrando-se amáveis, pacientes, receptivos e sábios, prontos a ensinarem lições de graça e beleza que me esforcei em transcrever e traduzir neste texto; mas sei que grande parte restam sem palavras, cravadas na experiência da inter-relação. Agradeço ao cacique Simão, assim como às outras lideranças de Oco'y, por autorizarem e participarem da pesquisa. Este trabalho não tem o caráter prático de um projeto de desenvolvimento que poderia trazer benefícios imediatos para esta área indígena, como eles gostariam que fosse, entretanto, espero que a intenção de compreensão e reconhecimento da história e da forma específica destas pessoas interpretarem o mundo, possa contribuir no orgulho e na auto-afirmação deste povo que tem se mostrado incansável na defesa do seu direito de existência e assim que possa contribuir de alguma forma para a realização de seus projetos de futuro. Agradeço especialmente ao Natalino e à Silvia, auxiliares de pesquisa e tradutores do guarani para o português, que deram tom, sentido e orientação aos rumos que aqui se desenvolveram. À Irma, mãe de Silvia e Natalino, agradeço pela especial paciência e carinho e por todas as histórias, assim como a toda sua família cujas pessoas foram com quem mais convivi. Também aos outros anciões, casais, jovens e lindas crianças Ava-Guarani, agradeço pelas possibilidades de aprendizado.

Ao professor Márnio Teixeira-Pinto, orientador desta pesquisa, agradeço pelas correções e pela sugestão para o trabalho do tema da temporalidade, o qual coincidiu com as questões apresentadas pelo trabalho de campo. Sua seriedade etnográfica ao problematizar questões metodológicas e epistemológicas do trabalho que aqui se apresenta, fez com que este se constituísse com bases mais sólidas, sendo sua orientação, em grande parte, uma prévia da avaliação da banca de defesa.

Agradeço à professora Tânia Stolze Lima, que compôs também a banca de avaliação de minha dissertação de mestrado, e aos professores Roberto Sztutman, Rafael Bastos e Oscar Calavía Saez, por terem aceitado o convite para a participação na banca de avaliação deste trabalho. Suas arguições foram aulas e novos aprendizados. Infelizmente, algumas das questões levantadas por eles não puderam ser tratadas mais detalhadamente

aqui, como: a) a relação e compatibilidade entre o modelo de autoridade e dos fractais, levantado pela professora Tânia S. Lima; b) a questão da pertinência do conceito de metáfora para a análise cultural, levantada pelo professor Renato Sztutman; c) um contraste mais meticuloso entre história e mito em termos de ruptura e continuidade, levantado pelo professor Rafael Bastos; d) a perspectiva de futuro apresentada pelo mito, levantada pelo professor Oscar Calávia Saez. São estas questões que não foram desenvolvidas mais detalhadamente neste texto por falta de espaço-tempo, mas que continuarão a guiar meu trabalho e que desenvolverei através de artigos. Agradeço assim as suas contribuições, estas que refinam o esclarecimento sobre as questões teóricas envolvidas nesta tese.

Devo especial agradecimento às agências que, através de bolsas de estudos no Brasil e no estágio de doutorado no exterior, financiaram este estudo. São elas a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Também ao financiamento para pesquisa de campo do Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI) UFSC/UFRJ. Este último é um grupo ao qual me integrei através da intermediação do prof. Márnio Teixeira-Pinto, ao que lhe agradeço, novamente, pois são inúmeras as questões teóricas que aprendo e compartilho (principalmente através de leituras) com as pessoas que formam este grupo. Sem estes recursos, financeiros e intelectuais, o andamento e a dedicação a este trabalho, da forma que foi, não seriam possíveis.

Aos professores da Universidade Federal de Santa Catarina e colegas de curso, agradeço as discussões compartilhadas. Aos Funcionários da secretária do PPGAS-UFSC, a paciência para resolver problemas de uma doutoranda praticamente nômade.

Aos professores que tive contato durante o estágio de doutorado no exterior, especialmente ao supervisor de meu trabalho lá, professor Philippe Erikson, pela recepção *très gentil* em Nanterre - Paris X, orientação de lugares de pesquisa e seminários, estes que possibilitaram aprendizados fundamentais para a tese que aqui se apresenta.

Ao colega, na época doutorando e agora doutor em história pela UFSC, Frank Antonio Mezzomo, pela iniciativa na troca de dados de pesquisa sobre o oeste paranaense. As informações históricas e as notícias de jornais locais enviadas por ele muito contribuíram para a compreensão da complexidade do contexto vivido pelos Ava-Guarani logo após a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu.

Aos professores do departamento de Ciências Sociais e Antropologia da Universidade Federal do Paraná, onde realizei a graduação em Ciências Sociais, e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade, onde realizei o mestrado em Antropologia Social. Especialmente à profa. dra. Selma Baptista, orientadora de minha monografia de final de Curso de Ciências Sociais, com quem me iniciei nas discussões antropológicas, à profa. dra. Sandra Stoll que na banca da avaliação da monografia colocou questões metodológicas fundamentais para o seguimento do trabalho e à profa. dra. Edilena C. Lima, com quem me iniciei na etnologia ameríndia e que na banca de avaliação de mestrado contribuiu com sua leitura atenta à complexidade da análise social e cultural.

À Mara Izabel Malinowski, que foi minha amiga e colega de pesquisas, por todos os bons momentos.

À mãe de nossa amiga Moema, Dorli, pela sua grata ajuda na correção da escrita desta tese. Também pelas palavras de incentivo e, à ela e ao seu marido, pela gentil recepção em sua casa e pela boa conversa num momento de muito estresse. Espero um dia poder retribuir.

Ao Anael, pela ajuda com os mapas.

Aos demais amigos do DESER (Departamento de Estudos Sócio-Econômicos Rurais).

Aos meus pais e irmãos, família do Gerson e demais parentes, às vezes tão longe, às vezes tão perto.

Ao meu companheiro Gerson, por sua companhia, compreensão, carinho e pelo interesse compartilhado nos aprendizados.

À minha analista.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo compreender a historicidade dos Ava-Guarani (Nhandéva) da Terra Indígena de Oco'y (PR), suas formas de organização social, política e religiosa. Esse grupo indígena apresenta uma trajetória de deslocamentos estimulados por visitas a parentes, por uma disciplina religiosa que proclama a busca da Terra-Sem-Mal (lugar cosmológico ao mesmo tempo que geográfico), mas também como consequência do contato com a sociedade ocidental, como no caso da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, que provocou o deslocamento da área onde habitava, alagada com a construção dessa usina. Objetivou assim reconstituir a visão que estes indígenas têm de sua história (tanto os referentes aos deslocamentos, como os de suas formas vida social no passado), feito a partir da "memória nativa" acessada através do levantamento de genealogias, de conversas / entrevistas com os Ava-Guarani desta área indígenas, especialmente com as pessoas mais antigas (aquelas que têm uma memória viva dos acontecimentos) e com as lideranças indígenas.

A questão teórica inicial voltava-se para as formas de organização política desse grupo indígena, tendo como premissa a constatação de Pierre e Héléne Clastres (1974 e 1978) de uma tensão estrutural entre as esferas política e religiosa - tida como típica da sociedade Tupi-Guarani – e a questão de que se ela se revela em Oco'y e, se sim, a observação de como esta se articula com os novos contextos vividos por este povo indígena. Entretanto, a perspectiva de futuro dos Ava-Gaurani observada durante o trabalho de campo fez com que este trabalho questionasse a literatura etnológica sobre os Guarani que afirma que eles têm uma temporalidade cíclica e que são pessimistas em relação ao futuro, em função de sua perspectiva cataclísmica (Nimunendaju, 1914; Metraux, 1967). Os Ava-Guarani de Oco'y diferenciam-se deste modelo etnológico na medida em que apresentam projetos para o futuro que provam que eles não esperam resignadamente o próximo cataclismo. Eles afirmam que a terra irá queimar, mas não por um designo divino e sim devido às devastações provocadas pelos “brancos” que deixam a terra sem proteção. A conclusão desta tese gira em torno da constatação da co-existência de diversas temporalidades, especialmente representadas pelas especificações e inter-relações das esferas da religiosidade e da política.

ABSTRACT

This research had as objective to understand the historicity of Ava-Guarani (Nhandeva) from Indigenous Land of Oco'y (PR), their manners of social, political and religious organization. This indigenous group presents a trajectory of dislocations stimulated by visits to relatives, by a religious discipline that proclaim the search of "Terra-sem-Mal" (cosmological place in the same time that geographical place) but also as consequence of contact with the western society, as in the case of building of Hydroelectric Power Plant of Itaipu, that provoked the dislocation of the area where they lived, flooded with the building of this Hydroelectric Power Plant. Thus, it had as objective reconstitute the sight that these indigenous has of their history (as those regarding for the dislocations as also those of their manner of social life in the past) done since the "native memory" accessed through of the genealogy's survey, of the talk / interview with the Ava-Guarani of this indigenous area, specially with the oldest peoples (those that has a live memory of events) and with the indigenous leadership.

The initial theoretical question faced the manners of political organization of this indigenous group, having as premise the thesis of Pierre and H el ene Clastres (1974 and 1975) of a structural tension between the political and religious spheres – had as typical of Tupi-Guarani society – and the question of if it reveal itself in Oco'y and, if yes, the observation of how this articulate itself with the news contexts lived by this indigenous people. In the meantime, the Ava Guarani's perspective of future observed during the fieldwork did with that this work asked the ethnological literature about the Guarani that state they has a cyclical temporality and that they are pessimists in relation to future, in function if their cataclysmic perspective (Nimuendaju, 1914 e Metraux, 1967). The Ava-Guarani of Oco'y, because they differentiate themselves of this ethnological model when present projects for the future. This prove that they don't wait resigned the next cataclysm. They state that the Earth will burn, but not by a divine designation and yes due to the devastation provoked by the "whites" that leave the Earth without protection. The conclusion of this thesis to revolve around the statement of co-existence of different temporalities, specially represented by of specifications and inter-relation of political and religious spheres.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
A tese e sua estrutura	02
A pesquisa: suas premissas, construção e conclusão	08
Os Guarani históricos e pré-históricos, e os Ava-Guarani na literatura.	11
Os Ava-Guarani e a superlotação da área indígena de Oco'y	17
O trabalho de campo	21
CAPÍTULO UM:	
A ALDEIA AVA-GUARANI DE OCO'Y	32
1.1 – A aldeia	35
1.2 – As festividades, reuniões e divertimentos	50
1.3 - As famílias extensas e a ocupação do espaço em Oco'y	60
1.4 - Casamentos e residências	65
1.5 - Nas famílias-extensas e entre elas: os <i>chamo'is</i> e as <i>chara'is</i> , os <i>oporaívas</i> , as relações de compadrio e os deslocamentos entre áreas indígenas da região	76
1.6 - A cooperação nas famílias-nucleares e extensas	80
1.7 - A família-extensa e a organização política e do trabalho em Oco'y	83
1.8 – Casamentos que envolvem parentes por criação ou adoção: a preponderância da consangüinidade	91
CAPÍTULO DOIS:	
CONTANDO E VIVENDO HISTÓRIA	109
2.1 - Antes e depois do branco	110
2.2 - No oeste do Paraná: as áreas indígenas de Três Lagoas, Jacutinga e Oco'y	120
2.3- Em Oco'i: as reivindicações por terras através da prática de acampamentos	130
CAPÍTULO TRÊS:	
CONTANDO SEUS MITOS	136
3.1 – Os Deuses Guarani: <i>Nhanderu</i> , <i>Nhandesi</i> e seus filhos	146

3.2 - A Cosmologia autóctone: os mundos do universo Ava-Guarani	152
3.3 - <i>Yvy Marãe 'y</i> : a Terra dos seres <i>aguydje</i>	158
3.4 - <i>Mombe 'u Yvy Rehegua</i> : sobre a Terra e sua destruição	161

CAPÍTULO QUATRO:

RELIGIOSIDADE, SAÚDE E NATUREZA AVA-GUARANI	166
4.1 - Os <i>oporaívas</i> e seus ajudantes	166
4.2 – As doenças e as curas	173
4.3 - Os seres da mata, bichos, donos de bichos, <i>anguéres</i> , sacis, e as doenças	177
4.4 - <i>Ojepotá</i> , a ilusão provocada pelo bicho e o animismo perspectivista	182
4.5 - <i>Jeroke</i> , a reza e a dança e <i>kote 'u</i> , o canto	188
4.6 - Os rituais de cura e de batismo nas <i>ogas guasus</i>	194

CAPÍTULO CINCO:

A ALMA, O CORPO E A PESSOA NA TEMPORALIDADE MÍTICO-COSMOLÓGICA AVA-GUARANI	212
5.1 – O devir Ava-Guarani: permanecer humano, tornar-se Deus ou metamorfosear-se em animal	212
5.2 - A temporalidade da mitologia Ava-Guarani	224
5.3 - A alma e a pessoa: ética, saúde e doença	229

CAPÍTULO SEIS:

O POLÍTICO E O RELIGIOSO EM OCO'Y	238
6.1 - A liderança dos <i>oporaívas</i>	253
6.2 - interligações reais e ideais	256

CAPÍTULO SETE:

O DESCENTRAMENTO ORGANIZADO AVA-GUARANI	266
7.1 – O modelo clastriano	268
7.1.1 – O político e o econômico ameríndio segundo Pierre Clastres	277
7.2 – O modelo das segmentações e disputas entre facções	280

7.3 - “A comunidade é quem decide”	283
7.3.1 – O cacique, a organização interna e as relações com o exterior	289
7.3.2 – As reuniões da comunidade: discussões e deliberações	297
7.3.3 – A chefia e a política entre os Ava-Guarani de Oco’y	310
7.3.4- A articulação política entre as famílias-extensas em Oco’y	319
7.3.5 – A formação de novas aldeias	327
CAPÍTULO OITO:	
ORGANIZAÇÃO DO PASSADO E PROJETOS PARA O FUTURO	341
8.1 – Entre mito e história: a construção do tempo histórico	344
8.2 - A atuação do complexo profético da busca da Terra-sem-Mal como motivador à construção dos projetos para o futuro	362
8.3 - O papel da liderança política na construção de projetos de futuro	366
CONCLUSÃO:	
CO-EXISTÊNCIA DE DIFERENTES TEMPORALIDADES	370
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	391

LISTA DE FOTOS.

Foto 1: a estrada que serve de limite entre a área indígena de Oco'y, à esquerda, e uma fazenda de plantação de grande escala, à direita.....	21
Foto 2: Silvia com sua filha no colo, sua mãe Irma e sua irmã Amélia, no pátio de sua casa. Oco'y, fevereiro de 2006.....	28
Foto 3: Irma, a senhora que está sentada, com três de suas filhas, Amélia, que está de pé atrás de Irma, Maria Lúcia, que está sentada a sua direita e Delmira, que está sentada a sua frente, uma vizinha e netos no pátio de sua casa. Oco'y, janeiro de 2006.....	29
Foto 4: crianças tomando banho no lago da Itaipu que fica no interior da área indígena. Ao fundo, vegetação florestal do entorno do lago e no horizonte as fazendas de plantação de grande escala. Janeiro de 2006.....	37
Foto 5: casa de rezas fechada. Oco'y, abril de 2006.	38
Foto 6: escritório da Funai de Oco'y. Janeiro de 2006.....	41
Foto 7: Posto de Saúde de Oco'y. Janeiro de 2006.....	42
Foto 8: alunos na escola indígena de Oco'y. Abril de 2006.....	43.
Foto 9: casa de alvenaria feita pelo projeto do governo do estado, “casa da família indígena”. Oco'y, fevereiro de 2006.....	46
Foto 10: casa de madeira feita por um projeto da UH Itaipu Binacional. Oco'y, fevereiro de 2006.....	47
Foto 11: casa tradicional. A primeira construção, da esquerda para a direita, é onde dorme um casal de anciãos, a do meio é a cozinha e onde rezam no frio e a última é onde dormem dois bisnetos que moram com os anciãos. Oco'y, maio de 2006.....	48
Foto 12: casa tradicional Ava-Guarani amarrada com fibras vegetais e cujo morador prefere este estilo de casa. Oco'y, janeiro de 2006.....	49
Foto 13: fala do cacique Simão durante a abertura da semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.....	50
Foto 14: venda de artesanato na semana cultura de Oco'y. Abril de 2006.....	52
Foto 15: artesanatos Ava-Guarani expostos para a venda durante a Semana Cultural. Oco'y, abril de 2006.....	53

Foto 16: apresentação do grupo coral durante a semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.....	54
Foto 17: apresentação do grupo de guerreiros <i>Nhemoichi</i> , durante a semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.....	55.
Foto 18: ritual de reza em uma casa de rezas aberta, com a dança dos meninos do grupo de guerreiros. Oco'y, março de 2006.	58
Foto 19: caçador Ava-Guarani com a pele de um porco do mato que havia caçado. Oco'y, maio de 2006.....	81
Foto 20: o artesão Ava-Guarani Jovino com a árvore da vida na sua mão esquerda e um <i>oporaíva</i> e um pássaro na mão direita, peças estas esculpidas em madeira. Oco'y, junho de 2006.....	126
Foto 21: reunião no acampamento no Refúgio da UH Itaipu, no município de Santa Helena, do grupo que conquistou a atual aldeia Itamarã. Fevereiro de 2006.....	131
Foto 22: mulheres Ava-Guarani acampadas na fazenda Itepa. Fevereiro de 2006.....	133
Foto 23: <i>oporaíva</i> Guilherme, em frente ao altar da casa de rezas aberta construída no acampamento na fazenda Itepa. Janeiro de 2006.....	168
Foto 24: meninos que são <i>uiraidjas</i> , auxiliares e aprendizes de <i>oporaíva</i> , com seus <i>petyngué</i> , cachimbo utilizado nas rezas e nas curas. Janeiro de 2007.....	169
Foto 24: meninos que são <i>uiraidjas</i> , auxiliares e aprendizes de <i>oporaíva</i> , com seus <i>petyngué</i> , cachimbo utilizado nas rezas e nas curas. Janeiro de 2007.....	183
Foto 26: o <i>oporaíva</i> Laureano com seu <i>mbaraká</i> e adornos rituais. Oco'y, fevereiro de 2006.....	189
Foto 27: mulheres Ava-Guarani em frente ao altar feito para o batismo da colheita e de uma criança. Da esquerda para a direita as anciãs Narcisa e Irma e a <i>oporaíva</i> Catolina, com seus <i>Takuas</i> . Oco'y, janeiro de 2007.....	190
Foto 28: o <i>oporaíva</i> Guilherme de costas e as mulheres cantando e utilizando seus <i>Takuas</i> durante o ritual de reza. Acampamento da fazenda Itepa, janeiro de 2006.....	191
Foto 29: dança do grupo de guerreiros em uma casa de rezas aberta. Oco'y, junho de 2006.....	193

Foto 30: <i>amba'i</i> . Detalhes: recipiente de madeira onde colocam chás e cauim, <i>Takuas</i> e ornamentos rituais. Acampamento na fazenda Itepa, janeiro de 2006.....	197
Foto 31: Nassário (de costas) e outro <i>uiráidja</i> iniciando o ritual. Acampamento da fazenda Itepa, janeiro de 2006.....	199
Foto 32: Narcisa, Irma e outras mulheres, dando voltas na casa de rezas antes de irem para o altar feito no pátio para o batizado de uma criança e da colheita. Oco'y, janeiro de 2007.....	207
Foto 33: <i>amba'i</i> montado para o batismo da colheita no pátio da casa da anciã Narcisa. Oco'y, janeiro de 2007.....	208
Foto 34: <i>oporaíva</i> Catolina e seu marido e <i>uiráidja</i> ao seu lado e demais participantes da reza. Oco'y, janeiro de 2007.....	209
Foto 35: <i>morangara'i</i> , batismo de criança iniciado pelo <i>uiráidja</i> . Oco'y, janeiro de 2007.....	210
Foto 36: <i>morangara'i</i> , batismo de criança. A <i>oporaíva</i> Catolina esfumaceia a cabeça da criança. Oco'y, janeiro de 2007.....	211
Foto 37: professor Pedro que é conselheiro da comunidade e também <i>uiráidja</i> , com seu <i>petyngué</i> na varanda de sua casa. Oco'y, janeiro de 2006.....	291
Foto 38: vice-cacique Natalino organizando a distribuição das cestas básicas. Fevereiro de 2006, Oco'y	295
Foto 39: vice-cacique de Oco'y com a palavra em uma reunião de lideranças no acampamento da fazenda Itepa, do seu lado, o cacique do acampamento, Lino. Janeiro de 2006.....	301
Foto 40: reunião de lideranças no acampamento de Santa Helena. Fevereiro de 2006.....	302
Foto 41: professor Teodoro, atual cacique da aldeia Itamarã, durante o acampamento em Santa Helena. Fevereiro de 2006.....	329
Foto 42: fazenda que fica no entorno da área indígena vista da estrada que serve de limite entre as duas. Oco'y, dezembro de 2006.....	354

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: municípios paranaenses limheiros ao lago da UH de Itaipu.....	33
MAPA 2 – Terra Indígena de Oco’y em São Miguel do Iguçu, Estado do Paraná (BR).....	36
MAPA 3: Região do oeste do Paraná com a hidrografia anterior a construção do lago da UH de Itaipu.....	122

INTRODUÇÃO

Toda história apresenta uma concepção sobre o tempo e assim uma temporalidade. As histórias possíveis são pensadas e contadas de formas específicas, diferenciadas a partir de quem e de onde se conta, o que se relaciona tanto aos limites das experiências vividas, como também às seleções feitas dos fatos a serem contados (Lévi-Strauss, [1962]1997:285). São assim as histórias sempre perspectivas, vistas a partir de um lugar e de um tempo, contadas por um sujeito que seleciona, lembra e esquece de acordo com motivações, interesses e possibilidades. Considerando estes aspectos, as distâncias entre os conceitos de história e mito diminuem; por serem perspectivas (Lévi-Strauss [1964] 2004) e também por serem formas de consciência social (Hill, 1988: 07).

Freqüentemente as histórias são buscadas para a relativização do presente e, com os relatos míticos e/ou dos antigos, para se ter um conjunto possível para a orientação no presente e para a avaliação do que se quer do futuro. Mas, contam-se histórias também para a compreensão ou legitimação do presente e para não se perder a idéia do desenvolvimento de algo durante o tempo. Assim, várias histórias, por serem vários os sujeitos de vários lugares e tempos que as contam e várias as possibilidades de relativização, orientação, avaliação, compreensão ou legitimação do presente, do que se desenvolve através do tempo e de projetos de futuro. Ao contá-las e ouvi-las, vive-se e elabora-se sobre o que se passou através do tempo do tempo, conformando-se uma historicidade.

Sabendo-se que as histórias são seleções que envolvem também esquecimentos, pensa-se nas várias histórias possíveis que foram e são esquecidas: talvez porque não seja interessante ouvir certas vozes, pela dificuldade de compreender os desenvolvimentos a partir da perspectiva daqueles que, de uma forma ou de outra, foram tratados como receptores de desenvolvimentos para “outros” e exploração de si mesmos, vindos dos que detém os rumos da história oficial; ou então, a história dos que foram tornados passivos, pela imposição através da força, pela fragilização através da doença, pela limitação através da expropriação dos seus meios de existência.

Mas, na penumbra que a luz dos grandes planejamentos oficiais dos governos ocidentais não conseguiu alcançar, persistem histórias contadas por aqueles que, sem

deixarem de serem críticos à força destrutiva que por vezes lhes alcança, não aceitam a categorização de receptores passivos de direções vindas do exterior. Dentre estas histórias contadas por sujeitos possíveis, construídos por si mesmos em interpretações, seleções e práticas no mundo, e nas relações com aquilo que a realidade lhes apresenta - “outros”, “diferenças”, “problemas”, “imposições” -, temos as histórias contadas e as historicidades vividas pelos Ava-Guarani que vivem na área indígena Ava-Guarani de Oco’y, localizada no município de São Miguel do Iguçu, no oeste do estado do Paraná.

A tese e sua estrutura.

O objetivo deste trabalho é tratar, a partir da discussão específica que a antropologia desenvolveu em relação às narrativas orais e às socialidades¹ não necessariamente ocidentais, das narrativas míticas e cosmológicas dos Ava-Guarani da área indígena Ava-Guarani de Oco’y (PR) - grupo indígena das terras baixas da América do Sul, de língua Guarani e da família lingüística Tupi-Guarani -, que apresentam reflexões sobre a existência humana, assim como de suas narrativas que podem ser definidas como históricas e do encontro destas duas formas de consciência social. Empreende-se esta reflexão a partir das categorias envolvidas no debate entre a antropologia e a história em relação à alteridade observada a partir de um distanciamento temporal e de um distanciamento espacial, bem como das questões relativas aos fatos e relatos escritos e orais, estes últimos elaborados e re-elaborados nas e a partir destas narrativas ameríndias (cf. Lévi-Strauss, [1958] 1996).

Tem-se assim em conta a especificidade da análise de formas de pensar sobre a passagem do tempo que não necessariamente regidas pela organização através do registro histórico convencional escrito. Objetiva-se historicizar² as relações sociais Ava-Guarani no presente³, assim como a interpretação destes indígenas sobre a sua história e sua

¹ Os conceitos de socialidade e sociabilidades são apresentados neste trabalho de acordo com a definição de Marilyn Strathern (1999) de que o primeiro engloba todas as formas de relações humanas, inclusive as não amigáveis (como a guerra), enquanto o segundo se refere mais estritamente ao sentimento de empatia e de solidariedade que diz respeito ao sentimento de pertencimento a uma comunidade.

² Tomo este termo emprestado do trabalho de Ivone Terezinha C. de Lima (2006:32), indicando que ele é usado no mesmo sentido assinalado pela autora: o de sistematizar elementos para a compreensão de um dado objeto ou recorte metodológico. Entretanto, ao se tratar aqui de um trabalho antropológico e não histórico, guarda-se algumas especificidades, como a de descrever e sistematizar informações não necessariamente oralizadas ou escritas.

³ Como os historiadores fazem em relação a fatos passados, através de pesquisa documental.

historicidade, no sentido de suas formas de viver e elaborar sobre a passagem e a existência do tempo como intervalos onde mudanças e não mudanças se desenvolvem. No entanto, destaca-se a intenção de apresentar elementos que aproximem a compreensão de como se constrói para os Ava-Guarani de Oco'y as justificativas, legitimações e práticas do que faz eles serem, segundo eles mesmos, um grupo social diferenciado perante outros. Assim, também compreender as motivações de sua já longa trajetória de reivindicação por terras, que inclui cinco acampamentos e outras formas de manifestações para chamar à atenção da sociedade brasileira, as quais se acrescentam à compreensão da identificação deles enquanto grupo, o que inclui a distinção de uma história e um conjunto mítico e cosmológico comum.

Entre as questões temporais, ressaltam-se as relativas à escatologia⁴ presente no complexo profético e migratório Tupi-Guarani de busca da Terra-sem-Mal e às categorias de transformação ontológica envolvidas no contato com a alteridade e suas elaborações. Estas categorias de pensamento ameríndio são destacadas no que desvelam formas de 'abertura ao outro' (Lévi-Strauss, 1991, Viveiros de Castro, 2002, Chaumeil, 2001), a princípio, no caso Guarani, animais e Deuses, mas também à história ocidental e às mudanças advindas dos eventos causados pelo contato com, como chamam os Ava-Guarani de Oco'y, a sociedade dos brancos. Busca-se um encadeamento entre estas categorias que possibilite a compreensão da forma nativa⁵ de refletir e relacionar-se com o tempo vivido e relatado, criado e recriado pelo mito e pelo ritual, em suas relações também com o tempo da sociedade ocidental e sua concepção de sucessividade, evolução e progresso, as quais vêm sustentando sua expansão e continuidade.

Assim, esta tese versará sobre as temporalidades e historicidades vividas e as histórias contadas e construídas por estes Ava-Guarani que vivem na pequena área indígena de Oco'y, estas que são plurais neste e para este grupo indígena. Dentre estas, se destacam as que se encontram: subjacentes aos relatos mitológicos e às práticas da reza; em construções relativas ao contato com a sociedade dos brancos que, juntamente com o tempo

⁴ Como no caso dos Tupinambá, onde a temporalidade relaciona-se com as instituições da guerra e da vingança (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1985).

⁵ Onde, contextualmente, os nativos são os Ava-Guarani que habitam a área indígena de Oco'y. Sobre a discussão da relatividade do conceito de nativo, cf. Viveiros de Castro, 2002b).

mitológico, é marco de períodos diferenciados da vida destes indígenas; nas afirmações e elaborações sobre as possibilidades de futuro das lideranças políticas, quando defendem que assim como os brancos, eles têm que planejar e organizar o futuro através da elaboração de projetos e da documentação de suas ações.

Esta terceira perspectiva (planejamento e organização do futuro) faz com que os Ava-Guarani de Oco'y se diferenciem do modelo etnológico que reconhecem os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul como tendo uma temporalidade cíclica (por serem sociedades míticas) e, a literatura específica sobre os Guarani, que os têm como pessimistas em relação ao futuro, quando afirmam que eles esperam um cataclismo como fim próximo desta Terra. Isto na medida em que estes indígenas são autores e defensores de projetos para o futuro deles mesmos, fundamentados tanto em um ideal de vida do passado, o que é conhecido pela literatura etnológica como *idade de ouro*, como em uma interpretação de mundo que tem por base o mito de destruição da primeira Terra. Porém, e este é o ponto fundamental, se falam em um próximo possível fim do mundo, não o fazem como espera resignada do próximo cataclismo, mas tendo-o como alerta dos perigos ambientais pelos quais passa a Terra.

Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que a Terra poderá queimar novamente como, de acordo com os relatos míticos, aconteceu com a primeira Terra. Entretanto, conectam esta possível destruição não a um designo divino e sim às devastações provocadas pelos “brancos”. A partir deste raciocínio os Ava-Guarani, grupo que se reconhece com um sistema social diferenciado dos “brancos”, julgam-se capazes de reverter este quadro, contrariando, desta forma, a visão pessimista imputada a eles pela literatura etnológica. Esta afirmativa fundamenta-se na relação que eles estabelecem com a mata, a qual conectam a sua existência enquanto grupo indígena: dizem que precisam da mata para viver e que ela foi feita por *Nhanderu* (Deus máximo do panteão Ava-Guarani) para os índios, assim que eles sabem viver com ela e não destruí-la. Desta forma, legitimam-se na reivindicação de um território onde produziriam produtos agrícolas e teriam a sua disposição e sobre o seu cuidado uma área de mata⁶ onde, além de caçar e coletar plantas medicinais e madeira para suas construções tradicionais fosse possível a preservação de sua mitologia e cosmologia.

⁶ Equivalente a 50% do território total que reivindicam.

Esta tese defende que o complexo de busca da Terra-sem-Mal, além de incentivar práticas para a ascensão espiritual e deslocamentos, estes últimos apresentados como fuga pela literatura etnológica (Nimuendaju, *op. cit.*, Métraux, 1967, Clastres, 1974), também incentiva a construção dos projetos de futuro dos Ava-Guarani e que este é um aspecto chave na legitimação da existência de seu sistema social visto como diferenciado do sistema do branco. Este aspecto assinala a transformação de uma temporalidade cíclica para uma temporalidade histórica que prevê mudanças para o futuro através do planejamento, a qual, por sua vez, é construída a um só tempo como aprendizado e como contraponto ao sistema ocidental. Entretanto, esta é apenas uma das formas observadas de pensar e falar sobre o tempo entre os Ava-Guarani, sendo que o mito e o ritual encenam outras formas de temporalidade que serão analisadas neste trabalho.

Para a reflexão sobre a historicidade e temporalidades dos Ava-Guarani de Oco'y se mostra imprescindível a consideração específica sobre as esferas política e religiosa da organização social destes indígenas, pois estas apresentam temporalidades e discursos distintos, embora inter-relacionados, assim como os elementos de base para a construção de seus projetos de futuro. Porém, antes de iniciar esta discussão específica – religiosidade, política e projetos de futuro – faz-se no primeiro capítulo deste trabalho a apresentação da organização social dos Ava-Guarani de Oco'y em suas relações de parentesco, analisando os termos e relações que estarão presentes em toda a discussão desta tese. Logo em seguida, no capítulo dois, são apresentados os relatos dos Ava-Guarani sobre o seu passado e o processo de sua ocupação do oeste do Paraná. Para este último tópico são utilizados dados bibliográficos e, sobretudo, a história que eles, os Ava-Guarani, contam sobre o seu passado, o qual dividem em períodos que, além do tempo mítico, têm a chegada do “branco” como divisor de formas e possibilidades de vida. Apresenta-se assim neste primeiro momento alguns aspectos chaves da temática da interpretação dos Ava-Guarani sobre o contato com a sociedade dos brancos.

Os capítulos três, quatro e cinco são dedicados à interpretação de mundo presente nos mitos e nas práticas de rezas, curas e nas relações com o que vive na mata, através da apresentação e análise dos relatos mitológicos e cosmológicos Ava-Guarani, inclusive aqueles que incorporam elementos novos, como os chamados alemães (todo o entorno da área indígena de Oco'y é ocupado por fazendas pertencentes a descendentes de imigrantes

que são, em sua grande maioria, de alemães) e os brancos em geral. Estes capítulos apresentam os elementos de uma ética Ava-Guarani que está fundamentada em uma lógica de “não abuso” e “não desperdício” (em relação a tudo que está na terra, água, mata), que, na exata medida que os diferencia dos brancos, os legitima na construção de um projeto de futuro para a humanidade. Neles se têm a demonstração de que a temporalidade que está subjacente aos relatos mitológicos e cosmológicos e às práticas de reza é, por um lado, de presentificação do tempo mítico e, por outro, de diferenciação do presente em relação ao tempo do ideal mítico.

A organização política da comunidade indígena é a temática dos capítulos seis e sete. As lideranças políticas desta comunidade indígena são as responsáveis pela comunicação com a sociedade dos brancos – aspecto recorrente em outras áreas indígenas no Brasil -,⁷ representando, nesta comunicação, os interesses de sua comunidade. Eles são, assim, a ligação oficial entre o interior e o exterior da área indígena e, por isto, um dos pilares da organização social dos Ava-Guarani na contemporaneidade, juntamente com o complexo mitológico e cosmológico ou sua religiosidade. Mas, contam os antigos e as lideranças políticas que em um passado recente não existia a esfera da política autônoma em relação à esfera da religião, sendo os representantes desta última, os *oporaívas* (que são também chamados de xamãs e pajés) as lideranças máximas da aldeia. Tem-se, desta forma, um processo de mudança recente no que diz respeito à organização social deste grupo indígena. Os capítulos seis e sete apresentam as inter-relações do político com o religioso, as narrativas sobre como era a organização social no passado e as especificidades de cada uma destas esferas no presente, assim como a organização da política em relação ao parentesco e a (re) organização da ocupação do espaço no que consideram seu *Tekohá Ymã*, nas palavras das lideranças políticas de Oco’y, seu *território tradicional de ocupação imemorial*. Este último aspecto segue o que se chama aqui, a partir de um uso já conhecido na etnologia ameríndia das terras baixas (Cf. Cunha, 1998, Kelly Luciani, 2001, Viveiros de Castro, 2002), uma lógica fractal, na medida em que se encontra em cada esfera de

⁷ Como, por exemplo, na Área Indígena de Caarapó, onde realizei o trabalho de campo da pesquisa de mestrado. Nesta área indígena o cargo de capitão, que é o equivalente para o cacique em Oco’y, pode ser visto tanto como representando as características do que é apontado como tradicional na organização política deste grupo indígena, como também respondendo às demandas do contado com a sociedade nacional, estas últimas que se institucionalizam a partir da criação de áreas indígenas regulamentadas (Albernaz, 2003, Almeida, 2001, Brand, 1997, Pereira, 1999).

organização (família-extensa, aldeia, agrupamento de aldeias), similaridades de relações. Sob este ponto de vista, cada parte é tida como um todo e cada todo como parte. Neste sentido específico, estas duas esferas apresentam uma homologia de relações.

O capítulo oito é dedicado à discussão sobre a elaboração dos projetos de futuro dos Ava-Guarani, no que se destaca a atuação das lideranças políticas. Estes projetos têm uma dupla sustentação: os elementos mitológicos e cosmológicos que orientam uma prática não destrutiva do que vive no mundo, principalmente no que diz respeito a uma diferenciação em relação ao que afirmam ser o sistema do branco, portanto, de crítica-diferenciação em relação a este; e o aprendizado com os brancos que lhes possibilita a perspectiva de organizar a documentação de suas ações e suas expectativas de futuro, logo, de aprendizado-incorporação em relação a estes.

Parte-se assim do presente (organização social atual dos Ava-Guarani de Oco'y) para seguir ao passado e às representações sobre este (dados sobre a ocupação do oeste do Paraná pelos Ava-Guarani, a partir da literatura e também do que eles contam). Em seguida se empreende a discussão sobre as práticas e o universo conceitual presente na mitologia e cosmologia Ava-Guarani relativos à religiosidade, à pessoa, ao corpo e à temporalidade, para então partir-se em direção às elaborações sobre a liderança política e, enfim, adentrar-se na discussão sobre a perspectiva de futuro destes indígenas, a qual, alimentando uma visão otimista, lhes orientam na sua construção.

Apresenta-se, deste modo, as características da organização social dos Ava-Guarani destacando-se a perspectiva temporal (passado, presente, futuro), dada a importância desta para a afirmação da identidade destes indígenas. Faz-se notar que as reflexões dos Ava-Guarani sobre si mesmos estão estreitamente relacionadas à visão que eles têm do branco e de sua sociedade, ou seja, desta alteridade específica. Isto, na medida em que se apresenta a reflexão proposta por eles sobre como era a vida antes e como passou a ser depois do branco chegar, do que são em contraponto a estes e do que poderão ser a partir do projeto de futuro que constroem como aprendizado e crítica à sociedade dos brancos. A partir da constatação da importância do contraponto com a imagem do branco para a construção da identidade dos Ava-Guarani de Oco'y, cuja presença marca outro tempo - diferente como é também diferente o tempo mitológico -, apresenta-se o lugar que este ocupa na perspectiva temporal e também como ele é interpretado pelas narrativas mitológicas.

A pesquisa: suas premissas, construção e conclusão.

Esta pesquisa teve como motivação dar continuidade aos estudos sobre os Guarani, iniciados durante o mestrado em Antropologia Social, que resultaram na dissertação sobre o subgrupo Kaiowá Guarani da reserva de Caarapó (MS) intitulada “Tradição, Mudança e o Sentido da História entre os Kaiowá Guarani”. Este trabalho discutiu a questão da chefia política entre os Kaiowá Guarani através do contraste entre a concepção tradicional de chefia política descrita pela literatura etnológica com as formas de organização e de liderança política contemporâneas. Nele, buscou-se a reflexão sobre a permanência do que é considerado pela literatura etnológica como “tradicional” em política para os Kaiowá Guarani, tendo como pano de fundo alguns aspectos estruturais desta sociedade, como: a tensão entre o plano político e o religioso e a primazia dada pelos Guarani à orientação religiosa (cf. Clastres, P. 1974 e Clastres, H. 1975). Este primeiro trabalho configurou-se, desta forma, como uma reflexão sobre a tradição Kaiowá Guarani relativa à sua organização política, sua concepção de história e das mudanças advindas do contato com a sociedade ocidental, assim como das mudanças esperadas e entendidas como busca de melhores condições de vida.

Todavia, o projeto de pesquisa de doutorado apresentou modificações que se referem à mudança do subgrupo Guarani estudado, dado seu contexto histórico e social específico. A atenção agora dada aos Ava-Guarani da Terra Indígena de Oco'y (município de São Miguel do Iguazu - oeste paranaense) coloca em pauta as conseqüências que este grupo sofreu nas suas formas de viver com a colonização do oeste do Paraná e, mais recentemente, com a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional. Este evento de grande porte fez com que estes Ava-Guarani fossem desterritorializados e reterritorializados,⁸ a princípio provisoriamente, numa pequena área de 231 hectares de terra (menos de 1/6 da área original que foi alagada), que hoje abriga cerca de 130 famílias, a maioria Ava-Guarani ou Nhandéva e alguns Mbyá Guarani.

⁸ Segundo os conceitos desenvolvidos e apresentados por Ivori José Garlet (1997:22), só que aqui tendo uma ação exógena ainda mais direta do que as apontadas pelo autor, pois como a Usina Hidrelétrica de Itaipu alagaria as terras onde viviam estes indígenas, eles não tiveram alternativa senão deixar aquele local. Sua reterritorialização também foi realizada por esta empresa e neste processo eles não tiveram nenhuma oportunidade de incorporar novos territórios, como fizeram os Mbyá segundo a apresentação do autor.

Entretanto, esta pesquisa foi iniciada com a mesma problemática de base da dissertação de mestrado: a análise comparativa entre o modelo de organização social e política Guarani apresentado por alguns autores e sua organização social contemporânea, em seus desdobramentos: religioso, político, econômico e de parentesco. Este modelo clássico tem como matriz, por um lado, a definição de Pierre Clastres de *Sociedades Contra o Estado*, sociedades que apresentam uma chefia política descentralizada, com um poder não coercitivo e não autônomo em relação ao corpo social, e que têm a religiosidade (enquanto prática de rezas e em sua cosmologia e mitologia) como orientação preponderante da sociedade; e, por outro, o trabalho etno-arqueológico de André Luis R. Soares (1997), que defende a existência de *cacicados* na organização pré-colonial Guarani, ou seja, de uma organização política mais definida que apresenta alguns aspectos que sugerem estruturas hierárquicas.

Desta forma, teve-se como base uma perspectiva temporal e histórica que possibilita falar em uma “organização tradicional” que se supõe anterior ao contato com a sociedade ocidental, baseada nas “hipóteses fortes” de Pierre Clastres e de André Luiz R. Soares. Observa-se que estes dois autores, embora qualifiquem diferentemente a chefia entre os Guarani pré-contato com os europeus, apresentam a mesma forma de organização social entre estes, a qual afirma a primazia da liderança da família-extensa como ponto de estruturação da organização política. Entretanto, além de contrastar a concepção tradicional das formas de liderança política baseada na literatura com as formas de liderança e organização política contemporânea, segundo o trabalho de campo, a perspectiva temporal também foi trabalhada segundo a visão dos Ava-Guarani sobre sua história.

Assim, considera-se neste trabalho a “memória nativa” da organização social no passado - a qual é baseada no que é conhecido entre os Ava-Guarani como “conhecimento dos antigos” -, e de como a organização atual representa mudanças relativas a esta “tradição” remetida ao passado, a partir dos relatos dos Ava-Guarani que revelam marcadores temporais, assim como sua perspectiva para o seu futuro. Entretanto, a forma como os Ava-Guarani pensam o seu futuro revelou outro aspecto de sua temporalidade que surpreende por contrariar o modelo apresentado pela literatura etnológica sobre os Guarani, principalmente nas obras de Curt Nimuendaju ([1914] 1987) e Alfred Métraux (1967),

quando estes afirmam que os Guarani têm uma temporalidade cíclica, porque mítica, e são pessimistas em relação ao futuro.

Desta forma, apresentam-se estes pontos de reflexão: organização social contemporânea; perspectiva sobre o passado (importância da “memória da tradição”, do conhecimento dos antigos); modelo “tradicional” apresentado pela literatura e o contado pelos Ava-Guarani; elaborações sobre a realidade presente; e projetos para o futuro. Com estes pontos, problematizam-se as temporalidades Ava-Guarani e defende-se que as lideranças políticas representam especialmente o discurso de transformação de uma sociedade com uma temporalidade cíclica e mítica para uma sociedade com uma temporalidade histórica, através da atualização e construção de uma “memória coletiva” que engloba a avaliação de eventos ocorridos no passado e projeções de mudanças para o futuro. Entretanto, sem deixar de considerar que as práticas rituais e as elaborações conceituais relativas à transformação das pessoas humanas em seres *aguydje*, seres perfeitos ou Deuses, empreendem a presentificação do tempo mítico e que este é um aspecto fundamental da vivência Ava-Guarani e de sua auto-definição como diferentes dos brancos.

Observa-se a existência de múltiplas práticas e discursos sobre a realidade entre os Ava-Guarani, entre os quais os pólos da política e da religiosidade apresentam o contraste mais significativo - o histórico e o mítico - mas que, como se pretende demonstrar, se auto-alimentam e se imbricam. Neste sentido, buscou-se refletir como os Ava-Guarani de Oco’y colocam-se, constroem-se e concebem-se como sujeitos neste “campo de forças”, que aqui, diferente do que acontece entre os kaiowá Guarani do sul do Mato Grosso do Sul, não tem grandes fazendeiros como seus opositores – que lá disputam e tomam as terras dos Kaiowá -, mas os projetos oficiais do governo federal de colonização da região, a delimitação e implantação do Parque Nacional do Iguaçu – que, mesmo imbuído da idéia de conservação do meio ambiente, foi responsável pela retirada dos Ava-Guarani do território em que viviam - e um grande projeto de desenvolvimento, a Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional - que provocou o alagamento da área indígena Ava-Guarani de Oco’y. Todos estes projetos oficiais de colonização, desenvolvimento e conservação da natureza foram responsáveis diretamente pela realocação de Ava-Guarani em territórios não tão bons, menores e pouco diversos ecologicamente.

Contudo, assim como entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, tem-se entre os Ava-Guarani de Oco'y o panorama do século XX como a fundamentação de uma história de limitações e de conflitos, isto tanto com agências da sociedade brasileira, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária /Incra e a Fundação Nacional do Índio /Funai, que intermediaram as “negociações” com a Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, mas também com os colonos da região (médios proprietários rurais), vizinhos e contemporâneos destas grandes mudanças provocadas por estes projetos de desenvolvimento e de conservação da natureza.

Assim, a história deste grupo indígena, nas informações possíveis de serem acessadas, despertou à atenção sobre suas reflexões e elaborações relativas às suas formas de viver, o que seria possível através de uma etnografia detalhada que contasse com suas relações de parentesco, seu sistema de crenças e organização política. Entretanto, esta curiosidade antropológica teve como pressuposto uma análise crítica do desenvolvimento da história ocidental, na medida em que esta proporciona à (re) avaliação de suas justificativas. Assim, teve-se aqui como premissa a crítica de Lévi-Strauss ([1973]1993:350-351) ao que identifica como caráter ideológico da história ocidental. Isto no sentido de que este autor nos evidencia que a história, tal qual pensada no ocidente, é alimentada por uma idéia de progresso linear que busca transformações e mudanças “a todo custo”, empurrando “para frente” o desenvolvimento humano, mesmo que para isso “arrase” formas de vida, culturas e significados. Além da inspiração levistrossiana, este estudo também esteve incentivado pela perspectiva histórica apresentada por Karl Marx e Friedrich Engels, especificamente em *Ideologia Alemã* ([1845-1846]2007), no sentido exclusivo apreendido neste texto de que ao se empreender a des-essencialização ou des-naturalização do movimento da história humana, tem-se a reflexão sobre as suas justificativas e, assim, o pensamento crítico.

Os Guarani históricos e pré-históricos, e os Ava-Guarani na literatura.

A história e pré-história dos Guarani⁹, como notado por Rubens Thomaz de Almeida (1995), entre outros guaraniólogos, é caracterizada por movimentos migratórios

⁹ A conceitualização de Guarani históricos e pré-históricos é feita a partir das formas de registros históricos e escritos pelo qual se tem a diferenciação de história e pré-história. Portanto, os Guarani que são passíveis de

constantes (conceitualizados pela linguagem nativa como *Oguatá*, “caminhar” ou “andar”), aos quais se mesclavam períodos de estabilidade no *Guará*, na comunidade fixa. É através destes deslocamentos que é compreendida a distribuição dos grupos Tupi-Guarani na costa e interior do Brasil quando da chegada dos europeus.

Estes dois momentos da organização social Guarani estão relacionados, segundo o autor citado, tanto a fatores objetivos - econômico-ambientais, demográficos e de relacionamento inter-étnico -, como a fatores subjetivos, de ordem mítico-religiosa, conhecidos como busca da Terra-sem-Mal (Almeida, 1995) ou, na palavra nativa, *Yvy Marãe'y*. Contudo, não há consenso sobre até que ponto a distribuição e migrações destes grupos nos períodos posteriores à conquista se deram como “reação” a esta (como as interiorizações) e, ou, por questões internas (como as questões religiosas), mesmo que as migrações ou deslocamentos destes indígenas no período anterior à chegada dos europeus sejam tidos como fatos.

De um lado tem-se o posicionamento a favor das características exclusivamente “êmicas” ou endógenas dos deslocamentos e migrações de Pierre e Hélène Clastres (1974 e 1975). Esta posição defende que o complexo profético motivador das migrações se constituiu como reação, no entanto não à chegada dos colonizadores, mas sim a uma incipiente centralização política que estava se dando no período imediatamente anterior à conquista, devido a um notável crescimento demográfico. Este motivo permanece relevante, na visão dos autores citados, após a chegada dos europeus. As características “êmicas” também têm destaque na leitura de Curt Unkel Nimuendaju ([1914] 1987), autor que afirma que as migrações de certos grupos Guarani (Apapocuva, mais conhecidos como Nhandéva) realizadas no século XIX, se deram, sobretudo, por motivações religiosas, estas que são próprias e independentes da relação estabelecida com os brancos, destacando-se a perspectiva cataclísmica de futuro.

serem conhecidos através de registros históricos (documentos escritos, como os dos viajantes e cronistas dos séculos XVI ao XIX) e os Guarani que só podem ser conhecidos através dos registros e estudos arqueológicos. Entretanto, não se deixa de notar que são vários os autores que questionam estes marcadores temporais. Entre eles, Lévi-Strauss (1973) no texto “Raça e História” (entre outros textos do autor) onde coloca em questão os conceitos de história cumulativa e estacionária, e Michael Cook ([2003] 2005), historiador britânico que propõe o desenvolvimento da agricultura como marcador primordial entre a história e pre-história, dado sua importância no estabelecimento de formas novas de organização social que levaram a especificações sociais, culturais e históricas.

De outro lado têm-se autores como Alfred Métraux (1967) e Egon Schaden ([1962] 1974), que afirmam as características “éticas” ou exógenas destes deslocamentos, no sentido de vê-las como reação e fuga ao contato com os brancos. Obviamente, estes últimos autores explicam com este argumento apenas as migrações e deslocamentos que se deram após a conquista européia e não os movimentos migratórios que deram origem à distribuição destes grupos indígenas pelo continente sul-americano na forma que foi encontrada pelos europeus.¹⁰

Nesta discussão destaca-se a contribuição de Cristina Pompa (2004), que através da contextualização e historicização dos trabalhos clássicos da etnologia Tupi-Guarani do início do século XX, critica a validade do modelo apresentado principalmente por Alfred Métraux e utilizado correntemente pelos estudiosos contemporâneos. Este modelo apresenta os Tupinambá (ou Tupi) da época colonial e os Guarani do Paraguai e do sul do Brasil deste mesmo período, como tendo um único sistema Tupi-Guarani, no qual o mito da Terra-sem-Mal e o messianismo são considerados como elementos irreduzíveis (Pompa, 2004:142). A crítica da autora a Alfred Métraux se deve à utilização que este faz dos dados de etnografias do começo do século XX (especialmente de Nimuendaju, *op. cit.*) para preencher lacunas nas fontes históricas dos séculos XVI e XVII (relatos de missionários e viajantes) e com isto pressupor o sistema cultural deste período, na medida em que afirma a importância do complexo religioso da busca da Terra-sem-Mal como motivador das migrações realizadas pelos Tupi-Guarani durante este primeiro período de contato com os colonizadores (Pompa, *Idem*: 143-144).

Entretanto, a autora conclui que mesmo se o complexo mitológico da Terra-Sem-Mal for uma reação ao contato com os brancos - dúvida alimentada pela impossibilidade de se provar se este complexo incentivou os movimentos destes indígenas antes da conquista -, ele não deixa de ter sua originalidade (Pompa, *idem*: 155). O trabalho que aqui se apresenta concorda em todos os termos com a posição a respeito da originalidade como são vividas e concebidas as elaborações relativas à busca do *Yvy Marãe'y* e da transformação em seres *aguydje*, originalidade que se observa também na forma específica como os Ava-Guarani interpretam os fatos contemporâneos das destruições das matas.

¹⁰ Alfred Métraux afirma que as migrações anteriores à conquista européia tiveram motivos religiosos (Cf. Schaden, 1962).

Em relação aos movimentos e migrações dos Tupi-Guarani antes da conquista, dois modelos explicativos colocam diferentes pontos de dispersão e separação dos Tupi e Guarani e das trajetórias dos indígenas que habitavam a costa brasileira quando da chegada dos colonizadores, e assim para os deslocamentos e expansão dos Guarani e Tupi pré-históricos. O modelo mais aceito afirma, segundo Carlos Fausto (1992:382), que os Tupi ou Tupinambá e os Guarani se separaram no sul, mais especificamente na bacia Paraná-Paraguai. O segundo modelo, baseado em dados de pesquisas arqueológicas mais recentes, defende o sentido inverso destes deslocamentos (Brochado *apud* Fausto, 1992:382, cf. tb. Noeli, 1996 e 2004), afirmando que os Tupi-Guarani teriam se expandido de um nicho originário amazônico, de onde surgiram dois movimentos migratórios com orientações diferentes. Este último modelo defende que os proto-Guarani rumaram para o sul via Madeira-Guaporé até atingirem o rio Paraguai, onde se espalharam desde o início da era cristã, ou, nas palavras de Carlos Fausto, segundo uma estimativa mais conservadora, a partir do século V. Já os proto-Tupi teriam se expandido em sentido oposto, de oeste a leste e depois de norte a sul, ocupando todo o litoral brasileiro entre 700 e 900 dC, quando pararam sua expansão ao sul, barrados pelos Guarani que já se encontravam nas imediações das atuais fronteiras entre os estados brasileiros de São Paulo e Paraná. Este segundo modelo baseia-se em dados arqueológicos que, segundo Carlos Fausto, não são totalmente convincentes e na “hipótese forte” de uma longa separação entre Tupi e Guarani (cerca de 1500 anos). Esta longa separação não condiz, afirma o autor, com a visão praticamente consensual entre os estudiosos de que estes grupos teriam se separado pouco antes da chegada dos europeus, hipótese que se sustenta na proximidade cultural e lingüística encontrada nas descrições destes grupos feita pelos cronistas, viajantes e missionários destes primeiros séculos do contato (Fausto, 1992:382).

Bartomeu Méliá (1992) concorda com o modelo que afirma a separação destes grupos no norte, porém se apoiando em estudos de glotocronologia e não em dados arqueológicos. Estes estudos têm como premissa que o local onde se encontra o maior registro de famílias lingüísticas aparentadas entre si é o local de origem de uma língua (Magliuzzi, 1982 *apud* Meliá, 1992:16). A partir deste modelo o autor defende que o tronco lingüístico Tupi se originou há cerca de 5000 anos na região do Guaporé, entre os rios Ji-Paraná e Aripuaná, onde estes deságuam no rio Madeira; concorda assim com os que

defendem a origem amazônica dos Tupi-Guarani e sua posterior separação. Este modelo afirma que a distância geográfica firmada entre grupos fez com que eles desenvolvessem diferenciações lingüísticas e culturais a ponto de serem consideradas outras línguas.¹¹

Quanto ao processo que levou à formação de subgrupos e dialetos da língua Guarani, Bartomeu Meliá¹² afirma que as diferenças culturais e lingüísticas que deram origem aos dialetos e subgrupos Guarani, Mbyá, Chiripá (conhecidos também como Ava-Guarani, Ava Katu Été e, no Brasil, como Nhandéva) e Paí (conhecidos no Brasil como Kaiowá), se desenvolveram a partir do grupo conhecido como *Kaagua*, *Kayngua* ou *Monteses*. Este grupo era formado pelos índios que não tendo aceitado as formas de relações impostas brancos no período colonial, através das *encomendas* e das reduções jesuíticas, se afastaram deste contato; assim se interiorizaram buscando as florestas ainda não exploradas pelos brancos para estabelecerem suas aldeias.

Os Chiriguanos que habitam o Chaco paraguaio e o oriente boliviano são considerados como uma forma dialetal que se especializou devido às migrações pré-conquista, sendo assim o único dialeto Guarani que não se origina das separações ocorridas ou advindas do período colonial. É também neste último período que, segundo Bartomeu Meliá, ocorreu certa especialização na língua Guarani, que em contextos específicos de utilização, derivou no que pode ser denominado: “Guarani colonial”, falado nas cidades espanholas e *pueblos* indígenas controlados por religiosos, do qual se desenvolveu o “Guarani paraguaio”, língua falada e considerada oficial neste país desde 1992; “Guarani jesuítico”, que deixou grandes registros literários; e o “Guarani indígena”, falado nas aldeias Guarani (Meliá, 1992:33-4). Entretanto Bartomeu Meliá afirma também (na última parte deste livro) que os Ava-Guarani (Nhandéva, Chiripá ou Ava Katú Été) são descendentes dos indígenas que tiveram contato com os espanhóis desde os primeiros momentos da colonização. Segundo Meliá, os Ava-Guarani ou Avá Katu Été:

(...) son con toda probabilidade los descendientes de los antiguos guaraníes de Guairá y del Mbaracayú (Parasso-Vera 1987: 15-38). En contacto con los “cristianos” desde el siglo XVI fueron pesadamente explotados en el laboreo de la yerba mate, la mayoría entró después en las

¹¹ Entretanto Bartomeu Meliá afirma que existem grandes semelhanças entre o Tupi antigo, o Guarani antigo e outras línguas desta mesma família lingüística (Idem: 23).

¹² No seu trabalho sobre a língua Guarani do Paraguai de 1992, publicado no ano em que a constituição paraguaia instituiu oficialmente o bilingüismo neste país (Espanhol e Guarani).

reducciones de los jesuítas, fueron atacados y hechos cautivos por los bandeirantes de São Paulo y el resto emprendió un dramático êxodo hacia el sur. (Meliá, 1992:245).

Segundo a apresentação desta discussão feita por Evaldo M. Silva (2007:53-4), tanto Branislava Susnik (1979) como Leon Cadogan (1962) afirmam que os Ava-Guarani seriam os descendentes dos Guarani dos “pueblos”, os quais se dirigiram ao território dos “Monteses” após a expulsão dos jesuítas. Este processo os levou a resgatarem as características culturais e lingüísticas Guarani, das quais teriam se distanciado pelo contato com a catequização jesuítica. Contudo, sabemos que os Guarani já estavam na região oeste do atual estado do Paraná desde os primeiros contatos com os colonizadores, na época das encomendas espanholas e das reduções jesuíticas (Wachowics, 1968; Lopes, 2002) e que trabalharam na extração de madeira e erva-mate durante o final do século XIX e o início do século XX (Silva, 2007: 60).

Em Oco’y, onde além dos Ava-Guarani encontram-se alguns Mbyá (apenas três se reconheceram como tais durante o trabalho de campo desta pesquisa), estas diferenças de identificação entre os subgrupos persistem, embora o casamento com Ava-Guarani e o tempo de convívio com estes façam com que alguns que se reconheciam como Mbyá passem a se reconhecer como Ava-Guarani. Entretanto, as lideranças políticas Ava-Guarani defendem que não há diferenças entre os subgrupos, já que são todos Guarani, todos *nhandéva*, nossos parentes.

Os Nhandéva, que em Oco’y se autodenominam Ava Chiripá Guarani, conhecidos no Paraguai também como Ava-Katu Été ou Chiripá, encontram-se hoje, sobretudo, na Bacia do Alto Paraná (no Paraguai e no Brasil), mas também mantêm núcleos de povoação até a costa atlântica (Almeida, 1995). Rubem Thomaz de Almeida (1995) apresenta a subdivisão dos Nhandéva em quatro “modos de ser” diferentes: os Iguatemygua que pertencem ao Rio Iguatemi, que seriam os Apapocuva mencionados por Nimuendaju (1914); seguidos pelos Ka’arugua, cujas comunidades ocupam as proximidades dos Rios Corrientes e Capi’yvari no Paraguai; os Mbara Kajuygua, localizados na Serra de Maracatu entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai; e finalmente, os Paranygua, que ocupam as proximidades do Rio Paraná. É a este último subgrupo que pertencem os Ava-Guarani de Oco’y, chamados por Rubem Tomas de Almeida de Ava Chiripa Paranygua, ou seja, os Chiripa que são do Paraná. Estes subgrupos mantêm relações de parentesco que motivam

fluxos de visitas e direcionam os deslocamentos e andanças dos Nhandéva Guarani que extrapolam o território brasileiro - já que alguns destes subgrupos encontram-se no Paraguai e na Argentina -, firmando relações de visitas e deslocamentos entre os três países.

Assim, os Ava-Guarani de Oco'y (ou Ava Chiripa Paranygua) mantêm relações com várias comunidades indígenas do Paraguai onde estão seus parentes, como, por exemplo, as de Acaraymi, Arroyo Guasu, Kirito e Itabó. No Paraná, os Nhandéva ocupam as áreas de Oco'y, Pinhalzinho e famílias Nhandéva também se encontram nas áreas indígenas de Barão de Antonina, Guaraqueçaba, Ivaí, Laranjinha, Rio Areia, Rio das Cobras e São Jerônimo (Almeida, 1995). Além da área indígena Tekohá Anhetéte no município de Diamantina do Oeste que foi criada e regularizada em 1997 e o Tekohá Itamarã criado em 2007, ambos para assentarem algumas das famílias Guarani que tiveram suas terras alagadas pela Usina Hidrelétrica de Itaipu¹³ e que estavam em Oco'y.

Os Ava-Guarani e a superlotação da área indígena de Oco'y.

Os Ava-Guarani, mais conhecidos pela literatura etnológica como Nhandéva, compõem, juntamente com os Kaiowá e os Mbyá, o grupo indígena de língua Guarani (da família lingüística Tupi-Guarani e do tronco lingüístico Tupi) que habitam o Brasil. Um levantamento exato da população total que compõe o grupo indígena de língua Guarani é dificultada - como afirmam Valéria Assis e Ivori Garlet (2004) -, pelos deslocamentos feitos pelos membros deste grupo e pela não consideração de indígenas que vivem fora de áreas demarcadas (os “desaldealdos”). Estes autores apresentam o número aproximado de 65.000 indivíduos dos três subgrupos que habitam o Brasil, o Paraguai e a Argentina em, no mínimo, 360 lugares. Os Nhandéva, de acordo com os dados demográficos apresentados pelos autores acima citados, são no Brasil em torno de 6.300 indivíduos (estes habitam os estados do Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). No Paraguai eles são em torno a 9.000 e na Argentina, aproximadamente 350, formando assim um total de 15.650 indivíduos, número que faz dos Nhandéva o menor subgrupo Guarani, já que os Mbyá são, nestes três países, cerca de 19.000 e os Kaiowá, cerca de 29.000.

¹³ *Povos Indígenas do Brasil*, 1996/2000:805-6.

Embora os Ava-Guarani sejam correntemente conhecidos pela literatura etnológica como Nhandéva, os que habitam a Área Indígena Ava-Guarani de Oco'y não se reconhecem como tal, pois dizem que Nhandéva é um termo que designa aqueles que são parentes (nosso parente) e não o seu povo.¹⁴ A maioria dos que moram em Oco'y aceitam a denominação de Ava-Guarani e nos rituais de reza é comum ouvir o (a) *oporaíva* (a) – xamã ou pajé – falar o termo Ava-Chiripá-Guarani, referindo-se ao grupo de Oco'y.

Cerca de 650 Ava-Guarani habitam os 231 hectares da terra indígena Ava-Guarani de Oco'y, formada em 1982 no município de São Miguel do Iguazu, oeste do estado do Paraná, a cerca de 50 km da fronteira com a Argentina e com o Paraguai, no município de Foz do Iguazu. Esta área indígena é uma estreita faixa de terra localizada entre as margens de um dos braços do lago da Usina Hidrelétrica de Itaipu - formado pela construção desta hidroelétrica em 1982 -, e as fazendas do entorno, onde se pratica a agricultura de grande escala. A questão dos limites da área indígena de Oco'y é um problema desde sua criação, quando algumas das famílias indígenas que viviam em uma das áreas que seria alagada pelo lago da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, conhecida como Jacutinga - que, segundo o relato dos Ava-Guarani que habitam em Oco'y e algumas notícias vinculadas na imprensa escrita na época, tinha 1500 hectares - foram transferidas para as margens de onde seria o reservatório desta Usina Hidrelétrica (Carvalho, 2004:15). Portanto, a área destinada aos que habitavam em Jacutinga era imprópria para assentar um grupo indígena, visto que o tamanho não era adequado para a organização do seu sistema social. Além disto, apenas cinco famílias das cerca de 70 (ou 100, segundo o relato dos nativos de Oco'y apresentados por Rubens Tomaz de Almeida em 1997) que viviam em Jacutinga foram transferidas, neste primeiro momento, para Oco'y. Algumas das famílias indígenas que ali habitavam foram transferidas para outras áreas indígenas do Paraná antes do alagamento, porém a maioria voltou para Jacutinga. Outras famílias, mediante a pressão do Instituto de

¹⁴ Os Nhandéva que habitam as áreas indígenas do Mato Grosso do Sul também não se reconhecem através desta denominação, se autodenominando apenas de Guarani (cf. Vietta, 2001). Alguns dos indígenas que moram em Oco'y dizem que a denominação Ava-Guarani é um equívoco nascido do jeito que os paraguaios chamam os indígenas Guarani e que isto acontece porque no Paraguai - país bilíngüe desde 1992 (Navarro: 2004) – todos aprendem a língua Guarani na escola primária e, por isto, os paraguaios os chamam de *Ava-Guarani*, que significa homem Guarani. Uma mulher Ava-Guarani de Oco'y afirmou ainda que os primeiros habitantes desta Terra, que eles reconhecem como pessoas de seu grupo, eram (e em alguns lugares mais afastados do Paraguai ainda são) chamados de *Ipykué*, este que seria o verdadeiro termo de autodenominação dos Guarani.

Colonização e Reforma Agrária durante o início da década de 1970 e quando começaram a circular as notícias que Jacutinga seria alagada, saíram para trabalhar para os colonos da região ou foram habitar em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina. Estes fatos fizeram com que o número de pessoas não consideradas quando do estabelecimento dos limites territoriais da área indígena de Oco'y aumentasse ainda mais. Entretanto, os indígenas oriundos de Jacutinga foram se dirigindo para Oco'y na medida em que ficavam sabendo que aquela área tinha sido destinada aos que tiveram suas terras alagadas pela construção da UH de Itaipu Binacional. Desta forma, estes deslocamentos motivados por pressões e demandas da sociedade brasileira foram, em grande parte, os responsáveis pela superlotação atual de Oco'y.

Oco'y tem ainda outra especificidade que torna mais precária a situação dos indígenas que ali residem: dos 231 hectares de terra, apenas cerca de 80 são agricultáveis. O restante é ocupado pela mata ciliar das margens do lago da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, considerada Área de Preservação Permanente (APP), área não agricultável porque protegida contra o desmatamento para evitar o assoreamento do lago. A sobreposição da terra indígena e da Área de Preservação Permanente causa problemas em Oco'y, segundo os nativos, por ser esta uma área muito pequena.¹⁵ A sobreposição compromete a autonomia dos indígenas na administração da terra indígena, pois eles são impedidos pela legislação ambiental de decidirem o que fazer com a área que lhes foi destinada. A exigência de preservação da área, que leva ao impedimento dos indígenas de utilizar toda a terra que têm para a agricultura institui um paradoxo, já que estes indígenas reivindicam um lugar para viver com mata. Desta forma, espanta o fato de que a exigência de preservação seja um problema para aqueles que querem viver em uma terra com mata, pois se é isso que eles querem e se é isso que eles têm, esta exigência perde o sentido. Contudo o problema é que em Oco'y tanto a terra disponibilizada para a plantação como a mata são insuficientes: para plantar, para caçar, para coletar, para abrigar os donos dos bichos e os demais seres da mata. A situação é grave porque o tamanho da área de Oco'y que está disponibilizado para a agricultura (cerca de 80 hectares), impede que as cerca de 650 pessoas que ali vivem se sustentem de acordo com suas formas tradicionais: devido ao

¹⁵ O que não acontece em outras áreas de sobreposição entre área de preservação da natureza e área indígena, das quais, inclusive, existem dados muitos positivos no que diz respeito à preservação do meio ambiente.

pequeno tamanho da área, os Ava-Guarani se deparam tanto com a impossibilidade de plantar numa quantidade de terra suficiente para a produção agrícola necessária à manutenção alimentar do grupo, como também de ter um terreno com mata grande o suficiente para abrigar uma flora e uma fauna que propicie animais para a caça, remédios para a medicina tradicional, madeiras para o fogo e para as construções tradicionais,¹⁶ bem como alimentos para a coleta. Assim, o tamanho reduzido da área indígena é o principal problema segundo os que moram em Oco'y e motivo de suas reivindicações por uma terra grande o suficiente para atualizar seu sistema social tradicional.

Além da problemática que explica o tamanho diminuto da área indígena de Oco'y que é remetida a sua criação, esta área indígena foi, segundo os relatos nativos, diminuída pelo avanço das fazendas do entorno. Portanto, pequena desde sua criação, diminuída com o tempo pela entrada dos fazendeiros e tornada ainda menor mediante o grande número de Ava-Guarani que vieram de áreas indígenas do Paraguai e da Argentina ou que estavam trabalhando para colonos da região, todos oriundos da hoje alagada área indígena de Jacutinga.

¹⁶ Para os Ava-Guarani é impensável construir uma casa de rezas, as chamadas *ogas guasus*, em alvenaria.

O trabalho de campo.



Foto 1: a estrada que serve de limite entre a área indígena de Oco'y, à esquerda, e uma fazenda de plantação de grande escala, à direita.

Em janeiro de 2004 meu companheiro Gerson e eu fomos à área indígena de Oco'y pela primeira vez, quando conversei com a enfermeira do posto de saúde, Ivete.¹⁷ Perguntei-lhe sobre o funcionamento da escola, sobre o posto da Funai e o Posto de Saúde. Ela nos explicou como chegar à casa do cacique (liderança política da área indígena), para onde nos dirigimos. Na saída encontramos dois indígenas e paramos para perguntar onde era a casa do cacique, que era, coincidentemente, um daqueles homens. Apresentei-me como estudante de antropologia social e falei sobre a pesquisa que pretendia fazer ali sobre a história e cultura Guarani. Simão, o cacique, disse que para autorizar a pesquisa eu teria que lhes apresentar um projeto explicando os objetivos e o que a comunidade indígena de

¹⁷ Eu já havia falado com Ivete sobre a possibilidade de ir até a área indígena de Oco'y por telefone. Consegui o número do Posto de Saúde Indígena de Oco'y através da Funai de Guarapuava, sede regional que abrange a Área Indígena Ava-Guarani de Oco'y.

Oco'y poderia ganhar com ela. Neste primeiro contato o cacique Simão afirmou que existem questões bem específicas entre os Guarani de Oco'y e que algumas delas são de difícil acesso porque só os indígenas sabem, que eles só falam o guarani entre eles e que nem todos falam também o português. Além disso, ele afirmou que os pajés falam uma língua própria, secreta e o que eles falam quando rezam só eles sabem. Desta forma, no primeiro contato que tive com o cacique de Oco'y, ele enfatizou que não seria de um dia para o outro que eu poderia conhecer e aprender como os Ava-Guarani de Oco'y vivem e pensam.

No começo de 2005 enviei o projeto e cronograma de pesquisa (com o início da pesquisa programado para agosto de 2005) para a Fundação Nacional do Índio – Funai - e para o Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq - órgãos responsáveis pela aprovação e encaminhamento da autorização para a realização de pesquisa antropológica em área indígena.¹⁸ Entre os dias 15 e 19 de agosto de 2005 recebi duas correspondências da Funai relativas ao processo de autorização da pesquisa antropológica na área indígena de Oco'y: a primeira, com a autorização para a pesquisa até o ano de 2007 e a segunda informando-me que a autorização da pesquisa por parte dos indígenas só seria feita após a presença *in loco* da pesquisadora com vistas a esclarecer às lideranças indígenas sobre a pesquisa, pois numa segunda consulta estas lideranças se recusaram a dar a autorização para a pesquisa sem o cumprimento desta condição. Assim que me informei por telefone com o chefe do posto da Funai sobre o melhor dia e horário para conversar com as lideranças indígenas, fui até Oco'y.

Chegamos (eu e meu companheiro Gerson) pela segunda vez na área indígena de Oco'y, no dia 29 de agosto de 2005 pela manhã. Porém não encontrei nem o chefe do posto da Funai, nem o cacique Simão. Conversei novamente com a auxiliar de enfermagem do Posto de Saúde, Ivete e com a enfermeira, Simone, que me disseram que o chefe do posto da Funai, Imélio, provavelmente viria até Oco'y à tarde. Fomos até a casa do cacique e lá nos disseram que ele estava em uma reunião na escola. Antes de ir à escola parei novamente no posto de saúde, pois era o único lugar aberto onde eu conhecia alguém. Um agente indígena de saúde disse-nos que estava havendo uma reunião de lideranças na casa

¹⁸ O CNPq cuida da consistência teórica do projeto, enquanto a Funai entra em contato com as lideranças indígenas para consultá-las sobre a possibilidade de realização da pesquisa do referido projeto.

grande que ficava depois da escola e que Simão estava lá. Fomos até aquela casa de rezas, que chamam *oga guasu* (literalmente, em português, casa grande) e lá encontramos um senhor deitado sobre uma rede que, nos vendo, apenas desviou o olhar. Por sua postura altiva e impassível pensamos que deveria ser o pajé. Outro senhor mais jovem e bastante sorridente veio falar conosco. Depois de ouvir nossa apresentação, disse-nos que Simão não estava ali, mas que ele poderia vir mais tarde.

Como até aquele momento não havíamos conseguido falar nem com o cacique e nem com Imélio – chefe do posto da Funai - que eram as pessoas que sabiam do que se tratava minha vinda até ali, voltamos para a cidade para telefonar para Imélio (em Oco'y o celular fica “fora de área”), o qual nos disse que iria para a área indígena às 13h 30min. Retornamos à tarde e encontramos Imélio, que nos contou um pouco sobre os problemas de Oco'y: falta de lugar para plantio, população excessiva em pequeno espaço de terra, o que se agrava com a situação do local como área de preservação ambiental em função de estar no entorno do lago da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, tornando apenas cerca de 80 hectares de terra da área indígena agricultáveis, o contato com o veneno das fazendas do entorno que poluem o ar e as águas do lago e dos poços, causando doenças nas pessoas e morte dos peixes.

Depois dessa breve conversa com Imélio, um Ava-Guarani nos falou que Simão estava em casa. No caminho para a casa do cacique Simão, encontramos Cassimiro, que nos pediu para parar o carro para ele poder falar conosco. Disse-nos que como era bilíngüe (fala o português e o guarani), havia trabalhado como tradutor para o antropólogo Evaldo Mendes do Rio de Janeiro que esteve alguns anos antes fazendo pesquisa antropológica em Oco'y. Disse então que sabia fazer trabalho antropológico e que gostaria de trabalhar na pesquisa. Na casa do cacique me apresentei e falei sobre a pesquisa, esclarecendo o que e como seria, que pesquisaria a história que eles contam sobre eles mesmos, como é a vida atual deles e também suas expectativas sobre o futuro. O cacique Simão disse-nos que os Guarani estão sempre mudando; que eles ficam aqui ou em qualquer lugar durante cerca de cinco anos e já se mudam, pois eles não conseguem parar em um só lugar. Falou que é difícil saber sobre seus antepassados e que para se re-compor a história deles seria necessário muito trabalho. Falou ainda que Cassimiro era a pessoa mais apropriada para nos ajudar na pesquisa, pois era bilíngüe e já havia trabalhado com o antropólogo do Rio de

Janeiro. Fiquei surpresa com a familiaridade e disposição deles para o trabalho que eu faria já que na segunda correspondência que recebi da Funai constava certa resistência das lideranças políticas de Oco'y em aceitar a pesquisa. Combinamos que eu viria para Oco'y em dezembro, pois Simão disse que eles fariam um trabalho comunitário que envolveria a todos. Como eu ainda tinha atividades acadêmicas para finalizar na UFSC (qualificação teórica e do projeto de pesquisa), esta data seria perfeita. Posteriormente vim saber que o trabalho comunitário a que se referiu o cacique era o acampamento no Parque Nacional do Iguaçu, onde cerca de 50 Ava-Guarani ficaram de 5 de setembro até 27 de novembro de 2005, quando foram retirados à força pela Polícia Federal.

Consegui cumprir as últimas atividades acadêmicas somente no dia 23 de dezembro de 2005 (dia do exame de qualificação do meu projeto de pesquisa) e assim só pude começar o trabalho de campo no início de janeiro de 2006. No dia 5 de janeiro de 2006 estávamos em São Miguel do Iguaçu procurando casa para ficar durante o trabalho de campo e fazendo os primeiros contatos para iniciar a pesquisa. Porém, quando chegamos à área indígena neste dia fomos recebidos com bastante tensão por parte dos Ava-Guarani. Estávamos já um pouco apreensivos por ter acompanhado os noticiários do ano de 2005 sobre o acampamento no Parque Nacional do Iguaçu e assim saber que os indígenas foram retirados deste à força pela polícia federal e que na saída eles apreenderam o ônibus da empresa de transporte Pluma que os levava de volta à área indígena de Oco'y. Também havíamos visto em um jornal local uma entrevista com uma liderança indígena de Oco'y falando sobre outro acampamento. Depois de já haver começado a pesquisa, viemos saber que se tratava de Lino, liderança que se fortaleceu durante aquele acampamento e que organizou um novo ato de reivindicação através de outro acampamento nas margens da BR 277, entre os municípios de São Miguel do Iguaçu e Santa Terezinha, num espaço cedido pela fazenda Itepa.¹⁹ Portanto, o clima de tensão passado pelo jornalismo local nos deixou de sobreaviso.

Quando chegamos à área indígena, logo na entrada que dá acesso ao escritório da Funai, ao posto de saúde e à escola, nos deparamos com o tal ônibus da empresa Pluma. Um carro que vinha do interior da reserva parou e dele saíram vários indígenas que vieram

¹⁹ Fazenda-Cooperativa do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Mais informações serão apresentadas no capítulo dois.

em nossa direção. Nós estávamos em frente ao nosso carro que estava estacionado um pouco antes do ônibus. Os indígenas que vieram a nossa direção estavam visivelmente nervosos, inclusive um pouco trêmulos. Um deles olhou fixamente para a placa do nosso carro, aparentemente para guardar seu número e para que nós soubéssemos disso. Perguntamos pelo cacique Simão. Um deles disse que poderíamos falar com o vice-cacique que estava ali – que não era a mesma pessoa que o cacique posteriormente nos apresentou como vice-cacique. Falei para aquele que havia se apresentado como vice-cacique sobre minhas conversas anteriores com o cacique Simão e sobre a autorização deste para a realização da pesquisa antropológica na área indígena de Oco'y. Disseram-me então que o cacique estava na escola e que poderíamos ir até lá. Encontramos o cacique no escritório da Funai.

Neste clima de tensão iniciou-se o trabalho de campo propriamente dito. Levamos erva de chimarrão e fumo de corda para presentear-los. Nesta primeira visita o cacique Simão - durante uma conversa no escritório da Funai, juntamente com Imélio e com outro senhor da prefeitura de São Miguel do Iguazu -, perguntou por que sempre que alguém quer saber alguma coisa sobre os índios vem até Oco'y. Antes que eu pudesse formular alguma resposta, Imélio disse ao cacique Simão que Oco'y é um dos únicos lugares do Paraná que não tem um número significativo de pessoas de outro subgrupo Guarani, nem de outra etnia, como é o caso das áreas indígenas de Laranjeiras e Nova Laranjeiras do Sul, onde os Guarani estão junto com os Kaingang. Neste primeiro encontro, Simão disse-nos que está há muitos anos na liderança de Oco'y e frisou que estava falando conosco em português e que esperava estar sendo bem entendido, num tom que percebemos ser típico dele e que parece representar coragem e valentia.

Infelizmente não consegui alugar uma casa na vila que fica mais próxima à área indígena. Durante minha vinda anterior, o cacique me ofereceu a casa onde morava antes de se mudar para a casa de alvenaria feita pela Cohapar (Companhia de habitação do Paraná, através do projeto do governo do estado chamado “casa da família indígena”). Porém esta casa, com o chão batido e com muitas frestas nas paredes de madeira, não tinha nenhuma proteção. Não me senti segura para ficar ali sozinha. Assim para poder trabalhar com tranquilidade, preferi ter um pouco mais de segurança. Esta foi a opção inicial, mas pensei que após conhecer melhor as pessoas que habitam a área indígena de Oco'y, talvez pudesse

me mudar para lá. Porém isto não aconteceu, pois além de constatar que o espaço em Oco'y é um problema maior do que eu havia imaginado, sendo que a maioria das casas é habitada por pessoas que dividem os mesmos cômodos para dormir, ainda observei que nenhuma mulher mora sozinha ali. Esta constatação eliminou a possibilidade da construção de uma casa ao estilo Ava-Guarani para que eu ficasse, pois percebi que eu poderia ter problemas, principalmente com os homens que se embriagam durante os finais de semana. Só consegui um lugar para alugar no centro da cidade de São Miguel do Iguçu, o que me fez ir e voltar todos os dias da área indígena, num trajeto de 15 km que, mesmo sendo por uma estrada cheia de buracos e com um trecho de terra, de carro não levava mais do que 20 minutos.

Na outra semana, já instalada em São Miguel do Iguçu, iniciei a pesquisa. Conversei e entrevistei o cacique Simão já no primeiro dia, com o objetivo de buscar informações sobre a área indígena, assim como sobre sua história pessoal.²⁰ Entretanto, após um pouco de conversa, o cacique disse que seria melhor conversarmos com ele quando estivessem presentes as outras lideranças, pois, afirmou que “um lembra o outro e assim ficaria mais fácil de responder”. Este foi o primeiro aspecto que chamou à atenção em relação à organização política em Oco'y, o que está de acordo com a literatura etnológica (Oliveira, 1995) que afirma que a realização de reuniões de lideranças e conselheiros para a discussão e encaminhamentos de assuntos que se referem à comunidade é uma prática típica dos Guarani. No outro dia fizemos uma dessas reuniões, na qual estava presente o professor Pedro, então conselheiro da comunidade, Silvino, presidente da Associação Comunitária de Oco'y, além de Natalino, vice-cacique e que trabalharia na pesquisa. Falamos sobre o trabalho e sobre o pagamento. Eles falaram sobre as “coisas e comidas dos índios” que, como dizem, “não comiam com sal nem com banha” e como os antigos sabem mais a “história de como era antes”. Eles apresentaram várias sugestões - o cacique, professor Pedro, Silvino e o vice-cacique Natalino (quando um falava, os outros concordavam, manifestando-se espontaneamente ou respondendo a indagações de quem estava com a fala) -, sobre como eu deveria fazer a pesquisa. Entre elas, de que eu deveria

²⁰ Neste primeiro dia ele disse que quem trabalharia comigo como tradutor seria o vice-cacique Natalino, o qual me apresentaria no dia seguinte. O professor Pedro, segunda opção dada pelo cacique para trabalhar como tradutor do guarani para o português, não poderia trabalhar comigo porque estava sobrecarregado com suas atividades de professor e com o curso de magistério indígena que fazia no Estado de Santa Catarina, e Cassimiro, que havia sido indicado na visita anterior, estava viajando.

começar com os mais velhos, em seguida conversar e entrevistar os casais com filhos, depois os casais mais jovens e finalmente os jovens. Disseram-me que eu poderia escolher ir à casa de cada um ou fazer reuniões onde as pessoas destes grupos seriam chamadas a participar (os anciãos, os casais com filhos, os casais mais jovens, os jovens). Eu disse-lhes que, para começar, gostaria de ir à casa das pessoas para conhecer onde elas moravam, mas que durante o trabalho veríamos qual seria a melhor forma de conversar com os Ava-Guarani. Nesta reunião também combinamos o valor pago²¹ para Natalino acompanhar a pesquisa e traduzir as falas daqueles que só falam em Guarani.

Desta forma, a metodologia da pesquisa foi em parte discutida e negociada com as lideranças políticas da área indígena de Oco'y, demonstrando já neste primeiro momento como a tomada de decisão em conjunto através da discussão em reuniões é uma prática constante entre estes indígenas. Assim tanto a iniciativa para discutir a pesquisa com as lideranças da comunidade (cacique, vice-cacique, professor e conselheiro da comunidade, e presidente da Associação Comunitária), como a iniciativa de sugerir encaminhamentos para a realização da pesquisa foi totalmente deles. Não que isto estivesse fora do que eu poderia conceber como um bom encaminhamento para a realização da pesquisa, mas já neste primeiro momento eu quis deixá-los à vontade para eles se manifestarem de acordo com suas formas costumeiras. Para isto acontecer não lhes apresentei uma forma acabada de metodologia, apenas lhes falei sobre meus objetivos de pesquisar como eles vivem, pensam e contam sobre sua vida.

O vice-cacique Natalino trabalhou comigo durante um mês e meio. Depois desse período ele foi trabalhar na plantação da soja de um dos fazendeiros dos arredores, deixando sua irmã Silvia, que falava bem o português e o guarani, no seu lugar.²² Desde então Silvia acompanhou todo o trabalho, fazendo traduções do guarani para o português e vice-versa, e me acompanhando em todas as visitas que fiz às famílias indígenas de Oco'y, como o seu irmão Natalino havia feito até então. Foi com a sua família, sua mãe Irma, suas

²¹ Pagamento que foi possível, assim como a compra de presentes, alimentos e o aluguel do kitnet onde fiquei em São Miguel do Iguazu durante o período contínuo da pesquisa de campo, graças ao financiamento vindo através do Núcleo de Pesquisas sobre Transformações Indígenas, UFSC e UFRJ.

²² Além disto, Natalino disse-me que como ela morava junto com a mãe desde que o marido a abandonara, deixando-a com dois filhos pequenos, ela precisava trabalhar.

irmãs e irmãos e os cônjuges e filhos destes, que tive um contato mais direto, demorado e aprofundado.



Foto 2: Silvia com sua filha no colo, sua mãe Irma e sua irmã Amélia, no pátio de sua casa. Oco'y, fevereiro de 2006.

Com eles conversei muito e ouvi muitas histórias, principalmente de Irma (mãe de Silvia e Natalino) que me contou sobre os antigos, do tempo em que os Deuses viviam na Terra, de pessoas que se transformaram em animais por não terem um comportamento adequado, dos castigos pelas descrenças humanas sobre o poder de Deus, da Terra-sem-Mal (como muito deles, inclusive Irma, traduzem o termo *Yvy Marãe'y*), dos donos dos bichos, dos *oporaívas* que rezaram e dançaram durante seis meses e assim conseguiram se transformar em seres *aguydje* e ir para a Terra-sem-Mal, dos quebrantos, das formas valorizadas de um bom comportamento, dos *anguéres* - almas de pessoas que não conseguiram encontrar seu caminho depois de morrer e que assustam as pessoas de noite -, sobre o começo do mundo, sobre a destruição da primeira Terra e sobre as dificuldades que ela passou em seus inúmeros lugares de moradia.



Foto 3: Irma, a senhora que está sentada, com três de suas filhas, Amélia, que está de pé atrás de Irma, Maria Lúcia, que está sentada a sua direita e Delmira, que está sentada a sua frente, netos e uma vizinha no pátio de sua casa. Oco'y, janeiro de 2006.

Realizei muitas entrevistas e conversas: mais de 100 entrevistas-conversas gravadas, feitas com *oporaívas* (xamã ou pajé), com ajudantes de *oporaívas*, com as lideranças políticas, com as pessoas mais velhas, com os jovens casais, com os professores índios (Pedro e Maria Lucia), com os agentes indígenas de saúde que trabalham no posto de saúde, com o motorista do posto, com pessoas que moram em Oco'y desde 1982 (primeiros moradores), pessoas que moraram em outros lugares e voltaram, pessoas que há pouco tempo vieram do Paraguai ou da Argentina, com os artesãos, enfim, com mulheres e homens, jovens e velhos, tanto com pessoas comuns, como com os especialistas em rituais e nos mitos, e também com as pessoas que se dedicam à organização e liderança da comunidade. Como eu estava com carro, várias vezes os acompanhei até a cidade de São Miguel do Iguazu para ir ao mercado, ao banco, à prefeitura, à delegacia de polícia (para

encaminhar documentos de identidade), ao fórum municipal (para retirarem seus títulos de eleitores), à loja de roupas (usadas e também de roupas novas) e, outras vezes, dei carona para os que precisavam ir à cidade de São Miguel do Iguaçu. Estes foram momentos especiais para conversas mais descontraídas.

Particpei também de vários rituais de reza e dança (que se chamam, ambos, *Jeroke*), que também são de canto (*Kote'u*), alguns destes feitos como preparação para a semana cultural, evento promovido desde 2001 pela Prefeitura Municipal de São Miguel do Iguaçu e pela Escola Indígena Ava-Guarani durante uma semana do mês de abril. Particpei também deste evento, quando os Ava-Guarani de Oco'y recebem pessoas da região que compram o artesanato indígena vendido em barraquinhas e assistem às apresentações de dança e canto dos Ava-Guarani, além de conhecerem sobre a área indígena e a história destes. Mas também assisti aos rituais que são feitos normalmente em Oco'y, tanto aos rituais de reza, benzimentos e de cura, como também aos rituais de batizados das crianças e da colheita. Em um destes me senti, ainda mais do que nas outras situações, uma “participante observadora” (nos termos de Albert, 2002:246), pois, aceitando o convite deles, fui batizada pelo ritual do *morangara'i*, ganhando neste ritual um nome guarani, *Kunhã Takuarya'pu*, que significa “mulher som que sai da taquara”, ficando assim, segundo eles, mais próxima ao povo Guarani.

Durante as visitas que fiz às casas das famílias Ava-Guarani, ouvi as histórias de vida contadas por eles, relatos míticos e as respostas às perguntas diretas feitas por mim de como era a organização social no passado e do que esperam para o futuro. Mas fiz também o mapeamento genealógico da maioria destas famílias, com a intenção de ter acesso não só as suas relações de parentesco, mas à trajetória e história recentes dos ali residentes, já que maioria - mesmo que todos oriundos da hoje alagada área indígena de Jacutinga -, veio de outras áreas indígenas da região (do Paraguai, da Argentina, ou de outras áreas indígenas do Paraná) ou estavam trabalhando e morando junto aos colonos. Assim pude traçar a trajetória destes indígenas e ter um mapa de seus deslocamentos recentes.

Retornei ainda à área indígena Ava-Guarani de Oco'y durante a passagem do ano de 2006 para o ano de 2007, quando fiz cerca de 10 visitas. Durante estas, busquei dados complementares, fiz mais algumas entrevistas-conversas com as lideranças políticas da área e particpei de alguns rituais de cura e de batismo da colheita. Nesta última visita aos Ava-

Gaurani teve a oportunidade de conversar com a única mulher que é *oporaíva* em Oco'y, assim como com seu marido e ajudante. Ela, que é filha do pajé mais reconhecido entre os Ava-Guarani de Oco'y, estava acampada junto com seu pai em um terreno cedido pela Fazenda-Cooperativa do Movimento dos Sem Terra, Itepa, de novembro de 2005 até final de outubro de 2006. Porém, quando os que estavam acampados lá foram transferidos para a área indígena de Inácio Martins, ela retornou com seu marido e filhos para Oco'y. Disse-me que voltou porque estavam precisando de pajé ali, já que seu pai havia ido para uma área indígena distante.

Nas conversas que tive com ela e com seu marido ficou mais claro como pensam que esta Terra será destruída pela ação dos brancos, pois foi assim que falaram do futuro e da legitimidade vista por eles para reivindicar mais terras. Estas últimas visitas foram fundamentais para aprofundar as reflexões do primeiro trabalho de campo, para complementar dados, continuar observando a complexidade da organização social e conceitual do mundo Ava-Guarani, assim como para consolidar a amizade com eles.

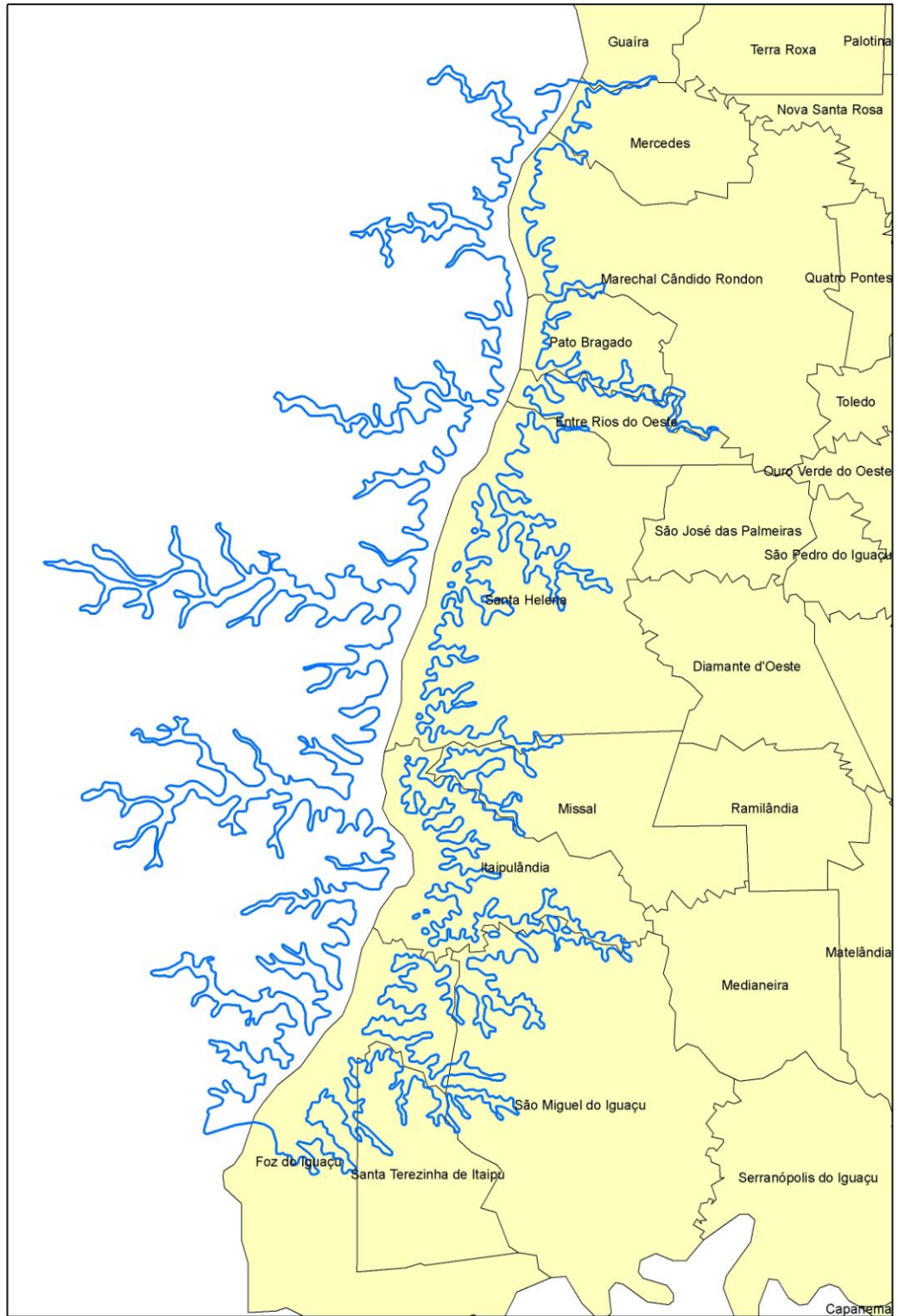
**CAPÍTULO UM:
A ALDEIA AVA-GUARANI DE OCO'Y.**

Neste primeiro capítulo é apresentada a disposição da aldeia de Oco'y no que diz respeito à organização do espaço, à demografia, às formas de trabalho e de produção agrícola, assim como outras fontes de subsistência. Também será destacado o trabalho desempenhado pelo posto de saúde e pela escola indígena, a vida diária e as formas de diversão, os eventos importantes e as relações de parentesco. O objetivo desta apresentação é aproximar o leitor deste trabalho dos Ava-Guarani de Oco'y, primeiro no sentido do conhecimento de seu cotidiano e, em seguida, de sua organização social através de suas relações de parentesco, as quais revelam categorias que estarão presentes em toda a continuidade desta tese. Se fará notar como a área indígena de Oco'y tem na sua organização social a configuração própria dos Guarani, o que é demonstrado contrapondo os dados etno-históricos dos Guarani em geral e etnológicos de outros grupos Guarani contemporâneos, com os dados etnográficos da organização social dos indígenas que habitam a Área Indígena Ava-Guarani de Oco'y.

A consideração deste lugar como uma área indígena definitiva, que mantém relações de parentesco, políticas e religiosas com outras áreas indígenas Guarani, sustenta a certeza das lideranças políticas indígenas autóctones de que ela deva continuar a ser Ava-Guarani. Isto, mesmo tendo acesso a outra terra (a qual estão constantemente reivindicando), pois além de terem a consciência de que são muitos (os Ava-Guarani) e as terras disponibilizadas poucas, eles possuem uma ligação afetiva com o local, este que se encontra dentro da região chamada por eles de *Tekohá Ymã*,²³ seu território tradicional. Esta região se estende no estado do Paraná, desde a tríplice fronteira no município de Foz do Iguaçu (Argentina, Brasil e Paraguai) até Guaíra.

MAPA 1: municípios paranaenses lindeiros ao lago da UH de Itaipu. Foz do Iguaçu é primeiro município abaixo à esquerda e Guaíra o último município acima à esquerda.

²³ Segundo Fabio Mura (2006: 92-132), no Mato Grosso do Sul os Guarani usam o termo *Tekohá Guasu* para se referirem ao seu território de ocupação tradicional, portanto, sinônimo do termo *Tekohá Ymã* utilizado pelos Ava-Guarani em Oco'y. Assim, tanto no Mato Grosso do Sul como em Oco'y, os indígenas referem-se a um território de ocupação imemorial.



A construção de 30 casas de alvenaria (Programa “Casa da Família Indígena” do Governo do Estado do Paraná) e 30 casas de madeira com telhas de barro (Programa da UH Itaipu Binacional) representa estabilidade e permanência, porque são estas mais duráveis (aspecto apontado pelos indígenas) do que as casas feitas de varas e pedaços de madeira, taquara, folhas de palmeira, sapê e muitas vezes com lona de plástico. Entretanto, a construção destas casas não resolveu o problema da superlotação e da sobreposição entre a Área Indígena e a Área de Preservação Permanente que impede que o contingente populacional que a habita possa plantar o suficiente para a sua alimentação. Este problema só se resolveria se o número de habitantes desta área indígena diminuísse drasticamente. Baseados nestas avaliações, estes indígenas reivindicam mais terras, no entanto não abrem mão da já constituída área indígena de Oco’y, onde algumas famílias vivem há mais 25 anos (desde 1982) e que está constituída como uma aldeia, mais precisamente nos termos apresentados por André Luiz Soares, como *amundá* (Soares, 1997:122-125-5). Apresenta-se assim como Oco’y, que é hoje uma pequena área indígena superlotada, está organizada segundo a estruturação própria dos Guarani, que encontra nas famílias-extensas sua maior expressão. Constata-se que a escassez de espaço não se tornou causa suficiente para estes indígenas deixarem de se referenciar na formação de famílias-extensas para a ocupação do espaço, mas que este se tornou um dos critérios para a escolha do local de moradia pós-marital.

Este capítulo também apresentará uma discussão sobre as relações de parentesco por criação ou adotivo. Esta é uma discussão específica e pouco desenvolvida na etnologia sobre os Guarani e que se relaciona diretamente às teorias ameríndias que afirmam a possibilidade de criar parentesco e consubstancialidade (laços corporais entendidos também como ligações psíquicas) a partir da convivência e da troca ou compartilhamento de substâncias (sangue, sêmen e outros fluidos corporais, além de alimentos e de influências psíquicas, afetivas e da intervenção social na fabricação do corpo e da pessoa). Estas teorias autóctones ameríndias apresentam a importância da consideração da convivência ou da proximidade e distância para as elaborações autóctones sobre identidade e diferença.²⁴ Apresenta-se assim como uma boa oportunidade para discutir estas elaborações e para

²⁴ São referências para a discussão sobre as relações entre parentesco, grupos de substância e consubstancialidade, Anthony Singer (1987) e Viveiros de Castro (1986, 1995, 1996 e 2002), entre outros.

demonstrar como no caso dos Ava-Guarani de Oco'y o parentesco que advém de relações de criação ou adotivas (que é um parentesco que não tem o lastro sanguíneo), quando se trata do cálculo matrimonial, não segue as mesmas regras do parentesco considerado consanguíneo. Para tanto, se apresentam aqui dados etnográficos dos Ava-Guarani de Oco'y sobre algumas questões relacionadas aos casamentos e à escolha de residência pós-marital, para em seguida se discutir a questão específica do parentesco por criação nesta área indígena a partir das referências advindas da produção etnológica recente sobre os grupos indígenas das terras baixas da América do sul.

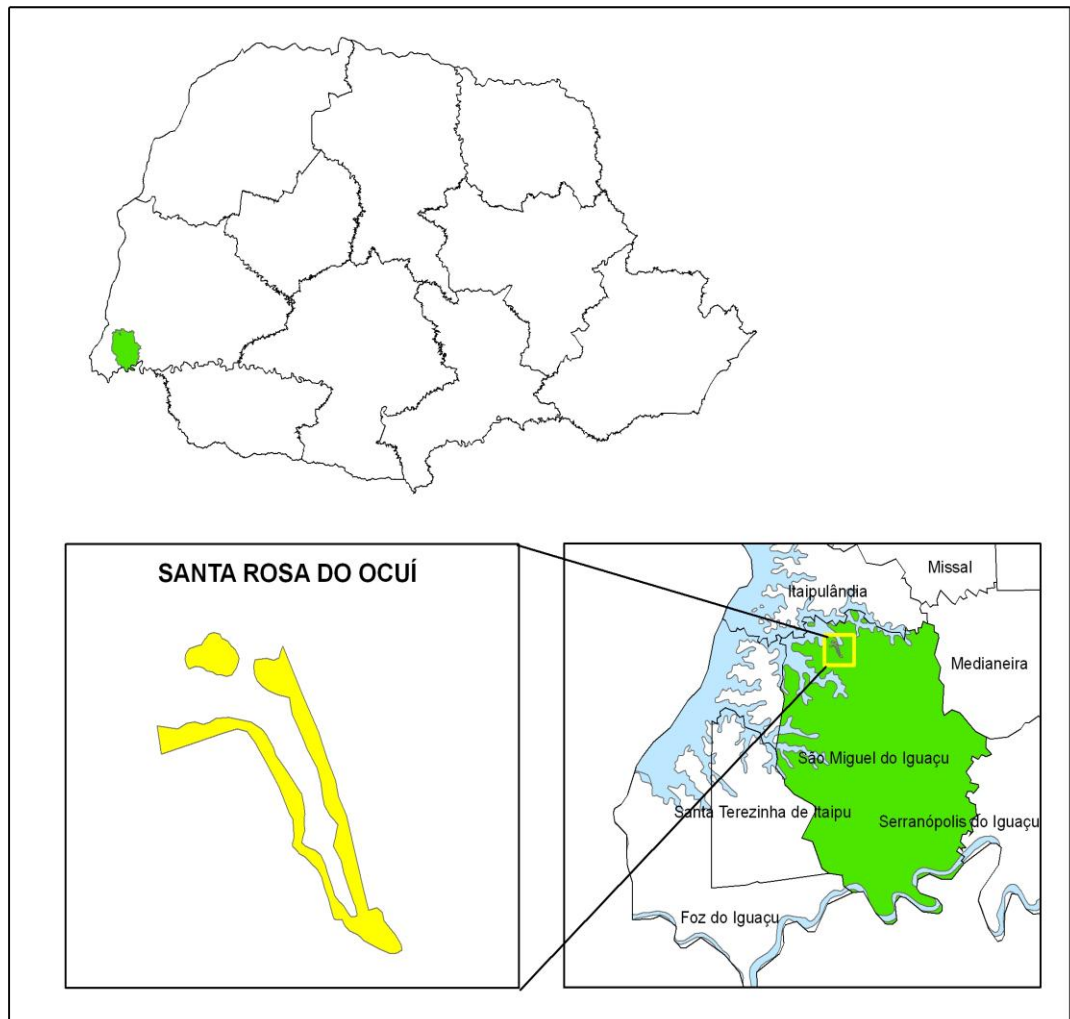
1.1 – A aldeia

A aldeia indígena Ava-Guarani de Oco'y é uma pequena faixa de terra que se distribui às margens de um dos braços do lago da Itaipu (forma como é conhecido o reservatório da UH de Itaipu Binacional construído em 1982), no município de São Miguel do Iguçu, oeste do estado do Paraná. O acesso à aldeia é feito por uma estrada de chão que interliga a vila de Santa Rosa (cujo acesso se dá pela rodovia estadual PR 497) à vila de Santa Cruz. Esta estrada de chão cruza o extremo leste da aldeia e é por ela que se têm dois de seus acessos. Vivem nesta área indígena em torno de 650 pessoas,²⁵ que formam cerca de 130 famílias-nucleares (casal com, em média, cinco a oito filhos e agregados) agrupadas, como veremos detalhadamente à frente, em famílias-extensas. Em Oco'y apenas três pessoas se reconheceram como Mbyá²⁶ (durante o trabalho de campo desta pesquisa), sendo que duas delas são mãe e filho (os dois casados com cônjuges Ava-Guarani).

MAPA 2 – Terra Indígena de Oco'y em São Miguel do Iguçu, Estado do Paraná (BR).

²⁵ O número de habitantes da área indígena foi fornecido pelo cacique de Oco'y e confirmado por uma estimativa do posto de saúde desta área indígena.

²⁶ Este número não condiz com os dados apresentados na tese de Evaldo Mendes baseados em seu trabalho de campo feito entre 2003 e 2005 entre estes indígenas e defendido no início de 2007 (Mendes, 2007). Algumas das pessoas com quem conversei e que se autodenominaram Ava-Guarani (ou Ava Chiripa Guarani) são apresentadas por Evaldo Mendes Silva como Mbyá (especialmente duas pessoas), situação problematizada em seu trabalho porque durante o seu contato algumas pessoas que ele sabia serem Mbyá, afirmaram para ele serem Ava-Guarani. O autor, que neste trabalho se dedica às formas como os indígenas de algumas áreas indígenas da tríplice fronteira - do Brasil, Paraguai e da Argentina - concebem seus constantes deslocamentos entre estas áreas indígenas e às formas como eles concebem suas relações de parentesco, afirma que isto acontece porque entre estes indígenas a convivência é mais importante do que o traçado genealógico tanto para a consideração de quem é parente, como também para a consideração de pertencimento a um dos subgrupos Guarani que convivem nas áreas indígenas da região (Silva, 2007: 93-4).



Devido às constantes entradas e saídas de famílias indígenas que vêm ou vão para outras áreas indígenas da região, é difícil saber o número exato de pessoas que habitam em Oco'y. Porém, o número de famílias que vieram para Oco'y depois de sua fundação em 1982 é maior do que o número das que saíram, pois esta área tornou-se um centro de reunião dos indígenas que se dizem oriundos da hoje alagada área indígena de Jacutinga. Isto, mesmo considerando os cinco grupos que saíram de Oco'y para acampar e reivindicar novas terras (ou reconquista de território), dos quais quatro encontram-se em outros locais (características estas que serão apresentadas no capítulo dois). Destas 650 pessoas que

vivem mais constantemente nesta área indígena, cerca de 30 % falam apenas a língua guarani.²⁷

Quando se chega a esta área indígena em uma tarde de verão, que nesta região é sempre de forte calor, são as rodas de tererê²⁸ nos pátios das casas a primeira imagem a chamar a atenção, além das crianças que vez ou outra aparecem na estrada. Entretanto, ao adentrar-se um pouco o olhar aparecem crianças tomando banho no lago, lugar que as mulheres também freqüentam para lavarem as roupas.



Foto 4: crianças tomando banho no lago da Itaipu que fica no interior da área indígena. Ao fundo, vegetação florestal do entorno do lago e, no horizonte, as fazendas de plantação de grande escala. Janeiro de 2006.

²⁷ Este percentual é composto principalmente por anciãos, mulheres e crianças - estas últimas que geralmente aprendem o português na escola, já que seus familiares falam com elas e entre si em guarani -, que são os que têm menos contato com a sociedade envolvente.

²⁸ Bebida preparada com erva mata colocada numa cuia (geralmente de purungo), onde se despeja água gelada e bebe-se através do que, no sul do Brasil, se chama de bomba. Os antigos Ava-Guarani, segundo contam, faziam esta bomba de taquara.

Neste momento alguns homens podem estar reunidos na casa do cacique ou de alguma outra liderança discutindo assuntos da comunidade, enquanto outros estarão trabalhando “por dia” nas fazendas dos colonos²⁹ do entorno, ou fazendo suas roças próprias ou as dos aposentados que contratam o trabalho dos mais novos.

No começo da noite as rezas nas casas de rezas, com seus cantos e danças mobilizam homens e mulheres, anciãos, jovens e crianças.



Foto 5: casa de rezas fechada. Oco'y, abril de 2006.

As rezas feitas na *oga guasu* (casa grande, segundo a tradução literal para o português, ou casa de rezas, como também a chamam) podem dar lugar a reuniões políticas.

²⁹ Forma como são chamados os imigrantes de europeus, estes que predominam na ocupação das áreas rurais da região. Nas imediações da área indígena de Oco'y estes colonos são principalmente descendentes de alemães e, na sua grande maioria, provenientes da área onde foi fundado, em 1939, o Parque Nacional do Iguaçu. Eles foram transferidos para esta região através do Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – em um processo que foi conflituoso desde o seu início, já que, como veremos, estes produtores rurais foram transferidos num primeiro momento para a área indígena de Jacutinga (que ficava no município de Foz do Iguaçu e que foi alagada) e, depois, tanto os indígenas como os agricultores que estavam na área hoje alagada de Jacutinga, foram transferidos para lotes agrícolas na região entre as vilas de Santa Rosa e Santa Cruz de Oco'y, em São Miguel do Iguaçu.

Isto, se o cacique ou o vice-cacique estiverem na *oga guasu* e se eles tomarem a palavra para falar dos problemas da comunidade, da necessidade de se reunirem para se fortalecerem enquanto grupo e da terra que precisam para viver.

Logo após o primeiro acesso à aldeia, do lado direito da estrada de chão de quem vai em direção à vila de Santa Cruz³⁰ e do lado esquerdo de quem entra por este acesso, está a casa do cacique. No começo de 2008 a UH Itaipu construiu no pátio de sua casa um barracão com cerca de 20 metros de comprimento, onde são realizadas reuniões políticas e onde, a partir de maio de 2008, foi instalada uma escola indígena de 5^{a.} a 8^{a.} séries. A instalação desta escola era uma antiga reivindicação das lideranças políticas desta área indígena. Em frente a este primeiro acesso, do lado esquerdo da estrada principal, localiza-se a casa de um dos *oporaívas* da área,³¹ nome na língua Guarani para o que eles chamam também de pajé, xamã e rezador.³² Esta casa é o centro de referência de várias casas de parentes, incluindo a do cacique, que é seu sobrinho. Juntas elas formam o agrupamento da maior família-extensa de Oco'y: são 12 casas de famílias-nucleares (pais, filhos e agregados) relacionadas por alguma relação de parentesco entre si e todas com alguma conexão de parentesco (de afinidade ou descendência) com o casal de anciãos (o *oporaíva* Gregório e sua esposa Maria), entre filhos e filhas, netos e netas, sobrinhos e sobrinhas. Entrando por este primeiro acesso à aldeia, depois de passar pela casa do cacique à esquerda, várias casas de outras famílias indígenas estão dispostas deste mesmo lado. O lado direito é todo ocupado por uma fazenda de plantação de grande escala (soja, trigo e milho). Os Ava-Guarani afirmam que a proximidade desta e da outra fazenda que margeia o outro extremo da área indígena de Oco'y tem causado sérios problemas para eles. Isto, tanto porque os fazendeiros avançaram com suas plantações para dentro da terra indígena, como também porque o agrotóxico que usam contamina o ar e o lago que está no interior da área indígena, causando doenças nas pessoas e mortes de peixes.

³⁰ Isto para quem vem do centro do município de São Miguel do Iguazu pela PR 497 em direção ao município de Itaipulândia, entrando a esquerda em direção à Vila de Santa Rosa e seguindo a estrada de chão em direção à vila de Santa Cruz.

³¹ Este *oporaíva*, que se chama Gregório, em maio de 2008 foi para um dos acampamentos feitos pelos Ava-Guarani como forma de reivindicação por mais terra (como será detalhado no capítulo dois), mas deixou os parentes que compõem a sua família-extensa em Oco'y.

³² Com a ressalva de que os anciãos que rezam para os seus parentes, no interior de suas famílias-extensas, também são chamados de rezadores.

Seguindo esta primeira entrada encontra-se um barracão onde são realizadas algumas das maiores reuniões da comunidade e onde toda terça-feira a Pastoral da Criança do Município de São Miguel do Iguazu, juntamente com o Programa do Voluntariado do Paraná (PROVOPAR), a Secretaria Municipal de Ação Social e com a ajuda da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional, distribuem sopa para as crianças e mulheres da área indígena. Neste dia as enfermeiras do posto de saúde pesam e medem as crianças da área para acompanhar o seu desenvolvimento e evitar a desnutrição infantil, a qual, segundo elas, a sopa, mesmo distribuída apenas uma vez por semana, tem, consideravelmente, contribuído para diminuir. Seguindo ainda por esta estrada chega-se em um lugar que, em termos de contato com o exterior, é central para a aldeia, pois ali está o escritório do Posto da Fundação Nacional do Índio (Funai), o Posto de Saúde da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e a Escola Indígena Ava-Guarani de Oco'y de 1ª a 4ª. séries. Neste espaço circulam os funcionários que trabalham naquelas instituições, os Ava-Guarani que passam por ali para visitar algum parente ou ir buscar a casa de rezas e o auxílio (ou o conforto) de algum *oporaíva*, as crianças que freqüentam a escola, os pais destas quando têm que resolver algum problema escolar de seus filhos ou participar de alguma reunião da escola, as pessoas que buscam atendimento médico no Posto de Saúde e os que procuram algum auxílio no posto da Fundação Nacional do Índio /Funai - como encaminhamento de documentos de identidade ou de aposentadoria e passagens para participar em alguma reunião em outra área indígena. Quem chega neste centro logo encontra o escritório da Funai à direita. Ele não está sempre aberto porque o chefe do posto, Imélio, que não é um índio³³ e trabalha ali desde o final da década de 1990, também é responsável pela área indígena Tekohá Anhetéte³⁴ (que fica no município de Diamante do Oeste, a mais ou menos 70 km de Oco'y), dividindo seu tempo entre estas duas áreas.³⁵

³³ Durante o meu trabalho de campo de mestrado, em janeiro de 2003, na área indígena de Caarapó (que abrigava, neste período, cerca 3000 indígenas, na sua maioria Kaiowá, mas também cerca de 200 Nhandéva, localizada no sul do Mato Grosso do Sul), constatei que o cargo de chefe do Posto da Funai é ocupado por um indígena, o qual é uma liderança política reconhecida em Caarapó.

³⁴ Formada com as famílias que saíram da área indígena de Oco'y em 1997.

³⁵ O chefe do posto da Funai anterior a Imélio se chamava Jorge Tavares e, segundo me contaram, destacava-se por saber falar o guarani e ter um relacionamento pacífico com o pessoal do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que naquele período freqüentava a área indígena, o que foi fundamental para a articulação que resultou na aquisição do Tekohá Anhetéte em 1997. Antes deste, Miguel Gonçalves cuidava do posto. Este assumiu na década de 90 e, segundo a enfermeira que trabalha há mais tempo em Oco'y, expulsou as



Foto 6: escritório da Funai de Oco'y. Janeiro de 2006.

Atualmente a Funai, de acordo com as lideranças políticas indígenas de Oco'y, cuida principalmente dos aspectos legais que se referem aos indígenas que moram ali, como dos registros de nascimento, da aposentadoria dos anciãos, do fornecimento de atestado de residência para os que querem fazer o título de eleitor e do fornecimento de sementes e insumos à Associação Comunitária de Oco'y e de passagens para as lideranças indígenas participarem de encontros e reuniões. As lideranças indígenas de Oco'y dizem que a Funai não interfere muito nas questões internas da área indígena e que quem manda ali mesmo é o cacique. Além disto, eles dizem que se não buscarem ajuda da Funai, esta instituição não toma a iniciativa para ajudá-los. O posto de saúde,³⁶ devido ao seu atendimento médico e a disponibilidade de medicamentos, é o motivo de maior contentamento para os Ava-Guarani

freiras do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que trabalhavam na área prestando assistência à saúde dos indígenas, sob a justificativa de que elas colocavam os índios contra a Funai.

³⁶ Do qual o motorista, assim como dois agentes indígenas de saúde são Ava-Guarani. O posto de saúde conta ainda com uma enfermeira e uma auxiliar de enfermagem que estão no posto de saúde durante todos os dias de semana e um médico e um dentista que atendem em horários específicos.

de Oco'y. No entanto, eles só procuram a ajuda do médico do posto de saúde quando o problema é grave, pois primeiro seguem as receitas que todos, mas principalmente os anciãos, sabem, fazendo algum chá com plantas. Se o problema não for resolvido, procuram o *oporaíva* (rezador, xamã ou pajé) e somente em último caso, se este os orienta neste sentido, procuram o médico do posto de saúde. O caminho inverso também ocorre, embora com menos frequência: quando uma pessoa chega ao posto de saúde e a avaliação é de um problema que pode ser resolvido com a fitoterapia indicada pelos *oporaíva* (como chás de plantas), as enfermeiras encaminham esta pessoa ao especialista indígena em curas, o *oporaíva*, e indicam que somente se o problema não for resolvido por este, eles devem buscar a medicina alopática do posto de saúde.



Foto 7: Posto de Saúde de Oco'y. Janeiro de 2006.

A Escola Indígena Ava-Guarani de 1ª a 4ª séries alfabetiza em português e em guarani. Três dos seus professores são Ava-Guarani que residem em Oco'y. Eles cuidam tanto da alfabetização em guarani, como também trabalham como tradutores do português que as professoras brancas falam, para o guarani que as crianças que chegam à escola,

geralmente monolíngües, falam. A escola é bem aceita por todos. Não observei nenhuma forma de resistência a ela, nem por parte dos mais velhos, nem dos mais jovens. Ao contrário, eles afirmam - principalmente as lideranças políticas - a necessidade de aprender a língua portuguesa para saberem se relacionar com a sociedade daqueles que eles chamam de brancos e para assim defenderem seu povo.



Foto 8: alunos na escola indígena de Oco'y. Abril de 2006.

Eles também afirmam a necessidade da escola para se profissionalizarem, pois dizem que quem não tem uma profissão (como saber trabalhar com máquinas agrícolas) não consegue mais trabalho nas fazendas da região, pois estas não utilizam mais as ferramentas manuais. O problema em relação à escola existe, segundo o vice-cacique, quando as crianças vão para as “escolas do branco” que ficam fora da aldeia, para cursar a partir da 5ª série. Nestas, diz o vice-cacique, as crianças sofrem preconceitos por serem indígenas, pois os brancos que freqüentam estas escolas, na maioria descendentes de alemães ou de outros imigrantes europeus, falam que índio é “sujo” e “pé de chinelo”. Além disso, a partir da 5ª série são os próprios indígenas que têm que comprar o material

escolar (da 1ª a 4ª série o material é doado pela Secretaria Municipal de Educação) e o uniforme. Esses são muito caros para eles, pois a maioria vive apenas com o auxílio da “bolsa família” proporcionada pelo governo federal. As lideranças políticas de Oco’y buscam a cada ano a secretária de educação do município de São Miguel do Iguaçu para pedir auxílio para a compra de material escolar, mas dizem que nem sempre conseguem. A construção de uma escola diferenciada para a educação indígena de 5ª. a 8ª. séries dentro da área indígena, uma reivindicação antiga das lideranças políticas Ava-Guarani de Oco’y, foi implantada no ano de 2008.³⁷ Esta escola representa muito para os indígenas, pois eles não precisarão mais se preocupar com roupas e sapatos para ir até a vila de Santa Rosa ou à cidade de São Miguel do Iguaçu para estudar nas “escolas dos brancos”.

Do lado direito da escola de 1ª a 4ª séries a estrada continua até o lugar conhecido como Ilha (porque só se chega a ele passando por uma estrada que se estreita tanto num certo trecho que só possibilita a passagem de um carro, tendo apenas as águas do lago de Itaipu como limite). Ao longo da estrada que dá acesso à Ilha, do lado esquerdo, estão casas com pátios, roças e o lago ao fundo. Do lado direito a plantação, geralmente de soja, cobre toda a paisagem até a altura onde se tem uma pequena extensão com vegetação florestal dos dois lados. Depois deste pequeno pedaço de mato e de se atravessar a parte da estrada que lembra uma ponte, chega-se a um campo de futebol. Bem em frente está a casa de um dos primeiros moradores de Oco’y, João Centurião, que reside ali desde 1982.³⁸ Neste, que foi o primeiro local de ocupação da área indígena, habitam somente a família deste e a de outro ancião. Com o passar do tempo as outras famílias que moravam ali se mudaram para outros lugares da área indígena e, em 1997, para o Tekohá Anhetéte. Nos fundos da casa deste ancião encontra-se um dos dois cemitérios da área indígena. No outro apenas crianças são enterradas; esse se encontra nos fundos da residência da família-extensa de Irma, que se tem acesso pela segunda entrada da área indígena.

Esta outra via de acesso ao interior da área indígena é feita pela segunda entrada à direita da estrada que leva à próxima vila, Santa Cruz. Entre estes dois acessos encontram-

³⁷ Esta escola tem como sede uma construção grande feita ao estilo Guarani, próxima à casa do atual cacique. Segundo informação de minha auxiliar de pesquisa durante o trabalho de campo, numa chamada telefônica do dia 18 de maio de 2008, esta escola começou a funcionar em meados de maio de 2008.

³⁸ Neste ano algumas das famílias que estavam em Jacutinga foram transferidas para a então criada área indígena de Oco’y.

se casas indígenas dos dois lados, algumas do lado esquerdo só são vistas entrando-se por pequenos caminhos que levam ao interior. Deste mesmo lado termina esta parte do lago. A próxima entrada à direita, que é o segundo acesso à aldeia, leva às residências de outras famílias-extensas. Como no primeiro acesso, esta estrada margeia o limite (neste caso nordeste) da aldeia, tendo, do lado direito, casas indígenas, e, do esquerdo, fazendas. Ela termina, depois de passar por um pedaço de mato e por um pequeno rio, em outro acesso à vila de Santa Cruz. A última casa deste lado também é de um dos primeiros moradores de Oco'y. As pessoas que moram deste lado podem chegar até o centro da aldeia³⁹ ou às casas das famílias que moram do “outro lado”, a pé, dando a volta pela estrada, com o ônibus escolar que passa duas vezes por dia para levar as crianças até a escola (6hs30min e 13hs30min), ou ainda com uma pequena canoa também usada para cuidar dos tanques de criação de peixes, fruto de um projeto comunitário elaborado pelas lideranças políticas da área e financiado pela UH de Itaipu em 2005.⁴⁰ A primeira distribuição de peixes produzidos nestes primeiros 10 tanques foi feita no dia 19 de abril de 2006.

A área indígena de Oco'y recebeu, em meados de 2005, 30 casas de alvenaria feitas pelo Programa “Casa da Família Indígena” do Governo do Estado do Paraná e 30 casas de madeira com telhas de barro, feitas pela UH de Itaipu Binacional (20 entregues no começo de 2005 e 10 entregues prontas no final deste ano). Estas casas (tanto as de alvenaria como as de madeira) têm dois quartos e uma sala. Nenhuma delas tem em seu interior banheiro e pia para a cozinha. A cozinha é separada da casa, feita, como chamam, num ranchinho de madeira coberto com palha ou lona, onde fazem o fogo no chão (são poucos os moradores que possuem fogão à lenha). O tamanho, a forma e a distribuição do espaço das casas de alvenaria feitas pelo governo estadual, foram decididos junto com as lideranças políticas de Oco'y, que, segundo o cacique, após chegarem a um “bom desenho”, levaram a planta para a comunidade aprovar em uma reunião feita especialmente para isto. As novas casas (de madeira e as de alvenaria) representam uma mudança significativa na aparência da área indígena, onde até 2005 apenas se via casas feitas com pedaços e varas de madeira ou taquara, telhado de sapê e muitas com lona para ajudar a fechar os buracos das paredes e os

³⁹ Onde se encontram a escola, o posto de saúde e o escritório do Funai.

⁴⁰ Em janeiro de 2007 eram 10 tanques de criação de peixe, sendo esta a primeira etapa de um projeto que os indígenas solicitaram sua ampliação para 40 tanques de criação de peixe.

do teto.⁴¹ Entretanto, estas casas de madeira e alvenaria não são suficientes para abrigar todas as famílias e muitas delas vivem hoje na mesma forma de moradia que era a única até 2005.



Foto 9: casa de alvenaria feita pelo projeto do governo do estado, “casa da família indígena”. Oco’y, fevereiro de 2006.

⁴¹ Diferenças constatadas a partir da visita que fiz à área indígena Ava-Guarani de Oco’y em janeiro de 2004 e a partir de algumas fotos que vi na “Secretaria Estratégica de Assuntos Indígenas” do governo do estado do Paraná em Curitiba e também dos relatos apresentados pelos Ava-Guarani durante o trabalho de campo.



Foto 10: casa de madeira feita por um projeto da UH Itaipu Binacional. Oco'y, fevereiro de 2006.

Algumas pessoas dizem preferir o estilo de construção que, segundo eles, é o modo dos antigos, pois afirmam que estas casas são mais frescas no verão e mais fáceis de serem aquecidas pelo fogo que fazem no chão durante o inverno. Mas isto não é regra geral. Ao contrário, pessoas da maioria das várias famílias que não tiveram acesso às novas casas, dizem que gostariam de estar morando nas casas de alvenaria ou nas de madeira com telhado de barro.

Já as construções das casas de rezas, as *oga guasu* são para os Ava-Guarani impensáveis em alvenaria e o pouco acesso às matérias-primas que possibilitam a sua construção (madeira, sapê, folhas de palmeira e taquara) é um sério problema para eles.



Foto 11: casa tradicional. A primeira construção da esquerda para a direita é onde dorme um casal de anciãos, a do meio é a cozinha e onde rezam no frio e a última é onde dormem dois bisnetos que moram com os anciãos. Oco'y, maio de 2006.



Foto 12: casa tradicional Ava-Guarani amarrada com fibras vegetais e cujo morador prefere este estilo de casa. Oco'y, janeiro de 2006.

A água encanada é proveniente de um poço artesiano construído através de uma parceria entre a Usina Hidrelétrica de Itaipu e a prefeitura municipal de São Miguel do Iguaçu. Ela chega a praticamente todas as residências desta área indígena, sendo que cada pátio ocupado por uma família-extensa tem pelo menos um banheiro com vaso sanitário e chuveiro e um tanque com torneira onde podem lavar as roupas e louças. Entretanto, as mulheres preferem lavar a roupa no lago, pois dizem que usar o tanque causa dores nas costas.

Em maio de 2006 o governo do Estado completou a instalação de energia elétrica nas casas de alvenaria, as únicas (até janeiro de 2007) a terem acesso à eletricidade. As casas de madeira e aquelas de estilo tradicional Guarani não têm eletricidade e assim as pessoas que as habitam não têm acesso à televisão e à geladeira, esta última que dizem fazer muita falta nos dias quentes de verão, quando a temperatura frequentemente passa dos 40 graus Celsius.

1.2 – As festividades, reuniões e divertimentos.

Logo no começo do ano iniciam-se as preparações para a Semana Cultural Indígena,⁴² maior evento festivo e comemorativo que, desde 2000, é realizado na semana anterior à semana do dia do índio, com o objetivo de fazer com que a comunidade local⁴³ conheça a comunidade indígena. Nesta semana os Ava-Guarani abrem sua aldeia e expõem a sua história e cultura e vendem seus artesanatos.



Foto 13: fala do cacique Simão durante a abertura da semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.

Desde o começo do ano são realizadas reuniões na escola indígena e nas casas de rezas para discutir a organização e os encaminhamentos necessários para a realização desta festa anual. Estes são momentos que envolvem as lideranças políticas, os representantes das

⁴² Esta semana é promovida pela Prefeitura Municipal de São Miguel do Iguaçu, através da Secretaria de Cultura e Esportes e da Secretaria de Indústria, Comércio e Turismo, pela Associação da Escola Avá-Guarani e pela Associação de Artesãos da Aldeia Avá-Guarani de Oco'y.

⁴³ Geralmente pessoas ligadas à educação, como alunos e professores das escolas do ensino fundamental, médio e universitário da região.

famílias-extensas e grupos de trabalho da associação de moradores e também os *oporaívas*, os especialistas em rituais de reza e cura; ou seja, tanto a esfera da religiosidade como a da política. Nestas reuniões encaminham questões práticas quanto à confecção de artesanatos, das barraquinhas onde os mesmos são expostos, das roupas para a apresentação dos grupos de dança e de canto e dos seus respectivos ensaios, e também falam de sua história e costumes como forma de organização da narrativa que apresentam para aqueles que vêm visitá-los.

Nas reuniões e conversas feitas para a preparação desta semana, os Ava-Guarani contam sobre suas antigas práticas, que são as que eles identificam como as típicas ou próprias de seu povo, tais como: os alimentos que eles chamam as “comidas dos índios”, como o *mbodjiapé* (pão à base de milho), batata doce assada e as formas de preparar o milho como acompanhamento da carne da caça; das práticas de plantação, caça e coleta de alimentos; das casas feitas com fibras de palmeira apenas amarradas sobre a armação de taquara; dos artefatos para o cozimento e consumo de alimentos e chimarrão; de como era no tempo em que eles se aqueciam no inverno somente com o fogo e com as folhas de palmeira, quando o tomar banho no rio em tempos de geada era uma prova de coragem e confiança nos Deuses e nos pais (pois os pais e mais velhos em geral orientavam as crianças para se banharem assim logo cedo); e também das práticas ascéticas de rezas e danças para se tornarem *aguydje*, assim como do relato de pessoas que foram vivas para o *Yvy Marãe’y*. Falam também dos processos pelos quais passaram nos tempos recentes, do qual a área indígena de Oco’y é o signo de resistência e desprivilegio dada sua superlotação. Contam como era quando viviam na área indígena de Jacutinga antes de seu alagamento; dos processos de perda de seus locais de moradia (de aldeia) através da ação dos brancos; das viagens feitas ao escritório da Funai de Curitiba para negociar e reivindicar um território equivalente ao que foi alagado pelo lago da UH de Itaipu;⁴⁴ do período de transferência para Oco’y e da estadia nesta área indígena, com seus movimentos de reivindicação por mais terras, assim como de seus projetos de futuro, pelos quais afirmam que pretendem retomar a forma de vida dos antigos. Os artesãos, especialmente, aumentam sua produção durante a primeira fase do ano, tendo em vista a venda para os

⁴⁴ Que teve como resultado apenas os 231 hectares de Oco’y, os quais não representam nem um sexto dos 1500 hectares da área indígena de Jacutinga.

visitantes que vêm até a área indígena durante este evento.⁴⁵ Em frente à escola indígena, várias barracquinhas de taquara e folha de palmeira são montadas especialmente para a exposição de artesanatos:⁴⁶ animais talhados em madeira chamados *vicho'is*, colares, pulseiras, braceletes, brincos, balaios de palha, zarabatanas, abanos, brinquedos, chocalhos ou *mbaráka*, arcos e flechas, etc..



Foto 14: venda de artesanato na semana cultura de Oco'y. Abril de 2006.

⁴⁵ Durante os outros meses do ano a venda de artesanato é feita para turistas que visitam a área indígena ou quando os Ava-Guarani vão até a cidade, principalmente em Foz do Iguaçu (50 km da área indígena), onde é constante a circulação de turistas que visitam as Cataratas do Iguaçu ou fazem compras no Paraguai. Alguns indígenas vendem seus artesanatos para a Prefeitura de São Miguel do Iguaçu e um deles vende na Casa do índio em Curitiba, quando vai levar seu filho ao médico.

⁴⁶ O termo arte indígena parece ser mais adequado do que artesanato, já que estes objetos feitos pelos Ava-Guarani (entre ornamentos corporais e esculturas de animais) são utilizados como decoração e como forma de demonstrar certo conhecimento sobre o mundo (cf. verbete *art*, em Bonte e Izard, 1992: 82), aspecto este que explicitam quando afirmam que através destes objetos educam as crianças, falando-lhes sobre as matas e rezas através deles. Porém, é corrente os Ava-Guarani utilizarem a palavra artesanato quando se referem a estas peças ornamentais (que produzem com suas mãos, utilizando matérias-primas da região), o que se deve a utilização corrente deste termo em toda a região.



Foto 15: artesanatos Ava-Guarani expostos para a venda durante a Semana Cultural. Oco'y, abril de 2006.

Um espaço é reservado especialmente para a apresentação do grupo de dança e do grupo coral. Durante esta semana, alguns indígenas trabalham como guias de passeios até as casas de rezas e ao lago; outros cuidam da entrada na aldeia e cobram o ingresso – que em 2006 foi de dois reais -; um professor índio fica na escola para falar sobre a história e cultura dos Ava-Guarani e outros ainda ficam responsáveis pela organização da apresentação do grupo coral e de dança.



Foto 16: apresentação do grupo coral durante a semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.



Foto 17: apresentação do grupo de guerreiros *Nhemoichi* durante a semana cultural de Oco'y. Abril de 2006.

No dia do índio, 19 de abril, é feita uma comemoração interna na área indígena. Os professores da escola e os funcionários do posto de saúde fazem questão de afirmar que neste dia são eles que trabalham para fazer a festa para os índios,⁴⁷ diferentemente da Semana Cultural Indígena quando os indígenas trabalham para apresentar sua cultura, história e arte para os visitantes de fora. Neste dia, os Ava-Guarani vão até um bosque da área indígena onde são recepcionados com um almoço. Esse tem no cardápio churrasco, maionese, salada de tomate e cebola, pão e refrigerante. Na comemoração do dia do índio de 2006 em que participei, além dos professores da escola indígena de Oco'y e dos funcionários do posto de saúde que trabalhavam na organização (distribuindo os pratos com saladas, os refrigerantes e as carnes), estavam presentes o prefeito municipal de São Miguel

⁴⁷ Esta festa tem o financiamento da prefeitura municipal de São Miguel do Iguazu e o apoio da Usina Hidrelétrica de Itaipu, entidades que também ajudam a organizar o churrasco para os indígenas.

do Iguaçu, alguns funcionários da prefeitura e o responsável da UH de Itaipu Binacional pela área indígena de Oco'y e pelo Tekohá Anhetéte, João Carlos.

Assim, esta festa é feita como se fosse um presente dado aos indígenas pelo seu dia. Entretanto, alguns indígenas criticam esta prática: alguns falam que esta é uma estratégia dos políticos da região para os cooptarem, outros dizem que o índio precisa de atenção em todos os dias do ano e não só no dia do índio, já que eles vivem e estão ali todos os dias. Por outro lado, esta festa é esperada pelos indígenas porque neste dia eles têm a oportunidade de comer carne em abundância, alimento que apreciam e ao qual não têm acesso no dia-a-dia. Durante a festa em que participei, as pessoas das famílias (extensas) se reuniram nas sombras de árvores do bosque onde estava sendo feito o churrasco, fincavam os espetos com a carne no chão e, acorados em volta deles (posição em que costumam ficar para descansar e para cuidar dos filhos menores), comiam e conversavam como costumam fazer em volta do fogo no chão onde cozinham diariamente.

No final de junho ou começo de julho é realizada, também pela escola indígena Ava-Guarani, a festa junina. Este também é um momento bastante esperado, pois a apresentação da quadrilha junina composta pelos indígenas os diverte bastante, sendo assim um momento especial de encontro e divertimento.⁴⁸

Além destas festas onde os brancos mais diretamente envolvidos com a área indígena de Oco'y participam, os Ava-Guarani realizam algumas outras festas durante todo o ano. São estes os almoços, geralmente galinhadas, realizados na casa de alguma família e os bailes feitos à noite durante o final de semana, onde os mais jovens se encontram para dançar, para beber e para namorar. Tanto os almoços realizados geralmente nos domingos, como os bailes feitos nas sextas e nos sábados, não apresentam nenhuma relação com as danças e cantos realizados nas casas de rezas. Ao contrário, estes são marcos de diferenciação entre as atividades que realizam as lideranças políticas (os almoços e os bailes) e as atividades religiosas feitas nas casas de rezas (as rezas, as danças, os cantos). Aqueles que participam dos bailes geralmente bebem bebidas alcoólicas e dançam ao som das bandas de música sertaneja. Estes bailes têm os *tembiguais* (os policiais indígenas), sob orientação do cacique e do vice-cacique, como vigias para que não aconteçam brigas. Na

⁴⁸ Infelizmente em 2006 a festa junina foi realizada no começo de julho, e assim eu não pude participar da festa em si, apenas de sua preparação.

casa de rezas as pessoas só bebem a *chicha* ou *cauim*, bebida fermentada de milho e que eles afirmam ser a “bebida típica dos índios”.

Outra forma de divertimento dos Ava-Guarani de Oco’y são os torneios de futebol. São três grandes campos de futebol nesta área indígena,⁴⁹ onde torneios são promovidos em todo fim de semana durante o verão. Estes jogos são a principal diversão não religiosa dos Ava-Guarani, sendo que geralmente são encerrados com bailes, onde se bebe muita cerveja, conhaque e cachaça. Estes torneios de futebol realizados na área indígena de Oco’y recebem freqüentemente times de brancos formados por pessoas da região e também times de outras áreas indígenas (como do Tekohá Anhetéte e de Taquara, outra área indígena do estado do Paraná). Da mesma forma, os times de Oco’y freqüentam os campos de futebol dos brancos e de outras áreas indígenas da região. Os momentos de viagem com o grupo e de receber grupos de fora são de grande descontração e alegria.

Os *oporaívas* - os especialistas em reza e cura - dizem que estes bailes, almoços e jogos de futebol onde se bebe bebida alcoólica são “coisas de branco”. Tudo o que envolve estas festas não é permitido às pessoas que se dedicam à reza, pois são consideradas pelos que estão próximos das rezas como bagunças relacionadas às bebidas alcoólicas. Assim estes divertimentos devem ser evitados por aqueles que escolhem a trajetória de se tornarem *oporaívas* (xamãs ou pajés) ou *aguydje* (os seres perfeitos). Nas casas de rezas se realizam as danças, chamadas, tal qual a reza, de *jeroke*, juntamente com os cantos, *kote’u*, estes que são ditos terem sido ensinados aos *oporaívas* em sonho por *Nhanderu*. Durante os rituais de reza, algumas vezes eles preparam a *chicha* ou *cauim*, uma bebida feita à base de milho. Eles dizem que quando bebem esta bebida ficam alegres e falantes – bebem aos poucos enquanto conversam e assim passam horas – mas não ficam bêbados ou criam confusões e brigas como fazem os que bebem bebidas alcoólicas.

⁴⁹ Um na Ilha, que atualmente não está sendo muito usado; outro, do lado esquerdo da estrada principal que vai até a Vila de Santa Cruz, e o terceiro, do lado esquerdo do segundo acesso a área indígena.



Foto 18: ritual de reza em uma casa de rezas aberta, com a dança dos meninos do grupo de guerreiros. Oco'y, março de 2006.

Os Ava-Guarani afirmam que nos mundos⁵⁰ onde moram os Deuses e os seres *aguydje*, os seres perfeitos que não têm marcas de erros, existem casas de rezas com altares iguais aos que são feitos pelos Ava-Guarani nas aldeias e que lá eles também bebem a *chicha* ou *cauim*. Nas casas de rezas da área indígena de Oco'y a *chicha* é depositada para fermentar em potes de madeira que ficam no *amba'i* (altar). A bebida estando pronta, realizam os rituais onde a consomem coletivamente. Assim, eles fazem na casa de rezas da aldeia o que afirmam que os Deuses e seres perfeitos fazem em seus mundos.

Não se bebe bebida alcoólica nas casas de rezas, a qual, como dito anteriormente, é considerada bebida dos brancos. Algumas danças e cantos têm o objetivo de alegrar os que participam e os Deuses, de deixar o corpo leve⁵¹ e, no inverno, de o aquecer, porém sem

⁵⁰ A mitologia e cosmologia Ava-Guarani será apresentada no capítulo três.

⁵¹ A apresentação e discussão sobre estes rituais será feita especificamente no capítulo quatro.

envolverem os excessos que os bailes apresentam. Contudo, alguns rituais são feitos especificamente para benzimentos e curas.

A distinção entre os rituais feitos na casa de rezas - alguns que têm a brincadeira como objetivo e a celebração em conjunto, o compartilhar da *chicha* e das conversas alegres e o deixar os corpos leves através das danças -, e os bailes feitos nas casas de alguns moradores como finalização ou não de torneios de futebol é um marco de diferenciação entre as esferas da política e da religião. Segundo um rapaz que hoje é *tembiguai* (soldado da polícia indígena) e que já foi *xondário* - jovens que dançam na casa de rezas e que também são responsáveis por manter a ordem durante os rituais -, os rituais nas casas de rezas e os bailes representam domínios próprios e autônomos da atuação destas esferas, sendo que uma não deve e não pode interferir na organização da outra. Nas suas palavras:

(nos bailes) se alguém está querendo brigar, eu já aviso meu companheiro para segurar. Ele segura. Se tem que acalmar, acalma. Se não a gente leva no cacique e deixa. Aí o baile continua. Daí assim na casa de reza mesmo já tem quem vai à casa de reza mesmo, ele já tem outro tembiguai, outro da Opy,⁵² já se relaciona mais à Opy, da casa de reza mesmo. Aquele lá quem manda na Opy já não manda mais no baile, então nós também não podemos mandar na casa de reza, a gente manda no baile. Eles mesmos, na Opy, também têm coordenador, têm segundo coordenador, eles têm tudo lá na casa de rezas, daí eles já não mandam no baile, quem manda, quem cuida do baile é nós. Daí a gente não pode também ir lá querendo mandar, porque eles têm segurança lá também na Opy (Silvano, 09-05-2006).

As distinções e inter-relações entre as esferas da política e da religião serão retomadas várias vezes durante este trabalho, pois estes são dois pilares fundamentais da estrutura e organização social Ava-Guarani, sendo que é através destas esferas de organização e atuação que, fundamentalmente, estes indígenas se vêem e se apresentam como específicos e diferenciados. Ressalta-se aqui, entretanto, que tanto os que estão mais ligados à esfera da política, como os especialistas em rituais de cura e reza, são unânimes em afirmar que a reza é o aspecto mais importante do jeito de ser dos Ava-Guarani, que

⁵² Embora este rapaz se dissesse Ava-Guarani, ele utilizou nesta conversa o termo *Opy*, nome utilizado pelo subgrupo Mbyá para denominar a casa de rezas. Esta referência demonstra que mesmo se considerando do primeiro subgrupo (o que se deve à convivência com os outros Ava-Guarani, já que o trabalho de tese de Evaldo Mendes Silva apresenta sua família como uma das famílias Mbyá que habitam nesta terra indígena), tem um vínculo demonstrado pela linguagem com os Mbyá. A linguagem é considerada pelos Ava-Guarani uma das principais diferenças entre os subgrupos Guarani, sendo que alguns termos são considerados por eles como diferenciadores de um e outro subgrupo, como termo para branco, *karai* para os Ava-Guarani e *Juruá* para os Mbyá.

eles chamam de *Nhandereko* (traduzem por jeito de ser, cultura, costume e conhecimento dos antigos).

As inter-relações e distinções entre as esferas da política e da religião iniciam-se nas relações de parentesco, o que será discutido a seguir.

1.3 - As famílias-extensas e a ocupação do espaço em Oco'y.

Os Guarani são conhecidos através da literatura etnológica por apresentarem a família-extensa como a sua menor célula de coletividade (Soares, 1997:139) ou como elemento mínimo de organização social (Clastres [1974] 2003:75), assim tendo esta como base de sua organização social em termos de suas relações de parentesco e de seus aspectos econômicos, políticos e religiosos.⁵³ É o que se tem evidenciado nas etnografias contemporâneas de grupos da língua Guarani:⁵⁴ esta forma específica de ocupação do espaço que se relaciona a certas relações de parentesco continua a ser a forma como estes indígenas se organizam socialmente, mesmo nas áreas demarcadas pelo estado brasileiro (Mura, 2006; Montardo, 2002; Pereira, 1999).

Conta a literatura etno-histórica e arqueológica que grandes famílias-extensas Guarani habitavam uma mesma casa grande, chegando até a 60 o número de famílias nucleares habitando uma mesma casa (Susnik, 1983:84 *apud* Soares, 1997:83). Pierre Clastres constata - através da leitura do *Handbook of South American Indian* (vol. 2, Steward, 1948) -, sobre os que são conhecidos na literatura como sociedades ou grupos da floresta, que:

(...) o modelo sociológico mais difundido na área considerada parece ser, se se der crédito à documentação geral, o da “família-extensa”, que, aliás, constitui com muita frequência a comunidade politicamente autônoma, abrigada pela grande casa coletiva, ou maloca; é o caso especialmente das tribos das Guianas, da região do Juruá-Purus, dos Witoto, dos Peba, dos Jivaro, de numerosas tribos tupi, etc. A amplitude demográfica dessas *households* pode variar

⁵³ O que não é uma característica específica e distintiva dos Guarani. Ao contrário, segundo Viveiros de Castro (1995) esta forma de residência pós-marital, que também é conhecida como parentela bilateral, é bastante recorrente entre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul. Nas suas palavras: “(...) na Amazônia como no Brasil central, mesmo as sociedades que exibem *descendent constructs* reservam um lugar à parentela, e em geral dependem de um regime onde a residência possui um rendimento estrutural mais elevado que a descendência.” (Viveiros de Castro, 1995:13).

⁵⁴ Entre elas destacamos aqui os trabalhos sobre os Guarani em geral de André Luis R. Soares (1997); sobre os Kaiowá de Lévi-Pereira (1999) e Fábio Mura (2006); sobre os Mbyá de Aldo Litaiff (1999), Elizabeth de Paula Pissolato (2006) e Ivori José Garlet (1997); e sobre os Nhandéva (Chiripá ou Ava-Guarani) e Mbyá, de Evaldo Mendes Silva (2007) e Flavia C. Mello (2006) .

de quarenta a muitas centenas de pessoas, se bem que a média ótima pareça situar-se entre cem e duzentas pessoas por maloca. Notáveis exceções à regra: as grandes aldeias apiáca, **guarani**, tupinambá, que congregavam até mil indivíduos (Clastres, [1974]2003:70).

Cada uma das famílias-nucleares (casal com filhos e possíveis agregados) que se abrigava dentro destas casas coletivas, possuía um “fogo” próprio no seu interior (Soares, 1997:81-3), o que parece representar alguma delimitação na ocupação do espaço relativo a cada família-nuclear.⁵⁵ Contemporaneamente, apesar destas famílias-extendidas não ocuparem uma mesma casa, pois cada família-nuclear ocupa uma casa separada das demais (salvo as exceções onde agregados ou filhos casados e com filhos residem na casa dos pais de um dos cônjuges), elas continuam a ser a referência da organização sócio-política e religiosa dos grupos Guarani, inclusive dos Ava-Guarani de Oco’y.

Como afirma Levi M. Pereira (1999), entre os Guarani estas famílias-extendidas reúnem parentes cognatos, afins e agregados em torno a um (a) ancião (ã) ou a um casal de anciãos, geralmente já com netos. Os anciãos são responsáveis pela orientação religiosa do grupo de parentes e a sua residência é o centro de referência do mesmo. Este autor, que em sua dissertação de mestrado dedicou-se especialmente às relações de parentesco e organização social entre os Kaiowá Guarani (MS), afirma que entre estes, quando o “cabeça de parentela” - chamado no idioma nativo dos Kaiowá de *hi’u* - falece, sua parentela se desfaz, podendo ocorrer também uma fissão desta por motivos de casamentos indesejáveis ou por disputas políticas (Pereira, Idem: 107). Em Oco’y é difícil fazer esta afirmação dada a data recente de criação desta área indígena (1982) e a saída, também recente, de vários grupos desta área.⁵⁶ O que se observa é a saída recorrente de anciãos que

⁵⁵ Entretanto Fabio Murra apresenta os relatos dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul de que um novo casal se formava quando os cônjuges dormiam juntos numa rede pela primeira vez e que a única forma de privacidade que existia era um pano que os cobria (Mura, 2002: 143).

⁵⁶ Especificamente cinco grupos saíram de Oco’y, a princípio, para fazer acampamentos como forma de reivindicação por terras: o primeiro saiu para acampar em Paraná Porã na segunda metade da década de 1990 e foi transferido para a então criada, em 1997, área indígena Tekohá Anhetéte; o segundo, conhecido como grupo de Teodoro, saiu em 2003 e ficou acampado até o início de 2007, quando um território foi-lhe destinado também em Diamante do Oeste (município onde se encontra o Tekohá Anhetéte); o terceiro saiu de Oco’y em setembro de 2005, para acampar no Parque Nacional do Iguaçu, retornou para Oco’y em novembro do mesmo ano; o quinto, no início de dezembro (a maioria dos que foram acampar no Parque Nacional do Iguaçu, saíram também para este próximo acampamento) foi acampar na fazenda Itepa (num terreno cedido por esta fazenda, que é uma Cooperativa do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), onde ficaram até outubro de 2006, quando foram transferidos para a área indígena de Inácio Martins, também no estado do Paraná; e o quinto, formado por cerca de 30 pessoas, saiu de Oco’y em maio de 2008, para acampar no

são *oporaívas* para acompanhar um grupo em um acampamento como forma de reivindicação de terras, o que fazem, segundo afirmam, para dar força e coesão ao grupo. Estes *oporaívas* deixaram em Oco'y parentes que continuam morando no espaço onde habitavam, ou seja, suas famílias-extensas não se desconfiguraram com a sua saída.

Entretanto os Ava-Guarani de Oco'y não fogem à regra geral: a residência pós-marital é escolhida seguindo-se aos critérios de influência, prestígio ou importância dos pais de um dos dois cônjuges, que se acrescenta à observação da disponibilidade de espaço junto à moradia destes, sem que os novos casais sigam alguma regra de matri ou patrilocidade. Também seguindo estes critérios, as pessoas ou famílias-nucleares (casal com filhos e agregados) que chegam à Oco'y estabelecem suas moradias. Desta forma, as famílias-extensas já constituídas geralmente têm como pessoa (s) chave (s) um (a) ancião (ã) ou casal de anciãos já com netos, com os quais os que residem próximos têm uma relação de parentesco linear ou colateral ou de parentesco por criação (os adotados e agregados).

André Luiz Soares (1997), a partir de dados etno-históricos e arqueológicos, afirma que para os Guarani antigos (aqueles que habitavam o sul do continente sul-americano quando da chegada dos europeus), o prestígio social de um chefe de família-extensa influenciava diretamente na escolha da moradia dos novos cônjuges. Assim, mesmo com a tendência à uxorilocalidade (moradia junto aos pais da esposa), se o chefe da família-extensa do marido possuísse bastante prestígio-influência no grupo local, ele poderia exigir a residência do novo casal junto a sua família-extensa. Em outras palavras, quando o marido tinha mais prestígio do que o seu sogro, firmava-se a moradia patrilinear, e se o contrário ocorresse, a moradia seria matrilinear. Este autor destaca então que para os Guarani antigos, além da regra da uxorilocalidade que aparece com mais frequência, a importância de valores como “discurso, importância guerreira, chefia da família-extensa (...)” para a escolha da residência (1997:80-1), o que, considerando seu caráter variável e não exclusivo, é atualizado em Oco'y.

A disponibilidade de espaço é um fator fundamental para a escolha dos locais de moradia nesta área indígena, pois estes indígenas convivem com o constante problema de

sua falta,⁵⁷ já que não são todos os terrenos que têm espaço para uma nova roça e muitas vezes nem mesmo para a construção de novas casas. A sua disponibilidade está relacionada à antecedência da residência da família no local;⁵⁸ as famílias que chegaram antes em Oco'y têm as melhores e maiores áreas, o que pode lhes conferir prestígio,⁵⁹ pois tendo mais espaço podem ter mais parentes residindo juntos. Ao mesmo tempo, a antecedência na área é um signo de prestígio em si mesmo, pois possibilita o título de conhecimento privilegiado da história de ocupação do local, como, por exemplo, do processo de transferência das famílias de indígenas de Jacutinga para Oco'y. Foi assim que João Centurião, ancião e ex-cacique de Oco'y, um dos seus primeiros moradores e que reside no primeiro local de ocupação da área, foi a pessoa indicada pelo cacique e demais lideranças desta área indígena para que eu começasse a pesquisa. O fato de ele ter chegado ali primeiro, de ter acompanhado o processo de transferência das pessoas de Jacutinga à Oco'y e de ter continuado a residir ali por todos estes anos, o fazia um conhecedor privilegiado da história e cultura dos Ava-Guarani dali. Entretanto, embora este ancião more em um dos maiores terrenos da área indígena, confirmando a relação entre antecedência e disponibilidade de espaço, a sua única filha casada e residente nesta área indígena não mora junto a ele.⁶⁰ Ela reside perto da escola na parte central da aldeia, junto com seu marido - que é um dos professores índios da Escola Ava-Guarani de Oco'y⁶¹ -, seus filhos solteiros e

⁵⁷ Apenas 231 hectares de terra para mais de 650 pessoas, sendo que destes, apenas cerca de 80 hectares são agricultáveis.

⁵⁸ André Luiz Soares, no trabalho que se propôs a discutir a organização social e relações de parentesco Guarani pré-conquista européia – tanto através de estudos arqueológicos, como também de estudos etno-históricos baseados nos relatos dos viajantes, cronistas e missionários, e principalmente nos dicionários feitos por estes missionários, especificamente pelos missionários jesuítas, com destaque para o *Tesoro de la Lengua Guarani* de Antonio Ruiz de Montoya – afirma que os territórios eram ocupados ou conquistados através da guerra (com inimigos) e de relações de *cuñadazgo* (que tornava o inimigo um aliado), e que os ocupantes mais antigos ocupavam os lugares estratégicos (Soares, 1997:48).

⁵⁹ Levi M. Pereira no trabalho referido anteriormente (1999) afirma que para os Kaiowá o prestígio e influência (fundamentais para as articulações políticas e religiosas que conformam o grupo) são os principais fatores que motivam a reunião de grandes famílias-extensas. Também segundo André Luiz Soares, a busca pelo prestígio está subjacente ao estabelecimento das alianças de casamento (monogâmico e a poligâmico), que conformavam as relações entre as famílias-extensas. Da mesma forma, era motivo para a realização das grandes festas (quando existe excedente agrícola ou de caça), para a participação em guerras e para a tentativa de estabelecer alianças com os espanhóis através do *cuñadazgo* (Soares, 1997:93-4).

⁶⁰ Seus outros filhos casados se mudaram para o Tekohá Anhetéte.

⁶¹ Além de ser professor e ex-cacique, é conselheiro da comunidade, função que, como será apresentado no capítulo sete, lhe coloca como superior até mesmo ao cacique, pois representa a comunidade no controle e observância do bom trabalho que as lideranças devem desempenhar.

com os filhos casados já com filhos residindo em torno de sua casa, formando assim outra família-extensa.

Na família-extensa que tem o casal formado pelo *oporaíva* Gregório e sua esposa Maria⁶² como agregadores de parentes consangüíneos lineares e afins da geração descendente (filhos e filhas, genros e noras, e neto casado com filho) e colaterais (sobrinhos casados com filhos), está presente também a relação entre antecedência de chegada na área com disponibilidade de espaço, que se soma à importância ou prestígio dos anciãos que agregam parentes. Observa-se uma família-extensa numerosa com um *oporaíva* de destaque que é, juntamente com sua esposa, um dos primeiros moradores da área, habitando com sua família num lugar estratégico. Esse, além de ser um grande terreno, localiza-se na entrada da área indígena, em frente à estrada principal que leva as duas vilas mais próximas (onde se encontram mercadinhos, escolas de 5^{a.} a 8^{a.} séries, casas de famílias onde os indígenas podem pedir mantimentos e comidas, e encontrar algumas possibilidades de trabalhos).

Desta forma, é possível afirmar que a preferência é por residir junto a um grupo de parentes e que a escolha da residência matrilocal ou patrilocal se dá levando-se em consideração o prestígio ou importância dos agregadores de famílias-extensas, além da disponibilidade e qualidade do espaço. Estes fatores podem ser subjetivos, como da filha querer morar perto da mãe porque assim se sente melhor, mas também fatores mais objetivos, relacionados às influências políticas ou religiosas, neste caso tendo as vantagens que podem advir da proximidade de uma liderança política ou religiosa de destaque como fator atrativo. Entretanto, em todos os casos a disponibilidade de espaço se mostra como um fator fundamental, o que se relaciona à antecedência de ocupação da área.

⁶² A maior família-extensa de Oco'y, reunindo 12 casas e 13 famílias-nucleares, pois uma filha do casal de anciãos mora na mesma casa que eles, assim como o seu marido e filhos.

1.4 - Casamentos e residências

Assim, em Oco'y os novos casais agrupam-se em torno à casa dos pais de um dos cônjuges, não existindo nenhuma regra estrita que reja recorrências de um tipo específico de residência matri ou patrilocal. São fatores como prestígio-influência (por exemplo, vontade de morar perto da mãe ou dos pais) e, sobretudo, disponibilidade de espaço, que falam mais alto do que qualquer regra fixa de residência.

Toda a região próxima à tríplice fronteira (oeste do Paraná até Guaíra e parte do Paraguai e da Argentina próxima à fronteira com o Brasil, em Foz do Iguaçu) é considerada pelos Ava-Guarani de Oco'y como sua região tradicional,⁶³ ou seu *Tekohá Ymã*, território tradicional. Esta noção está em consonância com a presença de parentes por áreas indígenas desta região, já que consideram que por ali vivem e se relacionam entre aldeias há *tempos imemoriais*. Entretanto, eles também viveram, especialmente no século XX, pressões da sociedade envolvente que fizeram com que (como eles dizem correntemente) “se esparramassem” pela região e assim tenham relações de parentesco também “esparramadas”. Este contexto contribuiu para que algumas famílias-extensas fossem separadas em mais de uma área indígena e que outras fossem aos poucos se reagrupando.

As relações de parentesco genealógico entre parentes de várias áreas indígenas motivam as visitas entre seus moradores e às vezes também as mudanças de indígenas de uma área para outra, já que estas se colocam como possibilidade concreta de viver entre os parentes⁶⁴ em outros lugares. Isto ocorre porque todo Guarani é tido como um parente, um *nhandéva*, “nosso parente”.⁶⁵ Porém, é maior o número de pessoas que vieram e continuam a chegar a Oco'y do que aqueles que saem, o que se justifica pelos dois momentos de diáspora ocorridos em Jacutinga, quando muitos migraram para outras áreas indígenas da região. Assim, a vinda destes indígenas para Oco'y é pensada como um retorno.

Entretanto, além dos quatro grupos que saíram para acampar com o objetivo de reivindicar outras terras e foram encaminhados para outras áreas indígenas (o primeiro foi transferido para o Tekohá Anhetéte; o segundo para uma área que lhes foi destinada em

⁶³ As lideranças políticas utilizam a expressão *território tradicional de ocupação imemorial*.

⁶⁴ Elizabeth P. Pissolato (2006) discute em seu trabalho de tese a importância do viver entre parentes para os Mbyá-Guarani do litoral do Rio de Janeiro, que significa alegria e proteção, sentimentos também relacionados ao xamanismo entre estes.

⁶⁵ Sobre os deslocamentos dos Ava-Guarani, cf. Silvia, 2007.

Diamante do Oeste; o terceiro para a área indígena de Inácio Martins e o quarto para a recém formada aldeia Itamarã⁶⁶) e do último grupo que saiu em maio de 2008, outras famílias e pessoas continuam saindo de Oco'y, seja para visitar parentes, para casar, para buscar trabalho, melhores condições de vida e ainda, especificamente, para a busca da cura proporcionada pelos avós. Todos estes deslocamentos, tanto dos que saem, como dos que entram em Oco'y, quando feitos com a companhia de solteiros, podem levar, da mesma forma que observou Pissolato (2006), a novos casamentos (chamados no idioma nativo de *omendá*) e também a permanências por período de tempos variados em outras áreas indígenas. A tese de Elizabeth de Paula Pissolato (2006) sobre os Mbyá do litoral do Rio de Janeiro apresenta dados sobre as relações entre a mobilidade e o parentesco neste subgrupo Guarani, que se observam também no contexto dos Ava-Guarani de Oco'y. A autora afirma que as visitas aos parentes que habitam em outros lugares é um dos principais motivos dos deslocamentos feitos pelos Mbyá, mas que estas visitas geralmente levam à formação de novas relações de parentesco, através do estabelecimento de novas alianças de casamento, o que, por sua vez, justifica a permanência mais demorada em outras áreas indígenas (2006:159).⁶⁷ Entretanto, em Oco'y observam-se viagens que são feitas com o objetivo declarado da busca de cônjuges, porque, afirmam, nesta área indígena a maioria das pessoas são parentes entre si.

Evaldo Mendes Silva (2007) em seu trabalho de tese sobre as elaborações conceituais autóctones em relação ao parentesco e deslocamentos entre os grupos Nhandéva e Mbyá (que incluem os Ava-Guarani de Oco'y) que habitam nas áreas indígenas próximas à tríplice fronteira da Argentina, Brasil e Paraguai, afirma para estes praticamente as mesmas relações constatadas pela autora citada acima para os Mbyá do Rio de Janeiro. Ele constata que os deslocamentos feitos por estes indígenas são motivados pela possibilidade de manter e fazer o parentesco, ou seja, de re-atualizar as relações de parentesco genealógico e de estabelecer novas alianças de casamento. Assim, segundo

⁶⁶ Os acampamentos e a formação de novas aldeias serão discutidos no final do capítulo dois e no capítulo sete.

⁶⁷ Em outro trecho de sua tese, Pissolato afirma que entre os Mbyá do litoral do Rio de Janeiro, a busca de casamentos pode ser o motivo de deslocamentos, assim como os deslocamentos podem ser o motivo para fim de casamentos. Nas suas palavras: “Se temos visto que pessoas mudam de residência constantemente para casar (*omendá aguã*) e também por casar, por outro lado, tais relações podem também se desfazer devido à escolha por parte de um dos envolvidos de acompanhar seus próprios parentes, isto é, deixando o cônjuge e a situação atual para ir com aqueles ou à busca deles” (Pissolato, 2006:122).

Evaldo Mendes Silva, estas viagens e os deslocamentos são, ao mesmo tempo, motivados pelo parentesco genealógico que existe entre estes indígenas e para propiciar que este parentesco continue ativo, pois sem as visitas as relações de parentesco genealógico poderiam passar a ser desconsideradas. Em outras palavras, são feitos porque as relações existem e para que elas continuem existindo.

Este é um dos motivos para que estas viagens entre as áreas indígenas da região sejam constantes. Evaldo Mendes Silva demonstra ainda como para estes indígenas as relações de parentesco são parâmetros para a reflexão sobre o relacionamento entre todos os seres.⁶⁸ Este autor enfatiza desde a relação com os Deuses, através do parentesco divino que todos os Guarani têm com os seres dos lugares do céu de onde vieram, relação que os fazem todos *nhandéva*, parentes entre si, até as relações de parentesco que se procura evitar com seres que representam uma alteridade ameaçadora, como os brancos e os animais (Silva, 2007: 91-95). Estes conceitos são fundamentais para a compreensão da concepção de povo Guarani e também para as possibilidades de criação de parentesco pela proximidade ou convivência, as quais, no entanto, deixam de existir quando a afinidade, nos termos de Viveiros de Castro (2002), é atualizada, como será demonstrado a respeito dos casamentos que envolvem parentes por criação ou adotivos.

Os jovens de Oco'y recorrentemente casam-se em outras áreas indígenas, fazendo com que o local onde realizam os casamentos também influencie na escolha de moradia do novo casal: se em Oco'y mesmo ou em outra área indígena, sendo que geralmente quem vai visitar outra área indígena e casa-se neste lugar (o que acontece tanto com homens como com mulheres), fica pelo menos por um tempo no local onde casou e, portanto, residindo próximo aos parentes de seu cônjuge. No entanto, é possível e bastante recorrente que este casal se mude depois de certo tempo para o local onde moram os parentes de quem estava viajando, pois esta possibilidade está, salvo as exceções, sempre aberta. Portanto, é comum em Oco'y a chegada de novos casais que vieram recentemente de outra área indígena onde casaram para morar junto aos parentes de um dos cônjuges, ou então, ao contrário, filhos de casais que vivem em Oco'y que estão morando em outra área indígena, porque lá casaram.

⁶⁸ Em consonância assim com o que será apresentado no próximo subitem sobre a relação de filiação que legitima as relações de autoridade da esfera da religiosidade e da política.

Entretanto, se estes casamentos que geraram moradia em outra área indígena terminam, geralmente a pessoa que saiu de Oco'y volta para residir junto aos seus parentes.

Outra recorrência referente aos locais de moradia acontece quando membros de uma família que vieram para Oco'y em um determinado período, passam, a partir deste momento, a ser um fator de atração para outros parentes que moram em outras áreas indígenas. Desta forma, geralmente filhos, mas também irmãos, primos e sobrinhos que ficaram morando em outras áreas indígenas, vêm para morar junto aos parentes que já residem em Oco'y se o casamento destes acaba ou, outras vezes, vêm junto com seus cônjuges e filhos motivados pelas condições de vida que Oco'y oferece (dentre as quais o posto de saúde é a mais valorizada), somada à possibilidade de morar junto aos pais,⁶⁹ dado a importância que os pais e avós têm na orientação espiritual e cura de filhos e netos.

A trajetória do atual cacique de Oco'y demonstra como estes fatores influenciam na escolha no local de residência. Ele, como a maioria dos habitantes de Oco'y, afirma que é oriundo de Jacutinga e que veio para Oco'y depois de passar algum tempo com seus pais em outras áreas indígenas. Porém, num determinado momento de sua vida, ele saiu de Oco'y para trabalhar para os colonos da região (seu pai já havia falecido e sua mãe, com outro cônjuge, foi morar na área indígena de Laranjeiras / PR e depois em uma área indígena no Espírito Santo). Morou em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina, onde se casou, teve filhos e separou-se (ele afirma que estes filhos, desde o momento em que se separou, não lhe pertencem mais).⁷⁰ Quando retornou à Oco'y foi residir próximo à casa de seu tio, o agregador da maior família-extensa de Oco'y e vizinho da família-extensa do pai de sua atual esposa.⁷¹ Desta forma, mora perto de seus parentes consanguíneos (seu tio e primos que estão em Oco'y) e também de seus afins (seu sogro).

⁶⁹ Pissolato enfatiza o sentimento de alegria que é para os Mbyá viver entre parentes e também a função de proteção que o parentesco tem entre estes, o que o aproxima do xamanismo (2006:122). Estas características também estão presentes entre os Ava-Guarani de Oco'y, mais especificamente em adição às funções de orientação espiritual e cura desempenhadas pelos avós.

⁷⁰ Assim como os Kaiowá apresentados por Levi M. Pereira (1997:152), os Ava-Guarani de Oco'y apresentam uma grande incidência de separações e novos casamentos. Os filhos destes casamentos desfeitos ficam geralmente com suas mães e quando estas se casam novamente é comum que o seu novo cônjuge considere os filhos de casamentos anteriores de sua atual esposa como filhos adotivos. Entretanto, se a esposa morre, os filhos podem tanto ser criados pelo pai com outra esposa, como também podem ser criados pelos avós maternos ou paternos. Mais esporadicamente, a avó materna cuida dos filhos de uma filha que se separou.

⁷¹ Esta é uma pequena família-extensa, hoje formada apenas pela casa do sogro do cacique que abriga também uma filha casada com filhos. Isto demonstra que neste caso a importância do tamanho da família-extensa (ter

A residência da família do vice-cacique também é representativa da forma como os casamentos e a escolha do local de residência dos novos casais se dão em Oco'y. Sua mãe, Irma, com quatro filhos e um neto que cria como filho desde os oito meses deste, veio para Oco'y, onde já residia seu irmão mais velho, o *oporaíva* Guilherme, sua irmã mais velha, Narcisa (que criou Irma como filha desde cerca dos três anos de idade desta, quando a mãe delas faleceu), ambos com suas respectivas famílias (filhos casados e netos), e também um filho de criação (que era filho de um casamento anterior de seu segundo marido e que criou como filho desde os oito anos deste), casado com filhos. Como ela (assim como seus irmãos que já habitavam em Oco'y) era oriunda de Jacutinga, sentiu-se motivada a ir morar em Oco'y, ao que se acrescentava, como acontece recorrentemente, à presença de seus parentes na área e também a assistência à saúde e outros benefícios concedidos pelo governo brasileiro, como a possibilidade de aposentadoria e a “bolsa família”, não disponibilizados na área indígena do Paraguai onde estava. Ela é uma das pessoas (cuja trajetória será apresentada no capítulo dois) que saíram de Jacutinga antes da transferência das famílias que ali viviam para Oco'y, morando junto com os colonos nas fazendas da região, na beira da estrada em Medianeira (município vizinho) e por último, em uma área indígena do Paraguai.

Quando chegou à Oco'y junto com seus filhos (seu segundo marido já havia falecido) foi morar perto da casa de um sobrinho, depois se casou com um dos primeiros moradores de Oco'y e viveu com ele por uns dois ou três anos,⁷² saindo de sua casa quando se separaram e indo morar junto com a irmã Narcisa. Depois disto, morou em vários lugares dentro da área indígena de Oco'y, mudando-se à medida que um lugar melhor era

uma grande base de influência) para a articulação política através do casamento, não foi um fator relevante para a constituição deste casamento. Vemos ainda que além da família-extensa da esposa do cacique não ser grande, o pai da esposa (liderança desta família-extensa) não é nem uma liderança espiritual nem política de destaque. Talvez esta relação não seja importante justamente porque a família-extensa a que pertence o cacique seja a maior de Oco'y, da qual o ancião agregador de parentes também é um *oporaíva* de destaque. O mesmo conjunto de relações (como veremos à frente) se repete com o casamento do vice-cacique: sua família-extensa é grande e bastante importante em Oco'y, e embora a anciã agregadora não seja *oporaíva*, ela é rezadora e conhecedora de destaque das histórias dos antigos. Seu irmão (que saiu com o grupo que estava acampado na fazenda do MST para a área indígena de Inácio Martins e era, quando habitava em Oco'y, o centro de referência de outra família-extensa) e sua sobrinha (que habita em Oco'y) são *oporaívas*. Já a família da esposa do vice-cacique, apesar de ser grande (seu pai que ainda está vivo tem vários filhos), só duas filhas e o pai moram em Oco'y, porém nenhuma das filhas reside junto ao pai. Este último mora sozinho em um terreno bastante grande.

⁷² Os números sempre são ditos aproximadamente em Oco'y.

disponibilizado. Finalmente se firmou no local onde está já há alguns anos e agora diz que não se mudará mais, pois ganhou uma casa de madeira com telhas de barro de um projeto da UH Itaipu Binacional, com a qual está bastante contente. Neste terreno dois filhos seus receberam casas de madeira deste mesmo projeto da Itaipu e, um terceiro filho que é o vice-cacique Natalino, recebeu uma casa de alvenaria do projeto “Casa da Família Indígena” do Governo do Estado do Paraná.

Um de seus filhos que ganhou uma casa de madeira com telhas de barro já estava casado e tinha uma casa de madeira pequena construída no mesmo pátio. A mãe da esposa deste filho de Irma também mora em Oco’y e é casada com o filho de criação de Irma (filho do seu segundo marido que criou como filho, relações que serão apresentadas com detalhes no próximo item) e moram perto da residência de Irma, mas não dividindo o mesmo pátio. A outra casa de madeira foi destinada a uma filha que havia vindo do Paraguai em 1997, onde deixou um casamento que não havia dado certo. Ela veio com três filhos e logo casou de novo em Oco’y,⁷³ sem deixar de residir próximo à casa de sua mãe, pois, quando casou, o marido veio residir junto a sua família-extensa, mesmo com a mãe deste também residindo na área indígena.

O vice-cacique Natalino chegou do Paraguai depois desta sua irmã e logo se casou com uma moça que morava na área indígena de Laranjeiras do Sul (PR) e que estava visitando o pai em Oco’y.⁷⁴ A mulher foi morar com seu esposo no mesmo terreno da casa da mãe deste. No final de 2005, este casal recebeu neste lugar uma casa de alvenaria. Da mesma forma que sua irmã, o vice-cacique (que não era vice-cacique quando casou) poderia residir junto ao pai de sua esposa, mas a opção foi por ficar morando próximo à mãe dele. Esta história se repetiu com a última filha desta anciã, a qual chegou há pouco tempo do Paraguai com seu marido e filhos;⁷⁵ embora os pais de seu marido também residam em Oco’y, eles decidiram morar junto à mãe da esposa, em uma casa com telhado de sapê onde morava anteriormente um dos irmãos que ganhou a casa de madeira da Itaipu. Portanto, além da decisão de morar junto com a mãe da esposa, justificada pela saudade

⁷³ Esta filha de Irma, que se chama Maria Lúcia, é professora da Escola Ava-Guarani de Oco’y desde 2004.

⁷⁴ Irma me disse que esta sua nora teve problemas em Laranjeiras do Sul e que chegou à área de Oco’y grávida de uma menina, mas que seu filho a cria como se fosse sua.

⁷⁵ Irma tem ainda uma filha (que é casada e tem filhos) que reside numa área indígena do Paraguai, e um filho de criação (que também é filho consanguíneo apenas de seu finado segundo marido) que não reside em área indígena.

que esta estava sentindo da mãe, existia uma casa vazia onde podiam morar. Entretanto, depois de cerca de seis meses de moradia da família-nuclear desta filha de Irma junto a sua família-extensa, eles se mudaram para outra casa que foi reformada pelo marido da filha de Irma, que fica em um terreno que possui um espaço maior para a plantação (neste terreno morava outra filha de Irma que se separou e que passou a morar com a mãe). Desta forma, esta família-nuclear distanciou-se um pouco da família-extensa com a qual estava residindo, porque outro local onde seria possível ter uma roça maior foi disponibilizado, o que para esta família é um fator essencial, já que nenhum dos cônjuges tinha trabalho fixo e remunerado naquele período.

Assim, os casamentos e residências dos filhos que moram junto com Irma que são casados com pessoas que têm também seus pais morando em Oco'y e, em alguns casos, com disponibilidade de terreno (como no caso do pai da mulher do vice-cacique), demonstram como é o conjunto de fatores (disponibilidade de terreno, influência e prestígio dos agregadores) e não um isoladamente que influencia na escolha de moradia pós-marital. Neste caso, o fator diferencial foi a influência e prestígio de Irma, uma anciã de destaque como conhecedora da história dos antigos, dos mitos e como rezadora (faz rezas para benzer seus filhos e netos, e conhece as ervas medicinais da mata, as quais utiliza para as curas de sua família, mas que não faz batizados e não é responsável por rezas nas casas de reza). A disponibilidade do terreno para esta família-extensa foi conseguida através da espera, pois quando Irma chegou a Oco'y residiu junto com seus filhos que a acompanhavam em lugares pequenos, até o momento em que conseguiu mudar-se para um local com espaço suficiente também para as casas de seus filhos casados e para a roça.⁷⁶

Estes arranjos de residência que formam famílias-extensas mais ou menos numerosas são recorrentes em Oco'y. Entretanto, é digno de nota que os *oporaívas* (que são pessoas de bastante destaque entre os Ava-Guarani, como costuma acontecer também com os outros subgrupos Guarani) têm morando perto de si os filhos que se casam, com algumas exceções que se dão também de acordo com os critérios apresentados anteriormente. Entre os *oporaívas* de Oco'y, apenas um não reside perto de seus parentes: ele tem apenas um filho, este que é casado e tem filhos casados que moram junto a ele, formando outra

⁷⁶ O lugar onde mora era habitado pela família do professor Pedro, o qual é casado com uma sobrinha de Irma e cujos pais foram para o Tekohá Anhetéte. Estas famílias se conhecem desde o tempo de Jacutinga, sendo que estiveram no mesmo acampamento na beira da estrada em Medianeira.

família-extensa em terreno não próximo à residência do *oporaíva*. Com este *oporaíva*, chamado Cristiano, moram apenas sua esposa, Marcelina, e dois bis-netos que os ajudam e lhes fazem companhia.⁷⁷

Os casamentos seguem regras gerais de endogamia de grupo étnico. Salvo algumas exceções, os Ava-Guarani de Oco'y não apreciam os casamentos com os Kaingang (os quais são considerados briguentos pelos Ava-Guarani), com os brancos⁷⁸ e também com os Mbyá. Em relação aos Mbyá, subgrupo Guarani ao qual algumas pessoas de Oco'y reconhecem seu pertencimento, uma mulher Ava-Guarani disse-me que os casamentos com eles não são bons (embora existam casamentos de Mbyá com Ava-Guarani em Oco'y) porque os Mbyá têm sangue mais forte que os Ava e assim quando estes se casam, o Ava fica fraco e magro, enquanto o Mbyá fica forte. Algumas mulheres Ava-Guarani dizem que os homens Mbyá não param muito tempo num mesmo lugar, não cuidam da mulher e dos filhos e que por isto não são bons maridos para elas.

Entretanto, como apresenta Evaldo Mendes Silva (2007), a convivência prolongada, da mesma forma que faz com que pessoas não aparentadas consangüineamente (de acordo como conceitualizam estas relações) passem a se considerar como tal, faz também com que as pessoas que têm uma ligação genealógica com o subgrupo Mbyá, através da convivência e do casamento com os Ava-Guarani, passem a se considerar Ava-Guarani. Foi assim que uma pessoa que declarou durante meu trabalho de campo ser Ava-Guarani, foi apresentada por Evaldo M. Silva (2007) como Mbyá, ou seja, no curto período de tempo entre o trabalho de campo deste, feito em Oco'y em 2003, e o meu, em 2006, foi suficiente para que esta pessoa deixasse de se considerar Mbyá.⁷⁹ A partir destas observações, pode-se

⁷⁷ São raros os casos de anciãos que têm filhos em Oco'y e que residem sozinhos. Além de Cristiano e sua esposa, só encontrei mais uma anciã que não morava perto de seus filhos, porém em junho de 2006 ela saiu de Oco'y para morar junto com um deles em Foz do Iguaçu.

⁷⁸ Um moça Ava-Guarani me disse que já namorou com um rapaz branco (quando estava estudando à noite em uma escola da cidade, onde fazia o supletivo de 5ª. a 8ª. série), mas que não gostou pois, como disse, “os brancos são muito grudentos e querem ficar beijando toda a hora”, o que não é um costume entre o Ava-Guarani, que, segundo ela, quando namoram se olham e conversam. Isto, com exceção daqueles que só querem *sovar*, que é ter relações afetivas esporádicas e passageiras. Os casamentos de indígenas com brancos são raros, principalmente de homens indígenas com mulheres brancas. Se uma mulher indígena se casa com um branco, ela sai da área indígena. Já se o homem indígena se casa com a mulher branca, esta pode morar na área indígena.

⁷⁹ De acordo com o levantamento genealógico realizado neste trabalho de campo, se declararam Mbyá em Oco'y apenas uma mulher, que hoje é casada com um Ava-Guarani, um filho seu de um casamento anterior, e

afirmar que os casamentos com os Mbyá de outras áreas indígenas não são procurados e apreciados, mas que quando ocorrem em Oco'y, a tendência é que os Mbyá, depois de um determinado tempo de convivência, passem a se considerar Ava-Guarani.

Além da endogamia de grupo étnico, os Ava-Guarani de Oco'y seguem como regra a exogamia com referência aos parentes considerados consangüíneos, pois não casam com nenhum tipo de parente consangüíneo linear e colateral das duas gerações ascendentes e uma descendente da geração de ego e na geração de ego, ou seja, não se casam com os que são considerados: pais, filhos, irmãos, avós, tios-avó, tios, sobrinhos, primos e filhos de primos (com a ressalva de que os parentes por criação são um caso à parte e que as relações de filiação presentes nas esferas da política e da religião são antes representações que fundamentam o modelo de autoridade e assim não tomadas como relações de fato).⁸⁰

Não há distinção de terminologia para primos cruzados e paralelos e nem para os seus filhos. Todos são chamados de *che pe'i* - filho do (a) irmão (ã) da mãe ou do pai - e *che membykary* - filha do (a) irmão (ã) da mãe ou do pai. Os mesmos termos são utilizados para denominar os sobrinhos: *che membykãry*, tanto para as filhas dos irmãos como para as filhas das irmãs, assim como *che pe'i*, para filhos dos irmãos e para filhos das irmãs. Também não há distinção terminológica para irmãos do pai e da mãe: tanto o irmão do pai, como o irmão da mãe são chamados de *che ruyy'i* ou *che tuty*, assim como a irmã da mãe e a irmã do pai são chamadas ambas de *chaine*. Da mesma forma acontece com os termos para irmãos dos cônjuges, sendo *che rovajá* o termo vocativo utilizado para chamar o irmão do marido e irmão da esposa (cunhado) e *che uke'i* o termo para irmã do marido e irmã da esposa (cunhada).

Os termos de parentesco vocativos utilizados pelos Ava-Guarani em Oco'y (assim como também acontece entre os outros subgrupos Guarani) diferenciam as formas de chamar os filhos, quando quem fala é o pai e quando quem fala é a mãe:⁸¹ *che ray* é o termo para filho e *che rajy* para filha quando o pai fala, e *che memby* é o termo para filho e *che memby kunha* para filha quando a mãe fala. Da mesma forma, diferenciam os netos na fala

um homem, que está separado e que não tem nenhum parente em Oco'y, pois os parentes que residiam ali eram consangüíneos de sua ex-mulher (tios e primos desta) e mudaram-se todos para outra área indígena.

⁸⁰ Estas relações serão aprofundadas a frente, mas adianta-se que elas têm a mesma fundamentação do que Renato Sztutman (2006) apresenta como “filiação simbólica” ou “fictícia”.

⁸¹ A distinção da terminologia que é feita de acordo com o sexo de quem fala é considerada uma característica distintiva da terminologia de parentesco Guarani (Soares, 1997:96, Levi-Pereira, 1999:26-79).

do avô e da avó, porém, neste caso, a diferenciação é relativa apenas ao gênero dos avós: *che ramamino* é o termo para neto ou neta quando é o avô quem fala e *che rami'arino* para neto ou neta quando é a avó quem fala.

A terminologia vocativa de parentesco utilizada pelos Ava-Guarani de Oco'y diferencia ainda as irmãs e os irmãos mais velhos e os mais novos: *che ryke* é o termo para irmã mais velha e *che kupy'y* para irmã mais nova; *che kyvy ityjave'a* é o termo para irmão mais velho e *che kyvy ipyahu'vea* para irmão mais novo. Já o irmão bem pequeno (o caçula) é chamado *che kyvy'i*.

Nhanderu e *Nhandesi* são os termos utilizados nas rezas quando as pessoas se dirigem ao Nosso Pai e Nossa Mãe do céu (Deuses). Estes termos também são utilizados para se referir ao cacique; aos *oporaívas* e as suas esposas ou esposos; aos anciãos de uma família-extensa da qual a pessoa que fala faz parte; e ainda quando se trata de uma pessoa bem mais velha do que a pessoa que está falando (e por isto geralmente relacionada com a reza, o que será apresentado no próximo subitem), mesmo que não seja da mesma família-extensa. Todas estas formas de utilizar os termos vocativos para pai e mãe com o adjetivo possessivo da primeira pessoa do plural inclusivo *Nhande*, nosso, conota uma relação de equivalência entre *oporaívas* (xamãs ou pajés) e seus cônjuges, pais mais velhos que estão na Terra, os que estão no céu (nossos pais do céu, os Deuses) e o cacique. Este último é considerado pai de todos na aldeia, que é concebida nestes termos como uma grande família, o que leva à afirmativa de que o modelo de autoridade presente na esfera do sagrado e na esfera do político provém da relação de filiação.⁸²

Estas características da terminologia vocativa e das regras de proibição de casamentos demonstram que os Ava-Guarani não possuem estruturas elementares de parentesco (como já afirmado por André Luiz Soares, 1997). Para estas existirem, seriam necessárias diferenciações nos termos para primos cruzados e paralelos que permitissem também as prescrições e proibições próprias dos casamentos entre primos e/ou outras diferenciações nos termos para irmãos dos pais e filhos dos irmãos dos pais (tios e sobrinhos) que permitissem a possibilidade da existência do casamento avuncular.

⁸² As questões de autoridade e de hierarquia serão tratadas mais detalhadamente nos capítulos seis e sete desta tese.

Porém, além de não existirem estas particularidades terminológicas, também não existe regra positiva para o casamento (uma das características das estruturas elementares do parentesco). Só encontram-se as negativas ou proibições, sendo que os casamentos entre todos estes parentes (tios e sobrinhos, primos e filhos de primos) não são permitidos e quando acontece - por exemplo de dois primos namorarem (o que estava acontecendo em Oco'y quando eu estava fazendo meu trabalho de campo) – são considerados exceções e não são bem vistos.

Explicando estas regras, o vice-cacique Natalino, quando lhe perguntei se ele tinha algum cunhado entre os parentes de Guilherme (irmão de sua mãe, que tem uma família-extensa bastante grande), respondeu que como Guilherme é seu tio e assim os filhos deste são seus primos, eles (os filhos de Irma e os filhos de Guilherme) não podem se casar entre si. Também me explicando as regras de parentesco, a mãe do vice-cacique, a anciã Irma, me disse que o filho de sua filha caçula Silvia (em junho de 2006 com dois anos) terá de respeitar a filha do filho de sua irmã (com cinco anos no mesmo período) quando crescerem, ou seja, que os primos em segundo grau não podem se tratar como afins.

As proibições de casamentos entre os parentes lineares e colaterais das quatro gerações citadas - entre parentes lineares e colaterais que pertencem às gerações: dos avós de ego (G+2), dos pais de ego (G+1), de ego (G0) e dos filhos de ego (G-1) - incentivam viagens às áreas indígenas das redondezas (Paraguai, Argentina e outras áreas indígenas do Paraná) onde habitam Ava-Guarani,⁸³ pois dizem que em Oco'y são quase todos parentes. Entretanto, são vários os casamentos que unem as famílias-extensas que residem em Oco'y (entre as que não têm relações genealógicas reconhecidas entre si), como os que foram citados (dos filhos de Irma e o do cacique).

Os filhos dos casamentos desfeitos geralmente ficam com a mãe das crianças, que os cria sozinha ou, como geralmente acontece, junto a um novo cônjuge. Não constatei nenhum caso em que o pai ficasse com os filhos depois do casamento desfeito, exceto quando a esposa falece. Neste caso os filhos podem tanto ser criados por algum dos avós (maternos ou paternos) como pelo pai com uma nova esposa. Os filhos de casamentos desfeitos por separação ou morte de um dos cônjuges são considerados filhos de criação

⁸³ Conhecidos na literatura etnológica do Brasil como *Nhandéva*, embora eles não se reconheçam como tal, e no Paraguai como Chiripá e Ava Katu Été.

tanto pelo novo cônjuge do pai ou da mãe que ficou com os filhos, como também pelos avós, quando estes os criam.

1.5 - Nas famílias-extendidas e entre elas: os *chamo'is* e as *chara'is*, os *oporaívas*, as relações de compadrio e os deslocamentos entre áreas indígenas da região.

As relações entre o avô e/ou a avó e seus netos são estruturantes de uma família-extendida. É a partir desta relação⁸⁴ que se pode dizer que uma família-extendida está consolidada, isto é, quando ela passa a ter pessoas com sabedoria suficiente para serem orientadoras espirituais dos parentes que moram perto. Esta relação (entre avós e netos) é prioritária para as rezas de benzimentos e curas, pois são os avós que devem rezar para benzer e curar seus netos (o que faz com que eles também sejam chamados de rezadores), como para a orientação espiritual mais geral. Desta forma, aqueles que têm netos, os *chamo'i* (avô) e as *chara'i* (avós), são considerados detentores de autoridade e sabedoria espiritual suficiente para orientar os mais novos e assim para serem lideranças ou referências espirituais de uma família-extendida. Isto é especialmente importante para os Ava-Guarani que têm na reza, segundo eles mesmos, a principal característica de sua cultura ou costumes. Assim, tudo se passa como se a partir do momento em que uma pessoa ou um casal passa a ter netos, deva deixar de procurar outras referências (os avós de seus filhos) para passar a ser a referência para a espiritualidade e para tudo o que concerne à sabedoria para a vida dos Ava-Guarani.⁸⁵ Constitui-se assim a partir do momento do nascimento dos primeiros netos, filhos dos filhos que já estão residindo junto aos pais de um dos cônjuges, novos núcleos que congregam parentes, sendo-lhes os avós os orientadores nos costumes (o *Nhandereko*) e fazendo-lhes as rezas para benzimentos e curas.

Os procedimentos de benzimentos e curas são feitos pelos avós a partir do conhecimento da utilização de plantas medicinais e da fumaça do tabaco que foram adquirindo durante as fases anteriores de suas vidas, especialmente durante a criação de seus filhos. Constata-se assim a conexão entre as relações de aprendizado e de criação de

⁸⁴ O que logo acontece, pois os casais geralmente têm filhos assim que se casam.

⁸⁵ Entretanto, se na família-extendida existe um *oporaíva* de destaque, como era o caso de Guilherme, geralmente este continua a benzer e curar inclusive os seus bisnetos, principalmente quando as rezas dos avós não foram suficientes para curar as crianças.

filhos - como se enquanto criassem seus próprios filhos devessem aprender com os avós destes -, e ensino com cura e benzimento dos netos⁸⁶ - como se a partir do momento em que se tornam avós, devessem passar a ensinar o que aprenderam antes.

Os avós, *chamo'is* e *chara'is*, são assim fundamentais para a educação das crianças na família-extensa,⁸⁷ tanto durante o período geral de crescimento, como também nos cuidados específicos com os recém-nascidos e nos rituais de passagem à fase adulta, durante a menarca da menina e a mudança de voz do menino. São eles que, a partir do conhecimento que têm e que representam dos antigos, afirmam a forma como se deve agir. Contando as histórias dos antigos e os mitos, os avós falam, entre outras coisas, sobre onde não se deve ir, como entrar no mato sem cuidado e sem motivo específico ou necessidade, e o que não se deve fazer, como correr, rir e falar à-toa. Também falam sobre as sanções aos erros cometidos, entre elas as transformações em animais, e das características valorizadas nas condutas humanas geralmente relacionadas aos seres *aguydjes*, os seres perfeitos.

Contudo, se as mães cuidam de suas crianças pequenas, tendo-as sempre perto de si e carregando-as “na cintura” quando se deslocam, também estão constantemente perto das avós destas crianças que, em algumas situações, cuidam sozinhas dos netos. As avós orientam sobre a educação e sobre a saúde⁸⁸ dos filhos de seus filhos, sendo recorrente quando se pergunta para uma mãe algo específico na forma de educar os filhos, ouvi-la dizer que precisa perguntar para a avó da criança, que é a que realmente sabe o que se deve ou não fazer. Portanto, todos os cuidados do nascimento até a passagem para a vida adulta são conhecimentos do domínio das avós, que são, juntamente com os avôs, quem, no interior das famílias-extensas, contam as histórias dos antigos e as *Ymã Guaré*, os mitos ou, como dizem, as histórias do tempo em que os Deuses estavam na Terra.

⁸⁶ Além destas relações que se dão no interior da família-extensa, os *oporaívas* têm geralmente junto de si os *uiraiádjás*, que são ajudantes e aprendizes dos primeiros. Entre estes se estabelece uma relação especial de aprendizado.

⁸⁷ Levi-Pereira (1999) e Aldo Litaiff (1999) enfatizam a importância da convivência no interior da família-extensa para a educação das crianças. O primeiro afirma que este é um espaço fundamental na estrutura social kaioiwá, tanto no sentido das articulações políticas e religiosas, como também espaço de socialização das pessoas e educação das crianças. O segundo, referindo-se aos Mbyá Guarani do litoral do Brasil, cita a afirmação dos nativos de que as crianças “imitam” os adultos no interior das famílias-extensas, para aprenderem sobre suas atividades e os significados da vida social.

⁸⁸ Como vemos no capítulo quatro e cinco, a educação e a saúde não estão de forma nenhuma desconectadas, pois fazer o que não se deve, como falar, rir e andar à-toa, deixa as pessoas doentes.

Tanto os avôs como as avós têm um papel fundamental na educação, principalmente quando contam as histórias dos antigos e na cura de seus netos. Porém as avós estão mais próximas das mães das crianças, as quais (avós e mães com filhos) andam e ficam constantemente juntas.⁸⁹ Esta proximidade física proporciona uma intensa participação das avós na educação e cuidado dos netos, proximidade esta que não acontece em relação aos avôs.

A prioridade da relação entre avós e netos para o benzimento e cura segue uma gradação que se relaciona ao que especializa os *oporaívas*, pois praticamente todos os avós são rezadores e benzem seus netos e filhos, mas nem todos têm a especialidade de fazer certos tipos de curas e rezas na casa de reza. Entre elas os *morangara'i*, o batizado de crianças e das colheitas Guarani. Desta forma, todos os avós são autoridades espirituais e rezam em suas próprias casas, assim como conhecem remédios naturais feitos com plantas e raízes da mata. Entretanto, somente os *oporaívas* rezam nas *ogas guasus* – expressão que traduzida para o português significa casa grande⁹⁰ – e fazem os *morangara'ï*, o batismo das crianças - por meio do qual afirmam que os *oporaívas* descobrem o nome que estas crianças trazem dos lugares do céu de onde vêm e com os quais, tornando-os públicos, batizam as crianças - e das colheitas.

Além dos batizados, aqueles que são considerados *oporaívas* fazem rezas e curas específicas, como o benzimento feito aos membros do grupo de dança ou do coral⁹¹ quando estes saem da área indígena para se apresentar em alguma escola ou outra instituição da região. Eles também fazem os rituais de cura com o *petyngua*, o cachimbo utilizado pelo *oporaíva* em todas as rezas, para esfumaçar as pessoas que benzem e curam, e através do movimento de suas mãos sobre o corpo do doente, feito para que eles possam sentir a doença e pegá-la e, através da sucção, retirá-la do corpo do doente. Desta forma, os *oporaívas* (que também são avós), além de tratarem de doenças que os avós (que rezam e

⁸⁹ Uma das filhas de Irma contou-me que quando ia sair com seu ex-marido para ir a um baile ou a um jogo de futebol, ele sempre saía sozinho na frente e ela, que ficava para trás, encontrava-se com suas irmãs e mãe para irem todas juntas.

⁹⁰ Este termo parece remeter às casas grandes que abrigavam as famílias-extensas no passado, conhecidas também como *malocas*.

⁹¹ Estes grupos serão apresentados no capítulo cinco.

receitam remédios naturais em suas casas) não conseguiram curar,⁹² também fazem as rezas e benzimentos nas casas de rezas, que são atividades que envolvem mais de uma família-extensa e, as vezes, a aldeia de modo geral.

O *morangara'i*, batismo Guarani, estabelece uma relação de maior proximidade entre os pais da criança que é batizada, a criança e o *oporaíva* que a batizou, mesmo quando estes não fazem parte de uma mesma família-extensa. Através do batismo, o *oporaíva* torna-se padrinho, *cheruragá*, da criança que batizou e compadre, *che atyvasa*, dos pais da criança. A relação prioritária entre *oporaíva* e a criança que batizou se dá porque é ao seu padrinho que a criança deve ser levada quando está doente, pois a partir do momento que batiza, o *oporaíva* que se tornou padrinho da criança torna-se responsável pela sua alma. Desta forma, os humores e práticas do *cheruragá* (padrinho) podem afetar a saúde da criança: se, por exemplo, o *oporaíva* começar a beber, a criança pode ficar doente porque ele não estará cuidando bem da alma da criança que está consigo. Neste caso, a mãe da criança deve procurar outro *oporaíva* para cuidar da alma de seu filho.

Uma relação especial também se estabelece entre o *oporaíva* que batizou uma criança e seus pais: tornando-se compadres a partir deste ritual terão uma relação de maior proximidade, amizade e cooperação. Esta relação leva o *oporaíva* que batizou a criança a participar do círculo mais íntimo de relações de sua família-extensa, como nas rodas de *tererê* e à participação em refeições conjuntas, sendo que esta relação é motivo de visitas que podem inclusive envolver viagens a outras áreas indígenas. Entretanto, quando a relação de cura e benzimento envolvem a linearidade, ou seja, quando o *oporaíva* que batizou é o avô ou avó da criança (ou mesmo quando é um tio-avô), esta relação é mais duradoura e de maior motivação às viagens que têm como objetivo levar uma criança para o seu *chamo'i* (avô) ou *chara'i* (avó) benzer ou curar. Assim, quando um *oporaíva* reconhecido como eficiente curador e rezador muda-se de uma área indígena para outra,⁹³ geralmente são os parentes da família-extensa que deixou que continuarão a visitá-lo com o objetivo de buscar auxílio para o benzimento e tratamento de alguma doença. Da mesma forma, quando algum membro da família muda-se e assim afasta-se do lugar onde estão

⁹² Os *oporaívas* são chamados pelos Ava-Guarani de médicos, ou ainda de verdadeiros médicos, isto quando em comparação com os médicos dos “brancos” que, segundo eles, não conseguem ver a doença.

⁹³ Como aconteceu com o *oporaíva* Guilherme que saiu de Oco'y apenas com alguns de seus filhos casados, deixando outros.

seus pais, quando eles ou algum filho fica doente, retornam a estes lugares para buscar a reza e o benzimento que os pais e avós fazem.

1.6 - A cooperação nas famílias nucleares e extensas.

É no interior da família-extensa, entre os parentes e agregados que residem próximos ou que dividem um mesmo pátio, que se dão as relações de cooperação no trabalho, trocas recíprocas e outras relações de auxílio mútuo. São com estes parentes que se compartilha a caça ou as compras feitas no mercado quando do recebimento da aposentadoria ou da “bolsa família”.⁹⁴ Da mesma forma, são estes os parentes chamados a auxiliar em serviços “pagos” pelos aposentados ou pelos que trabalham fora – como os professores índios e os agentes de saúde –, ou em trabalhos que beneficiarão os que trabalham juntos, como limpar uma roça, plantar, colher ou caçar.

Porém, em alguns casos as relações de cooperação no trabalho e de compartilhamento do que se têm vai além do círculo dos parentes que moram juntos, englobando também parentes consanguíneos que não moram juntos, principalmente irmãos. Assim, é comum, quando se tem algo para dividir, que algum irmão ou irmã que não resida próximo seja convidado a participar da divisão. Da mesma forma, é comum que irmãos que não moram juntos reúnam-se para ir à caça e depois distribuam esta caça também com parentes que não moram perto. Nas palavras da anciã Irma sobre a preparação da carne da caça e sua distribuição:

Nossa mãe limpava tudo e picava bem picadinho e fazia bem cozido, porque tinha vizinho, criança, que queria comer carne. Se a gente mata um bichinho, não é só a gente que come não, tem que repartir tudo, para as crianças, para os filhos, para nós comer. Se Mata um veado é assim também, tem que tirar, um bicho grande, um animal grande, tem muita carne, carne gostosa, tem aquele porco do mato, aquele taitetu, como diz em guarani e cavalinho, tajiassu, só que o taitetu é um pouco menor e tajiassu um pouco maior. Em português eu acho que é porco do mato. (Irma, 28-03-2006)

⁹⁴ Programa do governo federal de “transferência direta de renda com condicionalidades” que beneficia famílias pobres e extremamente pobres com cotas mensais que variam de R\$ 15, 00 a R\$ 95,00. Este programa, desde 2005 integra os programas auxílio-gaz, bolsa-escola, cartão e bolsa alimentação (Informações obtidas no site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a fome, em setembro de 2007).



Foto 19: caçador Ava-Guarani com a pele de um porco-do-mato que havia caçado. Oco'y, maio de 2006.

Entretanto, em Oco'y a primeira esfera de organização do trabalho e cooperação se dá no âmbito da família-nuclear,⁹⁵ sendo que em alguns casos somente quando algo excede ou então que não pode ser resolvido dentro desta primeira esfera de organização é que algumas relações são estabelecidas entre os membros da família-extensa. Isto se dá, por exemplo, quando uma família-nuclear está passando por alguma dificuldade que acarrete falta de alimento ou o atendimento a outras necessidades devido aos seus membros não terem trabalho e/ou não terem conseguido receber auxílio do governo federal.⁹⁶ Nesta

⁹⁵ Egon Schaden (1962: 72) notou esta característica da organização social Guarani.

⁹⁶ As aposentadorias e “bolsas-famílias” que, na maioria dos casos, são os únicos acessos que as famílias indígenas têm ao dinheiro, o qual gastam principalmente com alimentação, mas também, quando podem, para comprar roupas de inverno, calçados e material escolar para as crianças irem à escola.

situação os parentes que residem próximos procuram auxiliar com mantimentos e, se são aposentados ou se têm trabalho remunerado e fixo, também contratando o trabalho destes para cultivar a roça ou para lavar roupas.

Desta forma, cada família-nuclear com seus agregados - que podem ser tanto filhos adotivos com ou sem ligação de parentesco cognático, como também irmãos e filhos de irmãos que compartilham o espaço juntamente com uma família-nuclear – tem uma organização própria relativa à cooperação e organização do trabalho. No entanto, estas relações geralmente as extravasam, expandindo-se para a cooperação na família-extensa e para relações com parentes consanguíneos que não residem juntos e também para as relações entre compadres (*oporaíva* e pais de crianças batizadas por ele).

O trabalho realizado e dividido no interior da família-nuclear diz respeito ao preparo dos alimentos e ao cuidado com as roupas, cujas atribuições são exclusivamente femininas, ao plantio de alguns alimentos (como milho, feijão, amendoim, batatas e mandioca) nas pequenas roças que se localizam geralmente próximas às casas de cada família, no que pais e filhos se envolvem, e ao trabalho remunerado que alguns fazem nas fazendas da região, para os aposentados, ou ainda para quem tenha trabalho remunerado em Oco'y. É também em relação a cada família-nuclear que são distribuídas as cestas básicas⁹⁷ e as “bolsas famílias”.⁹⁸

Portanto, o que é compartilhado na família-extensa, além dos conhecimentos dos mais velhos, parece ser o excedente e aquilo que está aquém do comum a todos os seus membros. Isto acontece, por exemplo, quando um (a) ancião (a) da família-extensa recebe a aposentadoria ou quando os que têm trabalho remunerado recebem seus pagamentos, e compram mantimentos para compartilhar com os que dividem o mesmo pátio e também com as raras, mas ainda existentes, caças, pois o que é caçado sempre é compartilhado.⁹⁹ Entretanto, quando algum dos membros de uma família-extensa está passando por

⁹⁷ Dadas eventualmente pela Usina Hidrelétrica de Itaipu, mas também por intermédio da Funai e outras vezes por entidades filantrópicas.

⁹⁸ Para receber a “bolsa família” um responsável pela família nuclear ou pelos que moram numa mesma casa (geralmente o pai ou a mãe) precisa se dirigir até a prefeitura de São Miguel do Iguazu para preencher um cadastro onde é informado o número de pessoas que vivem em uma mesma casa, pois é de acordo com este número que é definido o valor que a família deve receber.

⁹⁹ A carne é um alimento desejado e raro, pois a caça é pouca. Em Oco'y só se caçam bichos pequenos, como tatus e capivaras. Os bichos grandes, como porcos do mato, só são caçados em alguns refúgios ambientais que ficam um pouco distante. Também compram carne nos mercadinhos, mas o pouco acesso ao dinheiro não os possibilita fazerem isto com frequência.

dificuldades, este tem prioridade no compartilhamento de qualquer excedente, demonstrando como as trocas e a reciprocidade também são orientadas para que as desigualdades não sejam tão grandes no interior da família-extensa. Estas relações lembram as festas dos antigos Guarani, feitas quando se obtinha algum excedente na produção agrícola ou na caça (Soares, 1997:145), no sentido de formas de igualar aquilo que ultrapassa o comum a todos. Isto ocorre através de um compartilhamento não realizado cotidianamente ou em condições “normais”, ou seja, que é realizado em situações específicas, o que atualmente significa mais situações de falta do que de excedente.¹⁰⁰

1.7 - A família-extensa e a organização política e do trabalho em Oco'y.

A família-extensa é lugar de extravasamento, tendo em perspectiva as famílias nucleares, das relações de organização do trabalho e da cooperação e também onde se dão primordialmente as relações religiosas e políticas do grupo. Isto porque cada família-extensa tem um representante que pode ser o ancião que é o orientador espiritual do grupo ou um filho ou genro seu, o qual participa das reuniões comunitárias; tanto as estritamente ligadas a organização política da comunidade como as da Associação Comunitária de Oco'y. A orientação espiritual e o conhecimento do *Nhandereko*, que tem seu centro de referência nos anciãos que agregam as famílias-extensas, são considerados fundamentais para uma boa atuação da liderança política da comunidade. Estas lideranças afirmam que precisam da força que a autoridade religiosa dos mais velhos lhes proporciona, da mesma forma que o grupo fica mais forte e mais unido quando não se distancia destes costumes.

É através das famílias-extensas que mais diretamente se dão as articulações para a escolha, sustentação e afastamento das lideranças políticas da área indígena. Também são, segundo o cacique de Oco'y, com os parentes que residem mais próximos que primeiro são discutidas as questões relativas aos interesses da comunidade; é a partir destas discussões que os representantes das famílias-extensas levam as posições de seu grupo para a comunidade. Diz o cacique: “primeiro se discute em família e só depois a discussão é

¹⁰⁰ É inegável que o acesso de alguns moradores às casas de alvenaria e de madeira doadas pelo governo do estado e pela UH de Itaipu, os trabalhos remunerados e a aposentadoria que alguns anciãos recebem, estabelecem certa estratificação social em Oco'y. Porém não é possível afirmar que esta diferenciação no acesso a estes bens e ao dinheiro represente, até o momento, uma diferenciação em termos de prestígio social, a não ser o que esteve presente quando da distribuição das casas, que foi feita, segundo o cacique, tendo-se em conta o tamanho da família (necessidade) e o tempo de estadia em Oco'y (maior antecedência).

trazida para as reuniões comunitárias”. Assim, os representantes das famílias-extensas (ou suas lideranças) se articulam primeiro no seu grupo de parentesco. Depois esses dialogam com os representantes das outras famílias-extensas e assim efetuam a indicação de alguém para os cargos de liderança da comunidade (cacique, vice-cacique e outros), para apoiar a continuidade do trabalho de um cacique e também para afastar alguém que não esteja desempenhando um bom trabalho.

O cacique afirmou ainda que quando desenvolve algum projeto para a comunidade,¹⁰¹ pensa primeiro em sua família, referindo-se tanto às questões dos envolvimento das pessoas que estão mais próximas como à responsabilidade que afirmam ter o pai de cuidar de sua família, assim demonstrando a importância que dá a estes projetos e à comunidade. Este último sentido se expressa na afirmativa de que ele pensa na comunidade tendo como parâmetro sua família, assim, na importância de pensar e planejar o futuro próximo tanto para sua família (seus filhos) como para a comunidade. A relação entre a liderança política da comunidade e o pai de família é revelada no termo nativo para cacique, *Nhanderuvicha*, nosso pai geral, mas também na concepção da comunidade como uma família e, mais especificamente, nas palavras do cacique, como uma “casa” da qual ele afirma que é o “pai geral” ou o “pai da casa”. Nesta concepção da comunidade ou aldeia como uma família revela-se - emprestando-se o termo da matemática como já fez José Antonio Kelly Luciani (2001) para refletir sobre a pessoa ameríndia -, uma lógica fractal. Isto, no sentido da observação da repetição de padrões auto-similares em sistemas aparentemente caóticos, mas que, na sua complexidade, apresentam a recorrência de padrões e de infinitos detalhes,¹⁰² o que leva a não distinção entre parte e todo, assim de uma auto-similaridade de forma encontrada entre as partes divisíveis do todo e no todo (Ver também Viveiros de Castros, 2002: 438-9).

Mais precisamente, uma estrutura em rede ou fractal trata, nos termos de Manuela Carneiro da Cunha:

De uma organização social e política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a

¹⁰¹ Termo pelo qual recorrentemente se refere à aldeia, assim como fazem os professores indígenas, os agentes indígenas de saúde e outras pessoas envolvidas com a organização política da aldeia.

¹⁰² Termos disponibilizados na internet por grupos de estudiosos da lógica fractal.

mesma forma se repete: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se considere. (Cunha, 1998: 09)

Observa-se que nas concepções e práticas da organização social e política Ava-Guarani, cada unidade possível de ser distinguida apresenta uma forma similar de organização ou estrutura: as mesmas relações presentes na organização da família-nuclear (relações conjugais e de filiação) encontram-se na família-extensa, na organização da aldeia e também se re-encenam no agrupamento de aldeias oriundo dos novos grupos formados a partir dos acampamentos feitos pelos Ava-Guarani que saíram de Oco'y (esta discussão será feita detalhadamente no capítulo sete). Cada família-nuclear ocupa, atualmente, uma casa e é esta que provê o modelo pelo qual se concebe cada família-extensa e a aldeia, ambas como uma casa onde uma pessoa se destaca como orientador espiritual ou representante ou liderança, mas sempre expresso pelo termo vocativo de parentesco relativo ao pai e/ou mãe (*Nhanderu* ou *Nhandesi*, nosso pai ou nossa mãe). Assim, ao se considerar que é na família-nuclear que se encontra a relação de filiação e que esta é fundamental para o modelo de autoridade entre estes indígenas, na medida em que o cacique, o *oporaíva*, o Deus máximo do panteão religioso dos Ava-Guarani e os anciãos de uma família-extensa são chamados de *Nhanderu*, nosso pai. Portanto, a aldeia toda, ou comunidade, também é vista como uma casa de onde se tem a figura máxima de representação que é o pai e/ou a mãe (como na família-nuclear e na família-extensa). É assim que se refere o cacique em relação ao seu trabalho na comunidade ou na aldeia: a aldeia ou comunidade como uma casa, da qual o cacique é o pai geral, ou, nos seus termos, “o pai da casa”, ou seja, ele como pai e a comunidade como a família que habita esta casa.

Esta representação da comunidade ou aldeia como uma casa está diretamente relacionada à idéia de abrigo e proteção que as pessoas sentem-se “estando em casa”. Mas não se relaciona à estrutura de parentesco apresentada por Lévi-Strauss ([1983] 1996) como “sociedade de casas”, ou seja, da casa como uma pessoa moral onde se interceptam a aliança e a descendência, porque no caso dos Ava-Guarani não existe a transmissão de nomes, bens materiais ou imateriais especificamente relacionados a uma casa. A transmissão dos conhecimentos tradicionais é feito no interior da família-extensa, mas sem nenhuma exclusividade ou mesmo marcação em relação à linha materna, paterna ou ambas, ou seja, os conhecimentos (com exceção dos cantos próprios de cada *oporaíva*, que são

individuais) são tidos como sendo dos Ava-Guarani e não de uma casa ou de uma família específica.

Desta forma observa-se na organização social e política dos Ava-Guarani de Oco'y uma lógica fractal que não apresenta distinção entre a parte e o todo, já que cada parte – cada família-nuclear - possui a mesma lógica de organização presente no todo – a família-estendida, a aldeia e o conjunto de aldeias. Nesta organização micro e macro-política, o modelo de autoridade é respaldado pela relação de filiação. Este legitima a autoridade da liderança política e do sagrado, já que tanto, como dito acima, o cacique como o *oporaíva* são chamados da mesma forma como é chamado o Deus máximo do panteão Guarani, *Nhanderu*, nosso pai (para as elaborações da presença desta lógica na concepção da pessoa ameríndia, cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 438-9 e Kelly Luciani, 2001), Deus com o qual os Guarani concebem ter uma relação de parentesco divino (cf. Silva, 2007), a qual, entretanto, não deixa de ser de filiação (pai : filhos).

Contudo, a figura masculina predomina na organização e representação política em Oco'y, o que faz com que esta esfera de organização se diferencie das demais, já que além de mulheres anciãs serem agregadoras de famílias-estendidas, também se encontra nesta área indígena uma mulher que é *oporaíva* (que faz todos os rituais de reza, cura e benzimentos que definem a atuação específica deste). Assim, mesmo nas famílias-estendidas que têm uma mulher na posição de destaque, a representação da família nas reuniões políticas e na associação de moradores se concentra na figura de representantes do sexo masculino. O mesmo acontece com as professoras indígenas. Elas não se destacam nas discussões, articulações e reuniões políticas, limitando sua atuação aos assuntos específicos da educação, ao contrário do professor indígena desta área que é um ex-cacique e uma liderança política de destaque. Da mesma forma se dá com a única mulher *oporaíva* em comparação como os outros *oporaívas* do sexo masculino, estes, que ao contrário dela, são geralmente chamados para participar de reuniões políticas importantes, além de serem ouvidos como conselheiros pelas lideranças políticas de Oco'y.

Desta forma, todas as mulheres de prestígio em Oco'y têm suas famílias representadas nas articulações políticas da comunidade por homens de suas famílias. Tem-

se assim que o ambiente de discussões políticas é fundamentalmente masculino,¹⁰³ mesmo que nas articulações no interior da família-extensa e na religiosidade não se encontre esta exclusividade. Isto não impede que, por exemplo, Irma, anciã chefe de família-extensa e rezadora, tenha opiniões muito bem definidas a respeito tanto do trabalho do atual cacique como de caciques anteriores. Esta anciã tem, a seu modo, uma atuação política de respeito, principalmente quando vai até o cacique tratar de assuntos ou fazer reclamações que dizem respeito aos interesses de sua família-extensa, além daquela que tem junto a sua família-extensa, quando é requisitada para dar conselhos ou opiniões sobre determinadas situações ou ações.

A única mulher *oporaíva* de Oco'y, Catolina, também se comunica com as concepções e atuações políticas. Isto se percebe principalmente quando ela, juntamente com seu marido,¹⁰⁴ faz a leitura dos problemas ambientais atuais como signos da próxima destruição da Terra, que é a mesma leitura feita pelo cacique (destruição esta que tem como causa não a vontade dos Deuses, como foi a primeira destruição da Terra, mas a conseqüência dos erros dos brancos, como será discutido a frente). No entanto, ela não participa como uma personagem de destaque nas reuniões políticas, contrastando com seu pai, o *oporaíva* de maior respeito entre os Ava-Guarani e outros *oporaívas* homens.

É assim que as várias famílias-extensas que compõem a área indígena de Oco'y formam vários núcleos de organização do trabalho, de cooperação, de articulação política, de referência religiosa e de curas, ou seja, núcleos sócio-político-religiosos. Estas unidades se inter-relacionam através de alianças de casamento, através de articulações políticas, nas discussões durante as reuniões comunitárias e também por meio de articulações para a cura e reza. Entre estas últimas, as relações de compadrio conectam especialmente um *oporaíva* com algumas famílias-extensas e as rezas e curas feitas nas casas de rezas são o *locus* principal de inter-relação comunitária ou aldeã, por reunir membros de diversas famílias extensas.

A Associação Comunitária Indígena de Oco'y, que existe desde 1983, organizou seus atuais grupos de trabalho (em torno a 14) seguindo a lógica da distribuição do espaço e

¹⁰³ No entanto, ressalta-se que esta característica masculina nas articulações e representações políticas não é regra geral, sendo que no sul do país e em outras regiões, algumas mulheres se destacam como lideranças políticas ou caciques.

¹⁰⁴ Ela só fala o Guarani e por isto seu marido foi seu tradutor em nossas conversas.

das relações existentes no interior nas famílias-extendidas da área. Estes grupos de trabalho são definidos de acordo com o tamanho das famílias-extendidas que os compõem, número que varia entre 5 e 20 famílias-nucleares.¹⁰⁵ Cada grupo de trabalho tem um representante que participa das reuniões da associação. Nestas reuniões, além de serem discutidas estratégias para conseguir benefícios para a comunidade, como cestas básicas, são distribuídas as sementes e insumos para a produção agrícola e organizada a utilização do trator comunitário. O grupo de trabalho pelo qual o cacique é responsável (é representante) é composto por cerca de 20 famílias-nucleares: 13 famílias-nucleares de sua família-extendida mais sete famílias-nucleares que residem próximas, entre as quais a família de seu sogro, de uma irmã de sua esposa e de um agregado que mora próximo a sua casa. Ele afirmou que os vários grupos de trabalho de Oco'y têm sua organização própria, o que é avaliado positivamente por ele. Nas suas palavras:

(...) algumas vezes sentamos aqui com vinte famílias e orientamos como que a gente pode viver. Tem outros grupos que fazem também a reunião. Para mim é bom as pessoas terem organização. Em vez de fazermos uma grande reunião, faz-se uma reunião em cada grupinho. Para a gente se concordar é muito bom. (cacique Simão, 09.01.07).

Nesta forma de organização as lideranças dos grupos de trabalho (salvo as exceções, coincidentes com as famílias-extendidas) tornam-se (ou já eram) lideranças políticas de seus grupos. Isto é proporcionado pela sua participação nas reuniões da associação onde os assuntos comunitários são tratados, pela qual, ao retornarem com estes assuntos para dentro de seus grupos, fazem-se interlocutores entre o macro e micro, neste caso, entre a esfera da organização da aldeia e de sua família-extendida. A partir destas considerações, é possível afirmar que esta forma de organização social não destoa do que André Luis Soares (1997) apresenta, a partir de estudos etno-históricos e arqueológicos, sobre a organização social dos Guarani históricos (dos quais se tem conhecimentos através dos registros históricos dos séculos XVI ao XVIII) e dos pré-históricos (cuja organização social é suposta a partir de achados arqueológicos). Entre esses, cada família-extendida era representada por uma

¹⁰⁵ Estes grupos seguem as disposições das famílias-extendidas, mas não exclusivamente, pois o fator prioritário para a formação de um grupo de trabalho é a proximidade das residências. E nem sempre, embora freqüentemente, as casas que estão mais próximas são de famílias-nucleares que compõem uma mesma família-extendida.

liderança de destaque, sendo que um agrupamento de famílias-extensas com este mesmo perfil formava uma aldeia. Essa também possuía uma liderança que se sobressaía entre as lideranças de cada família-extensa e que mantinha relações de aliança de casamentos com estas famílias-extensas por meio das quais consolidava suas relações de controle e influência na aldeia. Da mesma forma, várias aldeias que mantinham inter-relações entre si, cada uma com sua liderança própria, formavam um Teko'a, esse também com uma liderança principal. E ainda vários Teko'as compreendidos numa região formavam um Guará, esfera máxima de organização Guarani que era representado também por uma liderança máxima. Todas estas unidades sócio-políticas eram interligadas entre si por relações de alianças matrimoniais que davam sustentação às alianças políticas e às relações religiosas (ou xamânicas) que formavam o grupo maior.

A partir desta caracterização, é possível afirmar que a organização social da área indígena de Oco'y é melhor caracterizada como uma aldeia (ou amundá, na língua guarani, segundo André Luiz Soares, 1997), pois além das lideranças ou representantes de cada grupo de trabalho ou família-extensa, somente o cacique é tido como liderança máxima. Existem em Oco'y pelos menos cinco especialistas em rituais de reza, benzimento e cura de destaque. Entretanto eles são mais bem caracterizados como lideranças de famílias-extensas, não chegando a formar aldeias sob suas lideranças ou orientações, pois apesar de serem pessoas que promovem a inter-relação entre famílias-extensas na casa de rezas e através das relações de compadrio, não chegam a configurar relações de identificação que formem uma aldeia. Ao contrário, os *oporaívas* se ressentem do tempo em que eram, enquanto lideranças religiosas, as únicas lideranças da aldeia, isto é, quando não existia a figura do cacique – o que refuta, neste ponto, a caracterização que apresenta uma liderança política especializada e já separada da esfera religiosa entre os Guarani históricos e pré-históricos. Assim, não se encontra em Oco'y mais do que uma aldeia (reunião de famílias-extensas com uma liderança de destaque) para a formação nesta área de um Teko'a (ou *Tekohá*) como agrupamento de aldeias.

Ressalta-se aqui que embora os termos Teko'a ou *Tekohá* sejam correntemente utilizados para denominar uma aldeia (como no Tekohá Anhetéte e no Tekohá Amba'i Tupã, formado durante o acampamento da fazenda Itepa), ele também é compreendido como um agrupamento de várias aldeias que mantém relações entre si sobre uma liderança

comum. É este o sentido do termo *Tekohá Ymã* ou *território tradicional de ocupação imemorial*. Assim, neste texto, quando o termo Teko'a ou *Tekohá* não estiver acompanhado do nome de uma aldeia específica, ele estará sendo usado segundo a definição de André Luiz Soares (*op. cit.*), como um agrupamento de aldeias.

Sobre o modelo apresentado acima é possível afirmar que se abstrairmos a natureza da liderança (se só política, se só xamânica, ou se as duas concomitantemente), a forma como ela estava organizada, segundo André L. R. Soares (1987), seguindo um esquema de representação que começa na família-extensa e vai até o Guará, a região ou província Guarani, é o mesmo que está presente hoje na área indígena de Oco'y. No entanto é apenas no modelo que se apresenta em Oco'y que se pode afirmar que as esferas religiosa (ou xamânica) e política estão separadas, mesmo que mantendo interligações; estas que são específicas no dia-a-dia (quando, por exemplo, o cacique participa de uma reza na casa de rezas e depois faz uma reunião política, ou quando as lideranças políticas são aconselhadas pelas lideranças espirituais), especiais em momentos extraordinários (como nos acampamentos feitos como forma de reivindicar terras), e também ideais (quando o cacique afirma que se fosse para agir de acordo com o *Nhandereko* iria todo o dia à casa de rezas receber orientações do *oporaíva*).¹⁰⁶

Portanto, em cada família-extensa estão presentes as principais relações de estruturação social Guarani: as relações que dão fundamento às rezas e às curas; a cooperação no trabalho, em situações de dificuldade e no compartilhamento de excedentes; as relações de discussão, articulação e representação política, através de pessoas que são elos com outras famílias-extensas, com a associação de moradores e com a liderança da aldeia, e as que fazem com que as famílias-extensas componham, enquanto unidades específicas, às relações que lhes transcendem, ou seja, enquanto aldeia e, em última instância, enquanto povo indígena.

¹⁰⁶ Estas interligações entre as esferas da política e da religião em Oco'y serão discutidas detalhadamente no capítulo seis desta tese.

1.8 – Casamentos que envolvem parentes por criação ou adoção: a preponderância da consangüinidade.

Os parentes considerados e chamados por criação em Oco'y - nas relações que envolvem parentes por adoção, enteados, padrastos e madrastas -, tratam-se correntemente nas relações cotidianas como os consangüíneos o fazem. É consangüíneo o parentesco existente entre pessoas que consideram possuir laços corporais provindos do compartilhamento do mesmo sangue. Como em Oco'y entende-se que tanto o pai como a mãe são os formadores do corpo (*hete*) da criança, através do sangue (*ogüã*) de ambos reunidos durante a concepção, o filho é considerado consangüíneo de ambos.

Todavia, nesta área indígena, no que se refere às relações entre parentes que envolvem apenas a criação, um aspecto em particular chama atenção: alguns casamentos realizados ali evidenciam que quando se trata do cálculo matrimonial, os parentes por criação não seguem as proibições vigentes entre parentes consangüíneos. Estes casamentos demonstram um limite para a elaboração corrente entre outros povos ameríndios de que a convivência e compartilhamento de substâncias (sêmen, sangue e, neste caso principalmente, alimentos)¹⁰⁷ criam consubstancialidade, conceito que se aproxima e às vezes parece se confundir com o que é considerado na tradição ocidental como parentesco consangüíneo. Isto, no sentido da noção de um compartilhamento de um mesmo sangue e/ou do compartilhamento de uma mesma substância (já que o sangue é uma substância, mas nem toda substância é sangue).

Como se sabe, uma das características distintivas dos grupos ameríndios refere-se a um conjunto de elaborações conceituais autóctones sobre a corporalidade. Estas concepções são centrais para a compreensão da estrutura social¹⁰⁸ destes grupos, na medida em que se constata que nestas sociedades as intervenções nos corpos a partir de alguns processos sociais, formam, ou nas palavras de Viveiros de Castro (1987), que a partir deles se “fabricam”, os corpos e as pessoas. Nestes sistemas sociais, como diz Viveiros de Castro,

¹⁰⁷ Márnio Teixeira-Pinto (1997) apresenta a noção autóctone da consubstancialidade dos Arara (povo indígena de língua Caribe), que se, por um lado, é inteiramente pertinentes dentro do grupo natal, por outro, não abrange todos os processos de sociabilidade. Faz isto a partir da descrição e análise dos processos e elaborações nativas sobre a circulação e compartilhamento de substâncias entendidas como vitais e de suas relações com teorias autóctones de fertilidade e concepção.

¹⁰⁸ Nas palavras de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro: “(...) a originalidade das sociedades tribais brasileiras (e sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (1987:12).

“(...) as mudanças corporais são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social” (1987:31). Portanto, as mudanças nas posições sociais que ocorrem, por exemplo, nos nascimentos, na puberdade, nos casamentos e na morte, estão diretamente relacionadas às mudanças produzidas nos corpos, principalmente por rituais realizados durante estes momentos de passagem, mas também através de práticas não necessariamente ritualizadas, como as que envolvem a concepção do feto.

Dentre estes, a ornamentação e pintura corporal são processos que saltam aos olhos, mas observam-se outras intervenções feitas, inclusive, na forma do corpo e a produção de reações corporais, como a dor, a fome, o vômito. Todas estas práticas corporais encontram seus significados em ações e sentimentos valorizados socialmente.¹⁰⁹ Entretanto, para os ameríndios, o corpo possui uma plasticidade que se molda tanto pela sua fabricação em processos de reclusão como também em processos de metamorfose. Neste último, a separação do grupo não é um momento de preparação para uma passagem a uma convivência diferenciada segundo outro estatuto social, mas sim uma separação que envolve um afastamento do convívio social e da forma corporal humana (Viveiros de Castro, 1987:36).

Entre os Ava-Guarani de Oco’y destacam-se os processos ritualizados realizados durante a menarca da menina (isolamento, permanência em lugares distante do solo, marcação dos pulsos, tornozelos e bochechas com resina de cera de abelha) e na mudança de voz do menino (acordar muito cedo, introdução nos trabalhos e, às vezes, a mudança para uma construção separada do restante da família), sendo que tanto para um como para o outro se tem a insistência nos ensinamentos sobre como não se deve demonstrar preguiça e fazer as coisas à-toa, como falar, rir, correr, porque estas são ações sem sentido, típicas de gente “louca”, sinal de doença e de metamorfose em animal, como veremos à frente.

Os Ava-Guarani afirmam que as almas divinas (chamada *nhe'e*) das crianças vêm de lugares diferenciados do céu, de onde trazem características específicas para sua vida na Terra. Por exemplo, uma alma que vem de *Tupã Retã*, da cidade de Tupã, tem as características de valentia e agressividade típicas do guerreiro. Quando a alma chega à Terra, ela vai primeiro para o *amba'i*, o altar que fica na casa de reza – o qual eles afirmam

¹⁰⁹ Ver especialmente Viveiros de Castro, 2002:388-9, A. Seeger, 1987, P. Clastres, [1974] 2003, e Teixeira-Pinto, 1993.

que existe também no céu -, antes de entrar no corpo da mãe. Assim, a alma da criança vem diretamente do altar da casa de rezas dos lugares cosmológicos onde estão os Deuses para a casa de rezas que fica na aldeia.

Sobre a concepção da criança, Irma, anciã chefe de família-extensa e rezadora, disse-me que a alma da criança é como um passarinho bem pequeno, parecido com um beija-flor, e quando ela sai do *amba'i*, ela entra, como um passarinho, no corpo da mulher, isto antes dela engravidar. Segundo um *oporaíva* de Oco'y, é esta alma que forma o corpo da criança. Entretanto, Irma afirmou que o corpo, o *hete*, da criança, é formado tanto pelo sangue, *ogüã*, do pai, através da relação sexual que se dá após a alma da criança já estar no corpo da mãe, como pelo sangue da mãe, na gestação,¹¹⁰ e pode sofrer interferências de acordo com o comportamento e sentimentos do pai e da mãe. Nas palavras de Irma, respondendo a uma pergunta sobre a concepção:

(Adriana:) Essa criança, essa pessoa que vai nascer (...) é formada pelo pai e pela mãe?(Irma:) Sim, dos dois, porque o sangue do corpo dele tem dos dois, tanto do pai como da mãe. (conversa com Irma, 10-05-06).

A teoria nativa sobre a concepção¹¹¹ que afirma que o corpo da criança é formado tanto pelo pai como pela mãe leva a elaborações sobre características que a criança pode desenvolver em relação a sua forma corporal e comportamento que dependem de atos, sentimentos e alimentos ingeridos pelos pais durante a gestação e também durante os primeiros meses de vida da criança. Por isto, alguns alimentos devem ser especialmente evitados pela mulher grávida, pois, se comidos pela mãe, acarretam características específicas nas crianças. Por exemplo, se a mãe comer carne de tatu, a criança nascerá com nariz e olhos bem finos ou pequenos e com o comportamento irrequieto (que só fica

¹¹⁰ As crianças são tidas, desta forma, como sendo consubstanciais tanto ao pai como à mãe. Entretanto, é importante destacar que esta é a visão das mulheres da família de Irma, anciã a que me refiro e com a qual tive um contato mais próximo em Oco'y. Foi só com estas mulheres que eu consegui conversar sobre este assunto, pois algumas outras pessoas com as quais tentei falar sobre a concepção, desconversaram, inclusive o *oporaíva* a que me referi acima, que foi inclusive quem me batizou (pelo *morangua'i*, o que o tornou meu padrinho) e com o qual conversei várias vezes. Ressalto este aspecto porque a tese de Evaldo Mendes Silva (2007) apresenta uma teoria da concepção nativa onde só o homem participa com seu sêmen da formação do corpo da criança, sendo que a mulher é tida apenas como um recipiente (Silva 2007:89). Assim, tendo em consideração a possibilidade da interferência de questões de gênero do pesquisador no acesso aos dados da pesquisa.

¹¹¹ Destaca-se a importância das teorias autóctones ameríndias sobre a concepção e procriação, que derivam, segundo Seeger, na formação de grupos de substância. (Seeger, 1980:129-30).

fuçando) e a batata, se comida em grande quantidade pela mulher grávida, faz a criança nascer com a cabeça grande. Se a mulher não gostar do marido e da criança que está em seu ventre, a criança nascerá doente. Da mesma forma, disse-me esta anciã que se o pai não gostar da criança e da mãe, e se ficar andando atrás de outras mulheres, a criança não vingará. Logo que a criança nasce também são grandes os cuidados que os pais devem ter; sempre que algum deles precisa se distanciar por algum tempo da criança, ele deve ir até o *oporaíva* para que este reze para a alma da criança não seguir seus pais e, assim, para não se perder (este tema será retomado no capítulo cinco).

Assim, a teoria sobre a concepção dos Ava-Guarani diz respeito diretamente ao seu entendimento sobre a corporalidade e também sobre sua teoria sobre a alma. Consta-se esta relação observando-se que em decorrência da noção de que o corpo da criança é formado tanto pelo pai como pela mãe e que a criança mantém uma ligação muito forte com ambos, os dois devem respeitar algumas restrições logo que a criança nasce: ambos não devem praticar atos bruscos (como cortar lenha) e se afastar da criança, pois, acreditam que a alma da criança recém nascida está estreitamente conectada à alma de seus pais. Assim, a alma da criança é concebida como não estando ainda totalmente conectada ao seu corpo e, desta forma, podendo abandoná-lo para seguir um de seus pais, com os quais mantém forte ligação. Desta forma, se o pai, por exemplo, cortar lenha, ele poderá assustar com seu ato brusco a alma de seu filho que o acompanhou, o que pode levá-la à morte, da mesma forma que se ele for até a mata ou outro lugar longe, a alma da criança pode segui-lo e se perder.

As interdições aos pais logo que a criança nasce, por enfatizar a ligação da alma da criança com eles, parece, sobretudo, se relacionar a uma ligação mística (de almas), porém que não deixa de ter o lastro sanguíneo dos laços corporais. Assim, diferenciam-se um pouco do caso apresentado por Viveiros de Castro da recorrência de casais que são concebidos como desenvolvendo laços de substância através da convivência. Estes laços de substância são a explicação para a crença de que o que afeta um dos cônjuges (como no caso da doença), afetará também o outro, e que, por isto, os dois devem ser tratados (Viveiros de Castro, 1986:469). Neste caso, embora sejam considerados consubstanciais ou tendo laços de substância, os cônjuges não podem ser considerados consangüíneos, caso

contrário, não seriam casáveis.¹¹² Já o caso referido da ligação entre a criança recém nascida com seus pais (ambos), refere-se (pelo discurso nativo) a uma ligação de almas, mas que tem como lastro a consangüinidade.

Ressalta-se que as abstinências alimentares e de ações que geralmente dizem respeito ao tratamento de doenças ou aos períodos de passagem são, também segundo Viveiros de Castro, um dos principais definidores de grupos de pessoas tidas como tendo laços corporais (Viveiros de Castro, 2002:61 e 387). Isto sem esquecer-se das elaborações em torno ao sangue, como no caso do matador Tupinambá que era tido como tendo no seu ventre o sangue da vítima morta por ele (Viveiros de Castro, 2002:284 e Kelly, 2001:103) e também seu sêmen (Idem, e Seeger, 1987).

Os Ava-Guarani se identificam com os grupos indígenas amazônicos na medida em que também afirmam que o corpo humano é fabricado através de processos (sociais) e a alma é dada, neste caso, especificamente relacionada aos nomes que trazem do lugar do céu de onde vêm e que são revelados pelo *oporaíva* durante o ritual de batismo.¹¹³

As teorias autóctones ameríndias sobre a concepção e procriação estão, desta forma, diretamente relacionadas à forma como entendem a formação dos corpos, na medida em que são uma das formas de constituição da identidade física ou consubstancialidade,¹¹⁴ onde a outra apresentada foi a da convivência entre cônjuges que faz com que os mesmos constituam laços de substância. Desta forma, entre alguns grupos ameríndios, em especial entre os ameríndios do Brasil Central (Seeger, 1987: 129) tem-se a elaboração autóctone que afirma que dependendo de quem (se acredita que) participa da concepção - se só o (s) pai (s), se só a mãe, ou se ambos - tem-se uma noção sobre descendência ou filiação de substância. Entre estes, se o filho é pensado como formado, por exemplo, somente pelo pai (como entre os Suyá estudados por Seeger, onde se afirma que só o sêmen – substância do

¹¹² Ressalta-se que a consangüinidade (pessoas que são consideradas com o mesmo sangue e entre as quais o casamento seria considerado incestuoso) e a cogação (consideração dos parentes tanto em linha materna como paterna), não são semelhantes (Viveiros de Castro 2002:122-3), o que se demonstra pela prescrição dos casamentos entre primos cruzados e a proibição do mesmo entre primos paralelos (Lévi-Strauss, [1967]1982:160-1-2), o que Lévi-Strauss explica pela teoria geral da troca ou reciprocidade, mas que também pode ser compreendido pela teoria autóctone dos grupos de substância (cf. Seeger, 1987).

¹¹³ A este respeito, afirma Viveiros de Castro: “A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas: ora junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturadas ‘prontas para usar’ do exterior” (Viveiros de Castro, 2002:443).

¹¹⁴ O que denota a noção de pertencimento a certo grupo de substância, nos termos de Antony Seeger (1980:130).

pai -, forma o corpo da criança, sendo a mãe tida apenas como um recipiente onde a criança é formada), ele tem apenas com as pessoas da linhagem paterna (que passa pelo sexo masculino) uma identidade física ou consubstancial, mas não com a mãe, com os irmãos desta e com seus irmãos só por parte da mãe.¹¹⁵ Neste caso, teríamos um grupo de substância no interior de uma família-extensa cognática. Nas palavras de Antony Seeger:

Os grupos que partilham uma mesma substância podem mesmo ser chamados de grupos de descendência na medida em que um indivíduo nasce neles – um indivíduo é literalmente criado como membro de um grupo na sua própria carne, sangue e ossos. Com alguma hesitação chamaria esses “grupos de descendência corporal” ou “parentela corporal” (Seeger, 1987:130)

Entretanto, deste conjunto de significados e práticas ameríndias em relação à corporalidade, tem-se também que para alguns destes grupos a convivência (com todos os processos sociais englobados por esta) faz com que as pessoas passem a ser consideradas como semelhantes (com uma mesma substância) e parentes entre si, com laços corporais ou de substância. Este seria o caso citado anteriormente dos casais tidos como tendo laços de substância e também de outros processos sociais ameríndios, como a consaguinização de parentes afins e da afinização de consangüíneos. Estes processos relacionam-se às concepções ameríndias sobre a consubstancialização presente na definição dos afins e consangüíneos que dependem de relações sociais específicas, entre as quais se destaca a convivência ou proximidade (Viveiros de Castro, 2002:149, 157-8-9, 411-17, 447).

Esta última forma de elaboração é apresentada detalhadamente por Elsje Maria Lagrou em sua tese de doutorado (1998) sobre a cosmovisão *Kaxinawa*, grupo de língua pano que habita a região fronteira entre o Brasil e o Peru. Neste trabalho a autora apresenta as teorias nativas que afirmam que a convivência próxima, com todas as trocas de substâncias físicas e de influências físicas e psíquicas (Lagrou, 1998:11) que lhe advém, cria semelhanças entre as pessoas, assim como o afastamento provoca diferenciações, fazendo com que as pessoas percam entre si, quando se afastam, a característica de parentesco que existia quando estavam próximas. Desta forma, afirmam os Kaxinawa que assim como a proximidade torna as pessoas semelhantes e consubstanciais, o

¹¹⁵ Ressalta-se aqui que se só um dos pais é tido como formador do corpo da criança, o casamento entre primos cruzados apresentaria menos restrições, já que estes não seriam considerados como tendo a mesma substância corporal.

distanciamento as faz diferentes, já que através de outras influências físicas e psíquicas adquirem outra corporalidade (Lagrou, 1998:11, 24-5-6).

Isto foi identificado também entre os Guarani pelo trabalho de Evaldo Mendes Silva (2007). Este autor afirma e apresenta exemplos de situações aonde a convivência se não chega a substituir o parentesco genealógico (apresentado por ele como uma das duas formas de constituir o parentesco, onde a outra é o parentesco relacional, que se refere à convivência) na memória destes indígenas, ao menos é um dos elementos presentes na consideração do parentesco entre estes, a partir do qual afirmam uma gradação onde os parentes com que se convive são chamados de “parentes verdadeiros” e os genealógicos, se não próximos na convivência, apenas de parentes (Silva, *op. cit.*: 90-92). Nas palavras deste autor:

Para os Mbyá e Nhandéva a consubstancialidade, a identidade entre seres que possuem a mesma substância corporal, se dá pela proximidade física e pela partilha de alimentos. Pessoas que vivem próximas e comem juntas a mesma comida seriam consubstancias e parentes entre si. (Silva, *Idem*: 89)

No entanto, os casamentos que envolvem parentes por criação em Oco’y colocam uma situação limite a esta concepção de que a convivência e as trocas de substâncias que lhe advém constituem, em todos os termos, parentesco entre eles. Para os Ava-Guarani de Oco’y as relações que envolvem a adoção são bem marcadas e distintas do parentesco consanguíneo, tanto por parte dos filhos adotivos, como dos pais que lhe adotam, sendo recorrente, por exemplo, um avô ou avó dizer: “este é um neto que crio desde que nasceu”, ou então, “este é filho só do meu marido, mas eu o criei desde criança”, ou ainda, “ela não é a minha mãe, a minha mãe mesmo morreu, ela só me criou”.¹¹⁶

Entre os Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul, segundo Lévi M. Pereira (1999), os filhos adotivos, que lá são chamados de *guachos*, têm um estatuto social não só distinto, mas inferior aos dos filhos consanguíneos. Segundo ele:

¹¹⁶ Contaram-me em Oco’y o caso da adoção de um menino que, quando eu estava fazendo o trabalho de campo (jan. a julho de 2006), estava com três anos de idade, por uma família sem nenhum vínculo de parentesco com ele. Ele foi adotado quando ainda era bebê porque seus pais, que já tinham outros filhos ainda pequenos, tiveram filhos gêmeos (dois meninos), e não tinham condições de manter os dois. Esta adoção era bastante conhecida no grupo.

O processo de socialização no interior da parentela diferencia os próprios filhos daqueles adotados como *guachos*. No último caso, forja-se uma espécie de pessoas situadas numa posição social subalterna na estrutura social de prestígio e poder. (Pereira, 1999:156)

Esta diferença de estatuto está relacionada, segundo o autor, com o grau de parentesco genealógico existente entre os parentes que adotam e a criança adotada, sendo que, geralmente, quanto mais distantes genealogicamente, menor a importância da criança dentro da família que a adotou. Entre os Ava-Guarani de Oco'y – assim como entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul (Pereira, 1999:152) –, são as constantes separações de casais um dos principais motivos para a existência de um grande número de crianças adotadas, sejam pelos novos cônjuges, pelos avós ou ainda por outros parentes de um dos cônjuges do casamento desfeito.¹¹⁷

A adoção como uma forma específica de relação social que está diretamente conectada às relações de parentesco e afinidade, não foi um tema muito discutido na literatura etnológica ameríndia (Pereira, *op. cit.*: 152). Dentre os poucos trabalhos que apresentam a discussão, destaca-se um caso específico entre os Arara relatado por Márnio Teixeira-Pinto, onde um irmão da esposa é criado como filho adotivo pelo cônjuge porque este foi amante da mãe daqueles (Teixeria-Pinto, 1997: 281). Um artigo de Patrick Menget (1988) se sobressai por apresentar a discussão específica de como a adoção de crianças entre os Txicáo (grupo de língua Caribe do Brasil Central, hoje habitante do Parque do Xingu), configura-se como uma forma específica e diferenciada de relação social. Este autor, entretanto, afirma que a etnografia da América do Sul apresenta alguns casos célebres de adoção, entre os quais destaca a apresentação de Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos* (1955), sobre a adoção entre os Mbaya-Guaicuru. Esta diz respeito à aversão que os Mbaya-Guaicuru apresentavam em relação à procriação, motivo pelo qual praticavam o aborto, o infanticídio e a adoção de crianças de outros grupos indígenas que eram capturadas em incursões guerreiras. Para eles a adoção era a maior responsável pela perpetuação do grupo, sendo que as principais expedições guerreiras por eles realizadas tinham como objetivo a busca de crianças para serem adotadas (Lévi-Strauss, 1955:187

¹¹⁷ Também se observa em Oco'y um diferencial nas atitudes com pessoas adotadas ou agregadas, por exemplo, na seguinte situação: uma anciã recebeu uma amiga de uma de suas filhas como agregada em sua casa, pois esta moça com 15 anos na época tinha somente um avô em Oco'y, este que a tratava muito mal. Porém, apesar de acolhê-la, a anciã e os demais membros da família a tratavam de uma forma zombeteira e inferior, mandando-a fazer coisas como se ela fosse uma empregada da família.

apud Menget, 1988:63). Este caso é apresentado como contraponto aos Txicáo, estudados por Patrick Menget, para os quais a adoção de crianças estrangeiras conferia prestígio e por isto era de destacada importância para o grupo, mas ao contrário dos Mbaya-Guaicuru, não era tida como a causa das empreitadas guerreiras, pois estas eram guiadas, sobretudo, pelo desejo de vingança (Menget, 1988:66-7). Entre eles davam-se dois tipos diferentes de adoção: uma “interna”, que se realizava tanto quando uma criança recém nascida perdia sua mãe (por falecimento), como quando uma mulher de um casal era tida como estéril, e outra “externa”, quando crianças de outros grupos ameríndios eram feitas cativas durante as expedições guerreiras de vingança (Menget, *idem*: 64).

No primeiro caso das adoções “internas”, quando a mãe de um recém nascido falecia, se uma das mães classificatórias desta criança (uma irmã da mãe, uma prima paralela ou uma esposa do irmão do pai) por estar amamentando um filho, tivesse leite com o qual pudesse alimentar o bebê que ficara sem a mãe, ela o adotaria. Caso contrário, se nenhuma mãe classificatória tivesse como alimentar a criança com seu leite, esta criança seria morta (afirmavam eles) “para evitar que a criança morra de fome” (Menget, 1988:65).¹¹⁸ No segundo caso das adoções “internas”, que é quando a esposa era tida como estéril – o autor coloca que a esterilidade de um casal era sempre remetida à mulher, o que se devia ao grande número de relações extraconjugais que impedia que a esterilidade de um homem pudesse ser vista como a causa da falta de filhos do casal, pois, afinal, é sempre a mulher que engravida (Menget, *idem*: 65) -, geralmente um filho de um irmão do marido era dado em adoção a este casal.

Estes dois tipos de adoção “interna” entre os Txicáo, segundo Patrick Menget, não produziam ruptura com as famílias de origem: mesmo os novos nomes que as crianças adotadas recebiam de suas novas famílias eram apenas acoplados aos da família de origem, não os substituindo (Menget, *idem*: 65). Assim, estas adoções apenas expandiam os laços de parentesco próximo, configurando-se como parentesco complementar, o que possibilitava um rearranjo (*idem*: 71) entre os parentes para que as crianças recém-nascidas pudessem ser criadas e os casais sem filhos pudessem criar uma criança. Desta forma, neste tipo de adoção, os parentes consangüíneos continuam a ser considerados e lembrados (através dos nomes) como tais.

¹¹⁸ Tradução livre do francês para o português.

Patrick Menget afirma que quando o pai falecia entre os Txicáo, a criança geralmente permanecia com a mãe e, como esta costumava casar logo em seguida (com um irmão real ou classificatório do marido falecido, ou então, em um casamento secundário, com o marido da irmã), não se tinha neste contexto uma relação que poderia ser vista como uma adoção. Nota-se assim que o autor afirma que entre os Txicáo, somente quando a criança era criada por outro casal que não o formado pelo seu pai e mãe de sangue que se configurava uma adoção. Entre os Ava-Guarani, ao contrário do que Patrick Menget observou entre os Txicáo, é freqüente quando um dos cônjuges falece e o outro casa novamente e continua a criar os filhos do primeiro casamento, estes serem considerados filhos adotivos ou de criação (o que chamamos de enteados) do novo cônjuge. Isto tanto pelo cônjuge que adota, como pelos filhos por criação.

Já o segundo tipo de adoção que ocorria entre os Txicáo (de crianças que eram capturadas durante empreitadas guerreiras) tinha mais valor para o grupo porque conferia prestígio para aqueles que capturavam as crianças no exterior, quando estas as doavam para alguém. Estas crianças cativas representavam também a entrada e a possibilidade de domesticação da alteridade no interior do grupo. Isto, através da incorporação de nomes estrangeiros. De acordo com Patrick Menget:

ils sont contraints de faire feu de tout bois, de transformer en noms propres toutes les bribes linguistiques surgissant de leur memoire (...) et sur plusieurs centaines de noms propres recensés, un tiers est reconnu par les Txicáo comme d'origine étrangère. (Menget, 1988: 69)

Assim, Patrick Menget chama a atenção para a importância da entrada do exterior no interior do grupo, traduzindo uma propriedade mais geral das sociedades amazônicas, o que fica mais claro na seguinte passagem:

(...) le rendement nominatif du système est tout à fait remarquable. Il traduit une propriété plus générale des sociétés amazonienne, le recours obligé à la substance étrangère dans la constitution et le maintien de soi, que ce soit sous forme d'éléments proprement comestibles (la chair de l'autre), d'éléments concrets et symboliques (les trophées), d'entités abstraites (les esprits des morts) traduisibles ou non en parcelles d'identité « nominale » ou, comme c'est le cas chez les Txicáo, par un mélange de l'incorporation d'enfants vivants, de trophées issus des morts et de noms étrangers imposés à ses propres enfants. (Menget, *op. cit.*: 69).

Afirma o autor que as crianças cativas-adotadas eram denominadas pelos Txicáo pelo termo *egu*, mesmo termo utilizado para denominar o animal familiar ou de estimação

que vivia junto com uma família (Menget, 1988: 67),¹¹⁹ o que também acontece com os Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul, de certa forma com os Ava-Guarani e em todos os termos entre os Arara (grupo de língua Caribe), segundo Márnio Teixeira-Pinto, que chamam tanto os filhos adotivos como os animais de estimação de *iamit* (Teixeira-Pinto, 2003: 37). Entre os Txicáo, estas crianças, depois de serem incorporadas pela parentela que a adotou como uma criança especial ou diferente - mas que não deixava de estar submetida às mesmas proibições de casamentos entre irmãos -, quando crescia se tornava um parceiro sexual particular e bastante requisitado, sendo que até o momento do nascimento do seu primeiro filho era chamado pela pessoa com quem se casou pelo mesmo termo utilizado para chamar os animais de estimação (Menget, idem: 68-9).

Contudo, mesmo que estas crianças adotadas estivessem submetidas às regras negativas de casamentos, o termo utilizado para denominá-las (o mesmo utilizado para os animais domésticos), as diferenciava claramente dos filhos de sangue ou consubstanciais.¹²⁰ Desta forma, é possível afirmar que entre os Txicáo tanto na adoção “externa” (com o termo utilizado para denominar estas crianças), como na “interna” (onde os nomes da família adotiva e a de sangue eram acoplados), os filhos adotivos não eram vistos como idênticos aos de sangue, já que permanecia a marcação sobre a diferença entre eles.

A palavra *guacho* - que segundo Lévi M. Pereira (Pereira, 1999: 155), é oriunda da palavra quíchua, *huagcho*, que foi incorporada desta forma pelo espanhol, significando, assim como no português, animal (e p. ext., criança) de criação - é utilizada pelos Kaiowá para denominarem os filhos adotivos (Pereira, 1999:155). Este mesmo termo é utilizado pelos Ava-Guarani de Oco’y (tal qual seu significado incorporado pelo espanhol) para se referirem aos animais da mata que criam em casa como animais de estimação ou domésticos (como, por exemplo, os macacos ou papagaios). Este termo, assim como a problemática que envolve filhos por criação ou adoção, está presente no mito que relata a saga dos irmãos *Kuaray* e *Jasi* (Sol e Lua em português) contado pelos Ava-Guarani de

¹¹⁹ *Egu* também designa os troféus que representam os inimigos; os instrumentos musicais feitos de bambu que se tocam durante as festas de iniciação; o membro de uma espécie animal para o espírito mestre deste animal; o ar ou a melodia particular que se toca nos instrumentos musicais feitos de bambu e que invocam os espíritos mestres dos animais (Menget, 1988: 67-68).

¹²⁰ Ver as considerações anteriores sobre os “grupos de substância”.

Oco'y. Neste mito¹²¹ os irmãos gêmeos *Kuaray* e *Jasi* são criados como *guachos* pela *chara'i* dos *jaguarete*, avó das onças, isto depois que os *jaguaretés* comem a mãe dos gêmeos - denominada algumas vezes de *Arrombará* e outras de *Lapoguasua*, todas as duas identificadas com *Nhandesi*, nome que significa em português “nossa mãe” - que estava grávida. A *chara'i* tentou de diversas formas matar as crianças para comê-las. Como não conseguiu, criou-as como *guachos*, ou seja (explicou-me uma anciã Ava-Guarani), da forma como se cria animais de estimação em casa.

O desenrolar da saga dos gêmeos neste mito apresenta uma situação problemática na relação de criação / adoção, pois quando os gêmeos descobrem que sua mãe de criação (a *chara'i* dos *jaguaretê*, avó das onças) e os seus parentes (os *jaguaretê*, as onças) haviam comido sua mãe verdadeira, eles decidem matá-los e assim o fazem, restando apenas um que escapou em função do erro do irmão mais novo, *Jasi*. Logo, o mito coloca uma situação onde o parentesco genealógico ou consangüíneo prevalece em todos os termos sobre a relação de criação. Nota-se ainda que os filhos adotivos são criados pelas onças desde o momento em que são retirados da barriga da mãe, pois ela ainda estava grávida, até quando já são hábeis caçadores. Nota-se também que neste mito os gêmeos que são criados como filhos adotivos das onças não são considerados *guachos*, mas sim *como se fossem guachos*, ou seja, criados *como se fossem* animais de criação das onças, o que se destaca porque são relações baseadas na premissa do *como se fosse* que se encontram e comprovam-se nas alianças matrimoniais que envolvem parentes por criação ou adoção em Oco'y; as que não seriam permitidas se os parentes por criação fossem considerados idênticos aos consangüíneos ou do mesmo grupo de substância.

Entretanto, a utilização da palavra *guacho* (cognata no português e espanhol) para a denominação de animal de criação ou estimação e de filho por criação ou adotivo revela que mesmo com a utilização de outra língua, permanece a similaridade entre a criação de animais em casa e a criação de filhos que não os gestados por um dos cônjuges (relação que se encontra nos contextos citados acima dos Txicáo e dos Arara). Observa-se assim que a especificação da relação de criação ao diferenciar-se da que advém da gestação também está presente nas relações e elaborações Ava-Guarani.

¹²¹ Para a versão completa deste mito Ava-Guarani, ver item 3.1.

A temática dos animais de criação, dos *guachos*, aparece também na cosmologia autóctone, que afirma que depois do último mundo, o *Yvy Jeakéva Yvy ké* (o terceiro acima da Terra),¹²² onde moram os donos dos bichos, só existem os *guachos* dos donos dos bichos, estes que são grandes animais predadores, como morcegos, cobras e tigres gigantes.¹²³ Segundo os Ava-Guarani, os animais que habitam a mata são propriedades dos donos dos bichos que habitam o último mundo em linha vertical acima da Terra. Como estes donos dos bichos cuidam dos seus animais, poderia se supor uma relação de equivalência nesta relação de cuidado e criação com a que é empreendida no caso dos filhos de criação, que é também a de cuidado, como foi apresentado por Márnio Teixeira-Pinto sobre os Arara (1997). No entanto, a relação enfatizada pelos Ava-Guarani é a dos donos dos bichos com os *oporaívas* (xamã, pajé), no sentido de que os primeiros cuidam de seus animais do mesmo jeito que os *oporaívas* cuidam dos Ava-Guarani,¹²⁴ apresentando-se - na medida em que os donos dos bichos são vistos como xamãs (*oporaívas*) ou seres perfeitos - traços do animismo tal qual apresentado por Philippe Descola (2005), no sentido da projeção de relações sociais para o âmbito da natureza e da sobre-natureza.¹²⁵

Contudo, é a relação que se baseia na premissa do *como se fosse* que se sugere estar presente nos casamentos que envolvem parentes por criação. A possibilidade de afinidade e a distinção da consangüinidade que se apresenta a partir das relações instauradas pelo casamento de Frederico - filho (de sangue ou natural) do segundo marido de Irma, e considerado filho de criação desta (eles utilizam a expressão “filho de ou por criação”) - com Dolores, leva a esta análise.

Vejamos: Irma casou-se três vezes: no primeiro casamento teve apenas um filho, pois seu primeiro marido logo faleceu; quando se casou pela segunda vez, ela continuou a criar este filho, juntamente com os dois filhos do primeiro casamento do marido, desfeito

¹²² Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que são oito os mundos. Em linha vertical, três acima da Terra e um abaixo; em linha horizontal, dois a oeste da Terra (onde o Sol se põe) e um a leste (onde o Sol nasce). A mitologia e cosmologia Ava-Guarani será detalhada no subitem 3.2 do capítulo três.

¹²³ Estes grandes animais que habitam o grande escuro que fica depois dos mundos são predadores dos animais grandes que habitam a Terra e também das almas humanas quando estas se encaminham, depois da morte, para o *Yvy Marãe'y*, se almas são de pessoas que cometeram muitos erros durante sua vida na Terra.

¹²⁴ Philippe Erikson, em um artigo que discute a relação conceitual ameríndia existente entre a caça e a criação de animais domésticos, apresenta as elaborações de alguns grupos indígenas amazônicos sobre os mestres de animais (que se identificam com os donos dos bichos dos Ava-Guarani). Dentre eles, se encontram os Wayãpi (estudados por P. Grenand) que afirmam que os animais que habitam a mata são animais domésticos dos espíritos mestres de animais (Grenand, 1980:44 *apud* Erikson, 1987:107-8).

¹²⁵ Este último conceito conforme a definição de Viveiros de Castro (1986:115).

por falecimento da esposa - um deles, Frederico -, os quais Irma criou juntamente com os outros oito filhos que teve com o seu segundo marido:¹²⁶ no terceiro casamento não houve novos filhos por geração nem por criação (os dois cônjuges tinham mais de 60 anos).

Dolores, que se casou com Frederico, possuía quatro filhos de um casamento anterior, que passaram a ser considerados filhos de criação de Frederico. Dentre os filhos de sangue exclusivamente só de Dolores, uma filha, que passou a ser enteada de Frederico quando tinha 13 anos, casou-se, quando tinha 28 anos, com um irmão de criação de Frederico -¹²⁷ filho de sangue de Irma. Este casamento específico chama a atenção por se tratar do casamento de um homem com a filha da mulher de seu irmão; um casamento, portanto, que envolve relações de parentesco por criação que se fossem consideradas idênticas às relações consangüíneas configuraria o casamento de um tio (irmão do pai) com sua sobrinha (filha do pai), casamento não permitido entre os Ava-Guarani de Oco'y.

Nota-se novamente que os parentes por criação em situações que não envolvem afinidade utilizam os mesmos termos vocativos para os parentes consangüíneos. Entretanto, neste caso, uma filha do primeiro casamento da filha de Dolores (filha da filha de Dolores que se casou com o irmão de Frederico), que também foi criada como se fosse filha pelo segundo marido da mãe (irmão de Frederico), chama Frederico de avô, enfatizando assim a matrilinearidade (marido da mãe da mãe = avô ou *chamo'i*) e as alianças matrimoniais e não os laços de parentesco pelo lado do seu pai de criação, pois se assim o fizesse, ela chamaria Frederico de tio (irmão do marido da mãe = tio, *cheruvy* ou *chetuty*), o que aconteceria se não houvesse estes dois casamentos sobrepondo parentesco por criação e afinidade. Este mesmo esquema é encontrado nos casamentos de dois irmãos consangüíneos (Delosanto e Agostinho), um casado com a mãe da mulher que o outro casou, relação que se não diferenciasse o parentesco por criação do consangüíneo faria com que esta última fosse considerada filha (por criação) do primeiro irmão e sobrinha (por

¹²⁶ Ressalta-se que nesta relação os filhos se tornam adotivos pelo falecimento da mulher do segundo marido de Irma, ou seja, refere-se a uma relação tal como a apresentada por Patrick Menget (*op. cit.*) como o primeiro caso da adoção interna.

¹²⁷ Se aqui, tal como acontece entre os Txicáo, não fosse possível considerar os filhos que ficam com a mãe como adotivos do novo cônjuge, estas relações estariam ainda mais próximas do que poderiam ser consideradas relações incestuosas, se considerássemos a convivência, neste caso, criando em todos os termos relações similares ao parentesco consangüíneos ou grupos de substância.

criação) do homem com o qual ela se casou e que um dos irmãos fosse também sogro do outro.¹²⁸

Apresentam-se assim algumas relações de alianças matrimoniais sobrepostas a relações de parentesco por criação que se aproximam do que Viveiros de Castro (seguindo as primeiras leituras de Lévi-Strauss de como a afinidade extravasa as alianças matrimoniais imediatas, circunscrevendo formas específicas de significar e se relacionar com a alteridade) identificou entre os grupos ameríndios: a consangüinidade como produto da despotencialização da afinidade (do que deriva a afinidade atual, que é a que se realiza e advém da categoria mais abrangente de afinidade potencial), esta que engloba hierarquicamente a primeira (Viveiros de Castro, 2002:403-455). A partir dos termos de Viveiros de Castro (idem), é possível afirmar que na consideração e realização destas alianças matrimoniais entre parentes por criação, a afinidade encontra uma forma de se atualizar entre os parentes mais próximos, mas que a consangüinidade é, como termo marcado, a referência para as relações (inclusive as que envolvem parentes por criação) no grupo local (no interior da família extensa) quando estas não envolvem casamentos. Assim, quando a afinidade não é atualizada, permanecendo apenas potencial, ela não aparece como termo marcado; o que acontece (a utilização de termos vocativos para afins) somente quando esta se realiza, processo que, por sua vez, revela a diferença entre consangüíneos de fato e os que são considerados como tal através das relações de parentesco por criação.

Flávia C. Mello (2006), ao citar casos onde os filhos adotivos entre os Guarani Mbyá e Chiripá (tb. Nhandéva) do sul e sudeste brasileiro são vistos como afins preferenciais para os filhos de sangue de seus respectivos pais adotivos, faz uma importante consideração neste sentido quando afirma sobre os *guapepó*, categoria que abarca os parentes por convivência ou consubstancialidade, que eles são: “(...) considerados parentes não apenas por serem afins potenciais, mas igualmente pelas relações de consubstancialização que mantêm com a família anfitriã” (Mello, 2006:70). Confirma-se assim entre outros grupos Guarani o que foi percebido entre os Ava-Guarani de Oco’y: o

¹²⁸ Estes casamentos revelam traços de casamentos avunculares, já que ocorrem entre uma mulher com um irmão do seu pai; embora intercalados por relação de criação e não de sangue. Sobre casos de casamentos avunculares que se encontram entre grupos que os proibem, Viveiros de Castro (2002:112) afirma que eles podem ser vistos como formas de “incesto estratégico”, ou seja, dentre os não permitidos, o mais recorrente, sendo assim a situação onde a regra se flexibiliza.

parentesco por convivência e consubstancialidade entre eles não exclui a afinidade e assim não se equivale ao parentesco consangüíneo, entre os quais a afinidade não é permitida. A autora demonstra como entre estes Guarani tanto a consangüinidade como a afinidade dependem da consubstancialidade construída através da convivência (proximidade física) para, nas suas palavras, “manter ativo seus laços de parentesco” (Mello, 2006:70). Entretanto, como demonstram os seus dados e os dados aqui apresentados sobre os Ava-Guarani de Oco’y, embora a consubstancialidade (mais especificamente uma proximidade física e um compartilhamento de substâncias, com destaque para os alimentos, que cria identidade substancial entre pessoas) seja um fator atuante na consideração da consangüinidade e da afinidade, ela não é, em todos os termos, suficiente para a consideração de uma pessoa em uma ou outra destas categorias.

Demonstra-se assim que as regras negativas de casamentos entre os Ava-Guarani não são válidas quando envolvem parentesco por criação,¹²⁹ afirmando-se que nestas relações o que é considerado *como se fosse* não é o mesmo do que é considerado o que *é*. Desta forma, preservando-se a distinção entre o que é considerado (nos seus devidos contextos sociais) metafórico e o que é considerado ontológico, pode-se afirmar que a relação de sangue (termo pelo qual classificam em Oco’y a filiação natural e os laços corporais) predomina para a consideração do parentesco e da afinidade. Estas considerações não refutam a categorização de parentesco relacional proposta por Evaldo Mendes da Silva (2007:90-2). Ao contrário, esta pesquisa também constatou em Oco’y situações onde se entrevia a relação de convivência próxima criando uma afetividade própria aos parentes que residem juntos (embora nem sempre, como o caso citado de uma agregada que é tratada de uma forma inferior pelos outros membros da família com quais ela convive). Entretanto, os casos citados levam à afirmação de que existem gradações¹³⁰ para a prática destas

¹²⁹ Tem-se, como já colocado, que para uma pessoa ser considerada casável em Oco’y, ela tem de respeitar duas regras: ser preferencialmente Ava-Guarani (Nhandéva, Chiripá, ou Ava Katu Été) e não ser parente consangüíneo (considerando os parentes lineares e colaterais das quatro gerações citadas). Porém, como vimos, essas regras negativas não são válidas para parentes por criação. Encontramos ainda em Oco’y relações de afinidade entre dois grupos de parentes por mais de uma vez, o que é aceitável desde que não se considere algum parente consangüíneo (entre as quatro gerações citadas anteriormente) como possíveis afins.

¹³⁰ Evaldo Mendes Silva apresenta uma gradação em que nada se contradiz com o que foi apresentado neste subitem, referente às condições que fazem com que as pessoas se considerem parentes. Nas suas palavras: “Teríamos, grosso modo, uma gradação de parentesco onde os que caminham juntos ou vivem juntos na mesma aldeia seriam parentes mais próximos e os que estão fisicamente separados seriam parentes mais

referências à convivibilidade como criadora de parentesco entre os Ava-Guarani. De outra forma, teríamos em Oco'y casamentos entre tios e sobrinhas que são, de todo modo, considerados neste contexto incestuosos. Contudo, estes casos relatados revelam-se, sobretudo, como possibilidades realizadas da afinidade entre próximos.

Por fim, utilizou-se neste subitem os termos consangüíneo e consubstancial para enfatizar que o parentesco por criação, neste caso, não deve ser considerado como idêntico ao consangüíneo. Isto tendo-se em conta que o último termo refere-se à consideração do mesmo sangue como marcador de laços corporais entre um grupo de pessoas e que o primeiro refere-se à situação onde o compartilhamento de substâncias e influências através da convivência cria laços corporais, entendidos também como psíquicos. Considera-se, como bem demonstrou Viveiros de Castro (2002), que a consangüinidade pode diferenciar-se da cognação¹³¹ assim como da consubstancialidade, quando apenas um dos pais é considerado como formador do corpo da criança e que os conceitos nativos são resultado de processos e elaborações sociais (a princípio) específicos. Esta consideração também é válida para a afinidade, com a ressalva feita por Viveiros de Castro (2002) de que na ameríndia esta última é “construída” como dada e referência, enquanto os três primeiros termos (consangüinidade, cognação e consubstancialidade) são tidos como construídos pela despotencialização do último¹³² (por exemplo, parentes por criação que não estabelecem relações de afinidade são considerados como se fossem consangüíneos), como afirma Viveiros de Castro: “A consangüinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual da afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada” (2002:423).

Em suma, apresentou-se aqui situações onde a relação de adoção e criação estabelece uma relação de parentesco metafórico (*como se fosse*) que não tem o valor ontológico (*é*) como produto final. Os Ava-Guarani de Oco'y diferenciam-se assim dos grupos ameríndios para os quais o tempo de convivência e as trocas de substâncias que lhes advêm (sangue, sêmen, alimentos) produzem, em todos os termos, uma consubstancialidade

distantes” (2007:90). Para estas relações, utilizam os termos: “*etarã*: parentes / *etarã ae'i*: parentes chegados / *etarã ae'ive va'e*: parente bem chegado”.

¹³¹ Consideração de parentesco por linha materna e paterna.

¹³² Este autor chama à atenção para o que, em cada experiência humana ou social é (construído como) dado e (dado como) construído (Viveiros de Castro, 2002: 404-5).

que se identifica ao parentesco consangüíneo.¹³³ Isto pelo menos no que se refere a um parentesco consangüíneo que impede a afinidade, ou seja, que siga as mesmas regras de proibição de casamentos daqueles considerados consangüíneos.

¹³³ Como é o caso dos Kaxinawa (Lagrou, 1998) apresentado anteriormente. Ressalta-se que este termo desmarca o sangue como única possibilidade de criação de laços corporais, na medida em que afirma a possibilidade de fabricação da consubstancialidade a partir da troca de outras substâncias, como sêmen, alimentos, além das influências psíquicas e de outras formas ameríndias de fabricação social do corpo.

CAPÍTULO DOIS: CONTANDO E VIVENDO HISTÓRIA.

Os Ava-Guarani distinguem três períodos ou tempos de vida na Terra: o tempo mítico das origens ou do *Ymã Guaré*, considerado o primeiro tempo; o tempo de vida dos indígenas nesta Terra entre a ida dos Deuses que aqui viviam para outros planos e antes da chegada do branco, o segundo tempo; e o período posterior à chegada dos brancos, o terceiro tempo.

No *Ymã Guaré*, quando todos eram seres perfeitos, *aguydje*, aconteciam grandes feitos de criação, os quais se tornaram impossíveis pelas limitações vividas na atualidade. Devido às características míticas deste primeiro tempo, ele será tratado separada e detalhadamente no próximo capítulo. Aqui apenas será apresentada a questão da organização de tempos que se sucedem como construção de um discurso histórico (representado principalmente pelas lideranças políticas) e a introdução das concepções do tempo mítico, de um lado, como possível de ser re-vivido, e de outro, como diferencial da vida presente e referência para que esta diferença seja superada.

Esta apresentação é feita com o objetivo de aproximar o leitor do universo de significados dos Ava-Guarani. Assim, segue-se a lógica do que foi vivido durante o trabalho de campo ao chegar-se à aldeia, apresentando-se a disposição da discussão a partir do esquema apresentado por eles para contar sobre si mesmo: primeiro, aquilo que estava no universo comum de relação, o contato da sociedade branca com a indígena e de como o índio é diferente do branco; depois desta localização no tempo e na memória, passa-se, no capítulo três, a contar-se seus mitos e assim, aos poucos, adentrando-se na organização conceitual do mundo Ava-Guarani. Portanto, a atenção aqui será para os dois outros períodos de vida na Terra distinguidos pelos Ava-Guarani; antes e depois do branco chegar. Antes, quando era mais fácil se tornar *aguyjes* porque se podia dançar, rezar e comer só “comida de índio”, que é o que se encontra na mata e o que era por eles plantado e cozido sem a utilização de “banha e sal”, elementos trazidos pelos brancos no período posterior a sua chegada, quando trouxeram também os limites territoriais e a escassez (de espaço, de alimentos, de tempo). Assim, os períodos de que trata este capítulo estão baseados nos

relatos dos Ava-Guarani, os quais, apresentando esta divisão, destacam como o contato com os brancos influencia na reflexão sobre a identidade dos Ava-Guarani de Oco'y.

2.1 - Antes e depois do branco

As narrativas sobre a passagem do tempo dos Ava-Guarani - no sentido do que aconteceu no passado, como é o presente e o que esperam do futuro - destacam no passado dois períodos bem marcados que têm como marco referencial o contato ou chegada do branco, levando a distinção de períodos como “antes” e “depois” do branco.

O primeiro período é subdividido em tempo mítico ou do *Ymã Guaré* e o tempo de vida dos Ava-Guarani na Terra, posterior ao tempo mítico e anterior à chegada do branco. Lembram deste último através das histórias contadas pelos antigos. O período posterior à chegada do branco pode, por sua vez, ser subdividido em antes e depois do alagamento da área indígena de Jacutinga. Entretanto, entre a inundação de Jacutinga e a vida contemporânea na área indígena de Oco'y outro período se insere, que é o de trabalho nas propriedades agrícolas dos colonos da região e também de moradia em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina.

O tempo mais antigo, considerado pelos Ava-Guarani como o primeiro tempo, é o do começo do mundo ou das origens. É neste tempo que se localizam os relatos sobre os seres míticos, dos Deuses que viviam ou passavam pela Terra. Assim, quando os Ava-Guarani falam deste período, o fazem através de relatos de acontecimentos míticos, de acontecimentos que envolvem Deuses ou seres perfeitos com características extra-humanas e de animais que tinham características humanas, como o falar. Estes relatos podem ser distinguidos entre a saga dos gêmeos *Kuray* /Sol e *Jasi* /Lua e outros relatos do tempo em que os Deuses conviviam com os humanos na Terra. Falam através destes das qualidades divinas da criatividade e habilidade dos Deuses, de como o mundo passou a ser imperfeito ou então como não se tornou perfeito através de escolhas e ações erradas e assim também dos conflitos e necessidades de distinções, escolhas e esforços que são devidas a todo ser humano, o que faz com que estas narrativas se apresentem como um código moral.

Desta forma, através dos relatos míticos os Ava-Guarani demarcam diferenças com o tempo atual, onde tudo, como dizem, é mais difícil, já que seu ideal de pessoa e de vida, que é transformar-se em seres *aguydje*, os seres perfeitos e sem máculas que são os Deuses

e os seres *aguydje* e alcançar o *Yvy Maraë'y* (a Terra ou céu que não acaba mais ou Terra-sem-Males), se torna cada vez mais difícil, pois eles não conseguem mais se preparar como se deve para esta transformação. Mas também, falando das características deste tempo, aproximam a vida na Terra do ideal de vida do tempo mítico, o que é buscado no processo de tornar-se *aguydje* e que envolve as práticas rituais de reza, canto e dança. A este respeito, afirma a anciã Irma:

Quando a pessoa se salva e consegue ir para a Terra-sem-Mal sem morrer, a pessoa é aguydje. Para ser aguydje tem que dançar todo dia durante seis meses (de dia, não de noite) sem parar. Rezar e pedir para se salvar e salvar a família. Dançar com fé e pedir para Deus, não cometer pecado, não brigar, ter uma vida correta, não namorar e não casar. Antigamente quando os índios não comiam sal, nem comiam com banha, quando só comiam milho verde, batata, mandioca e o que caçavam, quando dançavam seis meses sem parar, conseguiam ir para a Terra-sem-Mal, que fica para lá do mar, pelo poder de Deus e ser aguydje” (Irma, março de 2006).

Os relatos contados deste período anterior à chegada do branco apresentam as características da forma como pensam a vida dos humanos na Terra, na medida em que explicam as diferenciações entre Deuses, humanos e animais e, também, como cada um destes tornou-se ou é o que é. Pode-se dizer que este último período se localiza entre o tempo mítico propriamente dito, onde os Deuses são personagens dos relatos, interagindo diretamente com os humanos e animais, e o tempo de vida dos Ava-Guarani na Terra, onde a transformação em Deus passa a ser um ideal que guia a sua vida. Neste período os humanos que vivem na Terra passam a ter que se esforçar e se preparar através de uma rígida disciplina moral e corporal para alcançar a condição de divindade dos seres *aguydje*, como dizem que eram todos no tempo das origens.

Entretanto, quando os Ava-Guarani se referem a “antigamente”, podem estar falando tanto deste tempo onde Deuses e humanos convivem e se relacionam na Terra, como também ao período anterior à chegada dos brancos e, em certa medida, também ao período anterior à inundação de Jacutinga. O tempo anterior à chegada do branco, que é contado como *Ymã Kuasy*, coisas que aconteceram há muito tempo (*ymã*, antigo, faz tempo - *kuasy*, aconteceu), é identificado por eles por duas características principais: a primeira, da liberdade para andar e morar (que engloba o caçar, o coletar e o plantar) onde quisessem; e a segunda, que diz respeito à alimentação identificada por eles como mais

saudável em contrapondo a alimentação trazida pelos brancos, no que destacam o “sal e a banha”.¹³⁴

Os mais antigos contam e os mais novos contam que os antigos lhes contaram que neste período os índios comiam somente a carne dos animais que caçavam, as frutas e o mel da mata e o que plantavam (milho, mandioca, batata doce, abóbora) através da agricultura itinerante, por meio da qual deixavam uma área depois de certo período de permanência (um ou dois anos). Esta forma de ocupação do espaço e de produção de alimentos era feita, segundo eles, para que a mata e a terra se recuperassem. É neste tempo que com mais frequência se tornavam *aguydje*, seres perfeitos, já que era possível, com mais facilidade, cumprir as prerrogativas que levariam à perfeição e, com esta, alcançar a ascensão ao *Yvy Maraë'y*. Neste período podiam permanecer dançando, cantando, rezando e alimentando-se apenas de frutas e mel - estas que são práticas próprias dos Deuses, realizadas por eles em seus planos cosmológicos -,¹³⁵ até o momento em que alcançavam a perfeição e, através dela, a Terra-sem-Mal.

Alguns anciãos de Oco'y contam sobre pessoas que conseguiram chegar à Terra-sem-Mal. Nestes relatos conjugam o deslocamento no espaço com a ascensão, dizendo que estas pessoas, depois de se prepararem, caminharam por certo tempo e sumiram, isto porque haviam ascendido ao *Yvy Marãe'y*.¹³⁶ Foi neste período que contam que um *oporaíva* chamado *Apeteraty* foi vivo para o *Yvy Marãe'y*. Segundo a anciã Irma, este *oporaíva* sabia que viria bastante chuva e que a água ia acabar com tudo¹³⁷ e, por isto, começou a rezar, cantar e dançar até quando o pedaço de terra onde estava sua casa subiu e alcançou a Terra-sem-Mal, que neste relato é localizada no lugar onde o Sol entra, no oeste.¹³⁸ Outro ancião e *oporaíva* de Oco'y contou sobre (de acordo com o que o seu pai havia lhe contado) um *oporaíva* que morava no Paraguai que rezou, cantou e dançou durante seis meses, depois saiu andando com a família até quando sumiram, pois foram

¹³⁴ A importância da alimentação como forma de distinção entre os indígenas e os brancos aparece também entre os Piro do Alto Urubamba (Peru) - conforme a apresentação de Peter Gow (1991) -, através do termo “comida legítima” ou “verdadeira”, que é a comida identificada como sendo dos nativos.

¹³⁵ Estas características serão retomadas nos capítulos três e cinco.

¹³⁶ Veremos como os Ava-Guarani concebem este lugar cosmológico no capítulo três.

¹³⁷ Os mitos que os Ava-Guarani de Oco'y contam sobre a primeira destruição da Terra, assim como os relatados por Nimuendaju (op. cit.) e Cadogam ([1959] 1997), têm a inundação como forma desta destruição.

¹³⁸ Observa-se que neste relato, embora não haja o deslocamento geográfico das pessoas, há o deslocamento de um pedaço de terra, que subiu ou ascendeu, mas na direção oeste.

para o *Yvy Marãe 'y*. Mas, contam que, com a chegada do branco começaram as restrições, principalmente em relação ao espaço e à alimentação. A partir deste momento os indígenas não puderam mais percorrer e ocupar com liberdade o espaço, pois este foi tomado e limitado por linhas de demarcações colocadas pelos brancos. Da mesma forma, a alimentação passou a ser um problema, posto que não se pôde mais ter acesso livremente aos recursos da mata e aos lugares para a plantação.

Não existe nos relatos dos Ava-Guarani de Oco'y uma memória de fatos específicos do período imediatamente anterior ao século XX – período que não foi vivido pelos anciãos de Oco'y -, que não seja aquele que é expresso pelas lideranças políticas e pelos professores índios que enfatizam o caráter de invasão e exploração do branco em relação aos índios, os *Ipykue*, os primeiros moradores desta Terra.¹³⁹ Entretanto, neste período e até o imediatamente anterior ao contemporâneo - da juventude dos anciãos e da infância das pessoas de meia idade -, persiste a imagem do índio “isolado”. Este termo é utilizado para contrapor os hábitos e a vida dos seus ancestrais que viviam na mata (segundo as características apontadas acima) à vida contemporânea, quando, diz o cacique, “o povo indígena já é civilizado,¹⁴⁰ pois todos já conhecem o movimento do branco, que é o de comprar televisão, geladeira, celular”. Agora, dizem, o índio vai à escola para aprender uma profissão, mas também, o que é muito enfatizado pelas lideranças, para aprender a defender o seu povo. O termo “isolado” também é usado para falar das crianças e mulheres que até o período em que viviam em Jacutinga não falavam o português e não tinham contato com os brancos, ao contrário dos homens índios que, nesta época, já trabalhavam para estes. Nota-se assim que estas duas formas de usar o termo “isolado” são apenas gradações de um mesmo contraponto da vida do índio em relação à vida do branco.¹⁴¹

¹³⁹ Dominique Tilkin Gallois afirma que os Waiãpi destacam os aspectos destrutivos e as conseqüências desastrosas para eles do contato com os brancos (Gallois, 2002:207), assim com faz Bruce Albert ao apresentar o discurso do líder indígena Davi Kopenawa Yanomami (2002), o que parece possível de ser generalizável para os outros grupos ameríndios, principalmente através das manifestações do movimento indígena.

¹⁴⁰ O termo “índio civilizado”, utilizado na referência aos indígenas contemporâneos aparece também entre os Piro do Alto Urubamba (Peru), conforme a apresentação de Peter Gow (1991). Este termo é um fator de diferenciação, só que não entre o indígena e o branco, como é o caso da “comida legítima” (apresentado anteriormente), mas, assim como entre os Ava-Guarani, fator de diferenciação entre os indígenas contemporâneos e os do passado.

¹⁴¹ O último sentido, tanto quanto o primeiro, é tomado exclusivamente como uma referência para definir esta imagem de isolamento em relação aos brancos e não em relação a outros grupos ou povos indígenas.

Apenas uma única vez durante o trabalho de campo desta pesquisa em Oco'y, contaram uma história que envolvia outro povo indígena no passado (com exceção dos relatos sobre os Kaingang com os quais disputavam a ocupação de espaço na região), a qual se referia não a este tempo muito antigo, mas à juventude de um ancião com cerca de 90 anos (que aconteceu no início do século XX). Este me falou que, naquele tempo ou antigamente, no *Ymã Dajeroka'é*, como não havia estradas, para eles caçarem ou passearem tinham que abrir “picadas” no mato em lugares cheios de animais perigosos (como os tigres) e também de “índios bravos” que andavam sem roupa. Contou-me este senhor que quando estes “índios bravos e pelados” viam uma pessoa vestida (como ele), pegavam-na, tiravam-lhe a roupa e seus cabelos, matavam-na e comiam. Estes eram, segundo contou-me este senhor, os Guaiaki ou (como são mais conhecidos no Paraguai) os Aché, que segundo a definição de meu acompanhante de pesquisa Natalino, eram “aqueles índios pelados que andavam com a flecha no lombo e que caçavam como um cachorro.”

As lideranças políticas indígenas, os professores índios de Oco'y e também vários anciãos, pajés e outros indígenas, são unânimes ao enfatizar em suas falas sobre o período após a chegada do branco, o caráter de exploração e de “logro” destes brancos em relação ao índio. Os etno-historiadores (Meliá, 1992 e Monteiro, 1992) afirmam que, além de revoltas e rebeliões dos Guarani (“históricos”, os conhecidos através dos registros históricos ocidentais através de documentos escritos deixados pelos cronistas, viajantes e missionários) durante os séculos XVI e XVII contra os espanhóis, acordos e alianças também foram firmados entre eles. Entre estes acordos destaca-se o *cuñadazgo*¹⁴² e outros acordos de cooperação para o deslocamento de exploradores da região, como o acordo feito entre Alvez Núñez Cabeza de Vaca e os Guarani, que possibilitou ao primeiro percorrer entre os anos de 1541 e 1542 grande parte do trajeto entre o atual estado de Santa Catarina até o Paraguai pelo caminho de Peaberu ou Tape Aviru.¹⁴³

Nestes acordos de cooperação, segundo John M. Monteiro (1992: 482-3), havia interesses tanto dos espanhóis - de conhecer melhor o espaço para se locomover e de domínio e exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra indígena - como dos

¹⁴² Forma como são chamadas as relações de aliança que se estabeleciam entre os Guarani e os espanhóis, através do casamento de uma indígena dada em casamento pelo seu pai ou irmão a um espanhol.

¹⁴³ Segundo o discurso de Wera Popygua no encontro sobre Peaberu em Pitanga - PR, no dia 29 de abril de 2005 (disponível na internet).

indígenas – de ter acesso às ferramentas de ferro e outros produtos trazidos pelos brancos e de ter os espanhóis como aliados contra seus inimigos locais. Entretanto, segundo a apresentação deste autor, o desenvolvimento destas alianças e acordos demonstrou que os interesses dos espanhóis prevaleceram, até o momento em que a relação estabelecida pelos espanhóis com os Guarani passou a ser somente a de trabalho forçado através das encomendas, além do aprisionamento de indígenas pelos paulistas “bandeirantes”. Nas palavras deste etno-historiador em um artigo que analisa as relações entre os Guarani e europeus desde os primeiros contatos até as relações com os jesuítas e com os paulistas das bandeiras:

(...) a perspectiva de alianças estáveis desmanchava-se em face do desenvolvimento de práticas e instituições espanholas que visavam maximizar a exploração da mão-de-obra nativa, assim ameaçando a liberdade e identidade dos Guarani. (Monteiro, 1992: 483).

Desta forma, a leitura contemporânea presente nas narrativas das lideranças políticas indígenas e dos professores índios de Oco’y está em consonância com a perspectiva apresentada pela etno-história na medida em que afirmam que o resultado destas relações com os brancos foi de exploração do índio, de restrição à locomoção e ao uso da terra (a mesma terra que os índios ensinaram aos brancos como nela se locomoverem), e de enganação ou logro através da troca de mercadorias. Afirmam assim, através destes relatos que, sobretudo, foram os objetivos de dominação dos brancos que se realizaram. É a partir desta perspectiva crítica que o cacique de Oco’y afirma que os brancos usaram e ainda usam os índios como se estes fossem “guardanapos”, com o qual se limpa a boca após a refeição e depois se joga fora. Entretanto, este cacique faz uma leitura crítica também da atuação dos indígenas neste contato com os brancos, afirmando que as conseqüências negativas destas relações se deram porque, no período, os indígenas não sabiam se defender. Isto ocorreu, segundo o cacique, porque sua única liderança era o *pajé* (ou *oporaíva*, liderança espiritual e especialista nos rituais de reza e cura) que, nas suas palavras, “não comandava, apenas orientava através da lei dos índios”.

A falta das características que hoje estão associadas e são valorizadas na liderança política em Oco’y (que se distingue da liderança espiritual), que é de conhecer a língua e a sociedade dos brancos através do aprendizado possibilitado pela escola e do contato com estes, parecem definir, nos termos de Peter Gow (1991), certa “ignorância” auto-

reconhecida destes indígenas no passado. Através desta análise auto-crítica da ignorância dos seus antepassados índios (termo que o cacique usa recorrentemente), que remete à consciência de um “jogo de forças” desigual, o cacique dá a entender que a característica marcadamente espiritual da liderança no passado (onde o pólo guerreiro não é mencionado), não possibilitava que os indígenas pudessem se defender. Define assim a legitimidade da liderança política se diferenciar e se autonomizar frente à esfera da religiosidade. Observa-se então que as diferenças entre as condições autóctones frente às condições dos brancos (com suas ferramentas e armamentos) são consideradas pelos Ava-Guarani como responsáveis pela relação de desigualdade e de exploração estabelecidas pelos brancos. Demonstra-se assim uma leitura crítica em relação aos fatos históricos, mas não de expectativa que os brancos fossem diferentes e sim de que os indígenas deveriam estar mais preparados, no sentido de que afirmam que “se nós estivéssemos mais preparados...” e não “se os brancos fossem mais amigos...”. Assim, a leitura desta liderança política de Oco’y em relação ao contato com os brancos expressa a visão sobre a história de seu povo (visão esta que difunde nas reuniões da comunidade) ao referir-se a um reconhecimento da desigualdade no “jogo de forças”, já que afirma que se eles tivessem agido diferente, os brancos não conseguiriam explorá-los e os limitar dentro de aldeamentos e reservas. Expressa-se assim certo fatalismo na visão da história difundida por esta liderança política de Oco’y, mas não resignação, na medida em que o fato dos brancos os terem explorado é diagnosticado como consequência de uma falta de preparação deles mesmos. Este diagnóstico lhes possibilita a busca desta preparação na contemporaneidade e é isto que fazem através da atuação específica da esfera da política. Portanto, nota-se uma visão crítica sobre o passado que alimenta a estratégia dos Ava-Guarani para o saber lidar com estas relações no presente. Mas fica a pergunta: como poderia ser diferente no passado? Como saberiam eles se preparar para os então desconhecidos armamentos, astúcias e doenças dos brancos?

Já Natalino, o vice-cacique de Oco’y, afirma que o branco foi chegando e “empurrando” o índio para lá e logrando-o com quinquilharias, como espelhos e facões para ficar com o “ouro indígena”, tirando a riqueza dos que aqui viviam e “deixando como herança a pobreza”. Nas suas palavras, em uma fala na casa de rezas depois de uma reza,

quando, ao me apresentar para o grupo, expressa como difunde a leitura sobre o processo histórico:

(...) porque nós, na época de antes da invasão do branco, do europeu, na latino-América, o índio sempre vivia da caça, da pesca, tinha várias frutas. Nós sempre íamos onde queríamos, íamos pescar quando nós queríamos, se queríamos ir à Argentina, íamos, no Brasil, outros no Paraguai, em qualquer lugar. E hoje já começa essa privatização da propriedade e agora nós estamos parece que como um porco no chiqueiro, se estorvando pela terra, vivendo como um mendigo, vivendo do resto do branco, pedindo o resto do pão para sobreviver aqui, então isso eu quero que você leve na tua lista, dentro da tua cabeça, ou no teu cérebro, quero que você anote o que estou falando e que faça a história de como antes os índios viviam na boa, não tinham doença e agora nós estamos vivendo essa herança do sistema desse espanhol, que agora está chegando doença e apanhamos por parte da polícia federal. Faz quase dois meses que a polícia veio aqui e fez um massacre, atirou muito nos nossos companheiros, nossos pajés foram apanhados pela polícia,¹⁴⁴ então uma vergonha, até hoje nossos governos, o nosso poder judiciário, como eu falei, estão desviando pelos donos próprios do Brasil. Porque nós estamos bem conscientes que nós, os donos da Terra, na latino-América, então nós estamos lutando e estamos falando que nós queremos recuperar o que é nosso (Natalino, 12-01-2006).

Estas duas lideranças (o cacique e o vice-cacique) assim como os professores índios, afirmam que o branco foi “espremendo” os índios dentro de locais demarcados - segundo “as linhas dos brancos” -, o que é enfatizado pelo vice-cacique quando afirma que hoje eles vivem “se estorvando” como se fossem “porcos que vivem amontoados num chiqueiro”. Assim, a chegada dos brancos é vista pelos Ava-Guarani como invasão (se referem mais especificamente aos espanhóis, que foram os primeiros a chegar à região), já que, como colocado acima, afirmam que se eles soubessem se defender não teriam perdido seus espaços para os brancos.

O jovem líder indígena de Oco’y que estava na posição de vice-cacique durante todo o trabalho de campo desta pesquisa,¹⁴⁵ conta uma história de resistência aos colonizadores em qual agrupa personagens e fatos diversos da história oficial. É este o seu relato da saga de uma índia chamada Juliana e algumas companheiras que se revoltaram contra os espanhóis, porque estes, conta ele, além de lograrem e explorarem o seu povo,

¹⁴⁴ O vice-cacique se refere neste trecho à retirada dos Ava-Guarani de Oco’y que estavam acampados no Parque Nacional do Iguazu desde o dia 5 de setembro, feita pelos policiais federais através do uso da força, no dia 27 de novembro de 2005.

¹⁴⁵ Ele iniciou seu trabalho como vice-cacique em dezembro de 2006 e até fevereiro de 2008, quando fez uma visita rápida a Oco’y, continuava a ocupar este cargo. Esta jovem liderança tem uma trajetória bastante significativa como liderança indígena que começou quando residia em uma área indígena do Paraguai.

gostavam de “pegar” as mulheres índias. Natalino, o vice-cacique, afirmou que os espanhóis gostavam de se “mesclar” com as índias, demonstrando uma visão crítica sobre as alianças conhecidas na literatura como *cuñadazgo*, através das quais os chefes indígenas davam mulheres (suas filhas e irmãs) aos espanhóis, para assim tê-los como cunhados-aliados.¹⁴⁶ Revoltando-se com esta atitude dos espanhóis, a índia Juliana combinou com várias outras para, numa determinada noite, elas matarem os espanhóis. No entanto, duas delas, que estavam apaixonadas pelos brancos, contaram para eles o que pretendiam as índias e estes contaram para Cristóvão Colombo que, por sua vez, mandou matar todas elas queimadas publicamente, para servir de exemplo aos outros membros do grupo. Conta também esta liderança da estratégia dos brancos ao utilizar saias, referindo-se aos padres, para assim, pacificamente, “lograrem” os índios.

Dada esta consciência crítica fundamentada na idéia de que foram “logrados” pelos brancos, ou de que os indígenas não estavam suficientemente preparados para enfrentar os que vieram tomar o seu território, os Ava-Guarani se legitimam para apresentar algumas idéias ou projetos para sua vida, o que é denominado aqui de projetos de futuro. Através da difusão desta consciência crítica que se dá principalmente durante as reuniões comunitárias (sejam no final de algum reza ou numa reunião política), as lideranças políticas autóctones constroem um discurso e uma visão histórica sobre seu povo indígena, na medida em que apresentam um encadeamento de acontecimentos como causa e conseqüência da condição da vida contemporânea de seu povo. Assim, tanto ao se prepararem para negociar como para enfrentar (como nos acampamentos feitos como reivindicação de terras) a sociedade dos brancos, eles afirmam seus projetos de futuro. Estes giram em torno da intenção de retomar as formas de organização social que afirmam ser própria deles, no território que consideram seu *Tekohá Ymã*, na tradução nativa, *território tradicional de ocupação imemorial* (toda a região da tríplice fronteira, no oeste do Paraná, até Guaíra). Apresentam assim o projeto de reocupar a região que, segundo eles, é de seus antepassados. Entretanto, além de tentar ocupar esta região através de acampamentos que pressionam os órgãos da sociedade ocidental para a regularização de áreas para que possam ser assentados,¹⁴⁷ as

¹⁴⁶ John Manuel Monteiro afirma que este tipo de aliança tinha como objetivo por parte dos espanhóis o acesso ao trabalho feminino das índias e que resultou na concentração de um grande número de mulheres índias junto à sociedade branca (Monteiro, 1992:454).

¹⁴⁷ Estes acampamentos serão discutidos no final deste capítulo e também no capítulo sete.

lideranças políticas Ava-Guarani, especialmente o vice-cacique, afirma que todos os brancos deveriam sair do *Tekohá Ymã* Ava-Guarani, voltando para a Europa e deixando todo este território para a ocupação indígena.¹⁴⁸ Esta afirmativa demonstra como qualificam a presença do branco na região como inoportuna e invasora de um território que afirmam terem legitimidade para ocupar.

Entretanto, não são somente nestas críticas diretamente direcionadas aos brancos que as relações com estes se evidenciam nas narrativas dos Ava-Guarani de Oco'y. Observam-se também aspectos da tradição cristã e características da contemporaneidade que aparecem nas narrativas míticas e cosmológicas,¹⁴⁹ as quais serão detalhadas nos capítulos três, quatro e cinco. Mas um relato chama especialmente a atenção pela relação de um personagem histórico com o ser da mata com o qual é denominado. Este é o *Pombeiro*, nome do agente indígena que fazia cativos entre estes (os indígenas) e os levava para serem vendidos no mercado colonial e que hoje é o nome dado a um dos seres que os Ava-Guarani contam que moram na mata. *Pombeiro* é como contemporaneamente é chamado um dos sacis que (segundo uma das anciãs de Oco'y) vive nas matas das redondezas da aldeia. Existe outro saci que é chamado de *Jasy Jatere*. Contam que ele não é tão ruim como o *Pombeiro*, mas gosta de levar crianças pequenas para criá-las no mato. Já o saci *Pombeiro* é um ser feio que persegue as mulheres que andam sozinhas para “transar” com elas. Se ele consegue manter relações sexuais com uma mulher, o que faz sem que ela o veja, quando está dormindo, ela não pode se aproximar de mais nenhum homem, pois se fizer isto o *Pombeiro*, enciumado, mata este homem. Se esta mulher engravidar de sua relação com o *Pombeiro*, seu filho será uma criança com muito pêlo, que não fala, só pia como um pintinho, não olha as pessoas de frente e quando está próxima ao fogo, fica agachado de costas.¹⁵⁰

Esta transferência de nome de um personagem histórico para um ser da mata demonstra a operação de sistematização do pensamento entre os Ava-Guarani, já que uma

¹⁴⁸ Esta é, segundo Michel P. Brow, uma característica recorrente no movimento indígena da América Latina, a qual representa uma das reivindicações mais radicais do indianismo, ideologia deste movimento que se coloca como programa nativo de auto-afirmação (Brow, 1993: 318-319).

¹⁴⁹ Quando, por exemplo, afirmam que os Deuses que habitam em extremidades opostas do céu, utilizam o telefone para se comunicar.

¹⁵⁰ Outras discussões sobre os seres que, segundo os Ava-Guarani de Oco'y, habitam as matas, serão apresentadas no capítulo cinco.

mesma relação de medo de perder a vida se presentifica nos dois contextos: no primeiro quando o personagem histórico capturava indígenas e os levava para vender, e, no segundo, o saci, que persegue as mulheres que andam sozinhas, tirando-as assim de seu convívio social. Observa-se que tanto em um como em outro contexto de atuação o *Pombeiro* representa perigo. No entanto, são as idéias do sistema autóctone que prevalecem na forma de representar este perigo. Assim, o nome do personagem histórico permanece na memória nativa. Entretanto dando nome a um ser da mata que, como os outros perigos que a mata representa, retira a pessoa (fabricada socialmente, assim como o seu corpo, para não deixar de ressaltar os termos de Viveiros de Castro, 1987) do convívio social e, neste caso, justamente porque assim já estava acontecendo (mulher andando sozinha, sem companhia). Se um filho nasce da relação de uma mulher com este *Pombeiro*, ele não será um humano, mas praticamente um animal. Estas são as características (que serão mais bem discutidas à frente) da metamorfose da pessoa em animal que representa o oposto do ideal de realização da pessoa humana entre estes indígenas, que é aquele de tornar-se Deus. Assim, representando o perigo que previne comportamentos anti-sociais, termos estes do sistema autóctone, re-encena o perigo causado por um ser estranho que tirava os indígenas de sua vida aldeã.

2.2 - No oeste do Paraná: as áreas indígenas de Três Lagoas, Jacutinga e Oco'y.

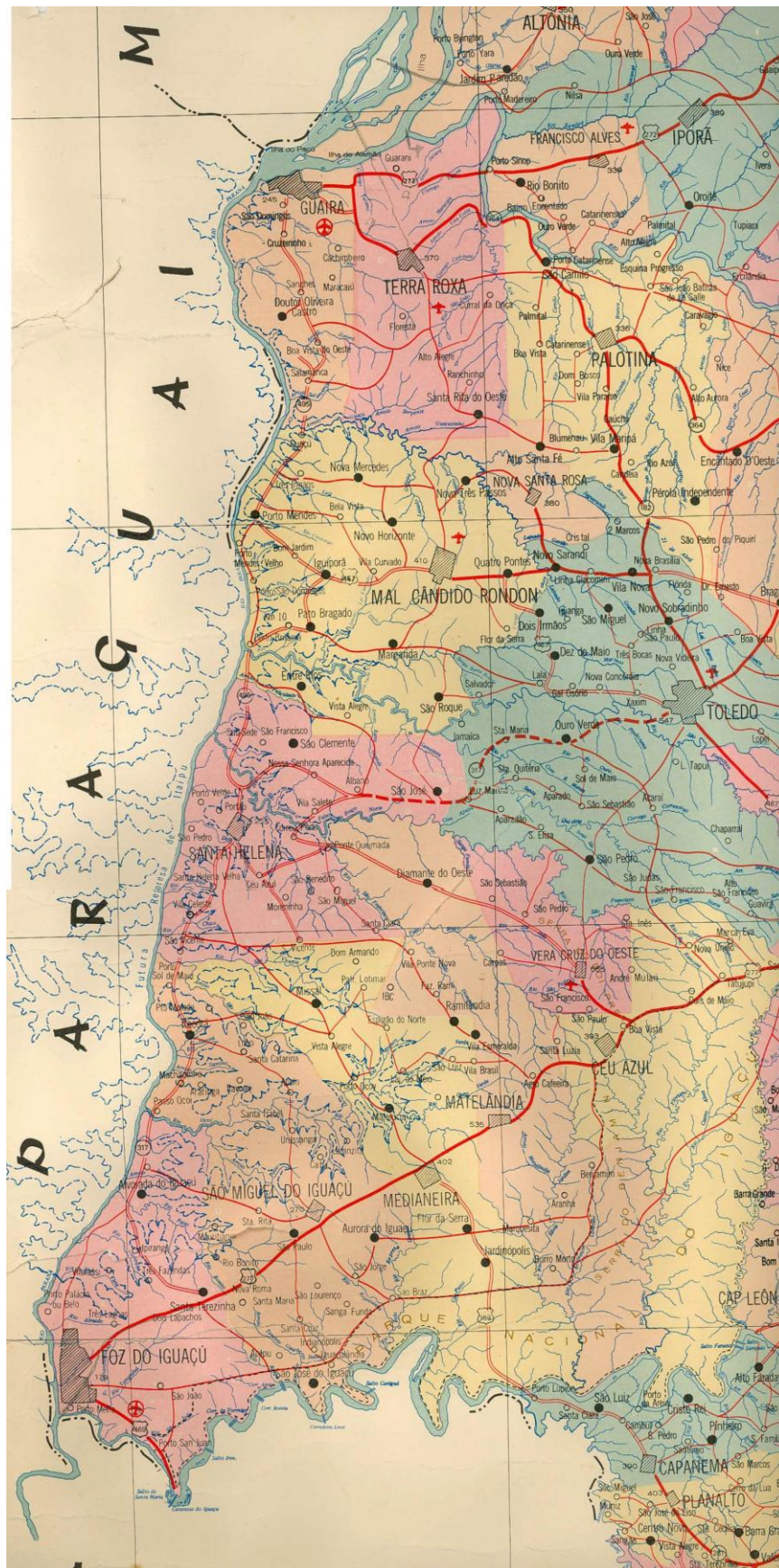
As informações etno-históricas sobre os Guarani que habitam o oeste do Paraná são mínimas. Aquelas que se referem ao século XX resumem-se a laudos antropológicos e levantamentos arqueológicos,¹⁵¹ todos realizados com vistas aos problemas causados pelo alagamento de áreas indígenas quando da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, e uma recente tese de doutorado sobre os deslocamentos dos Mbyá e Nhandéva na região da tríplice fronteira (Silva, 2007). Estas fontes permitem saber que em 1912 foi fundado o primeiro aldeamento indígena no município de Foz do Iguaçu, chamado Colônia Guarani (Silva, 2007:62), no local onde hoje se encontra o bairro de Três Lagoas. Este era ocupado por Guarani Nhandéva (Almeida, 1995) e foi reconhecido e delimitado para a ocupação indígena com uma área de 517,99 ha. Segundo Rubem T. de Almeida em 1977 já não havia

¹⁵¹ Além de dois trabalhos de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (Weber, 1995; Costa, 2002).

indígenas naquela região, pois uma epidemia de *maleita* ocorrida durante o período de 1948-50 fez com que os Nhandéva deixassem esta área. Entretanto, embora uma das anciãs de Oco'y tenha contado sobre uma doença que deixou as pessoas que moravam na colônia Guarani doentes, com as “barrigas grandes”, várias referências foram feitas sobre conflitos com brancos que chegavam e pressionavam para que os Ava-Guarani se retirassem daquele lugar. Estes conflitos não se referem somente à Colônia Guarani e depois à Jacutinga, mas também, anteriormente, à região do Parque Nacional do Iguaçu que, segundo alguns anciãos Ava-Guarani, era habitada por eles até o momento em que foi destinada à criação do parque. Porém, mesmo antes de 1939, ano em que é fundado este Parque, os anciões Ava-Guarani se lembram de conflitos com os brancos que chegavam por ali para formar suas fazendas.

A historiadora Ivone T. C. de Lima afirma que há muito tempo os Ava-Guarani habitavam a Barra do rio Oco'y. Segundo esta historiadora em 1912 existia seis aldeias espalhadas entre este rio e o rio Iguaçu e nesta época estes indígenas já sofriam a invasão de suas terras pelos brancos (Lima, 2006: 345). No processo de saída da colônia Guarani, conta Rubens T. de Almeida (1995), os Ava-Guarani chegaram à beira do Rio Paraná e passaram a ocupar as margens de seus afluentes, formando o *Tekohá Guasu* de Jacutinga, composto por grupos familiares assentados próximos aos rios Jacutinga, Oco'y, Guaxiro'y, Bela Vista, Pinto, Passo Kue e Porto Irene.

MAPA 3: Região do oeste do Paraná com a hidrografia anterior a construção do lago da UH de Itaipu. Fonte: Estado do Paraná. Governo Ney Braga. Escala: 1.500.000. Projeção: Policônica. 1980. Instituto de Terras e Cartografia.



Porém, a partir de meados da década de 1970, este território passou a ser uma das áreas utilizadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária /Incra para a ocupação das famílias que estavam sendo retiradas do local destinado à criação do Parque Nacional do Iguaçu.¹⁵² Logo em seguida, em 1982, este território seria alagado devido à construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. A historiadora citada anteriormente, que fez um trabalho recente historicizando as relações sociais envolvidas na construção da UH de Itaipu (2006), afirma que os Ava-Guarani foram contatados pela Fundação Nacional do Índio no ano de 1974, quando se constou que viviam 300 famílias Ava-Guarani no município de São Miguel do Iguaçu e 200 famílias destes indígenas nas imediações das Cataratas do Iguaçu (provavelmente no Parque Nacional do Iguaçu).¹⁵³ Nas suas palavras:

Somente em 1975 a FUNAI se estabeleceu na região, e como não havia documentos e/ou mapas que comprovasse a existência desses índios, estes não tinham como requerer seus direitos em relação à terra. Deveriam desocupá-la. Itaipu iniciara seu processo de desapropriação e, devido a esse ato arbitrário, afugentadas, muitas famílias emigraram para o Paraguai. (Lima, 2006, 456).

O relatório oficial realizado por Célio Horst, funcionário da Fundação Nacional do Índio, afirmava que não havia mais do que cinco famílias em toda a área. Este relatório baseou-se, segundo o antropólogo designado pela Associação Brasileira de Antropologia para rever a situação destes indígenas (como veremos com mais detalhes adiante), em critérios de indianidade preconceituosos que levaram várias das famílias provenientes daquela área a ser classificadas como não indígenas.

Após questionamentos e reivindicações do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), da Associação Nacional do Índio (ANAI) e da Comissão de Justiça do Paraná, a decisão de classificar estas famílias como não indígenas foi revogada. Estas organizações questionaram os critérios de indianidade utilizados no Laudo da Funai e constataram interesses econômicos de um fazendeiro da região chamado Nicolau Fernandes (denominado de grileiro pelos jornais da época, Estado de São Paulo, 18.06.81, 22.11.81, e

¹⁵² Segundo Ivone T. C. de Lima: “Em 1982 o INCRA começou a atuar no local visando desapropriar o Terreno Ocoí, denominado ‘Gleba 84’, entre os municípios de São Miguel do Iguaçu e Foz do Iguaçu, uma área de aproximadamente 12.500 hectares. O objetivo era reassentar 437 famílias de agricultores que habitavam o Parque Nacional do Iguaçu. Esse projeto era denominado Projeto Integrado de Colonização realizado na Gleba Oco’y (PIC-OCOÍ)” (Lima, 2006: 346).

¹⁵³ No trabalho sobre as relações inter-tribais entre os Kaingang e Guarani na área indígena de Mangueirinha (PR), de Maria Ligia Pires (1975), encontra-se uma referência a um grupo indígena Guarani que habitava a floresta do Parque Nacional do Iguaçu (Pires, 1975:12).

O Liberal, 18.06.81) ao expulsar para o Paraguai famílias de indígenas com o objetivo de ser o único indenizado pelas terras.

Entretanto, segundo informações nativas recolhidas por Rubem T. de Almeida (1995) através do contato com “velhos” Guarani e da participação em uma reunião de chefes de família em Oco’y, constatou-se que havia naquele momento cerca de 100 famílias nucleares, aproximadamente 500 pessoas, no Tekohá Guasu de Jacutinga. Segundo os relatos nativos recolhidos pelo antropólogo citado acima, até 1970 estas famílias estavam sob a liderança de um líder indígena religioso e político chamado Ramõn Éteche, que influenciava todas as comunidades ou Tekohá (no sentido de aldeia) compreendidos entre os municípios de Santa Helena e Foz do Iguaçu. Este foi sucedido por Colá Eteche, última liderança de destaque do grupo, o que é avaliado pelos nativos, segundo o autor, como uma conseqüência da presença dos brancos, ou seja, que o contato com os brancos neste momento, desarticulou as formas de liderança do grupo. Entretanto os jornais da época falam de uma liderança política chamada Fernando Martines, que denunciou o laudo do funcionário da Fundação Nacional do Índio, Célio Horst, dizendo que este não havia feito contato com os indígenas que habitavam em Jacutinga (ESP. 22.11.81). Os anciãos e lideranças políticas de Oco’y lembram-se desta liderança e o consideram o primeiro cacique de Oco’y, isto de 1982 até alguns anos depois, quando ele e seu grupo familiar se dirigiram para a área indígena de Rio das Cobras (PR) em função de um conflito interno.

O Tekohá Guasu de Jacutinga, segundo os depoimentos dos “velhos” Guarani recolhidos por Rubens T. de Almeida, era formado por cerca de nove casas grandes (oga jekutu ou oga guasu), cada uma reunindo entre 6 a 8 famílias nucleares, que viveram ali durante os anos de 1960 e 1970. Segundo o depoimento nativo, muitas famílias se dispersaram com medo de serem mortas durante a desapropriação daquelas terras pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária. Alguns anciãos de Oco’y afirmam que os conflitos deste período envolveram mortes e destruição das casas. Dentre estas mortes, uma anciã conta que Maximino, uma liderança de Jacutinga, foi morto em confronto com os brancos.

Neste período, algumas famílias foram para áreas indígenas com as quais se relacionavam no Paraguai (Acaraymi, Arroyo Guasu, Kirito e Itabó), outras foram transferidas pela Funai para os Postos Indígenas de Rio das Cobras e Pinhalzinho. Estas

últimas logo retornaram (Almeida, 1995 e Carvalho, 1981). As cinco famílias que segundo o parecer do funcionário da Funai, Célio Horst, permaneceram na área de Jacutinga (porém 13 famílias de acordo com as lideranças indígenas, cf. periódico “Luta Indígena” de março de 1982), receberam lotes de terra do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

No entanto, estes lotes que hoje formam Oco’y (destinados pelo Incra e pela UH Itaipu, sob orientação da Funai), não resolveram o problema de suas terras, sendo até hoje considerado pelos indígenas como um local provisório, tanto por ser pequeno (231 hectares que não representam nem um sexto dos 1500 hectares de Jacutinga) e também porque dois terços dele são área de proteção permanente do meio ambiente, por estar no entorno do Lago da UH de Itaipu. Mediante a constatação destes conflitos, o antropólogo Edgar Assis de Carvalho foi designado em 1981, pela Associação Brasileira de Antropologia (atendendo ao pedido do Conselho Indigenista Missionário e da Comissão de Justiça e Paz do Paraná), para averiguar os dados fornecidos pela Funai que consideravam que apenas cinco famílias indígenas habitavam em Jacutinga antes da inundação. Ele afirma que este número era decorrente de categorias preconceituosas, como segue:

Munidos de um conjunto de itens formais que não atestam de forma alguma a historicidade de qualquer grupo indígena deste país, os Guarani de Oco’y também receberam seu diploma de índios. Mas este diploma foi concedido a apenas cinco (famílias), aos quais se pretende outorgar títulos gratuitos (...) Os demais foram sumariamente desclassificados (Assis de Carvalho, 1981:09).

Assim, a área que foi destinada aos que eram oriundos de Jacutinga teve a justificativa de atender apenas a estas cinco famílias, não considerando aquelas que já haviam saído de Jacutinga e as que ainda estavam ali - 13 famílias segundo três lideranças indígenas que na época foram até o escritório da Funai em Curitiba para reivindicar o direito à terra (periódico *Luta indígena* de 1982) -, classificadas pelo funcionário da Fundação Nacional do Índio, Célio Horst, como não indígenas (Assis de Carvalho, 1981:09).

Segundo os relatos dos Ava-Guarani de Oco’y, foram dois os momentos específicos de diáspora dos que viviam na área indígena de Jacutinga antes da transferência oficial realizada pela UH de Itaipu Binacional. O primeiro se deu pela pressão feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária / Incra por volta de 1975, que destinou a área habitada pelos Ava-Guarani à criação de pequenos lotes para alojar os agricultores que

havia sido retirados do local onde foi fundado o Parque Nacional do Iguazu em 1939. O segundo aconteceu quando começaram a circular as notícias de que o local onde habitavam seria alagado, o que, ao saber-se da temática mítica do “fim do mundo” Guarani através de inundação, não deixa duvidar do impacto causado no imaginário destes indígenas pelas notícias do alagamento. Este processo, observado e vivido pelos Ava-Guarani, resultou numa bela peça de artesanato em madeira, chamada *Ránaka*, árvore da vida, que representa os animais que, tentando se salvar do alagamento, subiam nas copas das árvores.



Foto 20: o artesão Ava-Guarani Jovino com a árvore da vida na sua mão esquerda e um *oporaíva* e um pássaro na mão direita, todas estas peças esculpidas em madeira. Oco'y, junho de 2006.

Frente a estas duas formas de pressão, vários Ava-Guarani abandonaram Jacutinga.

O sentido que se quer aqui com o termo diáspora refere-se à dispersão (no caso recente) de um grupo formado por pessoas que mantinham entre si relações de parentesco consanguíneo, de afinidade e de compadrio relacionado às rezas, onde uma das referências era a proximidade geográfica ou de compartilhamento de um espaço comum. Mesmo que

se enfatize a dispersão do grupo, sabe-se, através dos depoimentos dos que vivem hoje em Oco'y, que o fato de habitarem em lugares diferentes não impediu que estas pessoas continuassem a manter redes de contato entre si, as quais possibilitaram a sua reaproximação.

A manutenção de relações sociais através de redes sociais onde o parentesco é a principal conexão foi apresentada por André Luiz Soares (1997) como uma das características da ocupação do território pelos Guarani históricos (séculos XVI, XVII, XVIII) e também pelos Ava-Guarani que afirmam que os antigos tinham várias aldeias em todo o *Tekohá Ymã*, entre as quais se deslocavam. É isto o que conta o professor índio Teodoro, que liderou, em 2003, um dos grupos que saíram de Oco'y para acampar como forma de reivindicação de mais terras e que no começo de 2007, foi assentado numa área que está em processo de regularização pela Funai:

Então é uma situação que acho que hoje começa se revelar, porque antigamente, o lugar aqui, essa parte aqui, foi assim, tinha muitos grupos, pequenos grupos. Mas eles, vamos supor que aqui tem um grupo, em São Miguel um grupo, lá em Guairá um grupo, em Diamante um grupo, eles começam a pegar as mesmas características de antigamente, dessa parte aqui, só que não é mais o mesmo local, né. (Teodoro, 3-02-2006)

Entretanto, não se tem a intenção de que o termo diáspora tenha a conotação de dispersão de um local de origem, já que toda a região oeste do Paraná até o município de Guaíra (PR) é considerada pelos Ava-Guarani como seu *Tekohá Ymã*, seu território tradicional, ou seja, originário Ava-Guarani. Sabe-se, portanto, que estes deslocamentos indígenas forçados pelo avanço da sociedade ocidental foram realizados dentro do território considerado por eles e comprovado pelas fontes etno-históricas¹⁵⁴ como de antiga ocupação Guarani, porém que começou a ser tomado e delimitado pela ação dos colonizadores. Neste sentido, os indígenas não estão ou foram distanciados de seu território original, idéia que é geralmente associada ao termo diáspora pela sua associação histórica com o contexto judeu,¹⁵⁵ mas estão comprimidos dentro deste seu território original ou tradicional em espaços reduzidos pela ação histórica dos brancos. O viver nestes espaços reduzidos é interpretado pelo vice-cacique de Oco'y (como dito anteriormente), como equivalente ao

¹⁵⁴ Especialmente nos registros dos deslocamentos de Alvez Nuñez Cabeza de Vaca pelo caminho de *Peaberu* entre os anos de 1541 e 1542.

¹⁵⁵ Ver a este respeito Pacheco de Oliveira, 1998:63.

viver num “chiqueiro” onde se “amontoam” os porcos, já que os indígenas hoje têm de viver, segundo ele, “se estorvando uns ao outros” em espaços que não possibilitam a organização plena de seu sistema social.

O primeiro momento de pressões, segundo estes indígenas, envolveu conflitos e inclusive morte de lideranças indígenas, o que motivou algumas famílias a se refugiarem em lugares mais próximos ao rio Jacutinga-Oco’y. Porém, a maioria das pessoas que moravam em Jacutinga neste período - segundo as afirmações diretas dos Ava-Guarani e também a partir do resgate da história de vida destes, feito através do mapeamento genealógico -,¹⁵⁶ sentindo-se pressionada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária / Incra -, saiu do local onde habitava: alguns foram trabalhar na agricultura nas propriedades dos colonos¹⁵⁷ da região e outros se encaminharam para áreas indígenas do Paraguai e da Argentina.

O destino dos indígenas que saíram de Jacutinga no segundo momento de pressão, quando começaram a circular as notícias de que aquele local seria alagado, foi o mesmo dos que saíram na época das pressões do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária: trabalhar para os colonos da região ou buscar parentes que habitavam em áreas indígenas do Paraguai e da Argentina. Houve ainda, antes da transferência oficial dos Ava-Guarani que habitavam em Jacutinga para Oco’y em 1982, a iniciativa por parte do órgão indigenista oficial de transferir algumas famílias indígenas para áreas onde habitavam os Mbyá, outro subgrupo Guarani, ou mesmo para áreas onde habitavam os Kaingang, grupo indígena de outra etnia e reconhecidos inimigos históricos dos Guarani. A grande maioria das famílias que foram transferidas para estas áreas retornaram para a região oeste do Paraná – alguns ainda para Jacutinga, outros para a já criada terra indígena de Oco’y -, pois não se adaptaram à situação de subserviência aos grupos que já habitavam aquelas áreas indígenas (Assis de Carvalho, 1981:08 e Brant de Carvalho, 2004).

¹⁵⁶ Este mapeamento genealógico incluiu perguntas sobre o lugar de nascimento, falecimento e as datas dos deslocamentos dos antecedentes e descendentes de ego e do próprio ego. Ele foi feito com a maioria das cerca de 131 famílias que habitavam em Oco’y entre janeiro a junho de 2006 e em outras cerca de 10 visitas à área indígena entre a passagem do ano de 2006 para 2007.

¹⁵⁷ Nome que designa pequenos ou médios agricultores que na sua maioria são descendentes ou mesmo imigrantes europeus, responsáveis pela maior parte do contingente populacional da região, principalmente o relacionado ao campo.

A situação de limitação espacial decorrente da transferência destes indígenas do local onde habitavam - que seria alagado pela Usina Hidrelétrica de Itaipu - para a então criada área indígena de Oco'y, tem motivado os Ava-Guarani a reivindicarem outra terra para sua ocupação, além da preservação dos 231 hectares de Oco'y. Esta postura já tomou a forma de cinco acampamentos, os quais serão detalhados à frente. Portanto, os Ava-Guarani reconhecem como motivo de seus deslocamentos nos períodos anteriores à vinda deles para Oco'y a pressão dos brancos. A partir desta constatação, tecem críticas à ação dos que chegaram aos lugares onde eles habitavam, utilizando a força para os “empurrarem para lá”, expulsando-os dos lugares onde moravam há *tempos imemoriais*.

Dos Ava-Guarani que estavam dispersos pela região, muitos vieram para Oco'y logo depois de sua criação em 1982, outros há menos tempo. Daqueles que foram para o Paraguai ou para a Argentina e posteriormente voltaram para o Brasil, muitos ficaram sem registro de nascimento e hoje não têm acesso aos auxílios do governo brasileiro, como o “bolsa-família”, cestas básicas e aposentadoria, porque não têm os documentos de identificação. Este é o caso de Laureano, um ancião de mais de 70 anos, xamã (*oporaiva*) e chefe de uma família-extensa, detentor de grande conhecimento sobre as rezas e religião Guarani. Ele morou no Paraguai, mas nasceu e viveu por um grande tempo no Brasil e veio para Oco'y há pouco tempo (por volta do ano 2001). Como muitos outros com a mesma trajetória, ele não tem registro de nascimento. Em função de sua idade avançada, ele não pode mais trabalhar e porque não tem registro de nascimento no Brasil não pode se aposentar. No dia em que fui conversar com ele, ele não conseguiu ficar em pé. Disseram-me que era fome.

Como dito anteriormente, muitos dos Ava-Guarani que moram em Oco'y têm relações de parentesco com os Ava-Guarani de áreas indígenas do Paraguai e da Argentina, sendo que muitos moraram nestes países, principalmente no período de dispersão de Jacutinga. Estas relações de parentesco motivam as constantes visitas entre eles. Geralmente, durante algumas destas visitas, uma criança nasce em solo paraguaio ou argentino, o que para os Ava-Guarani não é nenhum fato estranho, pois consideram, como já apresentado, toda a região no entorno da tríplice fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina, como seu *Tekohá Ymã*. Porém, como estas crianças não são registradas nos países onde nascem, acabam por ficar sem registro de nascimento. Quando voltam ao

Brasil, os pais já não podem registrar estas crianças porque elas nasceram naquele país e lá devem ser registradas. Desta forma, os pais teriam que voltar ao país onde a criança nasceu para fazer o registro. Como isso não é fácil, pois não recebem ajuda para estes deslocamentos, muitas crianças ficam sem registro, o que as impossibilita de serem matriculadas na escola.¹⁵⁸

As relações de visitas e de moradia dos Ava-Guarani de Oco'y com os Ava-Guarani do Paraguai e da Argentina fazem com que a língua falada pelos Ava-Guarani de Oco'y e também de Anheté (Diamante do Oeste), se diferencie do Guarani falado em outras áreas indígenas do Paraná, que chamam de guarani puro,¹⁵⁹ sendo que segundo a professora índia Maria Lucia, o Guarani falado ali se aproxima do Guarani que falam no Paraguai.

2.3- Em Oco'y: as reivindicações por terras através da prática de acampamentos.

Dada a realidade vivida pelos Ava-Guarani em Oco'y que é avaliada por eles como imprópria para a existência diferenciada de seu sistema social e mediante a ameaça de que este sistema possa se “perder” e a vontade deles de que isto não aconteça, os Ava-Guarani de Oco'y têm feito ao longo do período em que estão assentados em Oco'y uma seqüência de manifestações com o objetivo de pressionar os órgãos competentes da sociedade brasileira a resolver o problema da pouca quantidade de terra a eles destinada. Estes movimentos se baseiam principalmente na reivindicação de um território grande o suficiente para a atualização de suas formas de ser, regidas pelo que dizem ser seu sistema social tradicional.

Desde a criação da área indígena Ava-Guarani de Oco'y até o momento já se contam cinco acampamentos realizados por indígenas que saíram desta área para levantar suas barracas em lugares estratégicos, com o objetivo de chamar a atenção da sociedade brasileira - como nos refúgios ambientais da Usina Hidrelétrica Itaipu e Parque Nacional do

¹⁵⁸ Por este motivo, segundo a pedagoga da escola indígena, das 140 crianças que frequentaram a escola em 2005, 34 não estavam matriculadas. Estas crianças são tratadas como ouvintes na escola indígena de Oco'y e acompanham as aulas dividindo o material didático com as crianças matriculadas.

¹⁵⁹ Os dois professores índios de Oco'y, em função da trajetória recorrente acima relatada de saírem de Jacutinga e morarem por um tempo no Paraguai, fizeram o primário neste país e assim foram alfabetizados com o Guarani que se ensina nas escolas do Paraguai desde 1992. Por isto eles têm o conhecimento do Guarani Paraguaio.

Iguaçu. O primeiro acampamento ocorreu na segunda metade da década de 1990¹⁶⁰ e teve como resultado a aquisição, por parte da UH Itaipu Binacional, de uma área de 1700 hectares de terra no município de Diamante do Oeste e a criação nesta, em 1997, do *Tekohá Anhetété*, para onde foram transferidas cerca de 40 famílias indígenas que estavam em Oco'y. Em 2003 saiu de Oco'y um segundo grupo de indígenas para acampar como forma de manifestação e pressão para a resolução do problema da terra, este conhecido como o grupo de Teodoro. Foram cerca de 80 pessoas que acamparam em vários lugares¹⁶¹ desde 2003 até o começo do ano de 2007, quando, segundo informação do chefe do posto da Funai de Oco'y, esta instituição comprou uma propriedade para assentar estes indígenas acampados já há cerca de quatro anos. Este recebeu o nome de aldeia Itamarã.



Foto 21: reunião no acampamento no Refúgio da UH Itaipu, no município de Santa Helena, do grupo que conquistou a atual aldeia Itamarã. Fevereiro de 2006.

¹⁶⁰ Num lugar chamado pelos indígenas de Paraná Porã, mas denominado oficialmente Refúgio Biológico Boa Vista, pertencente à Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional.

¹⁶¹ Entre eles, em refúgios ambientais da Itaipu nos municípios de Terra Roxa e Santa Helena, na beira do lago desta usina.

O terceiro acampamento foi o mais curto e ainda não teve um resultado tão favorável como os dois primeiros. Este foi o acampamento realizado no Parque Nacional do Iguaçu, que começou no dia 5 de setembro de 2005 e terminou de uma forma violenta quando a polícia federal retirou à força de armas os cerca de 50 indígenas que estavam ali acampados. Porém, com este acampamento o grupo liderado pelo atual cacique de Oco'y que retornou para esta área indígena conseguiu sensibilizar alguns órgãos institucionais do governo brasileiro que os têm procurado para pensarem juntos uma solução para o problema da pouca quantidade de terra de Oco'y.¹⁶²

Entretanto, uma parte do grupo que acampou no Parque Nacional do Iguaçu, encabeçado por uma liderança que se fortaleceu durante este acampamento, não se conformando com o desfecho negativo do último movimento de protesto, organizou um quarto acampamento, este que teve início em dezembro de 2005 e fim em outubro de 2006. Esse acampamento foi realizado num pequeno espaço de terra cedido temporariamente pela fazenda e cooperativa do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST - chamada Itepa - antiga fazenda Mitacoré -,¹⁶³ que fica logo após o pedágio que separa os municípios de São Miguel do Iguaçu e Santa Terezinha, no lado direito da BR 277 em direção ao município de Foz do Iguaçu. Este acampamento terminou quando a Funai conseguiu fazer um acordo com o grupo que estava acampado, levando-os para a área indígena de Inácio Martins (PR) onde, afirmou o cacique de Oco'y, de acordo com a promessa da Funai teriam mais terras.

¹⁶² São estes os vereadores da Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, além do Conselho Nacional do Meio Ambiente que junto à Ordem de Advogados do Brasil aprovaram uma moção entre os dias 8 e 9 de novembro de 2005. Por intermédio desta solicitaram à Fundação Nacional do Índio a resolução do problema de terras dos Ava-Guarani que estavam acampados no Parque Nacional do Iguaçu.

¹⁶³ Fazenda com cerca de 1100 hectares que se estendem entre o lago da UH de Itaipu e a BR 277 no município de São Miguel do Iguaçu. Esta fazenda pertencia à família Andrade Vieira até março de 1997, quando foi tomada por intervenção Federal para pagar as dívidas do Banco Bamerindus, também de propriedade desta família. No dia 16 de agosto de 1997, quando o Banco Central ainda estava decidindo a melhor maneira de utilizar essa fazenda, militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terras ocuparam a fazenda, construindo nela uma cooperativa que funciona até hoje. (Cof. *site* da Revista Época, <http://epoca.globo.com/edic/19991101/brasil9.htm> e *site* da Comissão Pastoral da Terra, ocupações de terra por estado – Brasil- 1997, <http://www.cptmac.com.br>).



Foto 22: mulheres Ava-Guarani acampadas na fazenda Itepa. Fevereiro de 2006.

Numa chamada telefônica no dia 18 de maio de 2008, Silvia, que foi auxiliar desta pesquisa durante cinco dos seis meses de trabalho de campo contínuos entre os Ava-Guarani de Oco'y, contou que alguns dias antes (cerca de uma semana) havia saído outro grupo de Oco'y para acampar. Neste grupo foram cerca de 30 pessoas encabeçadas pelo então conselheiro da comunidade de Oco'y, o professor indígena Pedro, e o *oporaíva* Gregório, ancião agregador da família-extensa do atual cacique de Oco'y. Seguindo o mesmo padrão dos quatro acampamentos anteriores, eles reivindicam terras para o contingente populacional de Oco'y e se o desenrolar dos eventos for semelhante aos anteriores, deste grupo formar-se-á uma nova aldeia. Ressalta-se que como nos outros, este grupo é encabeçado por duas lideranças: uma política, o professor índio Pedro (no primeiro, Silvino, então cacique, era a liderança política de destaque, no segundo, o professor índio Teodoro, no terceiro, o próprio cacique de Oco'y, Simão, e no quarto, uma liderança que se fortaleceu durante o acampamento do Parque Nacional do Iguaçu, Lino) e uma religiosa, o *oporaíva* Gregório (não tenho o nome do *oporaíva* que acompanhou o primeiro

acampamento, no segundo, Onório, no terceiro, Guilherme, no quarto, Guilherme, e no quinto, Gregório).¹⁶⁴

Como apresentado no capítulo um, em nenhum momento as lideranças políticas de Oco'y pensam em abandonar esta área indígena, mesmo se conseguirem o tão esperado território para o novo *Tekohá* (assinalado pela Funai como em processo de estudo para identificação no município paranaense de Matelândia, lugar onde alguns Ava-Guarani, entre eles as lideranças desta área indígena, foram levados para comprovarem se era um lugar adequado), pois Oco'y é considerado como área indígena. Entretanto, ela não é ideal para o total de pessoas que a habitam (cerca de 650 pessoas), as quais não têm acesso nem a meio hectare de terra por família-nuclear para o plantio.

Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam se preocuparem não só com este contexto contemporâneo, mas também com a situação das crianças e jovens que ainda não casaram, ou seja, com os novos casais e seus filhos que mediante a pouca disponibilidade de terra ali, tornar-se-ão índios-sem-terra e mendigos. É com esta perspectiva e preocupação com o futuro que estes grupos foram se motivando a acampar em barracas precárias feitas de lona e outros materiais provisórios. Ressalta-se que os *oporaívas* que saíram de Oco'y para acampar, deixaram ali casas e roças, o que revela, além da importância do especialista ritual em rezas e em cura para a formação de um novo grupo, uma preocupação com o futuro que contraria o modelo dos Guarani resignados e pessimistas a espera do próximo fim do mundo (Nimuendaju [1914] 1987, Métraux, 1967). De outra forma, o que mais explicaria a presença destes anciãos junto às jovens lideranças políticas (entre 25 a 40 anos) que deixam para trás filhos já casados residindo em suas antigas casas e roças, para encarar uma jornada de acampamento em situações precárias, onde realizam seus rituais de reza, canto e dança, se não a preocupação, explicitada por eles mesmos, com o futuro de seus filhos e netos. Isto, no que diz respeito a estes poderem continuar a existir de acordo com aquilo que os fazem eles mesmos, seu *Nhandereko*.

Este jeito próprio de ser tem, segundo os Ava-Guarani, a reza como a principal característica distintiva, mas também é uma forma de organizar-se comunitariamente

¹⁶⁴ No capítulo sete desta tese será apresentada uma discussão mais detalhada sobre estes acampamentos em relação à organização política destes indígenas.

(política e economicamente, como colocado no capítulo um) e de pensar e agir em relação ao seu entorno e a sua história. Pretende-se, nos próximos capítulos, um aprofundamento sobre estes aspectos que os fazem - que os Ava-Guarani fazem - específicos.

CAPÍTULO TRÊS: CONTANDO SEUS MITOS.

Os Ava-Guarani contam as *Mombe'u Ymã*, seus mitos ou relatos do tempo em que os Deuses estavam na Terra ou do tempo antigo e com elas falam do tempo das origens, antes da Terra ser destruída pela água e pelo fogo. Estes relatos ocupam um lugar fundamental na interpretação sobre o “mundo” destes indígenas por se apresentarem como modelo para as relações internas de seu grupo e também como forma de interpretar as ações do branco e como contraponto entre o sistema de mundo autóctone e aquele que lhes é apresentado pelos brancos. Neste capítulo serão apresentados os elementos do conjunto mítico-cosmológico que perfazem a interpretação autóctone sobre o “mundo”. Estes aspectos permitem compreender quais elementos estão sendo transformados e quais se somam à interpretação sobre o mundo dos Ava-Guarani, como a que conforma a versão sobre o próximo fim do mundo como consequência das ações dos brancos e não apenas como uma expressão de uma designação mítica ou divina.

Segundo Hélène Clastres ([1975] 1978), os cronistas dos séculos XVI e XVII e os missionários jesuítas deixaram registrado que os povos Tupi-Guarani não possuíam a dimensão do sagrado por não terem observado nenhuma expressão de religiosidade entre estes; nem através da presença de figuras de divindades nem de práticas rituais.¹⁶⁵ No entanto, a partir do início do século XX, especialmente a partir do trabalho de Curt Nimuendaju ([1914] 1987) sobre os Apapocuva Guarani, estes indígenas são considerados como tendo a religiosidade (composta, neste caso, por um elaborado conjunto mítico-cosmológico e ritual) como a dimensão mais importante de sua sociedade.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Entretanto o material deixado por André Thévet, cosmógrafo francês que esteve no Brasil nos anos de 1550 e 1554 é considerada por Alfred Métraux ([1928] 1979) como a melhor fonte sobre os mitos dos Tupi que habitavam o litoral brasileiro durante a chegada dos europeus, sendo recorrente a utilização desta fonte também pelos outros autores que analisaram a mitologia Tupi, como Hélène Clastres ([1975] 1978), Egon Schaden ([1945] 1989) e Viveiros de Castro (2002).

¹⁶⁶ Em relação especificamente aos Guarani, três trabalhos são leitura obrigatória para quem pretende se aprofundar sobre a mitologia e a religiosidade destes indígenas: o de Curt Nimuendaju ([1914], 1987), que por seu ineditismo é utilizado como primeira fonte etnográfica; o de Léon Cadogan ([1959] 1997) sobre os cânticos sagrados dos Mbyá Guarani; e o de Hélène Clastres ([1975] 1978), que apresenta uma análise específica do complexo mitológico de busca da Terra-sem-Mal entre os Tupi-Guarani e sua transformação em filosofia religiosa que incentiva não mais às migrações, mas sim à introspecção religiosa. Os também estudiosos da mitologia Tupi-Guarani, Egon Schaden (1945) e Alfred Métraux (1928 e 1967) e também Hélène Clastres (*op. cit.*), além de utilizar as fontes dos cronistas e jesuítas dos primeiros séculos de contato

A análise dos mitos Tupi-Guarani em sua dinâmica social foi apresentada por Egon Schaden ([1945] 1988) em sua tese de doutorado, na qual afirma que os mitos são importantes registros da historiografia autóctone, mas que também apresentam valores orquestrantes da vida social do grupo no presente (Schaden, idem: 17). Este é um aspecto fundamental para a compreensão da interpretação de mundo dos Ava-Guarani de Oco'y, pois seus mitos não falam apenas de um passado remoto ou dos tempos das origens; falam também de valores fundamentais para a organização da vida social no presente, estas duas situações de igual importância para a construção de seus projetos de futuro, já que localizam neste passado algumas formas ideais de sociabilidade que buscam viver no presente e também que animam suas expectativas de futuro. Egon Schaden analisa neste trabalho a relação da figura mitológica do herói civilizador com o messianismo constatado entre os Tupi durante os séculos XVI e XVII e entre os Guarani no século XIX, concluindo que a mitologia Tupi-Guarani anterior à chegada dos europeus apresenta os elementos fundamentais para o desenvolvimento do messianismo pós-conquista entre estes indígenas (Schaden, Idem: 58-162).¹⁶⁷ Defende assim que a figura do profeta que animou as migrações Tupi-Guarani durante o período colonial - chamado de *caráiba* entre os Tupi e *pajé*¹⁶⁸ entre o Guarani, (Clastres, H., [1975] 1978: pag.) -, era vista pelos indígenas como a re-encarnação ou como o emissário especial do herói civilizador e assim interpretada como o messias e não apenas como seu anunciador (Schaden, *op. cit.*: 59). Entretanto, afirma também, concordando neste ponto com Alfred Métraux (1967: 13), que o contato com os europeus e a crise social que lhe adveio, facilitou - nos termos de Egon Schaden (*op.cit.*: 162) e exacerbou, nos de Alfred Métraux (1967: 13) -, os motivos para o surgimento do messianismo.

com os europeus, apresentam os dados do trabalho citado de Nimuendaju (*op. cit.*) como fonte sobre a mitologia Guarani.

¹⁶⁷ Ressalta-se a crítica feita por Cristina Pompa (2003, 2004) a este modelo Tupi-Guarani projetado para o período da chegada dos europeus, formado a partir de uma junção dos dados dos Guarani do início do século XX com os dos Tupi dos séculos XVI e XVII.

¹⁶⁸ Em Oco'y, como apresentado nos capítulos anteriores, os especialistas em rituais de reza e de cura são chamados de *oporaíva*, mas quando falam em português, é comum eles utilizarem os termos *pajé* e *xamã*, além de rezador.

O que é denominado correntemente messianismo ou profetismo Guarani¹⁶⁹ tem em Nimuendaju ([1914]1987) seu principal expositor, o qual teve como fonte tanto os registros históricos escritos como - e na sua maioria - o relato dos descendentes de migrações realizadas durante o século XIX. Estes descendentes contavam sobre estas migrações sem diferir os acontecimentos míticos dos históricos, como é recorrente em relatos mitológicos ameríndios. Estas características são observadas também na interpretação dos conquistadores europeus como emissários ou descendentes do herói civilizador que havia desaparecido no oriente e também na forma como os franceses foram interpretados como emissários do herói na mitologia Tupinambá, Maire-Monam (Schaden, *op. cit.*: 42).

O conjunto mítico como primeiro plano para a interpretação de mundo ou/e de fatos históricos, que empreende segundo os contextos vividos, é apresentada por Márnio Teixeira-Pinto (1997:197-238) a respeito dos Arara (grupo ameríndio de língua Caribe), para quem os brancos foram interpretados de acordo com categorias míticas autóctones, mas de diferentes maneiras, sendo esta variação relativa às atuações específicas destes brancos em momentos diferentes, as quais, portanto, são mediadas pela observação da atuação destes com as possibilidades interpretativas dadas pelo conjunto mítico. Assim, num momento de conflito os brancos foram tidos como encarnações da categoria mítica dos “espíritos maléficos”; já quando a situação se tornou pacífica e eles passaram a se apresentar como doadores de objetos desejados pelos Arara, estes últimos passam a tê-los como aliados e a chamá-los pela categoria mítica *Ipari*, que designa as pessoas com as quais os Arara brigaram no céu, mas que na Terra aceitaram manter relações pacíficas (Teixeira-Pinto, 2002: 417).

Este é também o caso, segundo Carlos Fausto (2001), da denominação dos brancos entre os Parakanã (grupo ameríndio de língua Tupi-Guarani), como *toria*, quando participavam de uma relação amigável e doavam os bens que os índios desejavam, e que, por isto - quando considerados “senhores dos objetos” e provedores generosos -, não deveriam ser mortos, e como *akwawa*, inimigo, quando se comportavam de modo

¹⁶⁹ O qual não possui tantos registros históricos como os relativos às migrações dos Tupi durante os séculos XVI e XVII, relatadas abundantemente pelos cronistas Léry, Thévet, Ives d’Evreux, Claude d’Abeville, entre outros. Hélène Clastres ([1975] 1978) e Viveiros de Castro (1993) trazem à análise os dados apresentados por estes e outros cronistas dos séculos XVI, XVII e também os dados apresentados pelos jesuítas, que são as fontes principais sobre os Guarani. Também Cristina Pompa (2004) apresenta e critica as fontes documentais dos primeiros contatos entre os Tupi-Guarani e os europeus.

mesquinho, recusando-se a dar as mercadorias, sendo neste contexto a relação vista como de inimizade e resultando até em mortes (Fausto, 2001: 499).¹⁷⁰

Observa-se assim na literatura etnológica sobre os ameríndios das terras-baixas a recorrência do tema da apresentação de acontecimentos históricos como se fossem míticos, como o encontro com os brancos, e míticos como se fossem históricos, ao dar-lhes localizações temporais e geográficas (cf. entre outros, Albert e Ramos, 2002 e Hill, 1988). Contudo, Nimuendaju é reconhecido especialmente por ser o primeiro autor a defender que as migrações Guarani tiveram motivações exclusivamente religiosas relacionadas à busca da Terra-Sem-Mal, as quais não estavam relacionadas ao contato com a sociedade branca, o que se contrapõe à tese de Egon Schaden (*op. cit.*) e Alfred Métraux (*op. cit.*). Este autor sugere inclusive a continuidade das motivações autóctones de sentido religioso para as migrações dos Tupi-Guarani no período colonial e as constatadas entre os Apapocuva durante o século XIX (Nimuendaju, *Idem*: 107-8). Já Egon Schaden defende no trabalho anteriormente citado, que o conjunto mítico Guarani não conta com o anúncio do encontro da Terra-sem-Mal nesta Terra como elemento distinguido, já que este aparece nos relatos mitológicos apenas como um lugar cosmológico ou sobrenatural que os indígenas alcançariam se cumprissem uma rígida disciplina moral e corporal (Schaden, *op. cit.*: 48). Portanto, na interpretação deste autor, as migrações Guarani só poderiam ser explicadas pelos fatores exógenos advindos do contato-confronto com os colonizadores europeus, e não, como afirmou Nimuendaju (*op. cit.*), motivadas pela religiosidade autóctone que previa a busca deste paraíso terrestre. Assim, apesar de defender que os elementos necessários para o desenvolvimento do messianismo já se encontrassem presentes na mitologia Tupi-Guarani, afirma que a causa operante do messianismo e migrações foi o contato-confronto com os europeus. Tem-se então estas duas posições como balizas às análises e hipóteses sobre as migrações Tupi-Guarani e Guarani.

Os Ava-Guarani de Oco'y falam em mais de um lugar como sendo *Yvy Marãe'y*, Terra-sem-Mal, lugares estes que estão localizados segundo os pontos cardeais leste e oeste, no centro do céu e, em linha vertical, acima e abaixo da Terra, e identificam-nos como lugares cosmológicos que podem ser alcançados pela pessoa através de uma rígida

¹⁷⁰ Para outros casos ameríndios de interpretação histórica segundo as categorias míticas, cf. Albert & Ramos, 2002.

disciplina moral e corporal. Assim, os Ava-Guarani falam do *Yvy Marãe'y* como lugares que podem ser encontrados em vida e não apenas somente após a morte, encontro este que contam que aconteceu no passado através de deslocamento geográfico e de disciplina espiritual e corporal, e não somente um ou outro. Mas é o aspecto cosmológico destes lugares o que é mais enfatizado no presente. As narrativas sobre o seu encontro em vida, que imbricam a ascensão espiritual com o deslocamento geográfico, são relatadas como acontecimentos do tempo quando era mais fácil tornar-se *aguydje* ou seres perfeitos, que é, como colocado no capítulo anterior, localizado no período anterior à chegada dos brancos. Assim, para os Ava-Guarani de Oco'y *Yvy Marãe'y* são vários lugares, entre eles a Terra, já que quando se tem como referência os habitantes do mundo que fica abaixo da Terra (o *Nembura*), a própria Terra, chamada pelos Ava-Guarani de *Yvy Vai*, Terra Feia, é entendida como *Yvy Marãe'y*, pois os habitantes do primeiro rezam, cantam e dançam todo o tempo para conseguirem vir para cá, da mesma forma como fazem os Ava-Guarani com o objetivo de alcançar os mundos que estão acima e nas extremidades oriental e ocidental da Terra.

Os conceitos de sistema de crenças e tradição são fundamentais para a compreensão da mitologia e cosmologia e religiosidade Ava-Guarani, os quais se relacionam aos valores entendidos pelos nativos como tendo uma validade ontológica.¹⁷¹ O conceito de tradição traz uma noção mais evidente de historicidade, isto é, de valores e costumes que são transmitidos através do tempo e de espaços, isto mesmo quando se trata de tradição religiosa que tenha a sua origem concebida como de uma revelação e, nesta, a sua prova de verdade. Já o conceito de sistema de crenças coloca em evidência as relações entre determinados fatores (personagens ou ações que representam e afirmam crenças) em um determinado tempo.

No caso do sistema de crenças dos Ava-Guarani, embora seja valorizada a validade de suas crenças através do tempo, já que eles afirmam também a idéia de uma revelação primeira e de sua transmissão oral através do tempo e do espaço, a revelação é vista como um fenômeno que se repete na formação e prática de cada *oporaíva*. Assim, para os Ava-

¹⁷¹ Porém sabemos que essa validade ontológica deve ser localizada temporalmente e espacialmente, como fizeram Eric Hobsbaw e Terence Ranger em *A invenção das tradições* (1997), onde demonstram o contexto histórico e cultural de nascimento de algumas tradições consideradas como eternas ou então de uma antiguidade maior do que a de fato. Enfatiza-se, entretanto, que a idéia mais diretamente considerada aqui que subjaz o conceito de tradição é a de transmissão de conteúdos (valores, costumes, práticas) através do tempo e do espaço (Bonte & Izard, 1992:710).

Guarani de Oco'y, a revelação não é somente algo que aconteceu no passado e que é conhecida hoje porque foi transmitida oralmente, mas algo que se dá também no presente. Estes dois momentos da revelação se unem na pessoa dos *oporaívas*, por serem estes os que mais têm conhecimento das histórias e sabedoria dos antigos e, por isto, com mais autoridade para contá-las, mas também por terem tido a prova da revelação, chamada também de “milagre”, que os qualifica para os rituais de cura.

A relação entre o sistema de crenças Ava-Guarani e a tradição judaico-cristã é feita constantemente por estes indígenas; isto tanto diretamente como indiretamente. O contato com a tradição judaico-cristã é relatado pelos Ava-Guarani como recente,¹⁷² dado principalmente depois que eles saíram de Jacutinga, quando os que não foram para áreas indígenas do Paraguai e da Argentina passaram a morar e trabalhar com os colonos da região.¹⁷³ É nesta situação que eles afirmam terem tido um contato mais direto com o cristianismo, alguns afirmando que freqüentavam missas e que batizaram seus filhos conforme os ritos católicos ou de igrejas protestantes.

Estes paralelos entre as religiões ocidentais e o sistema de crenças nativo foram feitos com a justificativa deles de “fazer-se entender” para a pesquisadora, uma pessoa da “sociedade dos brancos”, como eles diziam. Para isto faziam analogias, apresentando reflexões baseadas na premissa do *como se fosse*, ou seja, referindo-se a relações entre seu sistema de crenças e a religião católica, tais como:

(...) nosso oporaíva (rezador, xamã ou pajé) é como o padre de vocês (da tradição católica), só que ele não estuda através de livros, mas sim através das revelações feitas a eles por Deus e do aprendizado com outros oporaívas; e os ajudantes dos oporaívas, os

¹⁷² Não existe dentro da área indígena de Oco'y nenhuma igreja católica ou protestante em atuação e não há também nenhuma informação sobre a atuação constante de missionários ou de igrejas na história recente desses indígenas, ou seja, não se considerando aqui as missões jesuítas dos séculos XVII e XVIII, que sabemos terem existido na região. A única forma de atuação junto aos indígenas de pessoas com ligação com alguma igreja foi o trabalho dos indigenistas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no período que os Ava-Guarani estavam sendo desalojados para a construção do Lago de Itaipu e dentro da área de Oco'y antes da instalação do posto de saúde, quando prestavam assistência à saúde dos indígenas e também assistência política (década de 1980, e 1990). Hoje em dia algumas senhoras da pastoral da criança da igreja católica, vão toda terça feira levar sopa para as crianças indígenas de Oco'y, o que fazem com o apoio da Secretaria de Ação Social da Prefeitura Municipal de São Miguel do Iguçu. Outra influência de igrejas cristãs se dá indiretamente pela presença de Antonio Cabrera, pessoa que se diz descendente de Guarani e que mesmo não morando na área indígena, foi escolhido para ser assessor da Associação Comunitária de Oco'y. Ele é membro de Igreja Cristã Povo de Deus e correntemente vincula sua imagem e ação à desta igreja, mas sua atuação é fundamentalmente política.

¹⁷³ Pequenos e médios agricultores.

*uiraidjas, são como os seminaristas*¹⁷⁴ *dos padres da igreja católica. (Natalino, janeiro de 2006).*

Contudo, outras vezes a referência à tradição cristã foi feita através de identificação direta, igualando os Deuses Ava-Guarani com os personagens da tradição cristã. Desta forma, alguns diziam que *Nhanderu* (segundo a tradução para o português, nosso pai, divindade máxima para os Ava-Guarani) é José (da tradição cristã) e *Nhandesi* (nossa mãe, esposa de *Nhanderu*) é a virgem Maria. Outros disseram que *Kuaray* (Sol em português, filho de *Nhanderu* e *Nhandesi*) é Jesus Cristo, e outros ainda que *Tupã* (também filho de *Nhanderu* e *Nhandesi*) é Jesus Cristo, mas também um anjo ou um santo.

Os Deuses Ava-Guarani geralmente são conhecidos por mais de um nome e esta multiplicidade não estranha a eles. Quando respondiam as indagações sobre quem era quem, diziam, “são o mesmo”. Desta forma *Nhanderu* (nosso pai) também é chamado de *Nhandejara* (nosso dono);¹⁷⁵ *Kuaray* (Sol) também é chamado de *Nhanderyke’y* (nosso irmão mais velho); *Jasi* (Lua) é também chamada de *Guyrapepo* (homem com asas de passarinho); e *Arombará* (mãe do Sol e da Lua / sem tradução) é também chamada de *Lapoguasua* (mãe de *Tupã* / sem tradução), ambas identificadas com *Nhandesi* (nossa mãe). Os termos *Nhanderu* e *Nhandesi*, além de denominarem Deuses do panteão Guarani, também são vocativos de parentesco e utilizados para identificar o especialista em rituais e rezas e o chefe político, que é chamado *Nhaderuvicha*, “nosso pai” de todos ou geral.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Tanto os *uiraidjas* como os seminaristas são aprendizes e estão se preparando para assumir as funções rituais desempenhadas em suas respectivas sociedades pelos *oporaivas* e padres.

¹⁷⁵ O significado em português de *Nhandejara*, que é nosso dono, suscita relações interessantes entre a noção de propriedade (dono) e de paternidade, já que dizem ser o mesmo que *Nhanderu*, nosso pai. No que se refere ao cuidado, essas relações não se resumem ao universo masculino, já que os seres humanos, assim como os peixes, têm uma mãe, *Nhandesi* (nhande: nossa, si: mãe), no caso dos seres humanos e *Pirasi* (pira: peixe e si: mãe) para os peixes, sendo que os peixes também têm um dono, *Pirajara* (pira: peixe e jara: dono), e tanto a mãe como o dono cuidam dos peixes e dos seres humanos respectivamente, ou seja, estão ambos em uma mesma relação com os peixes e com os humanos, que é a de cuidado. Entretanto o termo dono não aparece relacionado a nenhuma personagem feminina.

¹⁷⁶ A primeira vez que me falaram do termo para o chefe político, disseram que era *Oreruvicha*. Estavam, neste contexto utilizando o pronome pessoal da primeira pessoal do plural, *ore* - que ao contrário de *Nhande*, que também significa *nós* e *nosso*, mas que é inclusivo de todas as pessoas que fazem parte do contexto comunicativo – que exclui uma parte do contexto comunicativo, pois neste caso, estavam me excluindo, ou seja, estavam dizendo com *Oreruvicha*, nosso chefe e não o seu.

No entanto, tanto as analogias (como se fosse)¹⁷⁷ como as identificações (é o mesmo) com a tradição cristã foram feitas pelos nativos a partir de características em comum encontradas pelos narradores entre esta e seu sistema de crenças. Tem-se assim, mesmo quando o tom de identificação se tornava mais forte através da idéia de que Deus é um só e é de todos, a presença da perspectiva de uma “tradução cultural” feita pelos Ava-Guarani através do conhecimento que eles demonstravam da sociedade branca, com o objetivo de explicar seu sistema social para um pessoa desta sociedade.

Considera-se aqui o conceito de tradução utilizado por Viveiros de Castro (2004:03), quando ao analisar a especificidade do conteúdo de uma fala do líder indígena Yanomami, Davi Kopenawa (que também é iniciado nas artes xamânicas de seu povo), ao antropólogo Bruce Albert, apresenta a tradução como uma das características distintivas do xamanismo e o seu emissor como um especialista xamânico em atuação. Esta definição de xamanismo relaciona-se à noção de uma “diplomacia cósmica” que, nas palavras do autor, se esforça na tradução de pontos de vistas heterogêneos ontologicamente. Interessam aqui estas reflexões no sentido de afirmar que a tradução não é uma forma estranha de pensar e de se expressar aos povos ameríndios das terras baixas.

Assim, a tradução que se expressa quando os Ava-Guarani falam sobre a sua mitologia, cosmologia e religiosidade, pode ser entendida como a expressão de uma forma já conhecida e praticada através do sistema de crenças nativo nas práticas de seus xamãs, esta como uma estratégia nativa para tornar compreensível o que é estranho; mas neste caso do que era conhecido por eles, o seu sistema de crenças, através do que era supostamente mais conhecido pelo seu interlocutor. Neste caso, corrobora-se a idéia de diplomacia do sistema mitológico e cosmológico como forma de relacionar-se com a alteridade representada pelos outros planos cósmicos, que apresenta-se, por sua vez, como modelo para a relação com a alteridade em geral: nesse caso pela pesquisadora, que embora estivesse ali para compreender os significados da vida social e cultural deles, não deixou em nenhum momento de ser vista como oriunda da sociedade dos brancos, com seus valores e tradições, os quais eles gostavam de demonstrar que conheciam. Assim, para falar do seu sistema de crenças a partir deste conhecimento demonstrado da tradição ocidental,

¹⁷⁷ Afirmativas que remetem à igualdade de relações (Abbagnamo, 2003:55) entre conjuntos diferentes que podem ser de práticas, costumes, crenças ou somente de significados.

utilizando-se da tradução como recurso lingüístico que possibilita a compreensão de “dois”, de um através e para o outro. Portanto, uma forma de explicação nativa de seu próprio sistema social feita *a partir da, e para a alteridade*.

O conhecimento da sociedade ocidental também foi utilizado pelas lideranças políticas de Oco’y em referências ao âmbito da política. No entanto, neste caso, além de demonstrarem a tradução cultural como recurso para a compreensão do si mesmo pelo outro – por exemplo, quando o cacique explicou que o seu trabalho era como o de um prefeito da sociedade dos brancos -, o conhecimento da sociedade dos brancos também é entendido como fator necessário para uma pessoa ser uma boa liderança política em Oco’y, no sentido de uma compreensão que possibilita a negociação.

Além destas duas formas de relação entre a tradição cristã e o sistema de crenças Ava-Guarani – comparações e identificações –, os Ava-Guarani também apresentam no seu discurso algumas diferenciações, hibridações ou misturas, neste último caso, não atentas à origem cristã de determinados temas.¹⁷⁸

Assim, os Ava-Guarani de Oco’y diferenciam o seu sistema de crenças com o da tradição cristã quando afirmam que o seu Deus, *Nhanderu*, é mais forte do que o Deus dos brancos, pois, dizem, *Nhanderu* não morreu na cruz como Jesus Cristo, mas foi para o *Yvy Marãe’y* (assim como os outros seres *agudyje*) com o corpo e, além disto, o verdadeiro Deus dos Ava-Guarani não tem pai nem mãe, como sabem ter tido Jesus Cristo. Portanto, aqui *Nhanderu* não é visto como se fosse o Deus cristão, mas sim como diferente e superior.

Já os hibridismos¹⁷⁹ não foram feitos somente com a tradição cristã, mas também com temas do folclore brasileiro, isto quando contaram os relatos de sacis e de Pedro Malasartes e sobre receitas para evitar o “mau olhado” em crianças pequenas as quais eles mesmos chamam de “simpatias”, tema recorrente na religiosidade popular brasileira. Os hibridismos com a tradição cristã se mostram evidentes quando os Ava-Guarani contam que não se deve trabalhar nem dormir na sexta-feira santa. Eles afirmam que neste dia – data

¹⁷⁸ Este aspecto também foi notado por Carlos Fausto (2005).

¹⁷⁹ Hibridismo no sentido que a gramática da língua portuguesa dá ao processo de formação de palavras através da junção de dois radicais de origem diferentes. Assim: “Dá-se o nome de hibridismo (híbrido vem do latim e significa ‘filho de pais de diferentes países ou de condições diversas’) às palavras em cuja formação ocorrem elementos mórficos oriundos de línguas diferentes.” (Terra, 2002:73)

proveniente da tradição cristã quando é lembrada e revivida de forma ritual a morte de Jesus Cristo na cruz -, se a pessoa trabalhar – buscar lenha ou qualquer outro serviço pesado –, ela será transformada num animal.¹⁸⁰ E se a pessoa dormir e roncar antes da meia-noite deste dia, ela será transformada em um porco. Observa-se, neste caso, um tema da tradição cristã, a morte de Jesus Cristo, como motivo para interdições, que são práticas comuns tanto à tradição cristã¹⁸¹ como ao sistema de crenças Ava-Guarani.¹⁸² Contudo, o que é visto pelos Ava-Guarani como consequência (ou castigo de Deus) para o rompimento destas interdições é um tema tipicamente Guarani e, em termos gerais, ameríndio, que é o tema da transformação ou metamorfose (nos termos de Viveiros de Castro, 1987) da pessoa humana em um animal.

Estas relações foram analisadas por Carlos Fausto (2005) em um artigo que apresenta a reflexão sobre as transformações nascidas das intersecções entre o cristianismo e o sistema de crenças autóctone Guarani, através da retrospectiva e análise destas do século XVI ao século XX. Este autor revela a incorporação de temáticas cristãs, principalmente a do amor, que levou a desjaguarificação do xamanismo Guarani.¹⁸³ Um dos aspectos recentes destas transformações apresentadas por Carlos Fausto aparece em Oco'y em todos os termos: os Ava-Guarani de Oco'y, assim como os Guarani que Carlos Fausto trata mais genericamente, dizem que os brancos não rezam mais. Em Oco'y os Ava-Guarani afirmam que os brancos só querem as terras, só querem ganhar dinheiro, ter as coisas e que não se preocupam mais com Deus. Portanto, os Ava-Guarani de Oco'y estão incluídos na reflexão feita por Carlos Fausto de que hoje os Guarani cobram dos brancos exatamente aquilo de que foram cobrados por estes durante o processo de colonização: a falta de religiosidade (Fausto, 2005:406). Entretanto, algumas vezes em Oco'y os Ava-Guarani expandem essa constatação e crítica a eles mesmos, dizendo que hoje são poucos os jovens que se interessam em tornarem-se aprendizes de *oporaíva*, o que dizem estar relacionado com a falta de condições e de tempo (que se deve ao fato de terem de trabalhar

¹⁸⁰ Esse tema será apresentado nos próximos subitens.

¹⁸¹ Especialmente nesse dia os católicos praticantes fazem jejum ou não comem carne vermelha, não fazem nenhuma atividade que possa ser considerada trabalho e passam o dia em oração e em silêncio.

¹⁸² Estes últimos apresentam interdições ao trabalho em momentos específicos, como nos primeiros dias após o nascimento de um filho e na troca de voz do menino e na menarca da menina.

¹⁸³ Como o tema que dá título ao artigo, que é o abandono da temática autóctone da canibalização e da identificação da divindade com o Jaguar, e de temáticas relativas ao amor próximas à idéia de amor cristão.

fora da aldeia). Mas também, constatam os mais velhos que, o acesso à televisão tem aumentado esse desinteresse,¹⁸⁴ pois ela prende a atenção das crianças e jovens fazendo com que esses deixem de se interessar pelos rituais e práticas de sua cultura.

Estas são as características gerais das narrativas mítico-cosmológicas Ava-Guarani, as quais serão apresentadas mais detalhadamente a seguir.

3.1 – Os Deuses Guarani: *Nhanderu*, *Nhandesi* e seus filhos.

Segundo os *oporaívas* de Oco'y o verdadeiro e primeiro Deus é *Nhanderu*. Ele não tem pai, nasceu sozinho junto com a Terra, não tendo assim, para os Ava-Guarani, relação de filiação ascendente e nenhum tipo de sentimento projetado em sua figura como filho; só como pai, característica que seu nome, traduzido para o português como nosso pai (*nhande* = nosso e *ru* = pai) expressa.

Os Ava-Guarani de Oco'y nada falam sobre a origem de *Nhandesi* (também chamada de *Arrombará*¹⁸⁵ e de *Lapoguasua*), esposa de *Nhanderu* e que habita junto a ele em *Nhanderu'uai* (lugar cosmológico que será detalhado no subitem 3.2). *Nhanderu* teve um filho com *Nhandesi*, que se chamou *Kuaray*, Sol em português. Dizem os Ava-Guarani que esse filho foi feito sem pecado, só pelo pensamento de *Nhanderu*, com o qual *Nhandesi* engravidou. Porém, *Nhandesi* teve uma relação sexual com outro homem, *Mba'ekuaa*, nome que significa “homem que sabe fazer filhos”, da qual gerou outro filho, *Jasi*, Lua em português, gestado ao mesmo tempo em que *Kuaray*.

Jasi é tido como um filho do pecado, nascido de um erro e de uma traição de *Nhandesi* a *Nhanderu*. Por isto, dizem, *Jasi* não tem a mesma força e habilidade que *Kuaray* e nem mesmo um caminho próprio. O aspecto da traição é relatado pelo mito e enfatizado nas narrações, quando o colocam como modelo do que não deve acontecer entre

¹⁸⁴ Não são todas as famílias que possuem televisão e nem mesmo em todas as casas existe energia elétrica. Porém as casas que têm televisão se tornam pontos de encontro nos finais de semana e feriados à tarde, de jovens e crianças que se reúnem para assistirem filmes ou programas de auditório e, nos finais de tarde e noite, de pessoas de todas as idades que se reúnem para verem jornais e novelas. No final da tarde e noite quando está muito quente costumam colocar a televisão no pátio ou em um lugar que dê para ser assistida do pátio, e quando chove ou está frio reúnem-se na sala das casas, algumas de chão batido e outras com piso de cimento.

¹⁸⁵ Embora digam que *Arombará* e *Lapoguasua* são *Nhandesi*, os Ava-Guarani não utilizam este último termo quando se referem à saga da mãe dos gêmeos, a qual é correntemente relacionada com a traição conjugal e, no caso desta relação, tida como exemplo de castigo para este tipo de comportamento, ou seja, de como a mulher não deve agir.

casais. Entretanto, neste momento das narrações míticas nenhuma referência é feita sobre a descrença da mulher ou de sua falta de paciência para esperar, tais como estão presentes nos mitos relatados por Nimuendaju (*op. cit.*) e Cadogan ([1959]1997), temas estes que aparecem em outras narrativas Ava-Guarani.

Dizem os Ava-Guarani que *Nhanderu* ficou furioso quando *Nhandesi* lhe contou sobre esse segundo filho e que por isso pegou suas coisas e foi embora. Porém *Nhanderu* deixou penas de papagaio nas encruzilhadas do caminho para que seu filho *Kuaray* (também chamado de *Nhanderyke'y*, nosso irmão mais velho) pudesse segui-lo e encontrá-lo.

O segundo filho de *Nhandesi* (com *Mba'ekuaa*), *Jasi*, também do sexo masculino, é considerado pelos Ava-Guarani como um irmão gêmeo de *kuaray* (em Guarani, *melissos*), embora com outro pai e mais novo (gerado depois) do que o *Kuaray*. Porém, mesmo considerados gêmeos, os irmãos *Kuaray* e *Jasi* não compartilham nenhuma característica pessoal. Ao contrário, eles têm características opostas, o que é entendido como consequência das particularidades da relação que gerou cada um deles. *Jasi* é visto como filho de uma relação errada, de uma traição ou pecado - como dizem usando os termos da tradição cristã - e por isto sem a habilidade nem a força do *Kuaray* e sem um caminho próprio. Além disso, Lua, que é *Jasi* depois que foi para o céu ou *Arã*, é considerado o símbolo de tentação e de tudo aquilo que morre, do que é efêmero, associado ao ciclo menstrual feminino e com o que é feito de forma obscura.¹⁸⁶ *Kuaray*, ao contrário, é considerado filho de uma relação pura e sem pecado, fruto do pensamento de *Nhanderu*. Por isto tem a força, o poder, a criatividade e a habilidade de um Deus. Sol, que é *Kuaray* depois que foi para o céu ou *Arã*, representa a luz necessária à vida Ava-Guarani, a sabedoria que a ilumina e que permite que eles estejam em pé, trabalhem, se desloquem e visitem parentes, estes que são os signos da saúde Ava-Guarani.

Observa-se nestas relações como através do mito os Ava-Guarani valorizam o que é considerado puro - sem o contato corporal -, e desvalorizam as relações sexuais, principalmente as desregradadas, o que aparece como motivo chave na sublimação dos

¹⁸⁶ Os Ava-Guarani relacionam os momentos em que a Lua não aparece no céu com o período menstrual feminino, quando a mulher deve ficar recolhida e não fazer suas tarefas cotidianas, e também com as tentações que aparecem no caminho dos homens.

impulsos corporais e da animalidade. Entretanto, o nascimento de crianças é o signo da boa ventura e o seu contrário - o não nascimento de crianças -, o signo do fim do mundo. Assim, afirma um *oporaíva* de Oco'y, quando uma moça aparece grávida, mesmo que sem apresentar nenhuma relação oficial ou conhecida com um homem, não se deve condená-la, pois a sua gravidez pode ser o fruto do pensamento de um Deus. Da mesma forma que, afirma este *oporaíva*, eles não devem estranhar quando os campos começam a dar frutos, porque este pode ser o sinal do resultado de suas rezas, ou seja, da presentificação do *Yvy Marãe'y*.

Mas, continuando o mito, contam os Ava-Guarani que *Nhandesi* com os seus dois filhos (*Kuaray* e *Jasi*) no ventre foi atrás de *Nhanderu*. Para achar o caminho pelo qual ele havia seguido, ouvia a orientação de seu filho *Kuaray*, que falava em seu ventre. Desta forma eles conseguiram encontrar as penas de papagaio deixadas por *Nhanderu*. Tudo ia bem até o momento em que *Nhandesi* com seus filhos no ventre passou perto de algumas flores que estavam na beira do caminho e *Kuaray*, achando-as muito belas, pediu para a mãe pegar uma flor para ele. Quando a mãe foi apanhar a flor para *Kuaray*, uma mamangava (abelha que tem um ferrão grande e que causa muita dor quando ferroa) a picou. *Nhandesi*, muito irritada, bateu na barriga e disse: “viu só, eu fui apanhar a flor que você me pediu e uma mamangava me picou”. *Kuaray* ficou bravo e não falou mais para a mãe qual era o caminho pelo qual deveriam seguir para encontrar seu pai.

Então *Nhandesi* chegou numa encruzilhada e não soube por qual dos caminhos continuar. Perguntou para *Kuaray*, mas ele não respondeu. Quem passou a responder para *Nhandesi* foi *Jasi*, irmão mais novo de *Kuaray* que até então não havia falado no ventre da mãe. Só que ele não sabia qual era o caminho certo e por isso indicou o caminho que os levou à casa de uma velhinha que era a dona (*jara*) ou avó (*chara'i*)¹⁸⁷ dos *Jaguarete* (nome Guarani para onças e tigres). A velhinha disse para *Nhandesi* que seus netos logo iriam voltar da mata onde estavam caçando e a escondeu dentro de um cesto de palha para eles não a verem, pois se a vissem iriam comê-la. Os netos da *chara'i* dos *jaguetês* logo

¹⁸⁷ Outra versão diz que os *jaguarete* tinham também um *chamo'i* / avô chamado *Ao-Ao-Koo* e que este estava na mata junto com os outros *jaguetês*. Como foi apresentado no capítulo um, os avós são autoridades espirituais, sendo que alguns deles se especializam nas rezas e curas e se tornam *oporaívas*. Já os donos dos bichos são vistos como seres perfeitos, que moram no último mundo acima da Terra e que cuidam dos seres de seus domínios. Estes últimos são relacionados com *Nhanderu*, que cuidam dos seres humanos e de tudo que vive na Terra, assim como os *oporaívas*, que são também tidos como seres puros e perfeitos ou *aguyje*.

chegaram e sentindo o cheiro de *Nhandesi*, disseram: “*chara’i* não foi para o mato, mas tem carne para comer”. Quando o *jaguetê* maior¹⁸⁸ chegou, falou a mesma coisa e tirou o cesto de cima de *Nhandesi*. A velhinha disse para os netos que aquela mulher estava grávida. Então os *Jaguetês* comeram a mulher e deram os filhos dela que tinha a carne mole, para a velhinha, que não tinha dentes, comer.

A velhinha colocou as duas crianças em uma panela para cozinhar no fogo, mas o fogo apagou. Depois ela tentou colocar as crianças no espeto para assá-los, mas não conseguiu porque as crianças escorregavam.¹⁸⁹ Como não conseguiu cozinhá-los, nem assá-los para comer, a *chara’i* dos *jaguetês* resolveu criá-los como *guachos* (animais de estimação) e então os deixou secar. Dizem os Ava-Guarani que *Kuaray* começou a andar assim que secou, porque ele era o verdadeiro filho de *Nhanderu*, enquanto *Jasi* só engatinhava e chorava o tempo todo porque tinha fome. *Kuaray* cuidou dele e alimentou-o com mel. Assim *Kuaray* e *Jasi* cresceram juntos com os *Jaguetês*.

Todos os dias os dois iam caçar na mata, menos no laranjal, porque a *chara’i* disse para eles não irem lá. Entretanto, um dia eles a desobedeceram e foram até o lugar proibido. Nesse dia *Jasi* tentou acertar um *parakau* (papagaio), mas não acertava (ele nunca acertava) e por isso o *parakau* começou a dar risadas bem altas e a falar: “*chara’i* comeu toda a sua mãe e agora vocês querem me matar para levar para ela”. E continuou a dar risada. *Jasi* contou para *Kuaray*, que pediu para *Jasi* tentar flechar de novo o papagaio, pois se *Kuaray* tentasse, ele iria acertar (porque ele sempre acertava) e o papagaio não poderia mais falar. *Jasi* lançou uma flecha de novo e como não acertou, o *parakau* começou a falar de novo: “*chara’i* comeu toda a sua mãe e agora vocês querem me matar para levar para ela”. *Kuaray* então começou a chorar por sua mãe e combinou com *Jasi* para eles fazerem uma armadilha para matar todos os *jaguetês* que haviam comido a mãe deles.

Voltaram para casa e para disfarçar que estava chorando *Kuaray* disse para a *Chara’i* que havia sido picado por uma mamangava. Os dois haviam feito uma ponte em cima de um rio e disseram para os *jaguetês* que do outro lado havia uma árvore cheia de guabirobas maduras (fruta da região). Várias *jaguetês* fêmeas estavam prenhas e todas foram procurar as guabirobas do outro lado do rio. Os machos e filhotes também foram.

¹⁸⁸ Na outra versão citada anteriormente este é o *chamo’i* / avô dos *Jagurete*.

¹⁸⁹ Outra versão diz que ela os colocou no fogo, mas o fogo apagou, depois ela os colocou na água quente, mas a água secou, por último ela os colocou no pilão, mas não conseguiu os pilar, porque eles escorregavam.

Kuaray atravessou primeiro e *Jasi* ficou do outro lado e quando os *jaguetês* estavam atravessando, eles soltaram a ponte e os *Jaguetês* caíram no rio e morreram. No entanto, uma fêmea que estava prenha conseguiu escapar, porque *Jasi* errou (como sempre errava) ao demorar muito para soltar a parte que estava segurando da ponte. Todos os que caíram no rio foram comidos por um bicho que *Kuaray* havia criado. Mas a *Jaguetete* fêmea que não morreu, estava prenha de um macho. Ela conseguiu fugir para o mato e por isto ainda hoje existem *jaguetês* no mundo.

Depois que *Kuaray* e *Jasi* mataram os *jaguetes*, eles foram encontrar o pai do *Kuaray* no céu. Neste momento da narrativa aparece a distinção entre a Terra e outro lugar cosmológico, onde está *Nhanderu*. Mas antes, *Kuaray* devolveu a vida para todos os pássaros que havia caçado. Para isso, assoprava no ânus de cada um dos pássaros, para que eles voltassem a voar. Mas um pássaro chamado *Jacu* não voava mesmo *Kuaray* o assoprando várias vezes. Então *Kuaray* chupou o papo deste pássaro até ficar vermelho, só então ele vôou. Por isso, explicam os Ava-Guarani, o *Jacu* tem o papo vermelho.

Kuaray disse então para *Jasi* atirar flechas até fazer uma fileira que chegasse até o céu e aí subir por ela, que ele iria atrás. Quando *Kuaray* chegou ao último mundo onde estava *Nhanderu*, ele fez uma grande tempestade para matar o pai, porque o papagaio havia lhe dito que *Nhanderu* deixara a mãe deles para os *Jaguetes* comerem. Porém *Nhanderu* sabia que era o seu filho que estava chegando e por isso fez a tempestade parar. Mas mesmo assim, por causa da tempestade, o último mundo acima da Terra, onde estava *Nhanderu*, ficou de lado.¹⁹⁰ *Nhandesi*, a mãe do *Kuaray* e *Jasi* estavam junto com *Nhanderu*, mas só em espírito, pois seu corpo foi comido pelos *Jaguetês*.

Depois que subiram até o céu, *Kuaray* se transformou no Sol e *Jasi*, na Lua. Os Ava-Guarani me disseram que *Nhanderu* sabe tudo o que acontece na Terra, porque seu filho *Kuaray* (ou *Nhanderyke'y Kuaray*, nosso irmão mais velho, o Sol) passa todos os dias pela Terra para ver se os Ava-Guarani estão agindo corretamente, se estão rezando, dançando e cantando para *Nhanderu*, ao mesmo tempo em que a ilumina e assim possibilita a vida para os Ava-Guarani. Segundo umas das versões deste mito contada em Oco'y, quando chega o final do dia, o Sol vai encontrar-se com seus pais no oeste, um dos lugares identificados como *Yvy Marãe'y*. Segundo outra versão, *Nhandesi*, mãe do Sol, da Lua e de

¹⁹⁰ A cosmologia Ava-Guarani será apresentada no próximo subitem.

Tupã, mora no leste, por onde o Sol começa todos os dias o seu trajeto de passagem pela Terra. Neste lugar (a leste) chamado *Nhanderu'uai*, *Nhandesi* habita juntamente com *Nhanderuvusu* ou *Nhanderuguasu* (nosso pai grande), onde os dois estão sentados, ele numa posição mais alta, ambos olhando para a Terra. Neste lugar eles têm uma casa de rezas onde rezam, cantam, dançam e tomam *chicha* ou *cauim* (bebida fermentada de milho que eles dizem ser a bebida dos índios). *Nhandesi* tem seu *Takua* (instrumento musical feito de taquara) com o qual soca o chão e bate para ritmar a música que canta junto com *Nhanderu*. Este, assim como seu filho *Kuaray*, se desloca pelo *Arã*, céu, e todo o meio-dia os dois se encontram no meio do céu e tomam tererê. Segundo essa versão, quando o Sol entra a oeste, ele passa para outro mundo chamado *Yvy Porã*, que é a Terra do Sol e também de seres *aguydje* (como os outros mundos), e que por isto também é *Yvy Marãe'y*. Quando é noite na Terra, no *Yvy Porã* é dia. *Jasi*, a Lua (que tem o sexo masculino para os Ava-Guarani) faz o mesmo trajeto do Sol tanto na Terra como no *Yvy Porã*, só que durante a noite. Dizem que a Lua está caminhando, mas segue o caminho do Sol porque não tem um caminho próprio.

Além de *Nhanderu*, de *Nhandesi*, de *Kuaray* e de *Jasi*, *Tupã* também habita o céu dos Ava-Guarani. Ele mora em um mundo que fica a oeste, que eles chamam *Tupã Retã* (*retã* = cidade), onde vive com outros *Tupãs* e por onde o Sol sai todo fim de tarde da Terra, o *Yvy Vai*. Embora a imagem mais recorrente de *Tupã* seja de sua associação com os trovões, raios, relâmpagos e tempestades, um ancião afirmou que *Tupã* é um policial militar que usa capacete e está armado. Outros dizem que *Tupã* é Jesus Cristo, que viveu na Terra e foi traído pelos homens e judiado pelo demônio (chamado de *anhã* e que em nenhum momento é identificado com um grupo inimigo, imagem esta apresentada por Nimuendaju, *op. cit.*). Outros ainda dizem que ele é um anjo que ajuda as pessoas. Entretanto, estas quatro formas de identificação de *Tupã* não se excluem, pois uma mesma pessoa pode falar de mais de uma delas em momentos diferentes, sendo que a característica mais recorrente é a sua relação com um guerreiro.

Contou também um ancião que a mãe de *Tupã* se chama *Lapoguasua* (sem tradução) ou *Tupãsi* (*si*=mãe), que também são *Nhandesi* (nossa mãe). Como *Tupã* mora no *Tupã Retã* - a cidade de *Tupã* -, que fica no oeste, e sua mãe mora junto com *Nhanderu* em *Nhanderu'uai*, no leste, eles ficam distantes um do outro. Quando a mãe sente falta do filho

e vontade de falar com ele, ela faz barulhos na forma de trovoadas e relâmpagos e começa a armar-se o temporal, até *Tupã* ir encontrá-la em *Nhanderu'uai*.

Os Ava-Guarani rezam para os Deuses que compõem seu panteão: *Nhanderu*, *Nhandesi* e para os filhos destes, *Kuaray* e *Tupã*. Em relação à *Jasi* eles apresentam desconfiança, já que o relacionam com as tentações e com o mal. Os *oporaívas* sonham com os Deuses, dos quais recebem revelações. Entretanto, *Nhanderu* e *Nhandesi* são também nomes utilizados como vocativos de parentesco para denominar pais e mães, principalmente quando estes são mais velhos e têm uma família grande. Segundo um habitante da área indígena de Oco'y "todo pai é *Nhanderu*, nosso pai, e toda mãe é *Nhandesi*, nossa mãe". Estes vocativos também são usados para a referência aos *oporaívas* e ao cacique. Neste último caso, com o sufixo *vicha*, que significa geral ou de todos.

3.2 - A Cosmologia autóctone: os mundos do universo Ava-Guarani.

Os relatos mitológicos e cosmológicos dos Ava-Guarani de Oco'y identificam o *Yvy Marãe'y*, a Terra-sem-Mal, como estando em vários lugares. Eles afirmam em suas narrativas que através do deslocamento no espaço (remetidos geralmente como experiências vividas no passado) é possível chegar a estes lugares cosmológicos. Entretanto, sempre relacionam o encontro deste lugar, mesmo com o deslocamento espacial, com a ascensão da pessoa conseguida através de disciplina moral e corporal. Este processo de desenvolvimento que tem como objetivo a transformação da pessoa humana em *aguydje*, seres perfeitos ou Deuses, não é apenas um meio para alcançar um fim, mas uma forma de viver identificada com a forma de viver destes seres no *Yvy Marãe'y*. Assim, o que fazem para conseguir alcançar este estado e lugar (seleção de alimentos e comportamentos, danças, rezas e cantos) é o que acreditam que farão estando lá, com a diferença que aqui se tem que selecionar, ou seja, avaliar e escolher o que fazer e com o que se alimentar, para se fazer na Terra o que se faz no *Yvy Marãe'y*. Os Ava-Guarani afirmam que neste último existe alimento que não precisa ser plantado porque nasce nas matas (mel, frutas, milhos), os quais são suficientes tanto para os humanos como para os animais.

Desta forma, nos relatos míticos contemporâneos dos Ava-Guarani de Oco'y, persiste a imbricação entre lugar cosmológico e geográfico, ou melhor, tanto o trajeto geográfico como a disciplina moral e corporal fazem parte do processo que deve ser vivido

para alcançar os lugares cosmológicos identificados como estando no centro do céu, acima da Terra, no leste ou no oeste. De toda maneira, os *Yvy Marãe'y* são os lugares para onde vão as almas dos mortos que levaram uma vida adequada na Terra e também para onde podem ascender os que encontram o ponto de passagem (através do trajeto geográfico e da ascensão da pessoa).¹⁹¹ Assim, o trajeto geográfico a ser percorrido - ou o qual foi percorrido por alguns no passado - para alcançar o lugar cosmológico *Yvy Marãe'y*, apresenta-se geralmente como uma etapa de uma sucessão necessária, já que este na maioria das vezes¹⁹² é remetido como estando em outro lugar.¹⁹³

Esta sucessão apresentada pela trajetória geográfica remete à sucessão no eixo do tempo apresentada por Hélène Clastres ([1975] 1978: 90) como condição para a transformação do ser humano em divindade (o que em Oco'y é identificado como seres *aguydje*), no sentido de que as condições humana e divina, além da animal, embora todas possíveis para a pessoa Ava-Guarani, são realizadas a partir de uma sucessão temporal e nunca na simultaneidade, ou seja, não se é Deus, humano e animal ao mesmo tempo: ou se é animal e não humano ou Deus, ou se é Deus e não humano ou animal, ou se é humano, equilibrando-se em si os princípios anímicos dos dois primeiros, mas nem um nem o outro unicamente.¹⁹⁴

Assim, se hoje a religiosidade Guarani enfatiza a ascese através da fala baixa e do comportamento pacífico, nas práticas corporais de jejuns e de danças para deixar o corpo leve e nos cantos e rezas como condições para o alcance da condição de perfeição (relacionada com a capacidade de cura) que possibilita a comunicação com os Deuses, os relatos de busca e ascensão à Terra-sem-Mal do passado que permanecem como perspectivas para o presente os relacionam com um primeiro deslocamento espacial e

¹⁹¹ O relato das migrações dos Guarani apresentados por Nimuendaju (*op. cit.*) referem-se a esta mesma conjunção entre lugares geográficos alcançados através de deslocamentos geográficos e lugares cosmológicos alcançados através da disciplina moral e corporal.

¹⁹² Mas nem sempre, como no caso do *oporaíva/xamã* que afirma que eles não devem estranhar quando uma moça aparece grávida ou quando os campos começam a frutificar sem que ninguém tenha plantado, como sinais do *Yvy Marãe'y*.

¹⁹³ Deise Lucy Montardo (2002:32) nota a característica do *Yvy Marãe'y* de ser visto como estando em outro lugar, “lá”, de onde empresto o termo.

¹⁹⁴ Neste sentido, o humano não é simultaneamente animal e Deus, mas sim, como sua característica distintiva, um ser que consegue equilibrar estes dois princípios anímicos, sendo que se pender para um ou outro lado, transformar-se-á, na sucessão, em um ou em outro. A discussão sobre a ontologia Guarani será retomada a frente.

posterior ascensão (com o corpo).¹⁹⁵ Este deslocamento no espaço tem como base a cosmologia autóctone que localiza vários mundos em lugares específicos. Vejamos então as características e localização de cada um destes mundos ou lugares cosmológicos no universo Ava-Guarani.

O ancião Ava-Guarani João Centurião contou que o universo é formado por oito mundos, dentre os quais está a Terra, chamada *Yvy Vai*, Terra Feia. O *Yvy Vai*, assim como os outros mundos, não são representados como uma esfera, mas como um plano. Os outros mundos estão localizados: três em linha horizontal em relação a Terra, dois a oeste (por onde o Sol sai da Terra) e um mundo a leste (por onde ele entra na Terra); e quatro em linha vertical, três acima e um abaixo da Terra.

Nos três mundos que estão acima da Terra moram seres “que não morrem mais”, que são *aguydje*, ou seja, que deixaram de ser mortais pela superação de sua condição humana. O primeiro mundo logo acima da Terra chama-se *Jejujo*. Dizem que lá tudo é amarelo, que tem muito palmito e que para lá vão as almas das pessoas que na Terra viveram corretamente, depois de morrerem. O segundo mundo depois da Terra chama-se a *Yvy Uente*. Ele é igual ao *Jejujo*. O terceiro mundo acima da Terra chama-se *Yvy Jeakéva Yvy Ké*. Neste mundo, que é o último, moram os donos dos bichos, que são, segundo os *oporaívas* Ava-Guarani, os seres mais perfeitos. Este último mundo acima da Terra está de lado, porque *Kuaray* provocou uma tempestade quando lá estava chegando para encontrar seu pai, *Nhanderu*.

Depois desse último mundo só existe escuridão, na qual moram bichos gigantescos – *jaguetês* (onça), *mbotiguasu* (morcegos) e *mbois* (cobras) – que são os *guachos* (animais de estimação) dos donos dos bichos que moram no último mundo. Os *guachos* dos donos dos bichos comem tudo, inclusive animais grandes como gado bovino e também seres humanos. Eles comem também o espírito das pessoas que não tiveram uma vida correta na Terra. Assim, quando uma pessoa morre na Terra e sua alma vai procurar o caminho até *Nhanderu* (para o que é preparada pelos *oporaívas* desde o momento que são batizadas e é revelado o nome que trouxeram do lugar de onde vieram do céu), ela passa

¹⁹⁵ Assim, os relatos que os Ava-Guarani fazem dos seres que se tornaram *aguydje* e foram para Terra-sem-Mal, afirmam que eles ficaram cantando, dançando e rezando durante seis meses e se alimentando apenas de alimentos que vinham da mata (mel, frutas, milho), sem carne, para então saírem andando. E andaram até quando sumiram, momento que é entendido como de encontro ou ascensão à Terra-sem-Mal.

por lugares onde estão estes bichos. Se a pessoa que morreu teve uma vida correta, não lhe acontece nada. Mas se esta pessoa teve uma vida má, se matou, roubou e fez o mal durante sua vida na Terra, quando seu espírito passa por esses lugares, os *guachos* dos donos dos bichos os comem, sendo assim o seu fim definitivo.

A única *oporaíva* mulher de Oco'y disse-me que os donos dos bichos que moram no último mundo acima da Terra e *Nhanderu* são o mesmo. Ela afirmou, “são tudo *Nhanderu*, não existe diferença entre eles”. A identificação dos donos dos bichos com *Nhanderu* foi feita por esta *oporaíva* para afirmar que tudo que existe na Terra é controlado e dado aos humanos pela divindade, esta que é uma só, aspecto bastante enfatizado por ela quando afirmava que quem controla os bichos e tudo o que vive na mata - o que correntemente é identificado como o domínio de donos específicos, como dos bicho, da água e da mata - é o próprio *Nhanderu*. Mesmo que só ela tenha feito esta relação direta, diversas vezes outros Ava-Guarani afirmaram que os donos dos bichos são seres perfeitos como os *oporaívas* e como os Deuses. Esta relação teve como base o sentido do cuidado que os primeiros têm com os seres que lhes pertencem e dos segundos com as pessoas do seu grupo e, em última instância, com a humanidade toda, já que suas rezas são também pedidos para que Deus (ou os Deuses) não destrua a Terra, com terremotos, tempestades, ou outras catástrofes naturais que afetariam a todos. A relação entre os donos dos bichos (que são personagens centrais no sistema de crenças Ava-Guarani) e *Nhanderu*, remete ainda ao mito de criação dos Apapocuva apresentado por Nimuendaju ([1914]1987). Neste mito, *Nhanderu* controla o grande jaguar azul que mora na escuridão, o qual será responsável, quando *Nhanderu* assim decidir, pela próxima destruição do mundo. Assim como ao Jaguar Azul do mito contado por Nimuendaju, também são creditados aos grandes animais que habitam a escuridão, depois do último mundo, uma das versões sobre a próxima destruição desta Terra.

O mundo que está abaixo da Terra se chama *Nembura*. Dizem os Ava-Guarani que ele é parecido com a Terra, só que mais feio. As pessoas que moram neste mundo têm tudo, inclusive comida para comer, mas rezam, cantam e dançam para poderem chegar até o *Yvy Vai*, a Terra que está acima da Terra deles, lugar que para elas é o *Yvy Marãe'y*.

Os mundos situados na mesma linha horizontal da Terra são três e estão localizados em dois dos pontos cardeais, um a leste e dois a oeste. Estes mundos são juntamente com o centro do céu (*Arã* no idioma nativo), origens das almas das pessoas que habitam a Terra.

Nhanderu'uai (sem tradução para o português) está a leste. Este é o lugar onde habita *Nhandesi* e ali, tal qual nos outros mundos que estão na mesma linha horizontal da Terra e o meio do céu, existe uma casa de rezas com um altar, *amba'i*, de onde saem as almas das crianças que nascerão na Terra. Entretanto, neste lugar específico *Nhandesi* soca o chão com seu *takua* como fazem as mulheres Ava-Guarani na Terra, demonstrando uma identificação especial das mulheres com este lugar, as quais trazem em seu nome o termo *takua*, nome do instrumento usado por elas para ritmar o canto xamânico e para socar o chão. O ato de socar o chão tem um significado relacionado com a permanência e estabilidade da vida na Terra, pois conta o mito da destruição da primeira Terra (que será apresentado adiante) que depois dela ter sido alagada pelas águas e queimada pelo fogo, Deus socou o chão para que ele não queimasse mais com o calor do Sol. Estes também são os elementos que permitem que agora os Ava-Guarani afirmem que a Terra poderá ser de novo queimada pelo calor do Sol, mas com a especificidade de que isto pode acontecer porque a terra está ficando sem a proteção das matas, o que os Ava-Guarani identificam como consequência das ações dos brancos.

Tupã Retã é a cidade ou lugar de Tupã. Fica no oeste e é onde habitam *Tupã* e muitos outros seres *Tupãs*, tanto pessoas que já faleceram e foram para lá, como a alma de crianças que virão para a Terra. Estes são seres mais agressivos e identificados aos trovões, raios, relâmpagos e tempestades.

Yvy Porã (Terra Bonita) fica a oeste, depois de *Tupã Retã*. É a Terra de *Kuaray* (Sol), para onde ele vai depois que parte da Terra. Lá, dizem, tudo é bonito.

O **centro do céu**, *Arã*, como os lugares cosmológicos ou mundos que estão dispostos na mesma linha horizontal da Terra, é origem de almas das crianças que nascem na Terra, estas também identificadas com um Deus, *Nhanderu*. Entretanto, o centro do *Arã* não é um lugar fixo deste Deus, pois *Nhanderu* só está ali (no centro do céu) ao meio-dia, quando se encontra com seu filho *Kuaray* que passa por ali e ambos param para conversar e tomar tererê. Nos outros períodos do dia ele fica ao lado de *Nhandesi* em *Nhanderu'uai*, onde se senta ao lado da esposa, mas em uma posição mais alta, para olharem para a Terra.

Estes três mundos e o centro do céu são os lugares de origem das almas das pessoas que habitam a Terra, pois afirmam que todos os Ava-Guarani e humanos de forma geral (o que se revela na possibilidade de pessoas que não são Ava-Guarani serem batizadas e terem

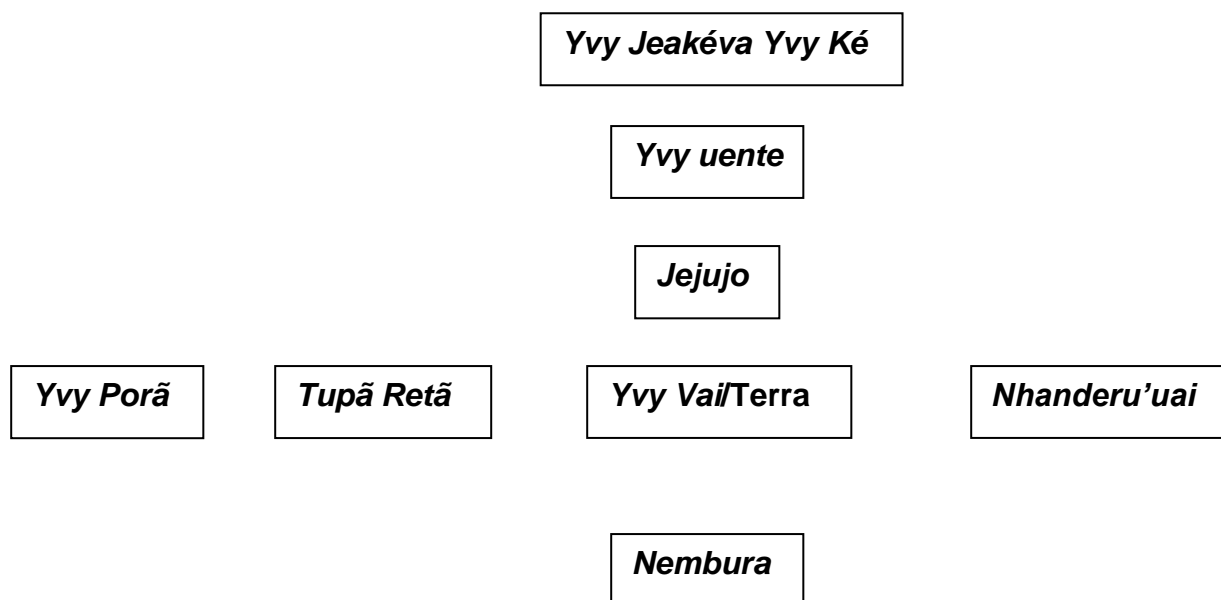
seu nome proveniente do céu descoberto pelo *oporaíva*, como aconteceu comigo) são provenientes de um desses lugares do céu, de onde as almas trazem as características que são identificadas com os Deuses que a habitam, *Nhandesi*, *Nhanderu*, *Tupã* e *Kuaray*.

Quando o Sol se põe no *Yvy Vai* dizem os Ava-Guarani, que ele vai para *Yvy Porã* (segundo mundo a oeste depois da Terra). Quando anoitece na Terra, lá amanhece e quando é noite aqui, lá é dia. O *Kuaray* /Sol apenas passa pela Terra *Yvy Vai* e no final da tarde quando começa a escurecer aqui, ele vai para o mundo dele, o *Yvy Porã*, a Terra Bonita, que é seu verdadeiro lugar. *Jasi* /Lua faz o mesmo trajeto de *Kuaray* /Sol. Quando *Kuaray* está no *Yvy Porã*, é noite na Terra e *Jasi* está passando pelo caminho de *Kuaray* no *Yvy Vai*. Quando *Kuaray* está passando pela Terra *Yvy Vai*, é noite no *Yvy Porã*, e *Jasi* está passando por lá. Como se pode notar, *Kuaray* vem para a Terra todo dia de manhã pelo lugar onde está sua mãe, *Nhandesi*, no leste e encontra-se com seu pai ao meio-dia, no centro do céu e sai da Terra pelo oeste, justamente no lugar onde está *Tupã* e de onde este sai para ver sua mãe que está no leste (em *Nhanderu'uai*), fazendo desta maneira o caminho contrário de *Kuaray*. São estes os caminhos das inter-relações dos Deuses no céu. Entretanto, segundo o ancião que contou de forma mais detalhada sobre a cosmologia Ava-Guarani, os Deuses também se comunicam através do telefone.¹⁹⁶

Os pontos cardeais norte e sul também são marcados pela cosmologia Ava-Guarani: no norte fica o *Yarambetã*, que é, como dizem, o pé da Terra, onde ela nasceu; e no sul fica *Yuãnuá*, a ponta ou copa da Terra, onde ela acaba; ou seja, nasce no norte e acaba no sul). Entretanto, estes lugares não são mundos e neles não moram Deuses, logo, não são lugares de origem das almas das pessoas que habitam a Terra.

Os mundos, tantos os localizados na linha horizontal da Terra, como os localizados verticalmente, incluindo a Terra, são:

¹⁹⁶ Este tema será retomado nos próximos capítulos, especialmente no oito.



3.3 - *Yvy Marãe'y*: a Terra dos seres *aguydje*.

Portanto, como se assinalou no subitem anterior, o *Yvy Marãe'y* não é apenas um lugar determinado, são vários lugares distantes de onde se está. Assim, um lugar que está “lá”, cujos habitantes, os seres *aguydje*, fazem o que os Ava-Guarani buscam fazer na aldeia, no “aqui”. Em Oco’y dizem que este lugar está depois do mar, a leste, outras vezes dizem que está a oeste e também que são os mundos que estão acima da Terra e inclusive a Terra. Ressalta-se que este lugar é localizado em relação ao lugar onde se está e ao lugar aonde se quer ir. É isto o que expressa a afirmativa de que para os que moram no mundo que se encontra abaixo da Terra, no *Nembura*, que é considerado pior do que o *Yvy Vai*, esta última é o *Yvy Marãe'y*. Por isto os que habitam no *Nembura*, rezam, cantam e dançam para alcançar ou ascender ao *Yvy Vai*, Terra que, isoladamente, ou melhor, para os que nela habitam, não é identificada como *Yvy Marãe'y*. Entretanto, também se observa a afirmativa de que a Terra, ou seja, o lugar onde habitam os Ava-Guarani, pode se transformar no *Yvy Marãe'y* para eles. Isto como resultado do esforço na ascese corporal e espiritual, que é o que revela o *oporaíva* que afirma que não se deve condenar o aparecimento de gravidez em mulheres, assim como não se deve estranhar o florescimento dos campos, pois estes podem ser os signos da Terra-sem-Mal.

Além destas características da multiplicidade de lugares que podem ser *Yvy Marãe'y*, da característica de ser outro lugar diferente do qual se está e/ou da transformação do lugar onde se está e de ser para um o que para o outro não é (enquanto para os que habitam na Terra ela é *Yvy Vai*, Terra Feia, para os que habitam no *Nembura* ela é o *Yvy Marãe'y*), as narrativas Ava-Guarani também revelam que este lugar pode ser fruto de uma transformação através da construção e luta empreendida pelas lideranças políticas. Isto, através da conquista de um território adequado onde possam reconstruir as formas próprias de ser deles mesmos, que são as que eles afirmam que existiam antes dos brancos chegarem. Portanto, antes do que um lugar fixo e único, a cosmologia e mitologia Ava-Guarani tem o *Yvy Marãe'y* como um “outro” lugar, o qual incentiva, ou ao menos já incentivou, a busca através de deslocamentos geográficos (na medida em que é visto como um lugar possível de ser alcançado através de uma trajetória geográfica) e também pela ascensão espiritual em vida ou depois da morte, mas também um “outro” lugar no qual “este” pode ser transformado. Nesta última possibilidade, tanto a reza como as lutas políticas se guiam pela sua realização.

As descrições dos Ava-Guarani destes “outros” lugares têm entre si algumas características em comum. Nestes lugares moram os Deuses e os seres que são *aguydjes*, seres perfeitos, sem marcas nem erros e que são como anjos ou santos. Eles são seres que conseguiram chegar em vida ou depois da morte no *Yvy Marãe'y*, sendo que a morte é entendida como a separação entre corpo e alma; quando a alma deixa o corpo na Terra e vai procurar o caminho que a levará ao encontro dos Deuses. Assim, aqueles que chegam ao *Yvy Marãe'y* com corpo e alma, chegam vivos.

Os Deuses são *aguydje* e ser *aguydje* é transformar-se em Deus, passar a ser como um Deus.¹⁹⁷ Os Deuses sempre foram *aguydje*, mas alguns humanos que antes de nascer eram *aguydje* conseguiram, através da vida na terra levada com uma rígida disciplina espiritual e de uma prática ascética corporal que inclui a prática da dança, do canto e da reza, se transformarem ou retornarem a sua condição de *aguydje*. Para se tornar *aguydje* a pessoa só deve comer frutas, mel e “comidas de índio”, como o *mbodjiapé*, um pão feito de milho. Além disto, o pretendente a *aguydje* (que são todos os *oporaívas*) não deve brigar,

¹⁹⁷ Tanto uma qualidade ontológica dos Deuses, como uma qualidade que pode ser desenvolvida e adquirida pelos seres humanos através de certas práticas.

fazer folia, participar dos bailes, ingerir bebidas alcoólicas, sair com mulheres¹⁹⁸ que não sua esposa. Também não deve “falar forte” como fazem as lideranças políticas, mas ao contrário, deve falar devagar e mansamente para que todos o compreendam. Nas palavras do ancião João Centurião:

o Nhandervusu (...) ele levou o corpo dele. Ele que manda aqui, ele tem poder, ele cura a gente, cura tudo, ele então e o pajé é a mesma coisa, ele cura a gente, cura tudo, que o Nhanderu está ensinando (...) não é para matar, é só para curar. Nhanderu vusu está nos esperando, sempre, mas a gente dança, reza muito, com o mbaraká mirim, tem que rezar muito, com seis meses já passa aquele mar, já passa, mas não tem que errar, nem a mulher, nem a moça não tem que errar, tem que pensar para passar aquele mar, não vai pensar que, quando rezar, não pensa que é para casar, nem nada, se não, não passa, não tem que comer sal, não tem que comer nada, nem banha, nem coisa nenhuma, ai a carne muito pesada, pesou muito e agora o sal e a banha, o corpo está sujo né, ele limpa, o Nhandervusu, ele limpa para fazer a reza, e eu, por exemplo, eu sei um pouco, eu já sei um pouco, eu já curei algum menino e menina, e homem, também, ele vem aqui para eu fazer oração para ele e cura mesmo, então é só isso (João Centurião, 20-05-2006).

Os Ava-Guarani afirmam que nos lugares que são *Yvy Marãe'y* sempre têm o milho branco, o *avachi*,¹⁹⁹ frutas e outros alimentos, isto tanto para os *aguydjjes* como para os pássaros que ali vivem. Neste lugar não faltam alimentos e os que ali vivem passam o tempo todo rezando, dançando e cantando, fazendo lá o que os Ava-Guarani buscam fazer durante seus rituais. Desta forma, todo o processo que é feito para alcançar o *Yvy Marãe'y* não pode ser entendido apenas como um meio para alcançar um fim, mas como a prática do que é feito lá: como se praticando o que acreditam ser feito neste lugar se aproximassem dele.

As pessoas que vivem de uma forma correta, sem cometerem muitos erros e que conseguiram encontrar o caminho que dizem ser o do bem, mesmo que não tenham conseguido ir com o corpo para o *Yvy Marãe'y*, isto é, em vida, depois que morrem conseguem encontrar seu caminho. Então, estas almas são salvas e lá terão uma vida eterna junto com os Deuses e os outros seres *aguydje*, pois não morrerão mais. Os *oporaívas* preparam as pessoas para encontrar o caminho, que é de retorno (este tema será retomado no capítulo cinco) para o *Yvy Marãe'y* desde o momento do batismo, quando o Deus que

¹⁹⁸ Dizem os mais radicais que para ser *aguydje* a pessoa não deve conhecer nem o amor nem a paixão e assim não deve ter mulher e filhos.

¹⁹⁹ A semente deste milho é considerada típica dos Guarani. Ela é guardada por eles de plantação em plantação.

habita o lugar do céu de onde vem a alma da criança, revela o nome para que o *oporaíva* possa batizá-la.

3.4 - *Mombe'u Yvy Rehegua*: sobre a Terra e sua destruição.

Dizem os Ava-Guarani que antes dos que vivem na Terra hoje nascerem, existia uma Terra antiga que *Nhanderu* havia construído. *Kuaray* e *Jasi* viveram nela antes dela ser destruída e antes deles irem para o *Arã* /céu. Entretanto, com a destruição morreram todos os que aqui viviam, pois a Terra foi inundada pela água e depois queimada pelo fogo. Quando a água que inundou a Terra baixou, veio o Sol para iluminá-la. Mas como o céu estava muito próximo da Terra, o Sol a esquentou demais e por isto a queimou. Esta primeira Terra tinha o solo preto e depois branco, mas ambos foram queimados. Outra versão Ava-Guarani diz que naquela época já existiam índios, mas que todos foram mortos e que também existiam muitos demônios que judiavam dos Deuses que aqui estavam.

Depois que a Terra queimou, *Nhanderu* colocou o céu mais alto para que não se pudesse mais enxergá-lo e para que o Sol não queimasse mais a Terra. Ele mandou *Kyvy-kyvy* (sem tradução para o português) fazer a Terra (solo) vermelha que existe até hoje, que foi socada ou amassada para não queimar mais. As mulheres e as meninas socam a terra (solo) com os seus *takuas* (instrumento musical feminino, feito de taquara), enquanto cantam e acompanham os *oporaívas* nas casas de rezas das aldeias. Este ato de socar a terra (solo) é também o ato de ritmar do canto Ava-Guarani, o *Kote'u*. Os mesmos movimentos são feitos por *Nhandesi* em *Nhanderu'uai*, na casa de rezas do lugar onde estão.

O ato de socar o solo remete à busca de estabilidade ou, nos termos de Hélène Clastres ([1975] 1978) de maturação, neste sentido específico de preparar o solo para a não penetração do calor excessivo do Sol que a faria queimar. Este processo é re-encenado na casa de rezas da aldeia, tal qual é feito na casa de rezas do céu (*Nhanderu'uai*) e também no re-começo da vida na Terra após a sua destruição. Os Ava-Guarani expressam desta forma como buscam a presentificação de atos que harmonizam o tempo de agora com o tempo mítico do antes ou das origens e dos lugares cosmológicos, que pode ser o do depois, no pós-morte. Assim, estes tempos se sintonizam no tempo do agora, quando se faz durante o ritual o que se diz que se faz lá, no tempo das origens, dos Deuses e do pós-morte, tempos possíveis de serem sintonizados no presente.

O ancião e *oporaíva* que narrou a cosmologia Ava-Guarani afirmou que quando *Nhanderu* quiser acabar com a vida aqui na Terra, no *Yvy Vai*, ele a virará e as pessoas que vivem aqui cairão todas no *Nembura*, no mundo que está abaixo da Terra. Mas este mesmo ancião disse que quando *Nhanderu* o quiser enviará os seus *guachos* para a Terra para que eles acabem com todos os que habitam o *Yvy Vai*.

Falam assim os Ava-Guarani da possibilidade do próximo fim desta Terra, o relacionando com o descontentamento divino com o comportamento humano, em especial com o dos brancos. Para que os Deuses não fiquem descontentes com os Ava-Guarani, estes rezam e seguem as regras do bom viver, sem excessos nem abusos. Eles afirmam assim que é sua atuação diferenciada, principalmente através da reza dos *oporaívas*, que pode fazer com que este mundo seja preservado e assim que seja garantida a continuidade da vida da humanidade. Isto porque além deles pedirem para os Deuses não mandarem catástrofes que acabariam com o mundo, as quais afetariam a todos, e de atuarem de acordo com a vontade dos Deuses, os agradando, eles rezam para toda a humanidade sem distinção entre os humanos. Afirmam assim os Ava-Guarani:

(...) nos lugares onde tem índios Guarani, com o seu oporaíva rezando, cantando e dançando, não acontecem catástrofes, como terremotos, maremotos, furacões. (Cassimiro, 27-01-2006).

Observa-se, portanto, que além da busca de encontro e ascensão à Terra-sem-Mal, a possibilidade de salvar a Terra apresenta-se como uma das motivações mais recorrentes às rezas e às condutas orientadas pela mitologia e cosmologia e práticas de religiosidade Ava-Guarani.²⁰⁰

São pelo menos três as versões que os Ava-Guarani contam sobre o próximo fim do mundo, todas relacionadas à conduta humana na Terra e à possibilidade de reversão ou de adiamento deste fim através da busca da boa conduta ou *Nhandereko*.

A versão mais recorrente é a que afirma que assim como aconteceu com a primeira Terra, novamente a Terra será queimada. Os expoentes dessa interpretação afirmam que se os brancos continuarem a destruir as matas, a Terra será queimada pelo Sol como já aconteceu com a primeira Terra, pois sem a mata que garante a umidade da terra através

²⁰⁰ O que também foi observado em outros grupos Guarani, especialmente por Montardo, 2002 e Murra, 2006.

das plantas que “seguram” o orvalho, ela fica sem proteção e assim exposta ao calor excessivo provocado pelo Sol, o que a levará a ser queimada, da mesma forma que afirmam que aconteceu nas origens. Entretanto, identificam diretamente as ações dos brancos de deixar a Terra sem a proteção das matas com o próximo fim do mundo e não apenas com a vontade ou como designo divino, ou seja, interpretam-no como consequência de ações humanas específicas. Esta versão apresenta as mesmas características notadas por Bruce Albert sobre a cataclismologia Yanomami: ambas trazem elementos, através de uma abordagem retrospectiva (nos termos de Lévi-Strauss, [1973]1993:274), dos mitos das origens, assim do que é afirmado que já aconteceu, para prospectivamente²⁰¹ afirmar profeticamente que isto acontecerá de novo (Albert, 2002). Este mito Ava-Guarani dá fundamento para uma interpretação de mundo e de futuro que influencia os rumos da política dentro da área de Oco’y, na medida em que relacionam a forma deste fim com o desmatamento provocado pelas ações dos brancos, legitimando-os assim na apresentação de um projeto de futuro dito não só garantir a existência diferenciada deles como grupo, mas também salvar a humanidade desta possível destruição.²⁰²

As outras duas versões são menos correntes. Uma delas foi contada por um senhor que é um *chamo’i* (avô) e que viaja muito para participar de reuniões com *oporaívas* em vários lugares do Paraná, de São Paulo e também da Argentina e do Paraguai, reuniões estas onde ouviu esta versão do mito que contou.²⁰³ Ele disse que a Terra onde estamos é sustentada por um tronco, da mesma forma que uma casa é sustentada por seus pilares. Este tronco está entortando devido aos pecados e maldades cometidos pelo ser humano, o sobrecarregando com tanto peso. Nas palavras deste *chamo’i*:

Tem um monte de pecados em cima do tronco da Terra, muita violência. Esta Terra tem um tronco que a segura por baixo, este tronco está começando a balançar, por isto as pessoas estão meio perdidas. A Terra vai para lá e para cá, vai balançando. Às vezes a gente fala que está meio perdido, mas é o mundo que está começando a balançar, não

²⁰¹ Bruce Albert (2002) utiliza neste artigo os termos de Lévi-Strauss ([1973]1993:274), do mito sendo transformado através de abordagens retrospectivas e prospectivas, da mesma forma que segue a análise aqui apresentada dos mitos Ava-Guarani (esta discussão será retomada no capítulo oito).

²⁰² Esta discussão que será feita mais detalhadamente no capítulo oito.

²⁰³ Ele participa com frequência dessas reuniões porque, segundo ele, tem interesse em aprender sobre as rezas e sobre a espiritualidade. Porém ele não se considera *oporaíva*, embora reze para os netos e filhos quando ficam doentes, como fazem todos os *chamo’is* e *chara’is* (avós).

agüenta mais, está começando a entortar. Tem que rezar para ele ser renovado. (Cassimiro, 22-02-2006).

Segundo esta versão a próxima destruição da Terra se dará quando este tronco não suportar mais o peso dos pecados e dos erros dos seres humanos e entortar de vez. Com isso, as pessoas que vivem aqui morrerão. Este tronco que sustenta o mundo é, segundo este *chamo'i*, como a coluna vertebral de uma pessoa. Observa-se, entretanto, que esta versão também afirma que a próxima destruição ou fim do mundo se dará como consequência de atos específicos, no caso das ações erradas das pessoas que não seguem as boas maneiras de viver e que por isso se afastam do “caminho do bem”.

A terceira versão foi contada pelo mesmo *chamo'i* que falou sobre os mundos da cosmologia Ava-Guarani. Ele disse que quando *Nhanderuvusu* quiser, ou então, quando ele estiver muito bravo com os humanos, ele enviará os seus *guachos* para comerem os humanos ou então virará este mundo e assim o destruirá.

Estas três versões têm em comum o descontentamento de *Nhanderu* com os humanos, mas principalmente com os brancos, pois estes, segundo estes *chamo'ís*, fazem guerra, matam, roubam, fazem o mal e querem comprar todas as Terras, acabam com as matas e com os animais. Mas também com todos que não seguem o “caminho do bem” e cometem abusos e excessos. Por isto os Ava-Guarani rezam, dançam e cantam para *Nhanderu*. No entanto, entre estas três versões, a primeira é a que mais afasta a destruição da Terra do desígnio divino e a relaciona mais diretamente com a ação dos brancos e com a forma que estes têm “abusado” da Terra e destruído as matas. Mas a crítica ao branco e ao seu sistema de vida é recorrente também através dos que contam as duas outras versões. Esta crítica está intrinsecamente relacionada com a questão da posse da terra, pois eles afirmam reiteradamente que *Nhanderu* está muito bravo principalmente com os brancos que pensam que quando acabarem com os índios poderão ficar com toda a Terra para eles. Entretanto, afirmam os Ava-Guarani, os brancos estão enganados, pois se eles acabarem com os índios a Terra também acabará.

Nas palavras do *oporaíva* que contou que uma das possibilidades do próximo fim do mundo é o da Terra ser virada por *Nhanderu*:

O branco está se matando e não quer ajudar o índio. O branco não compra a Terra de Nhanderu, que é o verdadeiro dono desta Terra. (...) Agora Nhanderu está em toda a parte, Nhanderu está esperando a gente, e está sabendo tudo o que acontece aqui na Terra. E eu não tenho mais Terra, não tenho mais coisa para fazer e não tenho mais caça, nada, e para comer carne, tem que comprar e não tem dinheiro. E vem dinheiro para índio e não chega aqui, o branco que levou tudo no bolso dele, para nós não chegou. (João Centurião, 22-05-2005)

Assim, os Ava-Guarani diferenciam o sistema do branco, relacionando-o com o “abuso” e com o dinheiro (com o qual acham que podem comprar até as coisas que são de *Nhanderu*, como a Terra), e do índio, que, segundo eles, é de “não abuso” e de uma relação de mais respeito com os domínios das mata e com os Deuses.

Porém, algumas vezes a crítica dos Ava-Guarani é estendida também a eles mesmos, pois dizem que a reza e, por conseguinte, a preocupação com os Deuses, está acabando também entre eles. Uns dizem que é por causa da televisão e outros, principalmente as lideranças políticas, que é por falta de condições econômicas. Este último fator se deve, segundo as lideranças, à falta de ter o que comer que se relaciona à falta de terras suficientes para o plantio. Por isto muitas vezes eles têm que sair para fazer trabalhos temporários nas fazendas da região e outras para pedir comidas e roupas nas ruas e casas das cidades próximas, não sobrando tempo para eles acompanharem as rezas. Contudo, mesmo assim, a reza é colocada por eles como um diferencial positivo dos índios em relação aos brancos, já que, eles afirmam, os Deuses os protegem porque sabem que eles são mais pobres e porque eles ainda rezam.

CAPÍTULO QUATRO: RELIGIOSIDADE, SAÚDE E NATUREZA AVA-GUARANI.

A mata é o local onde estão as ervas medicinais utilizadas na medicina tradicional e também onde os indígenas encontram madeira e fibras de árvores para a construção das *ogas guasus*, as casas grandes ou casa de rezas onde realizam os rituais de reza, cura e benzimentos. Além de fornecedora destas matérias primas fundamentais para a manutenção da reza e da cura, a mata é o *locus* de peças chaves da cosmologia Ava-Guarani, pois por ela transitam os donos dos bichos, das águas e da própria mata, que são os que cuidam dos seres que pertencem a estes domínios. Estes seres controlam a caça, a pesca e as coletas praticadas pelos humanos através de “castigos” dados aos que extrapolam o que é considerado necessário, “abusando” ou “desperdiçando” a caça, a pesca ou a coleta.

Nela também habitam os *sacis*, tidos como seres da mata, e os *anguéres*, alma de pessoas que depois de morrerem não conseguiram encontrar seu caminho de retorno ao *Yvy Marãe’y*. Estes seres também provocam doenças nas pessoas que vivem na Terra. Mas também é a mata que “segura” as doenças que vêm, dizem os Ava-Guarani, com o vento, para que elas não cheguem à aldeia, da mesma forma que “segura” a umidade na terra através do orvalho que se forma na vegetação, assim protegendo a aldeia das doenças como também a Terra para ela não ser queimada pelo Sol. Desta forma, para os Ava-Guarani, a mata é tanto provedora de alimentos e de matérias-primas necessárias à vida humana, *locus* de doenças e perigos, e também protetora para que estes (as doenças e os perigos) não estejam na aldeia. Este último é o local onde se busca ter saúde e onde se vive, já que a morte (tanto através dos enterros dos corpos de pessoas mortas,²⁰⁴ como das almas de pessoas que não conseguiram encontrar seu caminho para o *Yvy Marãe’y*) habita o primeiro ambiente. O objetivo deste capítulo é mostrar como as elaborações nativas sobre as rezas e as curas, e então sobre a saúde, estão interligadas à concepção de uma boa relação com a mata ou natureza. Isto, considerando-se que também nestes contextos apresenta-se o que é recorrente no conceito de natureza ameríndio: a idéia de que os seres da mata têm agências

²⁰⁴ É recorrente na literatura etnológica sobre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul a referência a grupos que deixavam suas aldeias após uma morte, para que o antigo lugar volte a ser mata novamente (entre outros, Fausto, 2001 e Gow, 1991).

humanas ou sobre-humanas, o que faz com que este conceito de natureza esteja intrinsecamente conectado ao de sobre-natureza (cf. Viveiros de Castro, 1986, 1996, 2002, Descola, 2005).²⁰⁵ No entanto, para os Ava-Guarani esta conexão não apaga a distinção ontológica²⁰⁶ entre humanos, animais e Deuses, a partir da qual afirmam que alcançar o estado do último é o objetivo dos humanos e o estar no primeiro uma prova de in-volucção (no sentido de perda de características humanas), sendo a doença signo desta última.

As doenças, para os Ava-Guarani – nem sempre distinguidas entre “doenças de índio” e “doenças de branco” – têm correntemente suas causas remetidas aos espíritos (ou fenômenos extra-humanos), sejam os dos *anguére*, alma de mortos que não conseguiram chegar ao *Yvy Marãe’y*, os dos bichos e dos donos dos bichos, através do encantamento do bicho ou *ojepotá*, ou como “prisão da alma” feita como represália aos abusos dos humanos nos domínios da mata. Mas também podem ser causadas por “mau olhar” de pessoas que têm certas características (pessoas que têm corpo feio, *hete vai*, como os filhos do saci, ou das pessoas que apresentam mau comportamento, como o de se embriagar) que causam a doença, principalmente nas crianças, ou ainda pela inveja ou simplesmente maldade de alguém que faz um feitiço.

Inicia-se a discussão pela descrição das características dos que se dedicam às rezas e das especificidades das doenças e suas causas mais correntes; posteriormente analisa-se os elementos da mitologia e cosmologia Ava-Guarani relacionados mais diretamente à concepção dos tipos de relações que se deve manter com a mata, demonstrando a concepção de saúde e doença que advém destas relações; e logo em seguida apresenta-se a descrição de alguns rituais de reza e cura. Faz-se assim a apresentação das características gerais do universo da religiosidade Guarani que estão mais diretamente relacionadas às práticas de cura e aos cuidados com a mata.²⁰⁷

²⁰⁵ Conferir especialmente o conceito de sobre-natureza segundo Viveiros de Castro (1986:116) como representando forças extra-sociais.

²⁰⁶ Tanto aqui, como em outros momentos deste trabalho, o termo ontologia é tido de acordo com sua conceitualização filosófica ocidental, que diz respeito às características relativas ao ser a partir de uma perspectiva metafísica (cf. Lalande, [1902-1923] 2006:715-6). Porém, entendendo que o seu conteúdo é fruto de construções em contextos históricos e culturais específicos. Desta forma, tendo o termo ontologia como o que se refere aos aspectos do ser, mas tendo-se como premissa que as formas e possibilidades como são concebidos este ser são dadas pelas suas relações sociais, a um só tempo históricas e culturais específicas.

²⁰⁷ Esta apresentação tem como base as informações que obtive durante meu trabalho de campo, isto tanto através de perguntas dirigidas e específicas feitas aos Ava-Guarani de Oco’y sobre as práticas e crenças

4.1 - Os *oporaívas* e seus ajudantes.

Os *oporaívas* são especialistas rituais em curas e em tudo o que se relaciona ao modo de ser nativo denominado *Nhandereko* (“nosso jeito” ou “nossa cultura”), o qual se encontra em grande parte referenciado nos relatos do tempo em que os Deuses estavam na Terra, as *Mombe’u Ymã* (*Mombe’u*: história, *Ymã*: daquele tempo). Estes aprendem as *Mombe’u Ymã* enquanto são *uiráídjás*, ajudantes de *oporaívas*, no mesmo processo em que aprendem também as rezas, os cantos e as danças, assim como os remédios para as curas.



Foto 23: *oporaíva* Guilherme, em frente ao altar da casa de rezas aberta construída no acampamento na fazenda Itepa. Janeiro de 2006.

A pessoa que se tornará *oporaíva* se inicia nas práticas xamânicas através deste processo de aprendizado e de ajuda geralmente quando ainda é criança, tornando-se definitivamente *oporaíva* a partir de um sonho revelatório reconhecido como a confirmação

relacionadas à religiosidade do grupo, como também através de seus depoimentos mais espontâneos sobre, como eles chamam, o *Nhandereko*, nossos costumes.

do “poder” xamânico. É através do sonho que os *uiráídjás* sabem quando estão prontos para serem *oporaíva*. Neste momento, que chamam também de “milagre”, lhes é revelado o ritmo musical do que se tornará seu canto pessoal, que é signo do poder de cura. Assim, é através de sonhos que os Deuses (*Nhanderu*, *Nhandesi*, *Kuaray* ou *Tupã*) falam com os *oporaívas* e que revelam os cantos, as rezas e os remédios que curam cada enfermidade, pois sonham e rezam para cada doente, toda vez que alguém adocece e os procura. Entretanto, este assumirá como o principal especialista ritual de uma casa de rezas após o falecimento do *oporaíva* que ali rezava ou então quando este se muda da área indígena (como aconteceu em Oco’y quando *oporaívas* reconhecidos saíram para acampar, conforme colocado no capítulo dois).



Foto 24: meninos que são *uiraidjas*, auxiliares e aprendizes de *oporaíva*, com seus *petynguá*, cachimbo utilizado nas rezas e nas curas. Janeiro de 2007.

Diferentemente das lideranças políticas que são escolhidas pela comunidade, os *uiráídjás* são pessoas que devem manifestar espontaneamente a vontade de aprender as especialidades dos *oporaívas*. Entretanto, o processo de tornar-se *oporaíva* é uma escolha

individual que leva à formação como *uiráidja*, mas que deve partir do reconhecimento de uma qualidade dada pelos Deuses e confirmada pelo sonho revelatório: afirmam que quem se torna *oporaíva*, mesmo que tenha que se formar como *uiráidja*, já nasce *oporaíva*, ou seja, já nasce com as qualidades necessárias para tal. Logo, uma escolha individual e a expressão de uma qualidade (ontológica) que já nasce com a pessoa. Assim, tudo se passa como se a pessoa que nascesse com este “dom”, acabasse por optar por este caminho.

Esta escolha geralmente é feita na infância, quando o menino ou a menina (com mais freqüência o menino) passa a acompanhar um *oporaíva*, que é na maioria das vezes *chamo’i* ou *chara’i*, avô ou avó, mas que também pode ser seu *ru* ou *si*, pai ou mãe, ou ainda *cheruvy’i* e *chetyty*, tio ou tia, ou mesmo uma pessoa com a qual o aspirante a *oporaíva* não tem nenhum parentesco cognático ou afim. Porém, esta última possibilidade é remota, dado que a maioria das famílias-estensas – parentes cognáticos, afins e agregados – que estão há mais tempo em Oco’y têm um *oporaíva* em suas relações de parentesco.²⁰⁸

Os *chamo’is* e as *chara’is*, pessoas que já têm netos, são os que mais freqüentemente tornam-se *oporaívas*,²⁰⁹ quando passam a ser responsáveis pelos rituais nas casas de rezas coletivas ou casas grandes (*oga guasu*).²¹⁰ Em geral, os *oporaívas* diferenciam-se dos *chamo’is* e *chara’is* apenas por terem o sonho revelatório chamado “milagre” e por fazerem a reza na casa de rezas, pois (salvando-se as exceções) os *chamo’is* e *chara’is* embora geralmente tenham sonhos significativos e presságios de acontecimentos, não tem um ritmo de um canto pessoal, rezam apenas nas suas próprias casas, onde tem pequenos *amba’is* (altares) e quando vão às casas de rezas acompanham algum *oporaíva*.

A relação entre *chamo’i* e *chara’i* e seus netos e filhos é privilegiada para as rezas, sejam elas as de benzimento ou as de cura: são os *chamo’is* e *chara’is* que são primeiramente procurados quando algum parente fica doente. O privilégio desta relação

²⁰⁸ Além das esposas dos *oporaívas* que os ajudam ou cantam utilizando o *takua* nas casas de rezas, o esposo da única *oporaíva* de Oco’y é seu principal ajudante, assim como dois de seus filhos. Essa mulher e sua família – marido e filhos – ficaram acampados na fazenda Itepa de dezembro de 2005 a outubro de 2006, quando, com o fim desse acampamento, retornaram para Oco’y.

²⁰⁹ Tanto por já terem acumulado um bom conhecimento sobre as rezas, os remédios, e o *Nhandereko* em geral, mas também porque nessa fase da vida geralmente o *oporaíva* que ela ajudava, falece. Entretanto, alguns dizem que uma pessoa mais nova pode se tornar *oporaíva*, graças aos seus sonhos revelatórios.

²¹⁰ Entretanto, mesmo não se tornado um *oporaíva*, essas pessoas (os avós) gozam de autoridade espiritual e no conhecimento dos costumes e histórias e conhecimento dos antigos, como apresentado no capítulo um.

leva os Ava-Guarani de Oco'y e de outras áreas indígenas das imediações a deslocamentos e pequenas viagens entre essas áreas (Tekohá Anhetéte em Diamante do Oeste, Marrecas, Takuara, área em Laranjeiras do Sul, Guaíra e inclusive entre áreas que se encontram no Paraguai e na Argentina), feitos com vista a levar a pessoa doente para os seus respectivos *chamo'is* ou *charai'is*, *ru* ou *si* rezar, principalmente se estes forem reconhecidos como *oporaívas*. Estes deslocamentos e pequenas viagens podem levar a novos casamentos e a moradias em outras áreas indígenas, como colocado no capítulo um. Mas, se o *oporaíva* que batizou a criança não for seu *chamo'i* ou *chara'i*, ele também será procurado com prioridade para benzer e rezar para esta enquanto residirem na mesma área indígena.

Em suma, são os *oporaívas* os responsáveis pelos rituais de reza, de cura e de benzimento feitos nas casas de rezas (*oga guasu*) e pelo ensinamento para seus ajudantes do conhecimento dos antigos. A relação de aprendizado também é de auxílio, já que os ajudantes de *oporaívas* são seus aprendizes (*uiráídjás*) e assim aprendem a ser especialistas nestes rituais de cura e reza enquanto ajudam. É especialmente nas curas que a presença dos *uiráídjás* é dita ser necessária, pois os Ava-Guarani afirmam que as doenças vêm para o corpo do *oporaíva* que está rezando e se não houver outros para ajudá-lo, ele mesmo pode adoecer. Assim, os *uiráídjás* dão força ao *oporaíva*, os ajudando, como dizem, a “vencer” a doença, que primeiro, segundo eles, passa para o corpo do *oporaíva*, de onde é tirada, já mais fraca, pelos *uiráídjás*. A cura, desta forma, depende da força do *oporaíva* em conjunto com de seus *uiráídjás*, sendo feita geralmente com dois ou mais destes.

São os *oporaívas* e seus ajudantes os que vivenciam de forma mais direta e intensa o ideal da pessoa humana Ava-Guarani, que é o tornar-se Deus ou seres *aguydje*. As outras pessoas do grupo, mesmo que freqüentem a casa de rezas com afinco, geralmente também freqüentam os bailes e consomem bebidas alcoólicas, o que as fazem se afastarem deste ideal de pessoa. Entretanto, dizem os Ava-Guarani que mais do que ninguém os *oporaívas* e seus ajudantes têm que ser fortes para resistir às tentações e às ofertas do mau caminho de *anhã* – o diabo -, para a bagunça, as bebidas e para abandonar suas mulheres. Por isto rezam para adquirir força, conseguir sonhar e lembrar-se dos sonhos por via dos quais se comunicam com *Nhanderu*. Esta forma de viver envolve ascetismo corporal através da

prática das danças, de jejuns e de seleção de alimentos,²¹¹ assim como espiritual, através de seleção de comportamentos e de um estado constante de quietude, de reza e de fala tranqüila, com conteúdos de apaziguamento e de aconselhamento e não de comportamentos que expressem agressividade, desregramento e abuso.²¹² Assim buscam ser *aguydje*, seres perfeitos, puros, sem pecados nem manchas (os pecados são vistos como manchas) através do desenvolvimento de características tidas como resultados de um processo que envolve escolhas e esforços individuais, as quais fazem dos *oporaívas* exemplos para o grupo. O ideal de pessoa está assim diretamente relacionado com a força da reza e do poder de cura de cada *oporaíva* e com proximidade do *Yvy Marãe'y*.

Observa-se assim que este exemplo demandado a pessoa do *oporaíva* imbrica o que é entendido como a boa forma de viver socialmente com o caminho necessário a ser percorrido para se tornar um ser *aguydje*. Isto, na medida em que ambos são expressos em termos de valores espirituais ou religiosos, como os de tentação ou de caminho do bem e do mal. Portanto, o objetivo de tornar-se Deus ou seres divinos é alcançado através da prática do que dizem ser as boas maneiras de viver socialmente, já que tanto a idéia de sociedade como de pessoa são idealizados de acordo com o que elaboram e afirmam ser o “divino”, ou seja, da esfera dos Deuses e dos seres perfeitos.

Portanto, um *oporaíva* é considerado um exemplo não somente pelo o que ele é, mas também pelo que *deve ser*, sendo assim a confiabilidade no seu poder diretamente relacionada à demonstração de que está seguindo corretamente as orientações sobre as boas formas de se viver (este tema será retomado no capítulo cinco). Ressalta-se que mesmo que a iniciação ao xamanismo Ava-Guarani envolva características individuais presentes tanto nas revelações através dos sonhos como nos processos de avaliações do que eles denominam ser as “ofertas do mal” e o “caminho do bem”, os *oporaívas* vivem para o grupo.²¹³ Eles agenciam o sentido do grupo em suas rezas e para ele desenvolvem e aprendem técnicas de curas que envolvem a fitoterapia, imposição de mãos, massagens e aconselhamento.²¹⁴ A dedicação de um *oporaíva* ao grupo também se confirma pela

²¹¹ Onde a carne e os alimentos dos brancos são evitados.

²¹² Como o sexual, em relação às bebidas alcoólicas e às brigas.

²¹³ Este assunto será retomado nos capítulos cinco e seis.

²¹⁴ À frente será descrito um ritual de cura.

presença destes especialistas em rituais de reza e cura, já anciões, nos acampamentos reivindicatórios de mais terras.²¹⁵

4.2 – As doenças e as curas.

A reza e os cantos e danças a ela relacionados são as principais características da cultura dos Ava-Guarani segundo os que vivem na área indígena Ava-Guarani de Oco'y. As rezas rituais são feitas pelos *oporaívas* nas *ogas guasus*. Os *chamo'is* e *chara'is* (avôs e avós) também rezam em suas casas, onde geralmente eles têm pequenos *amba'is* (altares),²¹⁶ porém estes rezam mais estritamente para as pessoas de suas famílias-extensas ou para os que consideram serem de suas relações de parentesco.

Os rituais de reza iniciam-se quando os *oporaívas*, já ornamentados com os cocares e colares que ficam guardados no *amba'i*, acendem os seus cachimbos, o *petyngué*, e começam a ritmar seus *mbarakás*, chocalho feito de purungo utilizado como instrumento musical pelos *oporaívas* e seus ajudantes de sexo masculino, e as mulheres, logo em seguida, os seus *takuas*, instrumentos musicais feitos de taquara utilizados pelas mulheres e meninas.²¹⁷

Através das rezas os *oporaívas* adquirem força e conhecimento para curar, destacando-se o poder, como eles dizem, de “ver a doença”, ou seja, de ver qual o problema que afeta a pessoa que está doente. Segundo o sistema de crenças Ava-Guarani, são os Deuses que falam em sonho para o *oporaíva* quais remédios curarão as enfermidades. São a eles que os *oporaívas* pedem para ajudar a afastar os *anguéres* ou espíritos de animais que se aproximam das pessoas vivas e as deixam doentes. Também são os Deuses que dão forças para que os *oporaívas* consigam negociar com os donos de bichos ou de outros seres da mata que aprisionam a alma de alguma pessoa.

A relação dos *oporaívas* com os Deuses através da reza e dos sonhos é assim, para os Ava-Guarani, intrínseca à cura e à negociação com os seres da mata. Entretanto, não se

²¹⁵ As relações entre as esferas da religião e da política serão discutidas no capítulo seis e final do capítulo sete.

²¹⁶ Estes lugares são às vezes também utilizados como cozinha durante o frio ou quando chove, pois quando o tempo está ensolarado e quente é comum cozinhar ao ar livre.

²¹⁷ A relação entre o universo feminino e o *takua* é muito forte, sendo além de nome deste instrumento tocado pelas mulheres, parte do nome Guarani com os quais são batizadas as mulheres em Oco'y, o que relaciona as mulheres da Terra com a região do céu de onde vêm que, segundo a cosmologia nativa, é de *Nhandesi*, a qual também usa seu *takua* na casa de rezas que fica no céu (em *Nhanderu'uai*).

observa nestas práticas nenhuma referência aos espíritos auxiliares de animais, especificidade que os diferenciam dos grupos ameríndios amazônicos.²¹⁸ Ao contrário, o *oporaíva* deve especialmente superar e sublimar as características de sua pessoa ligadas aos desejos e prazeres do corpo e do sangue (o que será mais bem apresentado no capítulo cinco), as quais relacionam se não em todos os termos com a alma animal tal qual apresentado por Nimuendaju ([1914] 1987), ao menos no que se refere à prevista metamorfose em animal.²¹⁹

Dentre os tipos de doenças e os processos de cura relatados pelos Ava-Guarani de Oco'y, destacam-se:

- As doenças causadas pela aproximação de um *anguére*, alma de pessoa que já morreu e que não consegue encontrar seu caminho de retorno para o *Yvy Marãe'e*. Estes *anguéres* geralmente se aproximam de seus parentes que estão vivos durante a noite, quando estes estão dormindo. Fazem isto porque têm saudades ou porque querem ajuda para se salvar (encontrar o caminho para o *Yvy Marãe'y*). As pessoas das quais os *anguéres* tentam se aproximar, geralmente têm pesadelos, falam e andam quando estão dormindo, assustam-se, passam a ficar inquietas, com dores de cabeça, com tontura, às vezes com o coração disparado ou com dores no coração. Os *oporaívas* negociam com os *anguéres*, através das rezas, para que eles se afastem dos seus parentes vivos.
- As doenças causadas por encantamento ou aquebrantamento de bicho, processo chamado *ojepotá* (que será detalhado no subitem 4.4) que acontece quando uma pessoa se apaixona por um bicho pensando que ele é gente porque é assim que o vê. Neste processo a pessoa começa a ficar inquieta e a só querer ir para a mata ou para o lago, até o momento que começa a ficar amarela e morre. A pessoa que está *ojepotá* passa a se isolar do contato social e este é um signo de sua transformação em animal (do mesmo tipo do qual está apaixonada), até quando morre e sua alma passa a viver como um animal na mata. Isto acontece se o *oporaíva* não intervier para libertar a alma daquela pessoa que está se transformando em animal. Para a cura desta pessoa é feito um ritual específico, onde o *oporaíva* e seus ajudantes

²¹⁸ Conferir a este respeito, entre outros, Vilaça, 2000, Fausto, 2002 b, e Viveiros de Castro, 2004.

²¹⁹ Estas questões serão retomadas a frente.

cantam, rezam, dançam e fazem a pessoa que está *ojepotá* dançar, receber baforadas de tabaco e girar em torno de si mesma muitas vezes até cair. Quando a pessoa cai, dizem que o *oporaíva* e seus ajudantes conseguiram “vencer” a doença, ou seja, vencer a transformação em *ojepotá*. Para o processo de cura acontecer com eficiência, eles devem também matar o animal pelo qual a pessoa *ojepotá* está apaixonada.

- Uma forma recorrente de doença dita ter causas espirituais é o “susto”. Este pode ser provocado por dono de bichos ou de outros seres da mata, pelos *anguéres* e *sacis*, e também por fenômenos atmosféricos, como trovões, raios e tempestades, estes que transmitem a intencionalidade ou os humores dos Deuses. Quando a pessoa está assustada, ela fica inquieta, com o coração disparado e falta de ar, podendo vir a morrer. Os *oporaívas* rezam, benzem com água e remédios, esfumaçam com o tabaco, além de colocar suas mãos, massagear algumas partes do corpo da pessoa que está doente e de receitar chás naturais.
- As crianças são mais suscetíveis às doenças. Por isso, os pais não devem se afastar por muito tempo delas, nem praticar atos bruscos, pois assim fazendo, a alma da criança pode assustar-se e perder-se. Isto ocorre porque a alma da criança mantém durante os primeiros meses de vida uma ligação muito forte com a alma e corpo de seus pais e uma ligação frágil com o seu próprio corpo e assim sua alma pode abandonar o seu corpo e tentar acompanhar o pai ou a mãe que se afastou. O *oporaíva* deve rezar e pedir para a alma da criança entender e assim não tentar acompanhar quando o pai ou a mãe precisarem se afastar. Benzendo a criança, ele evita que ela se perca e/ou se assuste. A criança também é mais suscetível de “mau olhado”, este que a deixa inquieta e chorona. O “mau olhado” pode ser causado por uma pessoa que bebe muito ou que é muito agitada ou irritada e também por certos animais, como o cavalo, que dizem que dá “mau olhado” na criança porque tem um cheiro muito forte (ele sua muito). Para o “mau olhado” de gente e de bicho, geralmente primeiro um avô ou uma avó da família-extensa da criança reza e a benze; se não resolver, a mãe deve levá-la ao *oporaíva* que a batizou. Os avós, como apresentado no capítulo sobre as relações de parentesco, têm receitas para curar e para benzer seus netos; no caso do “mau-olhado”, quando tem alguma

criança pequena na família, eles tomam algumas medidas para evitá-lo, como colocar o crânio de macacos na janela da casa, para não deixar o “mau-olhado” entrar.

- Algumas doenças que aparentemente têm causas físicas, como dores nas costas e dores nas pernas e pés, também são atribuídas a causas espirituais, mais especificamente à inveja ou à maldade de alguém que tem antipatia pela pessoa. Foi assim que a anciã Irma, quando estava com um problema sério no tornozelo, que o deixou inchado a ponto de impedi-la de andar, foi até a *oporaíva* Catolina que, depois de uma série de rezas, tirou um bichinho, o qual, disse a *oporaíva*, entrou no corpo da anciã porque alguém maldoso não gostava dela. Também Silvia (filha de Irma e que trabalhou como auxiliar desta pesquisa), que no final de 2007 estava com muitas dores nas costas, atribuiu este problema ao “mau olhado” de alguém que não gostava dela.²²⁰ Assim, depois de ter tomado remédios do posto e não ter melhorado, ficou boa com a reza de um *oporaíva* reconhecido, que é primo de sua mãe.
- E ainda, através da força que adquirem na reza, os *oporaívas* negociam com os donos dos bichos, quando estes “prendem a alma” de algum Ava-Guarani porque a pessoa ou alguém de sua família “abusou” ou “desperdiçou” a caça ou outro elemento da mata. Dizem os Ava-Guarani que logo quando acontece algum “abuso” ou “desperdício” de caça, pesca ou coleta, a pessoa ou alguém de sua família fica doente. Para curá-la, o *oporaíva* deve negociar com o dono do domínio do qual houve o abuso, pedindo para que solte a alma humana, “que fica presa como um passarinho numa gaiola”. Somente quando a alma da pessoa é solta e volta para o seu corpo é que ela volta a ficar boa. Se o *oporaíva* não for chamado a tempo, ela

²²⁰ Silvia me contou este fato quando me telefonou em setembro de 2007 pedindo-me ajuda para comprar a passagem para ela e a mãe (Irma) irem até uma área indígena na Argentina, onde um primo de sua mãe, que era um *oporaíva* muito forte, morava, para que ele pudesse rezar e curar suas dores nas costas. Ela disse-me que já havia procurado o posto de saúde, tomado remédio, mas que não havia melhorado. Disse-me ainda que também já havia procurado Catolina, a *oporaíva* que ficou em Oco’y substituindo seu pai Guilherme, que naquele momento estava na área indígena de Inácio Martins. Assim, Silvia foi para a Argentina acompanhada de sua mãe Irma para buscar a reza de um *oporaíva* forte, com o qual tem relações de parentesco (primo de sua mãe), já que seu tio Guilherme (irmão de sua mãe) estava numa área indígena mais distante. Esta situação segue as características apresentadas no capítulo sobre as relações de parentesco, as quais afirmam que as buscas de rezas e curas de *oporaívas* motivam viagens entre áreas indígenas, principalmente, se as relações entre as partes forem lastreadas por relações de parentesco.

falece e sua alma passa a fazer parte do domínio dos donos dos animais ou dos outros seres da mata.

4.3 - Os seres da mata, bichos, donos de bichos, *anguéres*, *sacis*, e as doenças.

Os Ava-Gurani de Oco'y dizem que tudo que existe na Terra tem um dono: todos os animais da mata²²¹, as aves, os peixes, as águas, as árvores, as plantas e até mesmo as pedras. Porém falam com mais frequência dos donos dos bichos, do mato, dos peixes e da água. O dono do mato chama-se *ka'aagua jara* (*ka'agua*: mato e *jara*: dono), o dos bichos chama-se *jara vicho'i* (*jara*: dono, *vicho'i*: bicho do mato), o dono dos peixes chama-se *pira jara* (*pira*: peixe, *jara*: dono) e o dono da água chama-se *ijara* (*i*: água e *jara*: dono).

Estes donos²²² moram no último mundo acima da Terra e têm vários *guachos*, seus animais de estimação, que habitam na escuridão após o último mundo. São cobras, onças e morcegos gigantes que se alimentam da alma das pessoas que estão buscando o caminho para o *Yvy Marãe'y* depois da morte, mas que não encontram porque não tiveram um comportamento correto enquanto vivos. Eles também se alimentam de animais grandes e de pessoas que vivem na Terra, o que fazem se os seus donos lhes permitirem.

Esses donos cuidam do que lhes pertence, disse um *oporaíva*, da mesma forma como eles (os *oporaívas*) cuidam dos humanos. Os donos deixam os Ava-Guarani caçarem, pescarem ou coletarem o que existe na mata, mas eles se aborrecem se as pessoas abusam da caça ou desperdiçam o que tiram da mata.²²³ Isto significa que uma pessoa só deve caçar, pescar ou coletar o que é necessário para as pessoas que fazem parte de seu círculo de relações mais próximo (sua família-extensa, outros parentes e vizinhos) se alimentarem, e nunca o que exceda esta medida ou o que possibilite o desperdício. Para explicitar esta medida, contam algumas histórias.

Contaram sobre uma pessoa que caçou mais do que podia carregar e por isto deixou uma parte da caça por um tempo na mata. Esta pessoa tinha a intenção de retornar a mata para buscar o restante do que havia caçado, mas caiu morta antes que pudesse realizar seu

²²¹ Menos as galinhas e o gado bovino que eles dizem terem sido feito por Deus especificamente para o consumo humano.

²²² Conferir subitem a respeito da cosmologia Ava-Guarani.

²²³ A palavra mata aparece várias vezes nas falas dos Ava-Guarani, assim como mato, o que não acontece com a palavra natureza, que aparece ainda menos do que o termo meio-ambiente, este às vezes utilizado pelas lideranças políticas.

plano. Da mesma forma, quando alguém vai muito ao mato para caçar ou no rio para pescar, o dono do bicho aparece para assustar a pessoa, o que a deixa doente; e se ela estiver abusando muito, o dono do bicho pode matá-la, levando sua alma ou a alma de alguém de sua família.

A anciã Ava-Guarani de Oco'y Irma contou sobre um caçador que caçava todos os tipos de bichos grandes, como veado e *taijasu* (porco do mato) e também pescava no rio. Este caçador levava para a sua casa o que caçava e depois retornava para caçar de novo. Para poder caçar mais ele construiu um jirau, uma espécie de armação de madeira em uma árvore. Porém, num determinado dia ele foi surpreendido por um porco do mato muito grande que o assustou. Esta anciã disse-me que o caçador, mesmo estando com espingarda, não conseguiu atirar. Quando este porco do mato foi embora, ele tentou voltar para casa, mas estava muito assustado e se perdeu no mato. Depois de andar muito, ele encontrou a casa de um velhinho que naquele momento estava fazendo remédios para os porcos do mato que o caçador, na sua ânsia de caçar cada vez mais, havia só machucado e não matado. Este velhinho, que era o dono dos porcos do mato e por isto cuidava deles, disse para o caçador que ele não devia mais atirar para machucar os animais e que ele devia matar só um porco do mato de cada vez. Esta anciã disse que o caçador ficou muito assustado porque não era gente que ele havia encontrado no mato, tanto que logo depois que ele voltou para a sua casa à noite e contou para todos o que havia acontecido, morreu de tanto susto.

Outro Ava-Guarani contou que um dia foi caçar num banhado da área indígena e depois, à noite, sonhou que aquele lugar estava cercado, pois tinha dono; era do dono dos bichos. No dia seguinte ao sonho sua filha ficou doente. Ele a levou para o *oporaíva* rezar, o qual teve que resgatar a alma da menina que havia sido presa pelo dono do bicho. Ele disse que nunca mais foi caçar naquele banhado, pois sabia que embora não pudesse ver, aquele lugar era cercado e tinha um dono que não gostava que as pessoas entrassem ali para caçar.

Os *opovaívas* dizem que os donos dos bichos prendem as almas das pessoas, mas principalmente as almas das crianças. Para soltá-las, os *oporaívas* têm de rezar e ir espiritualmente conversar com os donos, para que eles soltem as almas das pessoas, que

ficam “presas como um passarinho numa gaiola”. Quando o *oporaíva* solta a alma e a devolve, a pessoa que estava doente recupera a saúde.

As idéias de “não abuso” e “não desperdício” são valores motrizes do sistema de crenças Ava-Guarani, os quais regem suas relações com os domínios da mata, que, se excedidas, têm como represália a própria vida ou a vida de alguma pessoa da família. Por estas concepções e crenças, os Ava-Guarani afirmam que eles são mais delicados do que os brancos e que por isto são mais sensíveis às doenças. Afirmam, por exemplo, que os trovões, raios e tempestades os deixam doentes, porque os assustam, enquanto aos brancos nada fazem. Dizem também que à noite eles não podem trabalhar, que devem descansar, porque a noite apresenta os perigos dos seres da mata e dos *anguéres*. Já os brancos, afirmam alguns Ava-Guarani, com sua energia elétrica, fazem de tudo durante a noite, inclusive trabalham em suas plantações e não lhes acontece nada.

Além de habitarem no último mundo que fica acima da Terra, os donos dos bichos também moram num lugar chamado *Yvajá*, que parece uma cidade. Os *oporaívas*, que são os únicos que conseguem ver os donos de bichos²²⁴ dizem que eles são como uma pessoa humana e que o dono do peixe, o *pirajara*, é como um branco. Já o dono do *tajiasu* (porco do mato) mora no além mar, mesmo lugar onde alguns localizam o *Yvy Marãe’y*.

Os bichos também podem deixar as pessoas doentes, pois atraem as pessoas para namorar com elas e transformá-las em animais. Eles também podem querer namorar com aquelas que vão muito ao rio, ao lago e ao mato, o que faz com que a pessoas se tornem *ojepotá*, enfeitizadas ou aquebrantadas pelo bicho. Quem se torna *ojepotá* pode morrer, pois o bicho leva a alma dessa pessoa para seu dono, sendo que esta se tornará também um bicho (processo que será detalhado no próximo subitem). Assim foi o que contaram sobre as pessoas que morreram depois de ficar um tempo indo com frequência ao mato, pois estavam *ojepotá*; também contaram experiências pessoais, de vontade insaciável de ir até a mata, o que explicaram ser o aquebrantamento²²⁵ causado pelo bicho.

²²⁴ Isto segundo um ajudante de *oporaíva* que é bastante reconhecido, pois além de ser professor também é, há bastante tempo, conselheiro da comunidade.

²²⁵ Processo que pode se desenvolver como *ojepotá*, mas não em todos os termos, pois a pessoa pode não chegar a ver o bicho como pessoa, o que é o primeiro momento do processo que faz com que a pessoa se apaixone por um animal.

Uma das pessoas que passou por isto disse que ia ao mato, mas não encontrava nada e assim não conseguia caçar, mas que mesmo assim quando chegava em casa, ficava inquieta, agitada, como se estivesse apaixonada,²²⁶ até quando saía de novo para ir ao mato procurar caça. Disse que estava se sentindo muito mal e por recomendações dos familiares foi procurar o *oporaíva*. Este rezou e tirou o quebranto do bicho que o estava atraindo à mata para transformá-lo em animal.²²⁷

A mata também é o lugar onde ficam os *anguéres*, almas de pessoas mortas que não conseguiram chegar ao *Yvy Marãe'y* e que não foram comidas pelos *guachos* dos donos dos bichos (considerado fim último desta alma). Estes *anguéres* assustam as pessoas, principalmente à noite e por isto não se deve andar à noite perto do mato, antes das 4 horas da madrugada. Depois deste horário dizem que os *anguéres* não representam mais perigo, pois vão dormir (dizem brincando: “até as almas penadas precisam descansar”). Uma senhora contou que viu um *anguére* numa noite quando voltava para casa e que esta alma apareceu para ela na forma de uma pessoa sem cabeça. Assim, a descrição dos Ava-Guarani destes *anguéres* aproxima-se do conceito da religiosidade popular brasileira de alma penada que fica vagando pela Terra sem encontrar seu destino pós-morte. Estes *anguéres* causam doenças nos seus parentes vivos quando se aproximam deles enquanto dormem e nas pessoas em geral que vão até a mata ou andam pelas estradas durante a noite. Dizem os Ava-Guarani que, no primeiro caso, eles fazem isto porque têm saudades dos parentes que deixaram ou então porque tentam se salvar através da aproximação dos parentes vivos.

Os sacis também são habitantes das matas. São dois os tipos de saci: o *Jasy Jatere* e o *Pombeiro* ou saci pererê. O primeiro é pequeno, branco e usa um cajado, pois só tem uma perna. Dizem que ele não é muito ruim e que se as pessoas facilitarem para ele, dando-lhe o que ele quer, como fumo e bebida, ele não faz mal para a pessoa. Ele gosta muito de criança e avisa quando uma mulher vai ficar grávida, fazendo um coco bem amarelinho (como de criança) perto da casa da mulher que vai engravidar. Porém, ele gosta de pegar

²²⁶ Flavia Cristina Mello (2006) desenvolve em seu trabalho de tese sobre os Guarani da região oeste e sul do Brasil a relação entre o processo *ojepotá* e o estar apaixonado.

²²⁷ Evaldo Mendes Silva defende que a relação de parentesco é a linguagem privilegiada dos Ava-Guarani para conceberem seu contato com o mundo e suas noções de identidade e alteridade. Afirma que a transformação no outro se efetua definitivamente através do casamento, o que reflete também para as relações de namoro que os bichos querem ter com os humanos, com o objetivo de transformá-los num deles (cf. Silva, 2007).

crianças brancas, de olhos azuis, para ele; ele as leva para o mato, cuida delas e as alimenta com mel. A anciã que fez estas narrativas disse que ele faz isto para as crianças ficarem como ele. Se ele traz a criança de novo para a aldeia, ela não fala mais, fica doente e louca. Dizem que ele gosta de pegar homem ou mulher como companheiro. Se pega, por exemplo, uma mulher, ela não pode ter relações afetivas com nenhum homem, pois o *Jasy Jatere* tem ciúmes, surra e até mata, tanto o homem como a mulher, fazendo assim com que a pessoa se isole. Este saci gosta de pinga, ovo e fumo, e se alguém lhe der estes itens, pode tentar pedir-lhe coisas; se ele bebe, fica fácil pegar o seu cajado, que é uma vara de ouro; quando isto acontece é possível pedir qualquer coisa, pois ele consegue entrar nos mercados e bancos, e pegar o que quiser, porque fica invisível como o *anguére*.

O outro tipo de saci é o *Pombeiro*,²²⁸ também conhecido como saci pererê. Contam que ele é feio, preto, ruim e assusta as pessoas. Ele assobia como pintinho e tem pêlo ralo e cumprido. Este saci vai atrás das mulheres que andam sozinhas para transar com elas e engravidá-las; por isso, explicam, as mulheres não devem andar sozinhas. Dizem que se ele fica bravo, ele mata a pessoa de uma só vez. Também não é possível vê-lo: ele transa com a mulher quando ela está dormindo e ela não sente nada; só vai saber quando engravida. Quando a criança filha do *Pombeiro* nasce, ele cuida, mas a criança fica feia, com pêlos iguais ao do cachorro e não fala como criança, somente assobia como o *Pombeiro*. O filho do *Pombeiro* não olha no rosto das pessoas, fica só agachado e quando as pessoas estão em volta do fogo, ele fica de costas. Ele imita todo tipo de passarinho. Disseram também que antigamente as mulheres engravidavam do *Pombeiro* mais freqüentemente e que hoje isso já não acontece tanto porque tem mais gente que reza e também porque não tem mais tanto mato. Este *Pombeiro*, dizem, é um “imbecil” e se ele ficar rodeando a casa de alguém, esta pessoa deve rezar e dizer para ele ir embora se não ela jogará sal nele, do que ele tem medo porque não foi batizado.

A mata é assim um lugar cheio de perigos e mesmo que não exista mais tanta mata nas redondezas e na área indígena de Oco’y, todos os Ava-Guarani com quem conversei têm histórias de sustos e situações perigosas em relação a ela pelas quais passaram. Mas, como colocado na introdução deste capítulo, a mata também é uma proteção contra as

²²⁸ *Pombeiro* é o nome de um personagem histórico que durante o período colonial andava nas aldeias à procura de índios para escravizar. Ver cap dois.

doenças que vêm com o vento. Quando ela não está presente para proteger a aldeia, esta fica sujeita a todo tipo de doença, assim como sem a mata a terra fica exposta ao calor excessivo do Sol e por isto pode voltar a queimar como aconteceu com a primeira Terra. Estes são os sentidos, além dos colocados anteriormente (de prover alimentos, remédios e matérias primas), que os Ava-Guarani valorizam e que os fazem afirmar que querem continuar a viver em um local com mata.

4.4 - *Ojepotá*, a ilusão provocada pelo bicho e o animismo perspectivista.

O tema da metamorfose em animais entre os Ava-Guarani se relaciona diretamente ao afastamento do convívio social e à perda da forma humana. Este tema aparece em Oco'y nos mitos e nas sanções às pessoas que não têm uma conduta adequada segundo as prerrogativas sociais. São vários os casos de transformações de pessoas em animais contados pelos mitos, todos relacionados aos julgamentos sobre condutas adequadas, como no caso de uma moça que habitava a Terra no *Ymã Guaré* (tempo antigo) e que quando todos iam para o *Yvy Marãe'y* ela decidiu tomar banho no lago. Contam em Oco'y que os que estavam com ela a chamaram, mas como ela ficou brincando, “se enrolando”, foi transformada por *Nhanderu* em uma saracura, pássaro que tem as pernas compridas e que vive em áreas alagadas.²²⁹

Já a possibilidade colocada no presente de metamorfose da pessoa humana em animal se dá através do processo chamado *ojepotá* que acontece quando uma pessoa, geralmente um menino ou menina em fase pubertária, vai muito ao lago ou à mata. Quando uma pessoa começa a agir assim, dizem que ela está encantada ou apaixonada por um animal que ela vê *como se fosse* gente. Este processo de encantamento pelo animal leva a pessoa a ficar amarela (quando já está se metamorfoseando), parecendo doente, até quando sua alma é levada para o dono do bicho do qual ela estava apaixonada, este que a transforma definitivamente em animal. Assim, alguns bichos se mostram *como se fossem* uma pessoa para aqueles que vão muito ao lago e ao mato. Isto acontece, dizem os Ava-Guarani, principalmente com os meninos e meninas que estão passando para a fase adulta, mudando de voz, no caso dos meninos e na menarca, no caso das meninas. É nesta fase, quando as meninas e os meninos começam, como eles dizem, a querer namorar, que o

²²⁹ Outras narrativas sobre transformação de pessoas em animais serão feitas no capítulo cinco.

aprendizado sobre o que é correto e assim sobre o que se deve e não se deve fazer se torna mais direto.²³⁰ É nesse período que os adultos devem ensiná-los a acordar cedo e a trabalhar, para que eles não fiquem preguiçosos e que não desejem ir ao lago ou ao mato. Quando a menina está na menarca ela é fechada por sua mãe em um quarto escuro, tendo que ficar deitada em uma tarimba (cama de varas de madeira) distante do chão, que é onde, dizem, estão as doenças. A menina só deve falar com a mãe. Esta passa uma resina preta da cera de abelha em seus punhos, tornozelos e também nas bochechas. Ela não deve comer nada forte e deve fazer alguma coisa com as mãos, como artesanato ou costura, “para se ocupar”.



Foto 25: mulher Ava-Guarani fazendo colar de sementes ao lado de Silvia, auxiliar desta pesquisa.

²³⁰ Uma liderança indígena Guarani durante o GT, “Guarani, o estado e as empresas” - parte da VII Reunião de Antropologia do Mercosul (Porto Alegre, 23 a 26 de julho de 2007)-, afirmou que as elaborações nativas sobre os processos de transformação em animal, como o *ojepotá*, são contadas às crianças para as afastarem da mata, por ser este um local que representa perigo, expressando assim uma “meta-teoria indígena”, ou seja, uma teoria ou uma reflexão nativa sobre a finalidade da teoria nativa que compõe a mito-cosmologia Guarani.

Passando por este ritual de isolamento durante a menarca, a menina aprende a ficar tranqüila e não ficar falando, nem correndo, nem rindo à-toa, características que qualificam uma pessoa que é “louca” para os Ava-Guarani. O menino também tem um tratamento especial quando muda de voz. Neste momento, os pais devem acordá-lo cedo e fazer com que ele comece a trabalhar e ajudar nas coisas da casa. Dizem que se não fizessem isso eles ficariam preguiçosos. Os cuidados que a mãe tem com os filhos neste momento de passagem são entendidos como ensinamentos para se ter uma vida correta, com ênfase na não preguiça e na não realização de atos sem propósito. Portanto, tanto o menino como a menina recebem nesta fase de passagem para a idade adulta orientações especiais que conformam o código de conduta dos Ava-Guarani.

Entretanto, se uma mulher ou uma menina chegar a ficar *ojepotá*, ela verá um bicho - que pode ser uma cobra, um sapo ou outro bicho qualquer - *como se fosse* um homem muito bonito; e se for um homem ou menino que passa por este processo, ele o vê como uma mulher muito bonita. Quem vê os animais assim, se apaixona e fica *ojepotá*, enfeitiçado pelo bicho. A partir deste momento, a pessoa só tem vontade de ir ao lago ou ao mato para ver o bicho por quem está apaixonada e por isso deixa de querer viver com as outras pessoas e começa a se isolar. Se o *oporaíva* não rezar para o dono do bicho libertar a alma desta pessoa, ela ficará cada vez mais enfeitiçada, até o momento em que ficará amarela e morrerá, e sua alma será levada para o mato e transformada em bicho.

Foi assim que aconteceu, contam os Ava-Guarani, com a *Pirasi*, a mãe dos peixes, também conhecida por eles como sereia. Ela era uma moça que ia muito tomar banho no rio junto com a sua irmã, mas que um dia não voltou mais. A mãe perguntou para a irmã que voltou onde estava a sua outra filha. Ela respondeu que sua irmã havia ficado tomando banho no rio. A partir desse dia esta moça não foi mais para casa. A irmã, que foi procurá-la no rio, descobriu que ela tinha uma casa embaixo d'água que ninguém conseguia ver. Ela tinha casado com um homem muito feio que, na verdade, era um peixe que tinha se apresentado para ela como um homem bonito. Os dois foram para o mar e ela se tornou *Pirasi*, a mãe dos peixes e tiveram um filho que é metade gente e metade peixe.

Segundo a anciã que contou esta e outras histórias, estar *ojepotá* é como estar com um “encosto” de algum espírito de bicho. Mas o “encosto” pode acontecer sem que a pessoa se apaixone. O espírito do sapo, por exemplo, quando “encosta” em alguém, deixa a

pessoa preguiçosa: ela dorme muito e não quer fazer nada, só tem vontade de dormir e ficar sentada, ou seja, fica como o sapo, pois a alma do sapo passou para a pessoa.

As almas das pessoas que estavam *ojepotá* passam ao domínio dos donos dos bichos e são transformadas nos animais que estes controlam, o que remete à relação existente entre os Arara (Caribe), segundo Márnio Teixeira-Pinto (1997:101), de um equivalente lógico estabelecido entre a criação de almas humanas pelos *oto*, os donos de animais entre estes, e os animais que os humanos criam em suas casas como animais domésticos ou de estimação, já que os donos de animais entre os Ava-Guarani como entre os Arara criam algo que não é de seu domínio e sim do domínio humano, as almas humanas, assim como fazem os humanos que criam os animais, também não de seu domínio e sim do domínio dos donos dos bichos. Entretanto, entre os Ava-Guarani não se observa nenhuma relação entre as almas humanas que vão para o domínio dos donos dos bichos e os animais domésticos criados pelos humanos, somente a relação entre dono de bicho e *oporaíva*, ambos classificados como seres perfeitos. Além disso, entre os Ava-Guarani as almas humanas que são transformadas em animais podem ser caçadas pelos humanos, pois eles não atualizam nenhuma forma de desobjetivação da caça. Eles apenas enfatizam o perigo de se tornarem animais e viverem como seres da mata, sob o domínio dos donos dos bichos e junto aos *anguéres*.

Destaca-se que estas relações não são similares, em todos os termos, ao que é apresentado pela literatura etnológica ameríndia (em especial sobre os grupos amazônicos), como animismo - visão defendida principalmente por Philippe Descola de que, nas palavras de Viveiros de Castro, “(...) toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social” (Viveiros de Castro, 2002: 361), ou seja, de que os animais são vistos como tendo as mesmas relações sociais humanas (Descola, 1999: 119-20-1, 2005), pois este aspecto não aparece nas narrativas sobre a transformação da alma humana em animal.

Mas também não se assemelha, em todos os termos, ao perspectivismo, teoria ameríndia defendida por Viveiros de Castro, de que a forma como os seres das várias espécies se vêem não é a mesma forma pela qual são vistos pelos seres de outras espécies, pois todos os seres se vêem como humanos, mas são vistos, pelos outros, como animais ou espíritos (Cf. Viveiros de Castro, 1996 e 2002:350). Isto, porque nas narrativas Ava-Guarani, não é afirmado em nenhum momento que os animais se vêem como humanos.

Nas elaborações perspectivistas, apenas os xamãs e os doentes vêem os animais em sua forma humana (visão que é, para não-xamãs, um sinal de doença), mesmo que eles sejam, para si mesmos, humanos (Viveiros de Castro, 1996:117, 2002:79,358 e 378). Portanto, tanto os animais como os humanos se vêem como humanos, mas são vistos por outros seres que não de sua espécie como “não-humanos” (principalmente animal ou espírito), visão geralmente relacionada à posição que ocupam numa dada relação de predação ou caça: se de predador / caçador, ou se de presa / caça (Viveiros de Castro, *op. cit.*, e Descola, 2005:29). Estas percepções fazem com que no perspectivismo, de acordo com Tânia Stolze Lima, a consciência de si expressa em primeira pessoa seja sempre humana, enquanto a consciência de outrem seja sempre a de um animal (não-humano), esta não possível de ser expressa na primeira pessoa (Lima, 1996:29).

Ressalta-se que os “não-humanos” em formas animais e espíritos são objeto de especial simbolização entre os ameríndios: os animais são, nas palavras de Viveiros de Castro (2004) falando em termos gerais ameríndios, concebidos como visíveis em sua aparência animal em condições normais e invisíveis nesta em condições anormais ou fabricadas do ritual xamânico e na doença para o doente, quando são vistos em sua aparência humana ou enquanto espírito. Já os espíritos seriam invisíveis em condições normais - de dia, quando as pessoas estão acordadas - e visíveis em condições anormais – no sonho, no êxtase xamânico e na doença para o doente (Viveiros de Castro, 2004:10).

Em Oco’y, quando a pessoa está *ojepotá*, ela está, na verdade, apaixonada pela imagem que vê, esta que é tida como uma “ilusão” provocada pelo dono do bicho que quer levar sua alma. Já as outras pessoas que não estão *ojepotá* (por exemplo, o pai, a mãe e os irmãos) o vêem como animal mesmo, ou seja, vêem o que dizem ser a sua verdadeira aparência. Desta forma, os Ava-Guarani não estão falando em possibilidades de diferenças nas aparências (corpos/natureza)²³¹ que se devem às posições que são ocupadas numa certa relação e nem sobre uma diferença entre aparência e essência (esta última impreterivelmente humana, pois todos se vêem como humanos). Os Ava-Guarani estão falando numa “ilusão” que se refere apenas à aparência, a qual faz com que a pessoa comece a se metamorfosear, ficando amarela, até quando sua alma é levada para junto do

²³¹ Segundo o conceito de multinaturalismo de Viveiros de Castro, 2002:348-9.

dono dos bichos, este sim considerado como uma pessoa, mas também comparado aos seres perfeitos ou Deuses.

No entanto, ao considerar-se que a pessoa que vê um animal *como se fosse gente* já esteja doente e assim esta visão como signo da doença, e como é isto que acontece quando a pessoa não é tratada a tempo por um *oporaíva* (xamã ou pajé), evidencia-se que os Ava-Guarani apresentam, neste aspecto, uma característica do perspectivismo ameríndio. Contudo, entre eles não se encontram estas relações elaboradas em termos de diferenças entre aparência (corpos/natureza) e essência (humana).

A similaridade com, nos termos de Viveiros de Castro (2002), o perspectivismo animista ameríndio se fortalece pela afirmação dos Ava-Guarani de que os donos dos bichos são gente e habitam num lugar chamado *Yvajã*²³² que parece uma vila ou cidade, ao que se acrescenta que às vezes os Ava-Guarani se referem a sua organização do espaço como uma vila. Portanto, nesta afirmação apresenta-se a analogia entre a forma de organização do espaço humano com o lugar onde os donos de bichos vivem. Logo, termos animistas tal qual afirmado por Philippe Descola (2005). Os *oporaívas* dizem ainda que o dono do peixe, o *pirajara*, é como um branco. Portanto, estas relações apresentam também certa similaridade de conteúdo com o perspectivismo ameríndio, tal qual colocado por Viveiros de Castro (1996 e 2002): forma humana dos animais e donos dos bichos ou espíritos mestres dos animais, que só é vista pelos xamãs e pelas pessoas doentes ou que estão prestes a adoecer. Desta forma, pode-se afirmar que entre os Ava-Guarani encontram-se alguns aspectos, embora não elaborado em todos os termos, do que Viveiros de Castro chama de perspectivismo animista ou animismo pespectivista - no sentido de um como complemento somático do outro - (2002:395).

4.5 - Jeroke, a reza e a dança e kote'u, o canto.

Os *oporaívas* rezam para sonhar com os Deuses (os espíritos divinos e sublimes, os *aguydje*) e assim poderem se comunicar com eles, mas também para lembrar-se do que sonharam. Assim, rezam para que os Deuses os ouçam e para que eles possam ouvir o que os Deuses lhes falam através dos sonhos. Além do poder de cura, é através da reza que os

²³² Também afirmam, como apresentado no capítulo três, que os donos dos bichos habitam o último mundo acima da Terra.

oporaívas pedem para que os Deuses não destruam a Terra (como aconteceu com a primeira Terra e como dizem que vai ou pode acontecer de novo), o que remete ao tema de “curar a Terra”, observado por Deise Luci Montardo (2002) entre os Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul. Mas pedem também para que os Deuses os ajudem a conseguir um território (terra) maior para eles conseguirem viver de acordo com o seu sistema social.²³³ Os rituais de reza, canto e dança também são feitos para o batismo da colheita (agradecimento pela colheita feita e o pedido para que a próxima seja tão boa como a que estão agradecendo) e para o batismo das crianças (quando o *oporaíva*, depois de rezar três dias, ouve em sonho o nome que a criança trouxe do lugar de onde veio do céu e fala para as demais pessoas no momento em que batiza a criança).

O *kote'u*²³⁴ é o canto do *oporaíva* que os *uiráídjás* aprendem enquanto são ajudantes e aprendizes de *oporaíva* e que as mulheres e meninas acompanham usando os seus *takuas*, ritmando a música que cantam, junto ao som do *mbaraká*, instrumento musical masculino usado pelos *oporaívas* e pelos *uiráídjás* do sexo masculino. Os instrumentos musicais *mbaraká* e *takuas* são de uso exclusivo dos homens e meninos, e das mulheres e meninas, respectivamente.

²³³ Esta que é uma das formas de inter-relação entre as esferas da política e da religiosidade em Oco'y.

²³⁴ Para uma análise específica dos cantos xamânicos Guarani, cf. Montardo, 2002, e para a reflexão sobre a musicológica entre os Kamayurá, cf., Bastos, [1978] 1999.



Foto 26: o *oporaíva* Laureano com seu *mbaraká* e adornos rituais. Oco'y, fevereiro de 2006.

Os *oporaívas* afirmam que estes instrumentos foram dados para os homens e mulheres pelas divindades e que não devem ser trocados entre eles, ou seja, os homens não devem portar os instrumentos das mulheres e as mulheres os dos homens. Assim, ao contrário do que foi relatado por Deisi Lucy Montardo (2002) entre os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, onde uma mulher que é xamã utiliza o *mbaraká*, instrumento musical e ritual masculino, entre os Ava-Guarani a única mulher que é xamã (*oporaíva*) utiliza durante os rituais que ela realiza o instrumento musical e ritual feminino, o *takua*. Já os outros instrumentos e ornamentos rituais do *oporaíva* Ava-Guarani, o *petyngué*, *mbo'i*, *akanguá*, *jeasaa*, (cachimbo, colar, cocar e os colares utilizados cruzados no tronco) são usados tanto pela mulher *oporaíva* como pelos homens e meninos.



Foto 27: mulheres Ava-Guarani em frente ao altar feito para o batismo da colheita e de uma criança. Da esquerda para a direita as anciãs Narcisa e Irma e a *oporaíva* Catolina, com seus *Takuas*. Oco'y, janeiro de 2007.

Os *oporaívas* afirmam que os cantos são lhes ensinados em sonhos diretamente pelos Deuses quando eles estão prontos para rezar e curar. Alguns cantos têm letras e outros não. Este segundo tipo é feito em forma de vocalização em vários tons. Muitos dos cantos com letras que todos sabem foram transmitidos pelos antigos e eles não sabem ou não falam a quem foi revelado (já que é uma revelação direta e individual de Deus para uma pessoa), apenas que foram ensinados pelos *oporaívas*. Os cantos em geral falam de agradecimentos, pedidos de saúde e expressam o desejo de estar com os Deuses no céu, como a estrofe de um canto que Silvia (auxiliar de pesquisa) relatou:

Pendevy roporai roporai (Para vocês eu canto)

Neamba roupity iagua roupity iagua (Para o altar do céu alcançar)

O *oporaíva* canta durante o ritual um canto que é só dele, ou seja, não é ensinado para as pessoas que participam da reza. Este canto, ou reza cantada, é o grande segredo dos *oporaívas*, pois além de ser de conteúdo exclusivo de cada um dos especialistas em ritual, não é compreendido, como eles dizem, por qualquer um. Isto distingue uma linguagem própria destes especialistas, dita só ser entendida por e entre eles.

Os *oporaívas* dizem que as meninas, moças e mulheres são acompanhantes de seus cantos na casa de rezas, os quais são iniciados pelos homens. No entanto, a voz das mulheres, muito alta, destaca-se em todo o canto. No começo do ritual elas se colocam, depois de pegarem seus *takuas* que ficam dispostos no altar da casa de rezas, impreterivelmente uma do lado da outra de frente para o altar, numa das extremidades da casa de rezas.



Foto 28: o *oporaíva* Guilherme de costas e as mulheres cantando e utilizando seus *Takuas* durante o ritual de reza. Acampamento da fazenda Itepa, janeiro de 2006.

No grupo de canto coral, formado por meninos e meninas de 10 a 18 anos, os primeiros ficam de frente para as segundas enquanto cantam, ou então tanto os meninos

como as meninas em fila de frente para o altar, primeiro os meninos, depois as meninas. Quando se trata da dança do grupo de guerreiros *Nhemoichi* todos os homens e meninos que participam do grupo se posicionam em frente ao altar e o *uiráidja* que coordena o grupo puxa o canto. Logo todos começam a andar em fila, um atrás do outro, formando um círculo grande, uma espiral e um círculo pequeno (que é a dança que será descrita no subitem 4.3). Em seguida, as mulheres e meninas começam a bater os *takuas* no chão e a cantar.

Tentei por várias vezes aprofundar os significados mais específicos dos cantos e das danças, ao que respondiam simplesmente que cantam e dançam pelo mesmo motivo que rezam na casa de rezas: para ficarem felizes, sentirem-se alegres e para serem ouvidos e vistos pelos Deuses em seus lamentos, pedidos e agradecimentos. Em relação à dança, além do sentirem-se alegres, da comunicação com os Deuses instaurada por intermédio dela e do demonstrarem estar bem (estar no caminho certo, do bem, como eles dizem), o significado mais enfatizado é o de deixar o corpo leve. Este objetivo relaciona-se com as premissas da sublimação das características relacionadas ao corpo, as quais são concebidas como trazendo sofrimento (aquelas ligadas à carne e ao sangue, características que serão discutidas no capítulo cinco), com o objetivo de alcançar, ou melhor, desenvolver as características relacionadas à alma divina e aos seres *aguydje*. Mas também de deixá-lo ágil e com destreza para a guerra, o que se percebe nos movimentos rápidos e coordenados desenvolvidos durante a prática da dança dos guerreiros e a utilização do arco e da flecha.



Foto 29: dança do grupo de guerreiros em uma casa de rezas aberta. Oco'y, junho de 2006.

No entanto, a relação com a guerra é mais performática do que prática (no que poderia se supor da relação destes rituais com a preparação para uma guerra de fato), relacionando-se, sobretudo, aos aspectos da religiosidade e ao objetivo de superação da condição humana, sendo que esta dança é a que está mais diretamente ligada ao objetivo de deixar o corpo leve com vistas a alcançar o *Yvy Marae'y*, como também afirmado para os Apapocuva por Nimuendaju (*op. cit.*).

Os Ava-Guarani de Oco'y praticam algumas danças específicas, como a dança dos guerreiros exposta acima. Uma delas tem o objetivo de fazer as crianças se divertirem e se envolverem com as práticas da casa de rezas e assim aprender o *Nhandereko*. Dizem que esta dança é como se fosse uma brincadeira, feita para divertir as crianças, os *oporaívas* e os Deuses. Entretanto, a temática do *Nhanderu Mirim* (nosso pai criança, menino ou pequeno) geralmente aparece nos cantos que animam estas danças, demonstrando uma forte ligação e mesmo identidade entre as crianças e a divindade. Esta relação se evidencia na crença de que as almas das crianças vêm de um lugar do céu de onde trazem características

específicas dos Deuses que lá habitam, o que foi denominado por Evaldo M. Silva (2007) como “parentesco divino”. São também apenas crianças que compõem um dos grupos de canto coral de Oco’y. Estas, além de cantar e dançar nos rituais em uma das casas de reza desta área indígena, apresentam-se na semana cultural de Oco’y e em eventos para os quais são chamadas por instituições das redondezas, como as escolas.

Também praticam as danças como prova de força e resistência, principalmente no inverno, quando os jovens são convidados a, com pouca roupa, dançarem até quando agüentarem. Esta dança é feita para aquecer do frio, mas também como uma forma de lembrar como antes eles conviviam com o frio apenas com os recursos de que dispunham (a dança, as folhas de palmeira e o fogo). Esta dança tem, assim como as outras, o objetivo de deixar o corpo leve, o que é buscado também através da prática de jejuns e de seleção de alimentos, estas que são as práticas que acreditam que se faz no *Yvy Marãe’y*. Isto, porque, como já afirmado, os Ava-Guarani dizem que os Deuses e seres *aguydje* têm casas de rezas no céu, onde rezam, cantam, dançam e tomam *chicha* durante os rituais. Assim, a possibilidade de alcance do mundo que é entendido como perfeito ou ideal se dá através da prática do que se acredita que se faz lá. Isto, porque crêem que a partir do momento que a alma (divina) da pessoa vem do céu, ela inicia seu processo de humanização ou socialização na Terra já empreendendo a busca da transformação do humano em Deus (ou seu caminho de volta) através da prática do que se acredita que se faz no *Yvy Marãe’y*.

Logo, além de meio para alcançar um fim, as práticas rituais de cantar, dançar, rezar e comer alimentos selecionados, expressam a busca de se fazer na Terra, *Yvy Vai*, o que se faz no *Yvy Marãe’y*. Apresentam-se, desta forma, a intenção de uma harmonização entre o estar “aqui” e estar “lá” através da prática ritual. Desta forma, nos rituais de reza, canto e dança, além de prepararem-se para o vir-a-ser *aguydje*, também vivem o tempo mítico em momentos onde o ideal é alcançado.

4.6 - Os rituais de cura e de batismo nas *ogas guasus*.

Para os Ava-Guarani as casas de rezas²³⁵ são os lugares onde eles atualizam os significados ditos serem os mais fundamentais do *Nhandereko*, sua cultura ou jeito de ser.

²³⁵ São três as casas de rezas em Oco’y, duas se localizam entre a casa do cacique e a escola, e a terceira, a caminho da ilha, depois da escola. Eram quatro, mas uma foi queimada e assim destruída durante uma briga

Elas são construídas ao estilo antigo, com varas e pedaços de madeira e taquara, cobertas com folhas de palmeira ou sapê. Encontram-se em Oco'y em duas formas: as abertas e as fechadas com paredes. Estas casas de rezas foram construídas no interior da área indígena, não visíveis quando se está nas estradas.

Nestas *ogas guasu*²³⁶, casa grande²³⁷ ou casa de rezas, os moradores de Oco'y se reúnem para ver, ouvir e participar da reza e dança ritual feita pelo *oporaíva* e por seus ajudantes. No seu interior encontra-se o *amba'i*, altar onde os *oporaívas* (xamãs ou pajés), seus ajudantes e demais pessoas que participam das rezas se direcionam no começo e final de cada ritual. É no *amba'i* que guardam os instrumentos rituais: os *mbaraká* (instrumento musical utilizados pelos homens e meninos), os *takuas* (instrumentos musicais utilizados pelas mulheres e crianças), os *akanguá* (cocares), os *guyaapa* (arcos), os *hu'y* (flechas), os *jeasaa* (colares que colocam cruzados no peito) e *mbo'i* (colares).

Em destaque encontra-se a *kurusu*, cruz feita de taquara ou varas de madeira, a qual eles dizem ser a representação do corpo de uma pessoa que está bem, isto é, de pé e com saúde, sendo a parte horizontal os ombros e a vertical, a coluna. Também se encontra nos *amba'is* um vasilhame feito de madeira, normalmente um tronco lavrado, onde colocam chás feitos com ervas medicinais utilizados pelos *oporaívas* para o benzimento e também onde deixam a *chicha* (bebida feita à base de milho) para a fermentação e posterior consumo coletivo dos que participam do ritual.

O *amba'i* é considerado um lugar privilegiado de comunicação entre os que estão na Terra, na *Yvy Vai*, Terra Feia, e os lugares onde se encontram os seres perfeitos ou Deuses. É no *amba'i* que os Ava-Guarani dizem que os Deuses “seguram” ou “sustentam” a fala das pessoas que vivem de acordo com os ensinamentos dos antigos, o *Nhandereko*. Também é no *amba'i* que eles afirmam que ficam as almas das crianças que vêm de vários lugares do céu, antes de entrar no corpo das mulheres que serão suas mães. Os encontros nas *ogas guasus* se iniciam geralmente no começo da noite e vão até eles “agüentarem”, como costumam dizer, ou então até o momento que for necessário. Eles são feitos

entre pessoas embriagadas, o que fez com que o *oporaíva* que tinha esta *oga guasu* em seu pátio mudasse seu local de residência. Este *oporaíva* disse-me em junho de 2006, que construiria outra *oga guasu* na sua nova residência, fazendo assim que voltasse a ser quatro o número das *oga guasu* nesta área indígena.

²³⁶ Diferenciando-se dos Mbyá que as chamam, segundo o relato nativo, de *Opy*.

²³⁷ Este nome parece ser uma referência às casas grandes que abrigavam várias famílias-nucleares entre os antigos Guarani (sobre estas casas grandes, ver Soares, 1997: 83).

geralmente de 3 a 4 vezes por semana, ou com mais frequência se alguém precisa de rituais de cura e benzimento, ou ainda quando algum acontecimento importante envolve toda a aldeia. Neste último caso, destacam-se os ensaios dos grupos de dança ou canto,²³⁸ além dos momentos de organização de alguma atividade política de maior porte, como foi o acampamento no Parque Nacional do Iguaçu realizado entre o início do mês de setembro e o final do mês de novembro de 2005.²³⁹

Os benzimentos e curas são feitos geralmente antes do início da dança, porém também podem ser realizados mesclados com ela. Relata-se a seguir um ritual de reza realizado no dia 15 de janeiro de 2006, no acampamento *Tekohá Tupã'amba* (na fazenda Itepa, do MST) e logo em seguida dois rituais de cura e, por fim, um de batismo de crianças e de colheita, estes que são os principais rituais realizados pelos Ava-Guarani de Oco'y, sendo que os outros são mais especificamente de reza e benzimento.

1º. Ritual, 15 de janeiro de 2006, no acampamento *Tekohá Tupã'amba*:

Neste dia estávamos visitando o acampamento na fazenda Itepa. Chegamos acompanhados de Natalino (que estava auxiliando na pesquisa). Fui apresentada a Lino, que se autodenominava cacique do acampamento ou *Tekohá Tupã'amba* (como foi nominado o acampamento pelos acampados) e comecei uma entrevista com ele. Quando ainda estava conversando com Lino, Nassario, que é *uiráidja*, aproximou-se do altar de uma casa de rezas aberta, formado por uma armação de varas cruzadas em toda sua extensão, no qual se destacava do lado esquerdo um arco arredondado na forma de um portal, feito com folhas de palmeira trançadas e com as duas extremidades fincadas no chão e varas cruzadas no formato de uma cruz.²⁴⁰ Nesta armação de varas²⁴¹ do altar, os Ava-Guarani penduram ou amarram os instrumentos que são utilizados nos rituais. No lado direito deste *amba'i* estava colocado um recipiente de madeira que neste dia tinha água, mas que também é utilizado para colocar *chicha* ou *cauim*. Logo abaixo deste recipiente estavam dispostos os *takuas*

²³⁸ Que se apresentam durante a Semana Cultural Indígena em abril de cada ano (desde 2000), e também em escolas e outras instituições na região.

²³⁹ Nestes momentos de articulação de um movimento político que envolve toda a aldeia, geralmente feitos para a reivindicação de terras, as esferas religiosas e políticas (como veremos a frente) se conectam de forma especial, sendo que os acampamentos são momentos privilegiados desta conexão.

²⁴⁰ Visíveis na primeira foto deste capítulo.

²⁴¹ Os altares de todas as casas de rezas dos Ava-Guarani de Oco'y são formados por varas cruzadas e fincadas no chão, entretanto só constatei a forma de portal neste acampamento e num altar feito pela *oporaíva* que retornou deste acampamento para Oco'y, quando estive nesta área indígena em janeiro de 2007.

que as mulheres utilizam batendo no chão. O *uiráidja* Nassario colocou em si alguns dos ornamentos que estavam no altar, pegou um *mbaraká* e começou a fazer o ritmo do canto, levantando e descendo a mão direita, com a qual segurava este instrumento.



Foto 30: *amba'i*. Detalhes: recipiente de madeira onde colocam chás e cauim, *Takuas* e ornamentos rituais. Acampamento na fazenda Itepa, janeiro de 2006.



Foto 31: Nassário (de costas) e outro *uiraiúja* iniciando o ritual. Acampamento da fazenda Itepa, janeiro de 2006.

O *oporaíva* Guilherme, que já estava com seu *petynguá* (cachimbo), logo se aproximou, colocou os ornamentos rituais (colares e um *akanguá*, um cocar feito de tecelagem e com algumas penas e sementes) e baforou a fumaça do tabaco no altar e em todos os objetos que estavam ali pendurados. Depois de baforar, ele pegou um ramo de uma planta que estava pendurada no altar, molhou-o com a água do recipiente colocado no canto direito do mesmo e com ele espargiu água nos objetos que havia esfumaçado. Assim que acabou, começou a rezar em voz alta e Nassario, logo em seguida, puxou o canto. Neste momento, as mulheres e meninas que estavam no lado oposto da casa de rezas, foram buscar os *takuas* no altar e, voltando para onde estavam, de frente ao altar, se posicionaram para bater com seus *takuas* num tronco de madeira colocado no chão.

Depois que todos já estavam posicionados, cantando e utilizando seus instrumentos musicais, Nassario começou a dançar e logo algumas meninas o acompanharam. Primeiro as meninas entraram na roda com os *takuas*, dançando e batendo os pés no chão. Logo em

seguida, três delas foram sem os *takuas*, tornando a dança mais rápida. A partir deste momento, Nassario começou a passar o *mbaraká* rapidamente sobre elas, que tinham de se abaixar para passar por baixo do *mbaraká*. Algumas vezes elas ficavam atrás de Nassario, dançando até que ele se virasse e corresse sacudindo seu *mbaraká* atrás delas, que se abaixavam para passar por baixo de sua mão estendida. Enquanto as meninas dançavam, as mulheres mais velhas que estavam cantando e batendo os *takuas*, falavam em Guarani com elas.

Quando pararam a dança, os participantes guardaram seus ornamentos e instrumentos rituais no altar, finalizando o ritual. Logo em seguida Nassario ficou no meio da casa de rezas e começou a falar em Guarani por uns 15 ou 20 minutos e, enquanto falava, algumas pessoas se manifestavam também em Guarani.

2º. Ritual (de cura.) 1º. de março de 2006, na casa de rezas que fica mais próxima da escola de 1ª. a 4ª. série, em Oco'y.

Tínhamos combinado com Cassimiro (pessoa com quem conversamos bastante e que traduziu e nos explicou vários momentos dos rituais de reza) de nos encontrarmos por volta das 19hs para irmos juntos ao ritual de reza. A casa de rezas onde seria realizado o ritual é toda fechada com paredes de madeira e teto de folhas de palmeira. Quando chegamos, a casa de rezas estava escura. Logo na entrada, três troncos de madeira estavam dispostos para a fogueira. Nas duas paredes laterais, no interior da casa de rezas, entre o altar (*amba'i*) e a porta de entrada estavam colocados dois troncos grandes de árvores, onde se sentam as pessoas que participam ou assistem a reza. Ficamos um pouco sentados no tronco do lado esquerdo de quem entra, vendo um menininho de uns 2 ou 3 anos que brincava por ali.

O primeiro *oporaíva* a chegar foi Gregório, que nos saudou dizendo *Javyri*, forma pela qual os Ava-Guarani se cumprimentam e que significa que se está em pé e por isto bem. Ele disse-nos que nas redondezas, nos mercadinhos e nos outros lugares, os brancos não dizem mais “bom dia” para eles, só dizem *Javyri*. Já estava por ali um neto do *oporaíva* Laureano, Francisco, de 17 anos. Cassimiro chegou logo em seguida, cumprimentou-nos também dizendo *Javyri*, sentou-se e começou a nos falar sobre o tronco que segura o mundo que, segundo o que nos contou, está torto por causa dos pecados que sustenta e que

em 2010 ou 2015 ele será renovado.²⁴² Cassimiro nos advertiu que não deveríamos gravar e nem fotografar dentro daquela casa de rezas.

Sáimos para conversar no pátio, onde estavam várias crianças correndo de um lado para o outro, outras jogando futebol. Ficamos um pouco ali falando sobre o aprendizado do português e sobre a língua Guarani e quando o *oporaíva* Laureano chegou, entramos novamente. Já era noite. Acenderam o lampião que estava próximo ao altar. A fogueira já estava acesa e a casa de rezas estava cheia de crianças que conversavam e brincavam o tempo todo. Antes de começar a reza, Cassimiro nos explicou que existe a reza que é de agradecimento a *Nhanderu*, outras que são uma espécie de lamentos e que também existem rezas para cada estação do ano e rezas para alegrar.

Logo o grupo de canto coral, que é formado por meninos e meninas entre 10 e 18 anos, posicionou-se para começar a cantar. As meninas atrás, uma do lado da outra, e os meninos, também um do lado do outro, em frente ao altar e de costas para as meninas. Eles começaram a cantar em Guarani um canto que, segundo a tradução de Cassimiro, em português dizia: “Estamos entrando na casa de rezas para cantar e nos ajoelhar para *Nhanderu* ver”. Os meninos e meninas flexionavam os joelhos, abaixando a parte superior do corpo na forma de uma reverência. As meninas que estavam atrás começaram a cantar - neste momento os meninos já tinham virado e estavam de frente para elas -, perguntando, segundo Cassimiro, “Como foi o entardecer hoje?”, ao que os meninos respondiam “Foi igual ao de ontem”. Enquanto os meninos e meninas cantavam, o *oporaíva* Gregório andava no meio deles fumando o cachimbo e assoprando a fumaça neles e no altar. Algumas vezes os meninos e meninas que estavam cantando faziam uma roda e depois voltavam à posição que estavam, uns de frente para os outros.

Quando acabaram de cantar, saíram do meio da casa de rezas. Ali foi colocado um banco para as pessoas que estavam doentes se sentarem. Os *oporaívas* e seus ajudantes começaram a rezar. Nesta noite estavam presentes na reza os *oporaívas* Laureano, Gregório e Onório, este último um irmão de Gregório que estava acampado junto com o grupo de Teodoro em Santa Helena e que veio visitar Oco’y para fortalecer a reza porque Laureano

²⁴² Cassimiro foi a única pessoa em Oco’y que nos falou sobre esta versão do fim do mundo, creditada por ele aos Mbyá, conforme foi apresentado no capítulo três. Ele disse que quem lhe falou desta versão sobre o próximo fim do mundo foi um *oporaíva* de 98 anos, de Chopinzinho, que ele conheceu num encontro de *oporaívas*.

estava doente. Nesta noite o *oporaíva* Laureano, que tem cerca de 70 anos, já estava se sentindo melhor porque Onório já havia rezado para ele e assim não se sentou entre os doentes, mas também não ajudou na reza. Ele ficou durante toda a noite quieto, sentado no tronco próximo ao altar.

Os *oporaívas* e seus ajudantes circularam em torno dos doentes, parando em frente a cada um, rezando e assoprando a fumaça do fumo que estavam fumando. Logo em seguida começaram também a colocar suas mãos em algumas partes dos corpos dos doentes, como nos ombros, cabeça, pescoço e costas, e a assoprar de uma forma mais forte a fumaça de seus *petynguás* (cachimbos). Depois de haver passado as mãos para localizar a doença, rezado e assoprado a fumaça do *petynguá*, os *oporaívas* colocaram suas bocas em algumas partes do corpo do doente, principalmente na nuca, perto do ouvido e no pescoço, e, chupando, faziam o movimento de quem está se esforçando para tirar algo daquela parte do corpo do doente; logo em seguida, cuspiam no chão. Durante um ritual de reza e cura anterior, Cassimiro nos explicou que primeiro os *oporaívas* mexem na doença quando assopram a fumaça do tabaco e passam suas mãos no corpo do doente, para assim poderem encontrar a doença, senti-la e, em seguida, retirá-la com as sucções.

Nesta noite, os *oporaívas* se detiveram por mais tempo assoprando, passando a mão e fazendo sucções em uma jovem mulher. Enquanto ela ainda estava recebendo a reza e os procedimentos para a cura, os outros que estavam sentados ao lado dela se levantaram e foram sentar-se nos troncos que ficam próximos às paredes. Os *oporaívas* passaram várias vezes suas mãos sobre o colo desta mulher (na parte logo abaixo do pescoço e entre os ombros) e assopraram a fumaça ali várias vezes. Enquanto eles faziam estes movimentos, esta jovem Ava-Guarani soltava uma risada.

A visão dos *oporaívas* está diretamente ligada a sua capacidade de cura. Eles dizem que primeiro vêem a doença, para então poder retirá-la dos corpos, e que são os únicos que conseguem ver a doença. Este é um diferencial enfatizado por eles entre o especialista em cura Ava-Guarani e os médicos dos brancos, pois estes últimos não conseguem ver a doença como os *oporaívas*.

Nesta noite, vários meninos estavam fumando com os cachimbos *petynguás*. Estes são os meninos que começam a se aproximar da reza e se tornam ajudantes de *oporaíva*, os acompanhando e os ajudando enquanto aprendem com eles os rituais de reza e cura.

Casemiro disse-nos que as crianças daquela idade, entre 7 e 9 anos, não tragam quando fumam, somente sugam a fumaça e a soltam pela boca. Disse ainda que elas fumam porque querem, porque se interessam, pois ninguém as obriga a isto. A fumaça do *petyngué*, segundo ele, limpa o espírito e afasta o mal da pessoa e por isto as crianças que fumam não ficam doentes. Cassimiro disse-nos também que é melhor que elas venham à casa de rezas junto com seus parentes e que fiquem ali perto dos mais velhos aprendendo os seus costumes e o que é certo do que na rua aprendendo o que não presta.

Enquanto os *oporaívas* rezavam e faziam suas operações espirituais, as outras pessoas que estavam na casa de rezas conversavam e davam risadas em volta da fogueira ou andando pela casa - como é comum entre eles, que são muito alegres, contam piadas e riem praticamente o tempo todo. Durante todo o tempo do ritual a porta ficou fechada, fazendo com que a fumaça do tabaco e da fogueira ficasse ainda mais concentrada no interior da casa de rezas. Terminado o ritual de cura, o grupo de dança, que é também chamado de grupo de guerreiros (mas que não é o mesmo grupo *Nhemoichi* descrito anteriormente, que dança em outra casa de rezas), organizou-se no meio do ambiente da casa de rezas para dançar. Deste grupo participam algumas crianças com cerca de 10 anos, mas a maioria era de mocinhos e mocinhas entre 13 e 18 anos.

Da mesma forma que o grupo coral, as meninas se colocaram atrás dos meninos, uma ao lado da outra, e os meninos, também um ao lado do outro, pararam por um instante na frente do altar e de costas para as meninas. Logo em seguida começaram a dançar, primeiro em fila, um atrás do outro, depois em espiral, dançando e pulando, às vezes com um pé só, outras vezes com os dois e também se inclinado. Eles sempre acompanhavam o movimento do coordenador do grupo (o dançarino mais experiente, chamado também de *xondário ruvicha*, que é também *uiráidja*) que passava o bastão por cima, para eles se inclinarem, ou por baixo, para eles pularem. Depois os meninos fizeram um círculo e dançaram com o pé direito na frente, em direção ao centro da roda e o esquerdo atrás, fazendo o movimento de ida e volta. Enquanto isto, o coordenador do grupo que ensinava a dança aos meninos, dançava no meio da roda. Os meninos que estavam aprendendo erravam com frequência os passos e quando isto acontecia todos davam muitas risadas.

Quando saímos da casa de rezas, por volta das 22 horas, eles ainda estavam dançando, pois era véspera de feriado e assim não tinham compromissos com a escola no

outro dia e, além disto, estavam ensaiando para a apresentação da semana cultural que aconteceria em um mês e 18 dias.

3º. ritual (também de cura). 28 de dezembro de 2006, na casa de rezas da antiga casa de Guilherme²⁴³, em Oco'y.

No final da tarde do dia 28 de dezembro de 2006, na maior das casas de rezas em Oco'y, iniciou-se o ritual de cura de Nassário, que é *uiráidja* e mora com seus pais na casa que fica ao lado desta casa de rezas. Ele estava com dor de ouvido e Catolina, que é sua tia (irmã de sua mãe, ambas filhas do *oporaíva* Guilherme), foi chamada para fazer o ritual de cura para ele. Catolina, única *oporaíva* mulher de Oco'y, seu marido e ajudante Isac e um menino de 8 anos de idade que é filho do casal e também *uiráidja*, depois de ornamentados com os colares e cocares e demais instrumentos rituais que estavam no altar, cada um com seus *petynguás* acesos e os meninos e Isac com seus *mbaraká*, começaram a esfumaçar Nassario que estava sentado num banco em frente ao *amba'i* (altar) da casa grande (que é toda aberta). Enquanto assopravam a fumaça do *petynguá* com bastante intensidade em Nassario, falavam em Guarani.

Silvia que estava me ajudando na tradução do guarani para o português, disse-me que a *oporaíva* e seu marido estavam dando conselhos para Nassario, como o de ouvir mais a sua mãe e de não andar muito no Sol. Eles falavam de uma maneira forte, na forma de invocação à divindade. Catolina, a *oporaíva*, foi a que mais falou e esfumaçou. No começo os três circulavam em torno a Nassario, o esfumaçavam e colocavam suas mãos na cabeça, tronco, costas, ombros e peito.²⁴⁴ Logo em seguida Catolina começou a esfumaçar diretamente seus ouvidos, que era onde ele estava com dor.

Enquanto isto, os dois ajudantes continuavam a colocar suas mãos sobre os ombros, cabeça, tronco, peito e costas de Nassario. Depois de Catolina esfumaçar diretamente os ouvidos de Nassario, os dois ajudantes tiveram de segurá-lo, pois ele começou a ficar mole, dando a impressão que ia desmaiar. Seu pai Reginaldo, que estava próximo, segurou-o pelas costas. Neste momento, vários meninos e meninas que estavam vendo de longe, se

²⁴³ Quando o *oporaíva* Guilherme foi acampar (ao que se seguiu sua transferência juntamente com o grupo para a área indígena de Inácio Martins), ele deixou uma filha casada morando em sua antiga casa. Silvia me contou, através de uma ligação telefônica, que ele retornou no começo de 2008 para Oco'y, e foi residir junto com sua mulher, na sua ex-casa.

²⁴⁴ Tanto a utilização do tabaco (que é dito afastar os maus espíritos) como a imposição de mãos no corpo do doente são formas típicas de atuação no xamanismo ameríndio.

aproximaram de Nassario, da *oporaíva* e seus ajudantes e começaram a cantar. A mãe de Nassario também se aproximou e começou a falar alto como os rezadores estavam fazendo. Nassario gemia muito e, num certo momento, quase caiu. Catolina assoprou outras vezes no ouvido de Nassario e encostou um copo com um pouco de água no ouvido direito dele, falou palavras em guarani enquanto deixava o copo ali, isto durante uns 3 minutos. Disseram-me que Catolina sugou um bicho que estava no ouvido de Nassario e cuspiu no copo. Eu só consegui ver que Catolina ficava com a boca colada no ouvido de Nassario, sempre baforando a fumaça do *petyngúá* e com o copo do lado do ouvido dele. Depois de Nassario ter gemido bastante e de ter quase desmaiado, ele se recompôs, pegou o copo com água e foi para perto do fogo da cozinha aberta que fica atrás da casa de rezas. Falaram-me que Nassario jogou o bicho que Catolina tirou de seu ouvido neste fogo.

Catolina disse-me (com a tradução de Silvia) no dia posterior a este ritual de cura que Nassario ficou com dor de ouvido porque andou muito no Sol, não remetendo aquela dor a nenhuma relação com espíritos e também não falando do bicho que tirou de seu ouvido. Ela não demonstrou assim nenhuma vontade de falar diretamente sobre o ritual de cura, assim como os outros *oporaívas* também o fazem, dando a entender que não gostam de falar diretamente e de explicar as etapas dos rituais, estes que são os aspectos mais valorizados por eles de sua própria cultura.

Logo que Nassario se levantou, os meninos que estavam cantando e o filho de Catolina que estava ajudando na cura sentaram-se no banco ao lado de Nassario para ouvir os conselhos de Catolina. Por último, Isidora, filha de Rogéria, irmã de Catolina, levou sua filha de 3 anos para benzer. Tiraram o calção da menina e Catolina passou sua mão do peito em direção às pernas da menina, até quando ela começou a tentar se levantar.

Logo em seguida começaram a dança e o canto. Os meninos com seus bastões colocaram-se em frente às meninas que já estavam organizadas umas ao lado das outras, todas segurando os seus *takuas*. Começam a cantar como das outras vezes (relatadas anteriormente): as meninas batendo os seus *takuas* no chão e os meninos batendo os bastões nos seus tambores. Ficaram nesta posição por uns 5 minutos. Depois os meninos começam a andar fazendo primeiro um círculo e depois espirais, enquanto as meninas e Nassario (que já estava aparentemente bom) continuavam a cantar. Nassario, que continuava a puxar o canto, foi para o meio da roda e posicionou-se para orientar a dança, como das outras vezes.

No final, os meninos se colocaram em frente às meninas, estas que ficaram o tempo todo cantando e batendo os seus *takuas*. Eles se cumprimentaram e depois deram voltas no meio da casa de rezas; em seguida finalizaram o ritual guardando seus instrumentos no altar.

4 o. ritual (de batismo da colheita e de uma criança), dia 1º. de janeiro de 2007, pátio da casa de Narcisa (anciã, com cerca de 90 anos), em Oco'y.

A *oporaíva* Catolina fez a reza com seu marido e mais três meninos de cerca de 10 anos de idade como ajudantes. Cada um destes portava seu *petyngua*. Isabel (irmã de Catolina), Narcisa, Irma (irmã de Narcisa, ambas tias de Catolina e Isabel, pois são irmãs de Guilherme, pai das segundas) e outras mulheres mais jovens participaram do ritual; entre elas a mãe da criança que seria batizada depois do batismo da colheita. O batismo de criança é um ritual de conclusão de um processo que geralmente dura três noites consecutivas, quando o *oporaíva* reza, dança e canta para que o nome da criança lhe seja revelado em sonho. Este é considerado o início da procura do caminho de retorno ao *Yvy Marãe'y*, caminho este que é sempre fruto de opções e de distinções. O *oporaíva* que batiza a criança torna-se seu padrinho (*cheruragá*) e é a ele que a criança deve ser levada para ser benzida quando fica doente. Assim, durante estes benzimentos, o *oporaíva* vai preparando a pessoa para ela encontrar seu caminho. Seus pais e avós também participam deste processo de preparação espiritual na medida em que também contam os mitos e falam sobre como devem se portar, onde devem ir, o que devem fazer. Entretanto, são os *oporaívas* os especialistas nestes processos de preparação e de encaminhamento da pessoa e de sua alma para o retorno ao *Yvy Marãe'y*.

Já o batismo da colheita é feito em apenas um único ritual, que pode ser feito na casa de rezas ou na própria roça. Ele é feito como agradecimento pela colheita e pedido para que a próxima também seja boa. Entretanto, os Ava-Guarani não falam de nada que lembre o ritual Kaiowá de desubjetivação, nos termos relatados por Carlos Fausto (2005: 400), onde o dono do milho (*avachi*) é, através do ritual, libertado, quando sobe para o céu e deixa seu corpo, o milho, para ser comido, relações que Carlos Fausto associa com a saga de Cristo.²⁴⁵

²⁴⁵ Esta relação observada por Carlos Fausto remete à concepção Ava-Guarani da fala, onde as palavras ditas são concebidas com a alma que se liberta do corpo, este que na morte ficará na Terra, enquanto a alma, totalmente liberta, subirá ao encontro dos Deuses. Os Ava-Guarani concebem assim cada fala (as corretas e sustentadas pelos Deuses), como uma espécie de morte, que é quando se dá, de toda forma, a separação entre

Quando cheguei à casa de Narcisa, o *amba'i* já estava montado no pátio (como haviam me dito que fariam na última reza de que eu havia participado, dois dias antes). Este altar tinha o formato de um arco, de forma a lembrar uma passagem (um portal), feito com folhas de coqueiro trançadas. Além dos purungos enfeitados com penas, que geralmente são colocados no *amba'i* e dos ornamentos e instrumentos usados durante a reza, neste altar feito para o batismo da colheita estavam colocados um pé de mandioca verde, três espigas do *avachi* (milho branco dos Guarani), vários tipos de remédios do mato (erva Santamaría, cabriúva, raízes e cascas de árvores), além do *mbodjiapé*, o pão de milho verde que eles dizem ser o pão do índio.

O ritual começou dentro da pequena casa de rezas de Narcisa. Primeiro Catolina e seu marido se posicionaram em frente ao altar e logo em seguida os meninos ajudantes, Narcisa e Irmã e as outras mulheres, nesta seqüência. Quando todos já estavam dentro da minúscula casa de rezas, Silvia disse para Gerson (meu companheiro) e eu entrarmos. Ficamos agachados num canto, junto com algumas crianças. Começaram a reza, Catolina falando em guarani e Narcisa respondendo. Logo começaram o canto acompanhado dos *takuas* e dos *mbarakás*.

Ficamos um pouco dentro da casa de rezas e, logo em seguida, saímos em direção ao pátio, dando três ou quatro voltas em torno à casa de rezas antes de nos posicionarmos em frente ao *amba'i* feito no pátio, que era muito parecido com o *amba'i* do acampamento do pedágio (do primeiro ritual relatado neste subitem), onde Catolina estava junto com seu pai, o *oporaíva* Guilherme.

corpo e alma, pois na morte o corpo sempre apodrece enquanto seu princípio anímico permanece vivo, como *aguydje*, no *Yvy Marãe'y*, ou como *anguére*, na mata (isto enquanto não for comido pelos animais de estimação dos donos dos bichos).



Foto 32: Narcisa, Irma e outras mulheres, dando voltas na casa de rezas antes de irem para o altar feito no pátio para o batizado de uma criança e da colheita. Oco'y, janeiro de 2007.



Foto 33: *amba'i* montado para o batismo da colheita no pátio da casa da anciã Narcisa. Oco'y, janeiro de 2007.

Catolina puxou a reza e depois o canto, iniciando propriamente o ritual que tem características específicas do batismo da colheita. Estes rituais são feitos especialmente durante os meses de dezembro e janeiro, quando se dá a colheita nova de mandioca e de milho. Num certo momento, todos deram voltas em torno ao altar e, logo em seguida, os adultos pararam em frente dele, e somente as crianças continuaram a circundá-lo. Além de esfumaçar os alimentos que estavam colocados no altar, a *oporaíva*, com um galho, espargiu-os com a água que estava numa cumbuca de madeira colocada no altar, enquanto rezava.



Foto 34: *oporaíva* Catolina e seu marido e *uiráidja* ao seu lado e demais participantes da reza. Oco'y, janeiro de 2007.

Depois destas voltas ao som das rezas, cantos e entremeadas com danças e do esfumaçar e espargir a colheita e alimentos que estavam dispostos no altar, uma mulher com uma criança de colo se dirigiu para frente do altar. Silvia, disse-me que Catolina e seu marido iam batizar aquela criança, da mesma forma como o *oporaíva* João Carlos havia me batizado.²⁴⁶ O marido de Catolina começou a rezar e esfumaçar a criança: enquanto rezava, colocava sua mão sobre a cabeça e as costas da criança.

²⁴⁶ Fui batizada com o nome Guarani *Kunha Takuarya'pu* (mulher som que sai da taquara), num ritual realizado também para o batismo de várias crianças por um *oporaíva* em Oco'y, em sua casa, no mês de abril de 2006.



Foto 35: *morangara'i*, batismo de criança, iniciado pelo *uiraídja*. Oco'y, janeiro de 2007.

Catolina aproximou-se da criança logo depois e também a esfumçou, rezou e colocou suas mãos sobre ela.



Foto 36: *morangara'i*, batismo de criança. A *oporaíva* Catolina esfumaceia a cabeça da criança. Oco'y, janeiro de 2007.

Fizeram isto por uns 5 minutos. Logo depois, a mulher com a criança voltou para trás do *oporaíva* e estes permaneceram na frente do altar, ainda rezando. Num certo momento, um menino estava tentando colocar um cocar sem conseguir e outro menino foi ajudá-lo; eles estavam um pouco agitados, mas uma das pessoas que estava ali os chamou de *Nhanderu* e eles se acalmaram. No final todos fizeram as genuflexões, reverência típica Guarani, se abaixando em frente ao altar por 4 vezes: primeiro a *oporaíva*, depois seu marido e ajudante, em seguida os meninos ajudantes, depois as mulheres e meninas. Gerson e eu fomos convidados a abaixar em frente ao altar. Disseram-nos que se deve abaixar assim para “passar” para *Nhanderu*, o que remete a forma de portal do altar e também as voltas em torno dele feitas durante a reza, no momento em que passamos para o “outro” lado, para o *Yvy Marãe'y*.

CAPÍTULO CINCO:
A ALMA, O CORPO E A PESSOA NA TEMPORALIDADE MÍTICO-
COSMOLÓGICA AVA-GUARANI.

A religiosidade Guarani é, desde o trabalho de Curt Nimuendaju (1914 (1987), o aspecto mais estudado e enfatizado sobre a cultura deste grupo ameríndio das terras baixas. São temas clássicos da etnologia Guarani: as características de introspecção individual e de filosofia ou pensamento metafísico de sua religiosidade (Clastres, H. 1975, Clastres, P. 1974b); a composição tripla de seu conceito de pessoa que insere o humano entre as possibilidades de tornar-se Deus ou metamorfosear-se em animal (Viveiros de Castro, 1986); sua concepção dual da alma humana (Nimuendaju *op. cit.*); a palavra como expressão da divindade, assim como a poética de seus mitos (Cadogan, 1959, Clastres, P. 1974).

Neste capítulo serão apresentadas algumas das características sobre as narrativas da cosmologia e mitologia Ava-Guarani de Oco'y que na contemporaneidade apresentam elaborações sobre a alma, o corpo e a pessoa em suas relações com formas de pensar a temporalidade, a natureza e a saúde que fundamentam sua interpretação de mundo.

5.1 – O devir Ava-Guarani: permanecer humano, tornar-se Deus ou metamorfosear-se em animal.

Hélène Clastres (*op. cit.*) reflete sobre a mudança da atuação do complexo mitológico de busca da Terra-sem-Mal, que de negador da sociedade e motivador de deslocamentos terrestres através das migrações (hipótese defendida por ela e por seu marido Pierre Clastres para os Tupi-Guarani pré-contato com os europeus), passa a existir como um corpo de idéias religiosas que fundamenta a busca da ascensão individual à condição de divindade. Com esta mudança, a condição divina não é mais concebida como alcançada através de uma trajetória geográfica (migrações que levariam ao encontro do lugar cosmológico), mas através da superação da condição humana a partir da ascensão espiritual e corporal.

Entretanto, como foi apresentado no capítulo três, para os Ava-Guarani permanecem as elaborações que relacionam o deslocamento terrestre ao encontro do Yvy

Marãe'y, mas sem deixar de correlacioná-las à ascese espiritual e corporal. Portanto, se entre estes não se encontram organizações para grandes migrações, ainda assim observa-se a narração sobre pessoas que após terem se preparado por um determinado tempo, saíram andando até o momento que sumiram, momento este reconhecido como o de ascensão à Terra-sem-Mal. Entretanto, em outros dois aspectos os relatos e práticas da religiosidade Ava-Guarani são coincidentes com as idéias apresentadas pela autora: primeiro, que atualmente o complexo da Terra-sem-Mal atua como um conjunto de valores que orchestra as práticas da religiosidade indígena; e segundo, de que a busca de ascensão ou desenvolvimento das qualidades divinas é realizada individualmente.

Entretanto, Hélène Clastres (*op. cit.*) afirma que o discurso envolto no complexo mitológico da busca da Terra-sem-Mal, embora não mais negue a sociedade através de seu abandono, continua a ser crítico a ela, na medida em que incentiva a sua superação: agora não através de sua negação, como aconteceu segundo a hipótese dos motivos énicos ou alógenos das migrações, mas da superação possibilitada pelo conhecimento e atuação segundo as práticas vistas como corretas. No contexto pós-mudança, segundo a hipótese de Hélène Clastres, a superação se daria em relação às características relacionadas à alma animal, o que está de acordo com Nimuendaju (*op. cit.*) e também com os Ava-Guarani, com a ressalva de que estes últimos falam de superação de características relacionadas ao corpo e ao sangue, que são, como será detalhado à frente, os signos da vida de sofrimento na Terra e, por isto, as que eles intencionam se libertar. Esta superação resultaria, segundo este discurso religioso, na ascensão individual das pessoas que buscam ser *aguydje*, que são aqueles que não se resignam à solução média de permanecer em equilíbrio com seus princípios anímicos animais e divinos, chamados respectivamente, conforme Hélène Clastres (*op. cit.*), de *teko achy* e *nhe'e* e entre os Ava-Guarani de Oco'y, *teko asy* e *nhe'e*.

Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que todas as pessoas que vivem na Terra nascem com o *teko asy*, “a vida da carne ou do corpo”, que é a que traz, como dizem, “sofrimento à-toa”, pois entendem que a vida que se passa na Terra com o corpo é de sofrimento. Este conceito se relaciona ao conceito de alma animal no que diz respeito às condutas desregradas e impulsivas ligadas aos prazeres do corpo (alimentação e sexualidade desregrada, consumo de bebidas alcoólicas e atitudes agressivas) que se opõem às condutas tidas como corretas, que se referem ao cuidado com a alimentação, com o

comportamento e com a fala. O sangue das pessoas (que compõe o corpo), chamado *nhandeguyara'si* ou *ogüã*, também representa a vida de sofrimento que se passa na Terra. Todas as características corporais que representam atitudes desmedidas e a perda de controle sobre si mesmo, as atitudes viscerais e as impulsivas, são reprovadas²⁴⁷ na medida em que são consideradas contrárias ao caminho para o desenvolvimento das características divinas e, por isso, que devem ser superadas.

Jaikoava para os Ava-Guarani significa “viver nesta Terra”. Este é um processo que começa quando a alma de uma pessoa vem de algum lugar do céu onde estava com os Deuses e entra no corpo de uma mulher, antes dela ter a relação sexual com o homem que será o pai da criança. Com esta alma passa-se pela Terra, segundo os ensinamentos dos antigos, na busca do caminho de retorno para o mesmo lugar de onde se veio. A Terra, *Yvy Vai*, Terra Feia, é concebida por eles como repleta de maus, os quais as pessoas devem evitar. Dentre estes, alguns são visíveis por todos, como as agressividades, o alcoolismo, o desregramento sexual, as doenças. Mas outros são invisíveis aos olhos dos humanos não iniciados no xamanismo, como animais invisíveis (ex. cobras) os quais podem fazer as pessoas se perderem, pois além de machucá-las, podem atraí-las para a perdição, o que relacionam ao obscuro e às forças dos seres da mata.

Esta Terra por onde passa a alma que veio do *Yvy Marãe'y* até o seu retorno ou sua metamorfose em animal é comandada, segundo os Ava-Guarani, por *anhã*, palavra que traduzem para o português como diabo, que é quem tenta as pessoas a fazerem o mal e as levam a sofrerem, as doenças, e finalmente, a se transformarem em animais ou *anguéres*. Por isto, as pessoas não devem ouvir os chamados para os prazeres do corpo e para as “facilidades” da Terra, pois estes são os chamados de *anhã*. Entretanto, ao contrário do que acontecia entre os Apapocuva, para quem, segundo Curt Nimuendaju, o diabo era identificado aos inimigos do grupo (*op. cit.*), em Oco'y nenhuma relação é apresentada entre o diabo e os inimigos, sejam outros grupos indígenas ou os brancos. Mesmo os

²⁴⁷ Levi Marques Pereira (1999) notou entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul o tema do assentar das vísceras, que está relacionado com um comportamento tranqüilo e a ponderação. Deise Luci Montardo (2002) observou o tema do esfriamento do corpo, o que relaciona a se deixar de ter comportamentos agressivos e se dedicar a desenvolver um temperamento ameno. E Evaldo Mendes da Silva (2007) apresentou a temática da limpeza do corpo, feita através de práticas rituais. Assim, todos estes autores apresentam temas relativos a concepções sobre aspectos corporais que se relacionam a certos comportamentos que se pretende, entre os Guarani, transformar ou superar.

brancos, alvo de críticas dos Ava-Guarani, são considerados também serem “filhos de Deus”, embora digam que os brancos já não rezem mais e não se preocupem mais com Deus. Assim, o *anhã* é para os Ava-Guarani uma figura abstrata, que não se relaciona a um grupo étnico ou povo, mas sim às condutas sociais consideradas incorretas e aos ditos caminhos errados e contrários às prescrições sociais, dentre as quais as que mais se destacam são: as relações extraconjugais, o alcoolismo, o roubo, as brigas, o abuso dos domínios da mata e ao se prestar atenção aos chamados dos animais do mato que encantam as pessoas e as tornam *ojepotá*.

Para a permanência na condição humana basta o bom cumprimento das regras sociais, entre as quais se destaca o evitamento de comportamentos considerados anti-sociais, a partir do que se evita a transformação em animal.²⁴⁸ Para as mulheres especialmente é aconselhado não andarem e estarem sozinhas, pois assim fazendo atraem os sacis, seres da mata que assediam as mulheres sozinhas para terem relações sexuais com elas. Falam também os Ava-Guarani que os homens, quando andam sozinhos pelos caminhos que estão próximos à mata, não devem se distrair e ficar assobiando ou cantando, porque assim podem atrair a atenção dos seres da mata, os quais podem querer levá-los para seu domínio. E, ainda, insistem sobre como não se deve fazer as coisas à-toa, como falar, andar e rir, pois dizem que estes são comportamentos típicos de gente louca que está perdendo as características humanas e tornando-se animal. Desta forma, advertem que o não cumprimento das regras sociais (a reciprocidade, a boa convivência com o grupo, o não distrair-se²⁴⁹ e o não fazer as coisas à-toa, assim como o “não abusar” dos domínios dos donos da mata e dos bichos) leva a pessoa a perder sua condição humana e a transformar-se em animal. O isolamento (com exceção dos momentos de passagem que seguem regras especiais de convivência) é, dentre estes processos, conotado como o início de metamorfose em animal.

²⁴⁸ Hélène Clastres (*op. cit.*) destaca as regras de reciprocidade que se relacionam a não ingestão de carne crua e de carne na mata (mesmo cozida), hábitos identificados ao *jaguar* (em Oco'y *jaguarete*), predador solitário. Entre os Arará a figura do jaguar é representada como o contrário dos ideais de sociabilidade, que são os de generosidade, reciprocidade e cooperação, pois representa tal como o que é colocado por H. Clastres para os Guarani, o predador violento e solitário (Teixeira-Pinto, 1997, 2003).

²⁴⁹ Os Kaiowá da terra indígena de Caarapó (MS) afirmam que a distração das pessoas casadas é uma das formas de manifestação de feitiçaria, através das quais pessoas que não gostam de um casal, fazem feitiços para os distraírem e assim os separem (Albernaz, 2003).

O termo caminho²⁵⁰ é muito utilizado entre os Ava-Guarani para descrever tanto os aspectos práticos de sua existência, como os da religiosidade, sendo a própria vida concebida como uma passagem que pode ser feita pelo “caminho do mal” ou pelo “caminho do bem”. O “caminho do mal” ou, como também chamam, as tentações e as “ofertas do mal”, são em grande medida identificadas com *Jasi* /Lua. Estas tentações levam as pessoas a traírem, a matarem, a roubarem e a não terem uma boa vida familiar. Mas é *anhã*, afirmam, que está por trás de tudo de mal que acontece nessa Terra. Por isso, eles dizem que é necessário rezar, cantar e dançar: para *Nhanderu* saber que eles estão se preparando para encontrar o caminho para o *Yvy Marãe’y*. Observa-se como a oposição entre os termos denominados “bem” e “mal” é o principal princípio de organização social entre os Ava-Guarani; todos os possíveis desenvolvimentos da vida humana lhe estão relacionados, sendo os pólos da transformação em Deus e da metamorfose em animal os que mais se destacam.

Desta forma, os Ava-Guarani concebem a vida na Terra como uma passagem, que pode ser de retorno para o *Yvy Marãe’y*, onde moram os Deuses e os seres *aguydje*, a qual é feita quando se segue o que eles dizem ser o “caminho do bem” ou de perdição, que acontece quando as pessoas seguem o “caminho do mal” ou se perdem por não viver corretamente, não encontrando assim o caminho de retorno. Contudo, se afirmam que a vida na Terra é uma passagem, o motivo desta passagem não é deixado claro pelas narrativas mítico-cosmológicas Ava-Guarani. Eles deixam em aberto a questão de que se as almas das pessoas que vêm para a Terra já estavam no céu, que é o lugar para onde vão depois de morrerem se levarem uma vida correta, porque elas haveriam de passar pela Terra, lugar propício ao sofrimento e à perdição. Além do significado da resistência às provações ou tentações, entendida como demonstração da força que leva à superação da condição humana, nenhum outro significado é associado a esta passagem de retorno para a condição divina, já que não falam em nenhum momento em dívida deixada por uma existência anterior.

Retorno porque as almas humanas são concebidas pelos Ava-Guarani como vindas do céu com as características divinas dos lugares de onde vieram, recebendo um corpo para

²⁵⁰ Os caminhos Guarani foram bastante notados pela literatura etnológica e etno-histórica, com destaque para o famoso caminho de Peaberu e para os caminhos que ligavam (e continuam a ligar) as unidades sociais entre estes indígenas, das famílias-extensas aos Tekohás. (Cf. Soares, 1997).

a vida na Terra que é propício para a fraqueza e para a perdição. Este corpo deve ser tornado leve, ágil e limpo, ao contrário de sua tendência a se sujar, para que a alma possa retornar para o lugar do céu de onde veio e, como ideal possível de ser alcançado com muita dedicação e esforço, com o próprio corpo. Assim, é o próprio corpo que deve passar por formações, adestramentos e transformações. Entretanto, estas ações são orientadas por qualidades da alma, através de avaliações, decisões, esforço, agência e intencionalidade, as quais são especialmente desenvolvidas e fortalecidas pela reza. Assim, o corpo é o signo da alma que o governa, em equilíbrio, na perda de características sociais ou na proximidade à condição divina.

Os Ava-Guarani dizem que são os *oporaívas* e seus ajudantes os que precisam ter mais cuidados com as provações ou tentações, sendo o seu caminho especialmente repleto delas. Isto se dá porque, eles explicam, aquele que faz o “bem” tem o “mal” como adversário, no que se revela uma lógica pendular ou de contrários que se desafiam: quanto mais para um lado, maior a força do outro para puxá-lo para o seu próprio lado. Desta forma, os *oporaívas* precisam ser ainda mais corretos do que os outros, para se protegerem do mal e para darem exemplo (como também devem fazer as lideranças políticas). Devem resistir às tentações e provações do “mal” representado por *anhã* para poderem se comunicar²⁵¹ com os Deuses e recebem deste o poder de curar e benzer. Portanto, se o xamã que também é o chefe político para os grupos do Alto Xingu, como afirma Patrick Menget (1993), é a figura da pessoa ideal entre estes, entre os Ava-Guarani o *oporaíva* não só representa como *deve* representar o ideal da pessoa humana em busca da superação de sua condição, pois o cuidado no cumprimento das regras sociais é uma exigência para sua pessoa.

Desta forma, caso um desses especialistas no conhecimento dos antigos, em rezas e em curas não apresentar comportamento reconhecido como correto, tal como o consumo de bebidas alcoólicas, passará a ser desacreditado e não mais procurado para as rezas e curas. Uma situação como esta ocorreu durante esta pesquisa: quando o *oporaíva* que batizou a

²⁵¹ Evaldo Mendes da Silva destaca o processo de inspiração divina das ações conscientes, que se produz pela capacidade de comunicação entre seres-humanos e Deuses, este que tem como objetivo “reproduzir na Terra as mesmas condições de perfeição da vida existente no céu” (Silva, 2007:99).

filha de uma Ava-Guarani começou a beber,²⁵² justificado pelo fato de que quando retornou de uma viagem para visitar uma filha em outra área indígena, sua mulher, que não foi com ele, tinha o abandonado, indo com seus filhos pequenos para a casa do seu pai. O consumo de bebida alcoólica pelo *oporaíva* foi identificado por esta Ava-Guarani como causa do problema de saúde que sua filha estava apresentando (ela estava muito chorona, com febre e não queria comer naqueles dias), já que o padrinho, que é o *oporaíva* que batiza a criança, é a pessoa que cuida da alma de seu afilhado, mantendo assim uma ligação muito forte com a criança. Se o *oporaíva* que batizou a criança não estivesse ingerindo bebidas alcoólicas, quando a filha desta Ava-Guarani apresentasse qualquer problema de saúde, ela a levaria para seu compadre rezar e benzer. Mas devido ao comportamento dele, ela a levou a outro *oporaíva*. Nestes momentos os pais, além de buscarem outros *oporaívas* para benzer e rezar, podem também pedir a este a realização de um novo batizado, para assim evitar que a alma da criança continue a receber as influências do mau comportamento do *oporaíva* que a batizou anteriormente.

Desta forma, a condição de *oporaíva*, que se relaciona à capacidade de aconselhar, curar e ao processo de tornar-se *aguydje*, está diretamente ligada à conduta vista como correta: o *oporaíva* é tomado como exemplo somente na medida em que mantém uma conduta adequada, esta que é, como afirmado acima, exigida dele como de nenhum outro. Neste sentido encontra-se uma similaridade com os Arara que, de acordo com a apresentação de Márnio Teixeira-Pinto (2003), qualificam como feitiçaria a má utilização dos poderes xamânicos, isto no sentido de que os Ava-Guarani afirmam que o *oporaíva* que se enfraquece, bebendo ou apresentando outro comportamento inadequado (como sexualidade desregrada) está sendo atraído pelas forças do mal e assim se desviando do caminho de desenvolvimento de suas qualidades divinas que identifica a prática xamânica entre estes.

Kuaray /Sol representa a grande força que ilumina a Terra e faz com que os Ava-Guarani se levantem. Ele (assim como *Nhanderu*, *Nhandesi* e *Tupã*) é modelo dos seres perfeitos ou Deuses. Para os Ava-Guarani, estar de pé representa a própria vida e a força, pois corresponde a estar com saúde para trabalhar, plantar e colher, lavar roupa no lago e

²⁵² Ressalta-se que as condutas adequadas são as de sublimação de todos os impulsos do corpo relacionados à agressividade, à sexualidade, à vontade de ingerir bebidas alcoólicas (que não são consumidas nos rituais das casas de rezas) e comidas fortes (como carnes e comidas dos brancos “com sal e banha”).

tudo mais que envolve a boa vida à luz do dia e ainda que os permite se deslocarem para visitar seus parentes, aspectos estes que qualificam uma vida saudável. A noite, ao contrário, guarda os perigos causados pelos *anguéres* e pelos donos dos bichos²⁵³ e outros seres da mata. Estes aspectos são reafirmados toda vez que se cumprimentam no dia, dizendo *Javyri*, que quer dizer, nas palavras de um Ava-Guarani de Oco'y:

(...) *que levantamos e que estamos de pé ainda, que estamos bem. Quer dizer que se está de pé, que está tudo bom (Jovino, 8-05-2006).*

Os conceitos nativos de *teko asy* e de *nhandeguyara'si* ou *ogüã*, corpo e sangue, que estão relacionados ao sofrimento que se passa na Terra, se contrapõem ao conceito de alma-palavra, *nhe'enguére* ou apenas *nhe'e*. Entretanto, dizem os Ava-Guarani que a alma sozinha - que forma o corpo após ser enviada pelos Deuses do altar que está no céu para o altar da casa de rezas na aldeia e depois para o ventre da mãe - não é nada, pois ela precisa da voz e das palavras que saem da garganta para se expressar. Daí a relação entre alma e palavra, onde a última expressa a primeira.

Os Ava-Guarani afirmam que a alma divina, que se manifesta através da palavra, está unida a todas as outras almas-palavras no *amba'i* (altar) da *oga guasu* (casa de rezas), lugar onde dizem que *Nhanderu* “segura” ou dá “sustentação” às falas-palavras das pessoas que vivem corretamente. Expressam assim sua crença de que a boa fala é uma dádiva dos Deuses. Porém, para as palavras terem esta “sustentação”, elas devem ser corretas; caso contrário, se alguém erra na palavra, se fala coisas más (xingamentos e brigas), erra com os Deuses e, por isto, eles os castigam, às vezes até batendo na pessoa sem que ela possa ver quem lhe bate. A alma divina ou *nhe'e* diferencia-se assim do corpo e sangue (ou princípio anímico animal), no sentido de que a alma-palavra leva a pessoa à superação da condição humana e que, ao contrário, seu corpo e sangue (alma animal) leva-a ao sofrimento. Este último, no sentido de que a prioridade ao saciar o corpo através de condutas desregradadas, do consumo de álcool, da fala e comportamentos agressivos que não seguem a disciplina moral

²⁵³ Porém, como apresentado no capítulo quatro, afirmam que isto é assim só para os índios, pois os brancos, que têm energia elétrica para tudo, podem fazer o que querem à noite, inclusive fazer funcionar suas máquinas agrícolas nas suas plantações.

e corporal corretas, levam a pessoa a se distanciar do “caminho do bem” e de retorno ao lugar do céu de onde veio.

Para sublimar a condição de sofrimento ligada ao corpo e ao sangue, os Ava-Guarani rezam, cantam e dançam, para que assim *Nhanderu* os orientem a terem uma vida correta e para não sujar seus corpos. Eles afirmam que as pessoas que vivem sem os cuidados necessários, se sujam e se tornam *eretekia*, pessoas que têm o corpo sujo. Já a pessoa que sabe viver e que tem respeito pela vida, tem o corpo limpo, alcança a superação da condição humana e encontra o caminho de retorno ao lugar do céu de onde veio. O processo de deixar o corpo leve através das práticas de dança e da seleção de alimentos, assim como o cuidado em não sujá-lo com condutas erradas e de limpá-los através de condutas rituais (rezas, danças e cantos),²⁵⁴ são conceitos autóctones chaves para a compreensão da “fabricação” (Viveiros de Castro, 1987) do corpo entre os Ava-Guarani de Oco’y. Através destas práticas dizem que é possível se tornar *aguydje* e alcançar o *Yvy Marãe’y* em vida, ou seja, com o corpo, pois a morte é entendida como o momento²⁵⁵ em que a alma se separa do corpo. Observa-se assim que a perfeição para os Ava-Guarani está relacionada a um conceito de corpo leve, ágil, limpo e sem as manchas dos maus comportamentos. Portanto, os seres *aguydje* são aqueles que conseguiram se libertarem dos impulsos e prazeres ligados ao corpo e/ou sangue (ou do princípio anímico animal, nos termos de Nimuendaju, 1914) que levam as pessoas às condutas anti-sociais, conservando e desenvolvendo apenas a alma divina, a qual está diretamente relacionada com suas práticas em relação ao grupo e não a nenhum tipo de isolamento, como aqueles contados pelos registros históricos dos antigos pajés e caraíbas Tupi-Guarani (Clastres [1975] 1978). Ao contrário, a vida das pessoas que querem superar a condição humana e tornarem-se Deuses é dedicada ao coletivo, em ações feitas com o objetivo de atenderem ao grupo, através do aconselhamento, dos rituais de dança, canto e de cura, práticas que se iniciam no processo de aprendizagem ao xamanismo.

²⁵⁴ Evaldo Mendes Lima (2007) descreve alguns rituais de limpeza do corpo entre os Nhandéva e Mbyá da tríplice fronteira.

²⁵⁵ Com exceção dos primeiros meses após o nascimento de uma criança quando a alma desta não está ainda totalmente conectada ao seu corpo, podendo assim se separar deste para ir encontrar o pai ou a mãe se estes se distanciam.

Portanto, como defendeu H el ene Clastres (*op. cit.*), se a expectativa da superação da condição humana dos Guarani se transformou num processo individual, do que, entre os Ava-Guarani de Oco'y, a revelação (de cantos, rezas e curas pelos Deuses) através de sonho   a principal característica (em termos de introspecção individual relativa   religiosidade), este processo não   de isolamento. Esta reflexão   apresentada por H el ene Clastres quando afirma que embora a dança ritual seja coletiva, ela   praticada individualmente (Idem: 103), o que desvela que sua visão de individual não se refere ao isolamento do indivíduo. Observa-se ainda que a alma divina, *nhe'e*, que representa tudo o que   mais sublime no humano, está relacionada às condutas sociais e   boa fala, dita aos outros de formas específicas: tranqüilamente (não agressiva), em tom baixo, com a inten o de ensinar, aconselhar e curar.²⁵⁶

Destas considera es, afirma-se que tanto a partir da leitura de H el ene Clastres (*op. cit.*) como a partir dos relatos dos Ava-Guarani de Oco'y, são três as possibilidades de existência na Terra partindo-se da referência humana: uma, que   a de perder a condi o humana através da metamorfose em animal; outra que   a permanência na condi o humana, a única que tem os p los animal (ou do corpo/sangue) e divino como possibilidades do devir (pois em nenhum momento os relatos mitológicos dos Ava-Guarani falam da transforma o de animais e, com exce o do momento de nascimento, de Deuses em humanos, mas somente de humanos em animais ou Deuses); e, por fim, a supera o da condi o humana que se d  a partir da liberta o do princípio anímico e através da realiza o plena do humano que leva   transforma o em Deus, ou seres perfeitos, os *aguydje*. Dentre estas três possibilidades, destaca-se a rela o da metamorfose em animal com os processos de doença.

Apresenta-se então a possibilidade do devir Deus pela supera o da condi o humana através da sublima o ou liberta o da alma animal (ou das características relacionadas ao corpo e ao sangue), tendo assim como resultado a atua o de apenas um dos princípios an micos que   o divino ou da alma-palavra. O mesmo processo está previsto para a metamorfose em animal no sentido de distanciamento da dualidade da alma (divina e

²⁵⁶ Esta característica da a o para o coletivo foi identificada por Jean Langdon (1997) como recorrente entre os grupos ameríndios, o que afasta o xamanismo ameríndio da conceitualiza o de magia segundo Durkheim (1912) e de Mauss ([1902-03]2003).

animal) e permanência e atuação de apenas um destes princípios, que, neste caso, os ligados ao corpo/sangue que levam a metamorfose em animal. Revela-se como a dualidade que caracteriza a condição humana e tem, no devir, a possibilidade de sua finalização através do desenvolvimento de um de seus extremos: Deus ou animal.

Observa-se que, como os demais grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, entre os Ava-Guarani de Oco'y os corpos são concebidos como matérias plásticas a serem moldadas ou fabricadas, formadas e transformadas por condutas prescritas e esperadas, mas também passíveis de serem metamorfoseados em animais (como no processo *ojepotá*) por não se agir corretamente, freqüentar locais não permitidos e não saber controlar seus instintos referentes ao corpo/sangue. As transformações esperadas se dão no curso da vida das pessoas e têm como objetivo principal deixar o corpo leve, ágil e limpo²⁵⁷ através da preparação em contextos rituais e cotidianos, de práticas corporais como de restrições e indicações alimentares e de condutas, e as não esperadas, representadas como o contrário do ideal de sociabilidade.

Portanto, transformações para os Ava-Guarani assim como para os ameríndios são, utilizando-se aqui dos termos de Viveiros de Castro, transformações dos corpos e no ser e caracterizariam formas específicas de ver (possibilidades de visões que se desenvolvem na iniciação ao xamanismo), mudança na aparência (por ex. tornar o corpo leve, ágil e limpo) e nas formas de sentir (por ex. demonstrar tranqüilidade e comedimento) e também diferenças de pontos-de-vista relativas e perspectivas a posições (predador/preza, no caso específico do *ojepotá*) e a cada corpo - cf. Viveiros de Castro (1996:126-7) sobre a relação entre ponto-de-vista e corpo -.²⁵⁸ Ressalta-se que a noção de transformação que aqui se trata não se refere ao conjunto de termos relacionados à concepção de história ocidental, relativos às mudanças e transformações nas instituições e valores provocadas por eventos e como forma de pensar onde a passagem do tempo remete a diferenças irreversíveis. O conjunto que aqui se faz referência diz respeito às transformações ontológicas que se dão

²⁵⁷ Cf. Evaldo Mendes Silva (2007) para os rituais de limpeza do corpo entre os Nhandéva (Ava-Guarani) e Mbyá da tríplice fronteira entre o Brasil, Argentina e Paraguai.

²⁵⁸ Este último caso refere-se especificamente ao processo *ojepotá*, quando a pessoa que está encantada pelo bicho e o vê *como se fosse* uma pessoa; nesta situação o bicho pode ser visto como ocupando a posição de predador e a pessoa a de presa, pois é esta última que está sendo atraída, que perderá a vida e terá sua alma transformada em animal. Este processo apresenta todas as características assinaladas por Carlos Fausto (2002b) da doença como “predação familiarizante”, agenciada pelo domínio animal.

através de processos corporais. Por outro lado, estas transformações ontológicas também são concebidas como irreversíveis, posto que o humano que se tornou animal ou Deus não retorna a sua condição humana (exceto pelo nascimento, quando a alma divina que estava num lugar do céu retorna para viver sob a condição humana na Terra). Entretanto, estes processos são constituintes do devir de toda pessoa humana, ou seja, se repetem como possibilidade para todos os Ava-Guarani.

Portanto, para os Ava-Guarani, como para os demais grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, os corpos são fabricados durante a vida de cada pessoa, fabricação esta que acompanha os processos de crescimento, reprodução e morte. Estes momentos de passagem são marcados pelo aprendizado do controle de sentimentos e impulsos (no falar, no andar, no rir) e pela formação dos corpos (através da dança, do esforço, trabalho ou da evitação do mesmo e do controle da alimentação), demonstrando que os sentimentos ou afecções e formas são também aqui entendidos como tendo uma relação intrínseca (cf. Basso, 1985:167).

É assim a condição humana para os Guarani (nas palavras de Viveiros de Castro, 1986: 116-7), instável, porque se localiza entre a animalidade e a divindade, mantendo-se humana enquanto consegue manter-se em equilíbrio com os seus dois princípios anímicos (H. Clastres. *op. cit.*). A superação da condição humana se daria assim pela supressão dos impulsos do corpo/sangue (ou princípio anímico animal, nos termos de Nimuendaju) e pelo pleno desenvolvimento do princípio anímico divino. Observa-se assim que mitocologia Ava-Guarani, se tivermos como base as reflexões de Nimuendaju (*op. cit.*) transformou-se, tal como a perspectiva apresentada por Hélène Clastres (*op. cit.*): o discurso profético que negava a sociedade e animava as migrações, passou a atuar como um discurso religioso que anima a busca individual da perfeição, a qual se reflete principalmente na trajetória de vida dos *oporaívas*. Estes são os que devem seguir mais rigidamente as orientações que são ditas levarem as pessoas humanas a desenvolverem-se até alcançar a divindade ou perfeição dos seres *aguydje* e são também aqueles que voltam a sua existência para o cuidado de seu grupo.

O sentido de superação presente nas práticas de religiosidade Ava-Guarani conectada aos especialistas em rituais aproxima-se da idéia sobre o “resplandecer do xamã” apresentada por Viveiros de Castro como uma característica recorrente nas

concepções ameríndias sobre o xamanismo (2004: 18). Entre os Ava-Guarani, o xamã é dito alcançar este estado porque consegue viver sem as “manchas” da má-conduta, transformando-se assim num ser “iluminado”.

5.2 - A temporalidade da mitologia Ava-Guarani.

Através das *Mombe'u Ymã*, que os Ava-Guarani traduzem por histórias do tempo em que os Deuses habitavam esta Terra, eles contam sobre o tempo chamado *Ymã*, ao qual se referem freqüentemente como aquele tempo ou tempo antigo. Este foi o período em que a Terra ainda não havia sido destruída pela água e pelo fogo. A destruição ocorreu depois, quando os Deuses já haviam ido para o outro mundo. Os mitos relatados pelos Ava-Guarani que contam eventos que se deram neste tempo muito antigo, não esclarecem qual o contexto imediatamente anterior à destruição. Também não deixam claro qual o estatuto ontológico dos seres que aqui viviam, pois algumas vezes afirmam que todos os que habitavam a Terra neste período eram *aguydjes*, seres perfeitos, dando a entender que não havia neste período distinção entre os Deuses, os humanos e os animais. Porém, em outros momentos, afirmam que os animais que hoje existem na Terra também eram gente, ou seja, humanos e não seres *aguydjes*, os quais foram passíveis de cometer erros e, por isto, foram transformados em animais. Os relatos sobre o tempo das origens ou tempos míticos são marcados, desta forma, por esta imprecisão que leva a consideração da existência de uma diferença e poder superior que caracterizariam os Deuses em relação aos humanos, pois afirmam que a transformação dos que eram gente ou *aguydje* em animais não se deu por uma conseqüência mecânica de maus comportamentos, mas sim como castigo dos Deuses.²⁵⁹ Assim, quando o relato mítico se desconecta das experiências passíveis de serem vividas no presente, ou seja, quando se refere especificamente ao que aconteceu naquele tempo, no *Ymã* (o que fazem quando mostram os animais e contam como eles deixaram de ser gente) os Ava-Guarani incorporam, em algumas narrativas, a idéia de castigo, assim como a de traição que se apresenta no relato da saga dos gêmeos *Kuaray* e *Jasi*.

As metamorfoses em animais (nos termos de Viveiros de Castro, 1987), dos tempos míticos (que serão relatados a seguir) e também a dos processos *ojepotá*, podem ser vistos

²⁵⁹ Outros grupos ameríndios das terras baixas afirmam através de seus relatos míticos, a indiferenciação que existia neste período entre Deuses, seres humanos e animais (cf. Viveiros de Castro, 2004).

como uma in-volução do humano para o animal. Isto não no sentido de uma des-evolução, ou seja, de um caminho percorrido no sentido inverso, já que não consta nas narrativas míticas nenhuma referência do desenvolvimento do humano a partir do animal, mas no sentido da perda das características humanas como conseqüência de ações consideradas anti-sociais e/ou incorretas.

Contam, por exemplo, que *Kuaray* tinha uma namorada na Terra e que quando ele foi para o céu, ele disse para ela subir por uma escada e ir com ele. Quando ela começou a subir, as pessoas que estavam na Terra diziam: “como é feia, como é feia”. Ela deu ouvidos para as pessoas que falaram que ela era feia, ficou com vergonha e desceu. *Kuaray* dizia para ela subir se ela quisesse ir com ele. Ela começou a subir várias vezes, mas parava e voltava quando as pessoas começavam a falar que ela era feia. *Kuaray* falou pela última vez para ela subir, pois ele tinha que ir para o céu; a moça tentou, mas não conseguiu deixar de ouvir os que estavam na Terra e voltou pela última vez. *Kuaray* então deixou sua namorada na Terra e foi para o céu. Ela virou um passarinho e todo o dia quando o Sol se põe este pássaro canta um canto triste com o bico apontado para ele. Os Ava-Guarani dizem que este canto é o choro da namorada de *Kuaray* que não conseguiu ir para o céu com ele.

Outro pássaro chamado *karau* também era gente. Ele gostava muito de ir ao baile e na noite em que a mãe dele morreu, ele também estava num baile. Quando lhe avisaram que sua mãe havia morrido, ele continuou a dançar. Não chorou no momento em que soube e, por isso, hoje ele é um pássaro que tem um canto que é como um choro. Dizem os Ava-Guarani que ele chora o tempo todo porque não chorou na hora certa.

Os macacos no *Ymã* também eram gente: eles eram meninos. Num certo dia quando esses meninos estavam apanhando frutas numa árvore bem alta, a virgem (identificada com a mãe de Jesus Cristo e também *Nhandesi*) passou perto da árvore, viu os meninos e ficou com vontade de comer os frutos. Então pediu para aqueles meninos apanharem algumas frutas para ela, mas os meninos não lhe deram nenhuma fruta. Por isso Deus transformou-os em macacos.

Já num outro relato deste tempo, incorporam os alemães, personagens contemporâneos aos Ava-Guarani de Oco’y, pois a grande maioria dos agricultores do entorno desta área indígena são descendentes de alemães, com os quais estes indígenas têm conflitos: por causa do veneno que os alemães usam nas plantações e que poluem o ar e a

água da área indígena; porque eles avançaram com suas plantações no território indígena; e também porque eles tratam os indígenas de maneiras preconceituosas.²⁶⁰ Assim, contam que num certo dia Deus estava andando na Terra mal vestido e sujo como uma pessoa muito pobre. Neste dia ele chegou numa casa em que moravam alemães muito ricos e pediu para essas pessoas alguma coisa para ele comer. Os alemães quando olharam para aquele homem sujo e mal vestido fizeram cara de nojo, então Deus os transformou em porcos.

Contam ainda que naquele tempo até cachorro falava. Foi neste tempo que Deus perguntou para o cachorro o que ele faria se seu dono comesse na sua frente e não desse nada para ele comer. O cachorro respondeu que não faria nada, que não iria pedir nada, que só iria ficar olhando. Por isso os Ava-Guarani dizem que hoje em dia os cachorros são assim, nunca latem quando o dono está comendo, só ficam olhando. Deus fez a mesma pergunta para o gato, que respondeu que pediria. Por isso dizem que hoje em dia, quando se come perto de algum gato ele mia até que a pessoa lhe dê o que comer. Num outro dia Deus pediu para o cachorro trazer um pouco de água na orelha para ele beber. O cachorro tinha um pedaço de orelha emendada e foi buscar um pingo de água para Deus. O gato viu o cachorro colocando um pingo de água na orelha e quando o cachorro passou perto do gato, este lhe deu um tapa na orelha, fazendo-o derrubar a água que estava levando para Deus.

A anciã que me contou esta *Mombe'u Ymã* disse que o gato fez isso porque é um animal ruim, que não pode ver ninguém comendo que já começa a pedir, miando, e se a pessoa não dá, ele sobe em cima das coisas e rouba. O cachorro, em comparação ao gato, não é ruim, tem bom coração, fica só olhando, não pede nada. Esta anciã disse-me ainda que Deus deixou assim: antes os cachorros e gatos falavam como gente, hoje eles não falam mais. Nesta última história evidencia-se uma regra a respeito da reciprocidade que valoriza o que é dado, mas não o que é pedido. Faz-se assim mais próxima a compreensão sobre a revolta das lideranças indígenas quando afirmam que os indígenas têm de se humilhar para pedir alimentos e roupas para os brancos nas cidades e vilas das redondezas, pois não têm alternativa diante da fome e do frio.

Alguns dos relatos míticos que enfatizam os comportamentos valorizados por eles dizem respeito também a uma possibilidade de temporalidade que se deu no *Ymã* e a

²⁶⁰ O vice-cacique de Oco'y contou que na escola de 5^{a.} a 8^{a.} série que fica na vila mais próxima da área indígena, onde as crianças indígenas freqüentam junto com os filhos dos agricultores brancos, especialmente dos descendentes de alemães, estes chamam as crianças indígenas de "sujas" e de "pé de chinelo".

distinção em relação àquela que existe hoje. Isto quando contam que naquele tempo Deus deu para os humanos a possibilidade de não precisarem esperar para o crescimento e o amadurecimento das plantações, assim como para que as crianças andassem e falassem. Entretanto, como os humanos não acreditaram, Deus firmou a necessidade da espera.

Contam que quando Deus andava na Terra ele encontrou um homem que estava plantando e perguntou-lhe o que ele plantava. O homem respondeu que estava plantando milho e então Deus disse para esse homem que ele poderia colher o que estava plantando no dia seguinte, porque o milho já estaria crescido. Porém este homem não acreditou e disse que aquela pessoa, que ele não sabia quem era, estava mentindo para ele. Como conseqüência da sua descrença hoje em dia todos têm de esperar as plantas crescerem e amadurecerem.²⁶¹ Neste mesmo tempo Deus viu uma mulher com uma criança recém nascida e disse para ela deixar a criança andar até ele, mas a mulher disse-lhe que a criança não conseguiria porque era muito pequena. Dizem que por causa da descrença desta mulher, hoje em dia todas as crianças têm que primeiro aprender a sentar, a engatinhar e só depois a andar.

Os aspectos de avaliações e castigos de Deus aparecem também em outros relatos que remetem a este período. Uma delas conta que uma vez quando Deus andava mal vestido como um pobre, ele passou perto de um homem que estava plantando melancia e perguntou-lhe o que plantava. Este homem era muito mal humorado e disse para Deus que estava plantando pedra. Então Deus lhe disse: “está bem!”. No outro dia quando este homem foi ver sua plantação só encontrou pedras. Em contrapartida, outra vez Deus estava andando na Terra como um velhinho e chegou à casa de um casal muito pobre. Esse casal só tinha uma galinha, a qual mataram para dar de comer para aquele velhinho. No outro dia, depois que o velhinho já tinha ido embora, viram que o pátio estava cheio de galinhas e por isso descobriram que o velhinho que dormira na casa deles era Deus. Neste mesmo tempo Deus mandou um pombo andar e observar as coisas do mundo, mas esse pombo comia tudo que via e por isso Deus o transformou em corvo e assim ele passou a comer carne podre.

²⁶¹ Cadogan, *op. cit.* e Nimuendaju, *op. cit.*, apresentam a versão do mito onde a descrença é identificada com a esposa de *Nhanderu* (ver tb. Pissolato, 2006: 44). Já nestes relatos os Ava-Guarani demonstram como o processo de espera é uma conseqüência da descrença dos humanos nas afirmativas de Deus, tema que aparece também na saga dos gêmeos conforme relatado por Cadogan (*op. cit.*) e Nimuendaju (*op. cit.*), porém nestes autores este tema aparece como conseqüência da descrença da mulher de *Nhanderu*.

O tema da temporalidade é colocado em primeiro plano por H el ene Clastres quando afirma que as transformações poss iveis da pessoa humana, principalmente no que se refere ao devir Deus, são são poss iveis no eixo de sucessão temporal e não no da simultaneidade. Isto porque não se   simultaneamente humano e animal ou humano e Deus, mas sim um ou outro e um após o outro. Assim, primeiro humano, depois animal ou Deus, o que se segue a momentos decisivos de passagem, que são os de revelação em sonho para os futuros *oporaívas*, *aguydje* ou Deus e de aquisição de características animais, para os que estão prestes a ir residir nas matas, se não em vida, no pós-morte.

A relação de sucessividade e não de simultaneidade   constatada na forma como o especialista ritual em rezas e curas, o *oporaíva*,   concebido pelos Ava-Guarani de Oco'y: ao contrário do que acontece em outros grupos ameríndios, ele não tem a potencialidade de se transformar em animal sem perder sua aparência e condição humanas, sendo simultaneamente animal e humano, como entre os *Wari'*, segundo Aparecida Vilaça (2000: 58). O *oporaíva* ou *pajé* Ava-Guarani   considerado a pessoa, entre os vivos, que está mais próxima da condição de perfeição divina, tendo para isto se libertado de sua alma animal ou dos impulsos do corpo através de uma rígida disciplina moral e corporal. Desta forma, o *xamã* entre os Ava-Guarani não mant m ou exacerba a ambigüidade entre o animal e o divino, mas ao contrário, a supera, desenvolvendo unicamente as características da alma divina, o *nhe'e*, a alma-palavra.

Nesta dimensão do vir-a-ser se afirma a possibilidade de uma diferenciação da condição humana através do tempo. Assim, diferenciação com o tempo e de acordo com o comportamento da pessoa durante a passagem do tempo, que não   necessariamente a repetição da mesma condição no passado, no presente e no futuro. Desta forma, a possibilidade de transformação está dada e   vivida no decorrer da vida de cada um como experiência única e irreversível, onde o humano   tido como passível de transformações ontológicas em animal ou em Deus. Está-se assim diante de uma "abertura   mudança" ou transformação através do tempo de vida de cada pessoa, as quais dependem das condutas destas, entretanto, de mudanças e transformações previstas no conjunto mítico. Mas também, "abertura ao outro" (Lévi-Strauss, 1991, Viveiros de Castro, 2002), este concebido a princípio como Deus e/ou animal.

Neste sentido, é bastante significativo que os Ava-Guarani digam que o dono dos peixes é um branco. Nesta afirmação identificam características que se encontram no seu esquema de referência conceitual - domínio ou controle por agências sobre humanas dos seres que eles caçam e pescam para compor sua alimentação - com características que encontram na sociedade dos brancos - também de controle e delimitação de domínios (propriedade) -. Entretanto, estes últimos demonstram menos flexibilidade nas negociações de animais, bens e espaços que os donos dos peixes e outros seres da mata. Isto se expressa quando afirmam que na fazenda de um branco, como nos domínios dos donos dos bichos, existem vários animais, mas não se pode pegar nenhum deles (como um porco ou uma vaca), pois o fazendeiro sai atrás com suas armas para matar. Desta forma, identificam, mas também diferenciam; neste último aspecto no sentido de que estes últimos permitem a caça de seus animais pelos índios, desde que estes não se excedam caçando uma quantidade superior ao que precisam, enquanto com os fazendeiros nenhuma negociação é possível. Portanto, se na relação com os donos dos bichos se instaura uma ética de “não abuso” e “não desperdício” que não exclui a possibilidade da vida dos indígenas, parece que na relação com os brancos esta ética não se atualiza (por parte dos brancos), sendo antes um motivo de diferenciação.

5.3 - A alma e a pessoa: ética, saúde e doença.

Estas são, em termos gerais, as características que identificam o sistema cosmológico Guarani como compreendendo a pessoa e a sociedade em um constante devir (cf. Viveiros de Castro, 1986:115), onde cabe ao desenvolvimento pessoal e da sociedade a sua própria superação, ou, ao contrário, a metamorfose em animal e a perda das características da socialidade representada pelo *Nhandereko*. Portanto, tanto na sociedade como na pessoa, a tensão entre princípios duais (animalidade e divindade) se apresenta como constituinte, posto que além dos princípios anímicos com características animais e com características divinas, também na sociedade existe um ideal vivido e projetado e um perigo de se perder as características distintivas de grupo ou sociedade.

Afirma-se assim que o sistema de crenças dos Ava-Guarani se identifica ao que Viveiros de Castro afirma para os Tupi-Guarani em geral: “(...) as séries cosmológicas e sociológicas tupi-guarani se desdobram em uma figura triádica: uma série animal, uma

série humana, uma série divina” (Viveiros de Castro; 1986: 115), onde o estado do ser humano, assim como da sociedade, é uma condição instável, localizando-se como um ser *entre* o animal e o divino (idem).

A homologia entre princípios constituintes da pessoa e da sociedade dá aos Guarani um tom especial de lógica fractal (cf. Kelly, 2001) na medida em que se pensa que a forma de organização do todo (a sociedade) constitui igualmente a parte (a pessoa), o todo, neste sentido, não diferenciado da parte (Cf. Viveiros de Castro, 2002:439). Portanto, o devir que caracteriza a vida do ser humano e da sociedade, esta tendo no horizonte o fim trágico do cataclisma (ao menos na esfera dos possíveis), tem em seu entremeio caminhos não lineares, de possibilidades de retornos e ascensão, onde o fim como perda das características sociais ou a aproximação das características divinas também enquanto ideal de sociabilidade, permanecem como parâmetros avaliativos para a pessoa e para o grupo.

Como apresentado primeiramente por Nimuendaju (*op. cit.*) e posteriormente pela tese de Pierre e Hélène Clastres (*op. cit.*), o aspecto religioso prepondera como forma organizadora da vida social - o que faz Nimuendaju afirmar que os Guarani constituem, como sistema tradicional, uma teocracia. Esta preponderância do religioso (tradicional) é um dos fundamentos para a construção da legitimidade dos projetos de futuro dos Ava-Guarani. Isto, no sentido do ideário presente nesta religiosidade de superação da condição humana, a qual, por sua vez, se relaciona a uma “ética da caça” (cf. Descola, 1998:30 e Fausto, 2002b: 13). Isto, tendo por base o respeito com os domínios dos donos dos bichos e seres da mata, demonstrado através da não entrada descuidada nestes domínios e no cuidado com o “não abuso” e o “não desperdício” do que se retira dali. Constata-se assim o que pode ser denominado uma “ética de não abuso”, sendo que esta constitui o principal pilar de diferenciação dos Ava-Guarani em relação à sociedade dos brancos, com ênfase nas formas de relação com a mata e com a Terra. Ressalta-se que neste complexo mito-cosmológico e religioso o conceito de alma²⁶² é fundamental para a compreensão da pessoa

²⁶² Este conceito de alma fundamenta a conceitualização de parentesco divino ou cosmológico Guarani (Martins, 2007: 14 e Silva, 2007), na medida em que concebe que a alma divina vem de um dos lugares do céu de onde provém a origem de sua genealogia, na medida em que mantinha relações de parentesco estabelecidas com as divindades que ali vivem. Este lugar é revelado pelo processo de batismo, quando o *oporaíva* descobre qual o nome que a criança traz, o qual representa sua alma divina, seu *nhe'e*, que vem deste lugar específico. Já alma animal, segundo Nimuendaju, desenvolve-se durante a vida da pessoa, como

entre os Ava-Guarani, tal como a literatura etnológica tem demonstrado desde o trabalho de Curt Nimuendaju (*op. cit.*). Isto, no sentido de princípios contrários que podem ser desenvolvidos durante a vida de cada pessoa e também o da sociedade, no que se revela que o animal é tanto reconhecido como repudiado enquanto modelo de sociabilidade e da pessoa humana que quer se transformar em divina. Assim, a alma divina que se quer desenvolver é considerada oposta aos aspectos animais, estes observados e classificados como anti-sociais.

Desta forma, as doenças estão em relação direta com o conceito de corpo e de alma no que estes representam os pólos animal e divino. Isto, no sentido do ascetismo que faz com que a alma se desenvolva quando sublima as características de desregramento e de desmedida caracterizados como características animais que se manifestam através do corpo, os quais levam ao abandono deste pela alma divina. Por isso, o cuidado especial com os comportamentos corporais, através do desenvolvimento da leveza e da agilidade do corpo na dança, nos jejuns, seleções de alimentos e da repressão aos gestos e comportamentos entendidos como desmedidos. Assim, é no corpo que as doenças se instalam e onde o seu desenvolvimento se dá, em último termo, como metamorfose em animal. Entretanto, as doenças são vistas como estando intimamente relacionadas com a concepção de alma; seja como causa, como no caso das almas humanas que são presas pelos donos dos bichos ou assustadas por estes e pelos *anguéres*, ou forma de cura, como quando para tratar de uma doença, rebatizam a pessoa, trocando o seu nome, concebendo este processo como um renascimento.²⁶³

Esta última situação, apresentada por Nimuendaju (*op.cit.*), aconteceu em Oco'y durante o trabalho de campo desta pesquisa quando o filho do cacique com 8 anos de idade na época, tendo contraído meningite, ficou internado na Unidade de Tratamento Intensiva de um hospital da região, praticamente desenganado pelos médicos. Logo no começo do internamento um *oporaíva* foi levado até o hospital para rezar e fazer o ritual de cura para o menino. Como as enfermeiras e médicos não impediram estes rituais, eles foram realizados várias vezes (flexibilidade esta também presente no trabalho no posto de saúde, onde os

um conjunto de hábitos e afecções que devem ser controlados para que a pessoa não se torne definitivamente o animal que caracteriza este seu princípio anímico.

²⁶³ Aspectos que serão detalhados no próximo subitem.

médicos e enfermeiras procuram trabalhar em conjunto com os tratamentos fitoterápicos dos *oporaívas*).

Como a doença era grave, disseram-me que o *oporaíva* precisava de vários ajudantes, pois ficava muito fraco quando rezava para o menino. Contudo, depois de ir várias vezes ao hospital, o *oporaíva* disse que seria necessário rebatizar o menino, o que fez descobrindo um novo nome para ele (o qual, disseram, era segredo). O menino começou a melhorar depois de ser rebatizado, mas de forma gradual, recuperando os movimentos e, assim como faz um bebê recém nascido, começando a mexer o corpo, mas sem firmeza, sendo alimentado como um bebê (com mamadeira), até quando conseguiu se sentar e, depois de vários meses na cadeira de rodas, recuperou o movimento das pernas e voltou a andar. Este desenvolvimento de recuperação dos movimentos é contado por eles como a prova de que este menino renasceu após o re-batismo, voltando a ser como um bebê e aprendendo tudo de novo.

A relação entre natureza e sobre-natureza²⁶⁴ (cf. Viveiros de Castro, 1986: 116) que se revela nas concepções e práticas sobre as doenças dos Ava-Guarani – que é a que afirma que ela pode se desenvolver na metamorfose da pessoa em animal, de que o animal pode atrair uma pessoa e causar doenças e que eles são controlados por seres (seus donos) com agência humana (cuidam dos animais como os *oporaívas* fazem com os Ava-Guarani), mas que se aproxima da agência divina, já que podem promover a doença e a morte, - é recorrente entre os grupos ameríndios, como apresenta Carlos Fausto (2002b). Este autor afirma que também a doença pode ser vista como o resultado de um processo de *predação familiarizante*, no sentido de uma disputa entre o pólo animal e o humano, onde o primeiro está atraindo a alma da pessoa para trazê-la para o seu domínio e transformá-la em parente, configurando-se assim o risco de tornar-se animal por meio da doença (2002b: 12-3).²⁶⁵

²⁶⁴ Categorização, sobretudo, analítica, já que, concordando com a discussão proposta por Godelier (1996), o conceito de “natureza”, tanto para a antropologia como para a psicanálise, deve ser aspeado, ao se considerar que o ser humano é co-produtor com a natureza de sua própria natureza social (Godelier, 1996:31). Quando este texto se refere às concepções autóctones ameríndias, tem-se, desde as elaborações sobre o animismo ameríndio por Philippe Descola (1998, 2005 e outros) e do perspectivismo (1996) ou perspectivismo animista ameríndio (2002) de Viveiros de Castro, que este conceito não deve ser tomado como algo separado da esfera humana ou da cultura.

²⁶⁵ Assim, as formas Ava-Guarani de conceber a doença aproximam-se da idéia apresentada por Carlos Fausto (2002a: 11) de uma disputa pela direção do que seria uma *pregação familiarizante*, no sentido de uma pregação pelo pólo animal das almas humanas, onde, através da familiarização que se dá pela aproximação, o humano vai adquirindo as características dos animais.

Aparecida Vilaça demonstra como a doença para os *Wari'* também é compreendida como um momento de passagem para a iniciação ao xamanismo (temática que embora não seja regra, também aparece entre os Ava-Guarani) e que, em termos gerais, é a tentativa da alma dos animais de levar almas humanas para o seu domínio e transformá-las em animais (Vilaça, 2000: 63). E, como já apresentado, Viveiros de Castro que afirma que a doença é o início da metamorfose em animal, quando o ser humano vê o animal em sua aparência humana, visão só considerada normal para o xamã (2002: 81-2).

Contudo, entre os Ava-Guarani a doença é concebida não apenas (mas o que pode ser visto assim) como uma expressão de uma disputa das almas humanas por outros domínios, como afirmou Carlos Fausto (*op. cit.*). Ela é entendida, sobretudo, como a expressão de uma relação não adequada com os domínios da natureza ou sobre-natureza. Desta forma, a concepção Ava-Guarani da doença que remete ao modelo de predação²⁶⁶ na relação entre eu e o outro, entretanto, mais especificamente, como afirmou Descola, como um sistema onde não existe a noção de trocas voluntárias (no sentido de que o pólo humano cederia almas para ter animais para caça, ou vice-versa), mas onde se encontra a represália imposta pelos donos dos bichos aos humanos quando as regras de respeito e moderação são violadas (Descola, 1998:37). Assim, quando as regras de relação com os outros domínios são desrespeitadas, os donos destes predam almas humanas como represália, o que se expressa como doença para os humanos. Ressalta-se então que alguma predação dos animais e plantas pelos humanos é possível e aceita, mas que se ultrapassar este limite, terá como contrapartida a doença e a morte.

Entretanto, é a noção de dádiva a que se revela entre os Ava-Guarani em suas boas relações com os domínios da mata e que rege sua “ética da caça”, o que se expressa quando aproximam os donos dos bichos de *Nhanderu* (e também dos *oporaívas*, que afinal são seres *aguydje*), e dizem que Deus dá tudo o que eles precisam para viver, que é o que se encontra na mata: os animais, os alimentos, os remédios, a proteção contra as doenças. A doença e a morte aparecem então quando as regras de medida que possibilitam a reciprocidade entre próximos são desconsideradas, havendo “abuso” ou “desperdício”, ou seja, quando extrapolam a relação esperada e ideal de dádiva. Mas também quando a mata é

²⁶⁶ Que, segundo Philippe Descola, juntamente com o modelo da reciprocidade e o da dádiva, constitui as três, nas suas palavras: “modalidades lógicas e sociológicas de integrar a oposição universal entre eu e outrem” (Descola, 1998:37).

destruída, já que ela, como apresentado no capítulo quatro, é tida como o que “segura” as doenças para não chegarem à aldeia, assim como é ela que não permite que o Sol queime a Terra.

Portanto, as doenças causadas pelos seres da mata são entendidas justamente como represálias ao desrespeito aos outros domínios e como expressão da não prática da relação considerada ideal, que é a de dádiva que afirma que os donos, assim como os Deuses, dão o que é necessário à vida humana, mas que não gostam que os humanos abusem dos outros domínios e que se esqueçam das regras de boa conduta, onde a desmedida é rechaçada. As doenças são assim entendidas como uma expressão de algum desequilíbrio na relação corpo-alma (excesso ou des-regramento em condutas ligadas ao corpo-sangue, que levam ao sofrimento) ou do humano, natureza e sobre-natureza. Elas tem como explicação mais visível o susto²⁶⁷ causado pelo contato com seres da sobre-natureza, como alma de morto, dono de bicho, sacis ou mesmo fenômenos atmosféricos, como raios, trovões, tempestades.²⁶⁸

Assim, os Ava-Guarani, como os outros grupos ameríndios, concebem que habitam num mundo onde outros seres que não são humanos têm capacidades agentivas e intencionalidades (Viveiros de Castro, 1996, 2002, 2004 e Fausto, 2002b) capazes de interferir no rumo da vida das pessoas humanas, principalmente através das doenças que provocam. Dentre eles, os Deuses, que castigam os humanos que não agem corretamente, são os que dão aos *oporaívas* o poder de curar através da revelação de rezas e de plantas medicinais para os remédios.

Entretanto, ao contrário do que acontece com outros grupos ameríndios, o poder de cura do *oporaíva* não depende de uma conexão específica com espíritos auxiliares animais.²⁶⁹ A não relação do xamã com espíritos auxiliares animais é um aspecto específico

²⁶⁷ O susto como causador de doenças também aparece entre os Arara (Teixeira-Pinto, 1997).

²⁶⁸ Alguns fenômenos atmosféricos são entendidos como sendo decorrentes da intencionalidade ou dos humores de entes da sobre-natureza (os Deuses e os donos dos bichos), os quais também provocam sustos nas pessoas, as deixando doentes.

²⁶⁹ Esta relação aparece entre os *Wari'*, segundo Aparecida Vilaça (2000:58) e, como apresenta Viveiros de Castro (2004:04) entre os *Yanomami* e outros grupos indígenas amazônicos, onde os xamãs vêm e se relacionam com os espíritos de animais. Segundo este último autor, em alguns destes grupos os xamãs são chamados de espíritos (de animais auxiliares) e os espíritos (de animais, auxiliares) são chamados de xamãs (Idem). Entre os *Wari'*, os xamãs, após a passagem pelo domínio dos animais, quando os vêm em sua aparência humana e recebem uma fêmea daquela espécie animal com a qual casará depois que morrer

da escatologia Guarani, a qual Carlos Fausto denomina desjaguarificação (2005). Esta se desenvolveu, nos termos de Viveiros de Castro (1986:616), numa ética anti-canibal, num anti-canibalismo ascético onde cada pessoa (necessariamente para o xamã, o *oporaíva*), tem como meta passar pelo processo de morte (superação / liberação) do jaguar que traz em si, sendo o jaguar o exemplar extremo da animalidade e conectado especialmente à predação. Em consonância com estas considerações, não se observa entre os Ava-Guarani nenhuma positividade na relação entre a pessoa e o animal, nem em termos de perspectiva que possibilitaria a cura, pois esta se relaciona apenas com o poder da reza revelada por seus Deuses aos *oporaívas*, quando estes estão suficientemente preparados. Assim, mesmo que os *oporaívas* (xamãs) tenham contato com estes espíritos animais chamados donos de bichos e também com os *anguéres*, estes que causam doenças, este contato é possibilitado pela reza e pela força que recebem dos Deuses, quando os que são ditos terem um “pacto com Deus” a executam.

Observa-se assim como o domínio da sobre-natureza se intercepta com o da natureza no espaço não-humano da mata, embora habitados por seres com agência e intencionalidade próxima à humana e à divina. A mata é assim repleta de perigos representados pelos seres que a habitam, a qual é concebida, sobretudo, como um “outro” domínio, no qual a pessoa humana pode se tornar impotente e, assim, presa ou caça. Mas, também, proteção, pois as doenças e perigos que estão na mata são aqueles que não estão na aldeia, já que ela protege e “segura” as doenças e a umidade da Terra. Assim, a mata é concebida como fundamental para a vida humana. Nestas relações entre os domínios humanos, da natureza e da sobre-natureza, a desvalorização da desmedida apresenta-se como ponto comum. Isto, tanto nas expressões corporais (gestualizações, risadas, formas de andar), na fala, na alimentação, na caça, pesca e coleta; tudo deve ser feito de forma comedida, com sentido, sem exagero nem desperdício. Tudo o que excede estas orientações é entendido como “abuso” e motivo para a irritação dos donos de seus respectivos domínios e também para a irritação dos Deuses.

Revela-se assim a existência de uma ética que orchestra tanto as relações com os domínios da natureza, como também as relações entre os humanos, que devem ser

(quando se transformará definitivamente em animal), passam a ser seres que têm uma dupla perspectiva, a humana e a animal (Vilaça, Idem).

recíprocas e nunca de “abuso” e “desperdício”. Portanto, mesmo que o processo de cura possa ser visto como uma disputa pela alma da pessoa que foi presa pelo dono do bicho, o motivo dado pelos Ava-Guarani para a doença e o aprisionamento da alma de humanos não é o “desejo cósmico de fazer parentesco”, como afirma Carlos Fausto (2002b) para outros casos ameríndios. Mas sim de uma relação de desmedida com os domínios dos donos dos bichos ou então do desrespeito a uma relação de reciprocidade como condição. Isto na medida em que os Ava-Guarani afirmam que se eles abusarem dos domínios dos donos dos bichos, estes tomarão a liberdade de predarem almas humanas, as levando para os seus domínios, o que sempre desejam.

Neste sentido, eles afirmam que os donos dos bichos gostam de ter humanos em seus domínios porque os acham bonitos, da mesma forma que os brancos acham bonitas as crianças Ava-Guarani e estes acham bonitos os animais que criam em casa (domésticos ou de estimação); mas não afirmam nestes relatos nenhum aspecto que se relacione ao parentesco (mesmo que a convivência seja também ali uma das formas de se constituir parentesco) que não seja a relação de criação. Desta forma, se pode afirmar que os donos dos bichos sempre querem levar os humanos para os seus domínios – e neste sentido, de acordo com as considerações de Carlos Fausto (2002b) do desejo cósmico de constituir parentesco - mas que não fazem isto devido a um pacto subjacente de respeito que quando é quebrado, permite, através da reciprocidade, que seu desejo se realize. A desmedida está diretamente relacionada com o uso que se faz do que é retirado da mata, incentivando assim o compartilhamento com as pessoas no círculo mais próximo de relações.

Contudo, o processo *ojepotá* representa um aspecto diferenciado destas relações que o aproxima mais diretamente das características assinaladas por Carlos Fausto (2002b), podendo ser visto como motivado pela intenção dos donos dos bichos de aumentar o seu domínio com outras almas (de ex-humanos). Isto, já que não é uma consequência de abusos, mas sim de aproximações indevidas ou desprevenidas das pessoas nos domínios daqueles. Neste caso, os humanos, por estarem entrando nos domínios dos donos dos bichos sem estarem preparados, sucumbem à orientação daqueles e assumem assim a posição de presa, afastando-se da forma e condição humana. Uma disputa dá-se entre o *oporaíva* e o dono do bicho pela alma humana depois que ela já foi presa pelo último através da sedução do bicho. De qualquer forma este processo se mostra como um “jogo de

forças”, pois a pessoa se apaixona pelo animal, ficando *ojepotá*, se coloca na posição de presa do animal, deixando-se atrair por ele, e se o *oporaíva* não intervier a tempo, sua alma transformar-se-á definitivamente em animal e irá viver no meio destes.

A “ética de não abuso” nas relações entre os domínios do humano com os seres da natureza e da sobre-natureza é especialmente definidora do jeito de ser dos Ava-Guarani, sendo que o cuidado que se tem para não extrapolar estas medidas, não se instaurando relações de “desperdício” e “abuso”, legitima a realização dos projetos de futuro dos Ava-Guarani, dado que os diferencia do que eles vêm na sociedade dos brancos. Este aspecto, que aparece especialmente nas falas das lideranças políticas e que reúne organização social, cosmologia, mitologia (religiosidade) e relações com a natureza, é um dos principais contrapontos entre o modo de ser dos Ava-Guarani e o do branco.

CAPÍTULO SEIS: O POLÍTICO E O RELIGIOSO EM OCO'Y.

As relações entre o poder político - enquanto forma de organização e representação de um grupo frente a outros grupos e a si mesmo - e as práticas e conceitos relativos à religiosidade estão no cerne da discussão sobre a natureza e a constituição do poder nas sociedades ameríndias. Estas esferas aparecem nos grupos ameríndios das terras baixas geralmente interligadas. Mais especificamente observa-se a recorrência da conjunção entre a liderança do grupo familiar (famílias-extensas) e da aldeia com a liderança espiritual do especialista em rituais de reza, cura, nos conhecimentos mitológicos e na relação com outros domínios cosmológicos.

Os contornos específicos destas lideranças políticas são dados pela literatura etnológica desde Lévi-Strauss, Robert Lowie (cf. Granero, 1993) e Pierre Clastres (1974). Entretanto, em trabalhos mais recentes destacam-se a captura de alteridade através do rapto de crianças²⁷⁰ e na captura e morte de inimigos através do ritual antropofágico Tupi, quando eram atualizados os longos ciclos de relação com a alteridade através da vingança (cf. Viveiros de Castro, 1986, 2002), além de outras formas de relação, como as festas e as alianças matrimoniais (entre outros, Menget, 1993). Estas relações não se reduzem à esfera da política enquanto relação com o exterior e enquanto constituição de identidade interna a partir da incorporação, diferenciação e em outras relações cerimoniais ou beligerantes com exterior, ou seja, na constituição e atuação do grupo enquanto unidade. Nem à esfera da religiosidade, em suas relações com outros domínios cosmológicos e em suas elaborações sobre a alma. Isto, porque nelas se interceptam todas as expressões sociais, especialmente através do parentesco, em alianças, descendência e teorias nativas sobre o pertencimento a grupos.

Embora praticamente toda a literatura etnológica ameríndia apresente as relações entre as esferas da religiosidade e da política, assim como com o parentesco, alguns autores defendem que pouca atenção foi dada diretamente à especificidade da relação entre religião ou xamanismo e política entre estes grupos. Philippe Descola (1988) empreende esta reflexão e sugere que o poder e a autoridade xamânicos são formas de poder político,

²⁷⁰ Como colocado no capítulo sobre as relações de parentesco.

considerando que, conforme se apresenta em muitas sociedades ameríndias, o poder e a autoridade xamânico são formas de autoridade, na maioria das vezes a única, que não dependem necessariamente das relações de parentesco, notando assim a autonomia do xamanismo em relação ao parentesco (Descola, 1988: 825).

Estes termos são pertinentes também entre os Ava-Guarani de Oco'y, mesmo que a liderança espiritual não tenha mais entre estes o mesmo poder político como contam que tinham em um passado recente. Como apresentado no capítulo um, o *oporaíva* Ava-Guarani é justamente a pessoa que se caracteriza por atuar entre as famílias-extensas, realizando rituais de reza, cura e batizados de crianças e plantações para e com pessoas que não necessariamente são de sua família-extensa. Dentre estas relações entre as famílias-extensas, o *oporaíva* estabelece relações especiais com as pessoas para as quais reza quando se torna padrinho (*cheruragá*) das crianças que batiza, estabelecendo com elas uma relação de bastante proximidade. Entretanto, entre os Ava-Guarani de Oco'y, são as relações com o lastro do parentesco aquelas que se tornam mais duradouras e fortes; o que se demonstra quando o *oporaíva* encontra-se distante de seus afilhados que são também parentes, na medida em que a relação entre eles é assegurada pela sua busca para a cura e tratamento. Quando não são parentes ou, mais precisamente, quando o padrinho (*cheruragá*) não é também um avô (*chamo'i*), a busca deste é menos freqüente.

No entanto, mesmo que o *oporaíva* tenha uma autoridade que não depende diretamente de suas relações de parentesco, como afirmou Philippe Descola (*op. cit.*), em Oco'y o modelo de sua autoridade advém das relações de parentesco, isto em dois sentidos: primeiro na relação de filiação que é enfatizada no outro termo nativo (além de *oporaíva*) utilizado para a referência ao especialista ritual, *Nhanderu*, que é o mesmo termo com o qual é chamada a divindade máxima do panteão religioso e também o chefe político Ava-Guarani; e segundo, no sentido de que sua autoridade espiritual é consolidada quando ele se torna um avô, *chamo'i*, que assim como a revelação em sonho, é considerado um passo necessário para um *uiráidja* tornar-se *oporaíva*. Estas duas relações de parentesco presentes na legitimação da autoridade do *oporaíva* expressam o modelo de autoridade da esfera da

religiosidade que, em termos exclusivos de relação de filiação, também está presente na esfera da política.²⁷¹

A teoria nativa do parentesco divino (cf. Silva, 2007) afirma que todos os Ava-Guarani têm uma alma divina, a qual veio de um lugar do céu (lugares mítico-cosmológicos, como apresentado no capítulo três) onde se encontram as divindades *Nhanderu*, *Nhandesi*, *Kuaray*, respectivamente, nosso pai, mãe e irmão mais velho,²⁷² os quais, sendo o pai, a mãe e o irmão mais velho de todos os Ava-Guarani que vivem na Terra, são anteriores a estes. Esta precedência também está presente na cronologia que afirma que o tempo mítico das origens é anterior ao do presente (anterioridade que passa a ser posteridade quando se considerada que este tempo é re-encontrado no pós-morte). Assim, de acordo com os relatos míticos e cosmológicos Ava-Guarani, a relação de filiação seria primeiramente encenada pelos personagens míticos e re-encenada pelos humanos na Terra.

De acordo com esta teoria, todo o pai e mãe que está na Terra é uma espécie encarnação de *Nhanderu* e *Nhandesi* (sentido que se consolida com os netos). Entretanto, os pais não substituem as divindades que habitam outro plano mítico-cosmológico, assim como a orientação que advém das rezas para os Deuses não é idêntica à educação e à orientação dos pais e avós aos filhos e netos. Isto, mesmo que se considere que os Deuses orientam os humanos assim como fazem os pais em relação aos seus filhos. Mas para isso acontecer, os humanos devem rezar e se fortalecer através de uma rígida disciplina espiritual (ou moral) e corporal para conseguirem se comunicar com os Deuses, enquanto os pais simplesmente educam os filhos, transmitindo-lhes o conhecimento tradicional. Ressalta-se, no entanto que como apresentado no capítulo um, a relação de aprendizado e ensino dos Ava-Guarani está diretamente relacionada às relações de filiação (pais/filhos e avós/netos) no interior da família-extensa, as quais se traduzem em autoridade espiritual. Confirma-se assim que é a relação de filiação, seja ela a relativa ao parentesco divino ou

²⁷¹ Ressalta-se assim que embora o cacique seja visto da mesma forma que o *oporaíva*, como um pai, o primeiro se diferencia do segundo por não precisar ser um *chamo'i* para ter sua autoridade legitimizada.

²⁷² *Tupã*, que também está num lugar do céu de onde vêm as almas divinas, não é classificado com nenhum termo de parentesco. Às vezes dizem que ele é como Jesus Cristo, outras que ele é um anjo, mas sempre o relacionando com características guerreiras. *Jasi /Lua*, embora seja também filho de *Nhandesi*, não é tido como uma divindade, mas sim relacionado com características negativas, como as tentações e o obscuro (conferir capítulo quatro).

humano, a que se projeta na legitimação da autoridade dos pais, esta, por sua vez, presente no interior da família-extensa, no sagrado e no político. Assim, é o parentesco que, mesmo não lastreando todas as relações empreendidas pelas lideranças espirituais e também pelas políticas, apresenta-se como fundamento do modelo de autoridade destas entre os Ava-Guarani de Oco'y.

Neste sentido, considera-se ainda que as referências as crianças como “Nhanderu mirim”, assim como as que identificam uma família-extensa como uma comunidade e cada filho de um casal como uma família (esta última referência expressa quando da resposta a pergunta sobre o número de filhos de uma pessoa ou um casal, resposta esta que recorrentemente considerava-os, todos, mesmo os recém nascidos, como uma família; assim se uma pessoa ou um casal tinha 5 filhos no momento da pergunta, todos pequenos, a resposta era de que tinha 5 famílias), são expressões da lógica fractal que considera a parte idêntica ao todo, a qual se imbrica como uma lógica do devir que considera o fluxo do tempo e assim daquilo que, com o tempo, passar-se-á a ser.

Os aspectos relativos à configuração do poder xamânico como poder político, para os quais Philippe Descola chama à atenção, fundamentam-se em sua afirmação de que o político pode ser definido como um empreendimento de poder. É assim porque o xamã, sendo o mediador por excelência nas relações de seu grupo com poderes de agentes invisíveis para os não iniciados e tendo suas ações (esta mediação) legitimadas pelo estabelecimento ou restabelecimento do equilíbrio do cosmos (Descola, 1988:825), é a pessoa na qual as idéias autóctones de poder são especialmente projetadas.

Fernando Santos Granero (1993) constata que os três autores que analisaram a chefia política na ameríndia - Lévi-Strauss sobre a chefia política Nambikuara,²⁷³ Robert Lowie²⁷⁴ e Pierre Clastres²⁷⁵ sobre a organização política ameríndia em geral, todos influenciados pela relação entre poder político e coerção física apresentada por Radcliff-Brow (cf. Granero, *op. cit.*) - não refletiram sobre as relações entre política e religião. Entretanto, o autor afirma serem estas relações fundamentais para a compreensão da

²⁷³ Segundo Granero, Lévi-Strauss foi um dos primeiros autores a enfatizar a pequena autoridade do chefe político entre os ameríndios das terras baixas.

²⁷⁴ O qual demarcou as características do chefe político ameríndio como o de fazedor de paz através da mediação de conflitos, com qualidades oratórias de destaque e como doador generoso de bens.

²⁷⁵ Acrescenta o privilégio da poliginia como característica distintiva do chefe político e considera as relações de troca-dom entre a chefia política e a sociedade.

liderança política entre os Amuesha (grupo de língua Arawak que vive na Amazônia peruana, estudado pelo autor) que é exercida pelo sacerdote. Este autor acrescenta na definição da liderança política dos líderes ameríndios a característica destes serem possuidores de meios místicos de reprodução, isto como um quinto elemento que deve ser adicionado ao modelo clastriano²⁷⁶ de trocas entre o chefe e o grupo. Afirma assim que o chefe deve, além das palavras e dos bens, doar ações rituais e palavras especificamente proféticas, as quais alimentam a esperança milenarista destes indígenas. Ressalta, entretanto, que entre os Amuesha, os chefes renunciaram ao privilégio da poliginia (que é a quarta característica do chefe político, acrescentada por Pierre Clastres às três anteriormente assinaladas por Robert Lowie, estas que serão apresentadas no capítulo sete) em prol de um, nas suas palavras, maior poder moral (Granero, Idem: 220-224) que não deixa de ser religioso. Este autor enfatiza o peso coercitivo das ações e concepções místicas e rituais na atuação política dos líderes ameríndios, relacionando coerção e autoridade, ou melhor, coerção da autoridade (e não coerção com violência), esta lastreada na posse de conhecimentos místicos que rendem aos chefes a obrigação de ensinar as pessoas do grupo a viver corretamente. Explicando seu argumento, afirma que os momentos de guerra, quando os Amuesha escolhem seus líderes guerreiros, são específicos e que a atuação regular dos líderes sacerdotes é essencialmente diplomática (Granero, Idem: 218-9).

Estes trabalhos etnológicos mais recentes consideram assim a relação destas esferas em grupos ameríndios onde o chefe é também xamã, como acontece com os grupos do Alto Xingu que, segundo Patrick Menget, formam uma “comunidade moral” que tenham instituições políticas supra-locais (Menget, 1993: 62). São os grupos locais, mais precisamente as famílias-extensas ou parentelas, que estruturam a organização política destes grupos, que também é religiosa, já que todo chefe é também um xamã. Da mesma forma que outros autores relatam para outros grupos ameríndios, para os grupos indígenas do Alto-Xingu é a liderança da família-extensa com mais prestígio – neste caso, por ser maior e mais produtiva - que conseguirá empreender as articulações necessárias para representar a liderança da aldeia. Deste modo, as famílias-extensas acabam por configurarem-se como facções e a relações entre elas como um jogo entre facções para

²⁷⁶ Este modelo será analisado com detalhes no próximo capítulo.

garantir a liderança da aldeia, no que se incluem acusações de feitiçaria (Menget, *idem*). Entre estes a figura do chefe-xamã representa o ideal da pessoa masculina adulta (Menget, 1993:68) e assim tanto as características ligadas ao xamanismo como também as relacionadas a uma especialidade política se destacam como exemplo de pessoa ideal. Desta forma, mesmo que as esferas políticas e religiosas ou xamânicas não se encontrem especializadas nestes grupos, a especificidade dos poderes xamânicos compõe a arena política destes como formas específicas de elaborações sobre o poder (exercido sobre outros). Isto seja no sentido de garantir a ordem cósmica que se expressa na saúde ou de fazer-matar, o que faz com que seu poder seja denunciado pelas famílias-extensas/facções não aliadas, esta que geralmente querem para si a liderança da aldeia (Menget, 1993: 70-1).²⁷⁷

Contudo, se o xamã entre alguns grupos é também o chefe político, entre outros esta não é uma posição específica e exclusiva, pois todas as pessoas adultas são iniciadas no xamanismo. Já entre outros, o anúncio da posse de poderes xamânicos pode levar a suspeita de que a pessoa use estes poderes para o mal (Storrie, 2006, Whitehead & Wright, 2004, Teixeira-Pinto, 2003). As acusações de feitiçaria muitas vezes relacionam-se com disputas políticas entre grupos, conotando forças específicas da ação política entre eles (cf. Menget, 1993).

Segundo Márnio Teixeira-Pinto, para os Arara (grupo ameríndio de língua Caribe), o xamanismo representa, nas palavras do autor, o corpo formal de realização da idéia de sociedade e humanidade. O autor constata entre estes indígenas uma característica que relaciona o xamanismo a um aspecto do político pouco explorado pela etnologia ameríndia: sua relação com a promoção do bem comum ou coletivo. Neste aspecto estão subjacentes as idéias sobre sociedade e humanidade Arara, que se opõem as suas idéias sobre a feitiçaria, no sentido de que esta última é definida como a utilização dos poderes xamânicos para fins egoístas ou individuais e não para o grupo. Estes termos se referem às concepções do grupo enquanto si mesmo e nas suas relações e concepções sobre outros grupos, sejam

²⁷⁷ Ressalta-se que o autor afirma que embora o chefe, por ser xamã, é um identificador privilegiado de feitiçaria, isto não o isenta das acusações de outros chefes e xamãs (de outros grupos familiares) de que ele mesmo seja feiticeiro.

humanos, divinos ou animais; dito de outra forma, nas boas relações possíveis e naquelas consideradas anti-sociais (Teixeira-Pinto, 2003).

A característica apresentada por Márnio Teixeira-Pinto refere-se à idéia de promover o bem-estar do grupo através das habilidades e técnicas xamânicas, por onde se nota a relação do xamanismo com a idéia de um bem comum, esta que compõe a definição clássica de política (Lagarde, 1995:13). A especificidade do xamã ameríndio de trabalhar para o benefício do grupo foi também observada por Jean Langdon (1997: 18-20). Ressalta-se aqui, entretanto, a noção de autoridade e poder²⁷⁸ que é derivada desta elaboração sobre o bem comum, no sentido de legitimar práticas, o que foi evidenciado pelo autor citado acima na afirmação de que o conjunto de significados presentes nas práticas xamânicas é referência para as práticas individuais, quando estas buscam o bem-estar coletivo. Nas suas palavras: “Valer-se dos conhecimentos e das técnicas xamânicas para promover o bem-estar coletivo é um dos mais fortes imperativos morais ligados às habilidades e aos conhecimentos individuais” (2003:10).

Observa-se que a idéia de grupo presente na esfera da religião dá consistência às relações políticas. A conexão entre as idéias de grupo, religião e de bem comum foram apresentadas por Marcel Mauss em *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia* ([1904] 2003), trabalho no qual o autor traz importantes conexões da religiosidade com o âmbito do público quando distingue a religião da magia (a partir de uma identificação típico-idealmente polar, porque na realidade, afirma o autor, encontram-se entre estas, sobretudo, gradações ou matizes). Num dos lados está a religião, com seus cultos solenes, públicos e que dizem respeito à ordem moral que se cultua. No outro, a magia, com seus cultos privados, não solenes, realizados escondidos e em uma atmosfera de obscuridade, pois geralmente se referem a malefícios e sempre dizem respeito à ordem da necessidade, ou seja, feito com objetivos de se alcançar fins imediatos e particulares, o que contrasta com a ordem moral, no sentido de que esta tem como fundamento o bem comum e não interesses particulares (Mauss, [1904]2003: 58-9). Observa-se assim que a definição de magia de Marcel Mauss aproxima-se da definição de feitiçaria entre os Arara de acordo com Márnio

²⁷⁸ Sobre o conceito de poder, ressalta-se que ele deve ser entendido como uma relação que se exerce sobre a consciência das pessoas (tal qual a definição apresentada por Lagarde, 1995:06) e que entre os Ava-Guarani de Oco’y é a relação de filiação que fundamenta as relações de autoridade, seja no âmbito doméstico, no religioso, ou no político.

Teixeira-Pinto, enquanto o xamanismo estaria próximo à definição de religião, de ordem moral e de bem comum. Ao somar-se esta identificação à afirmação de Emile Durkheim ([1912] 1996) da importância da instituição e do espaço físico reservado à igreja, como um lugar de encontros públicos e abertos, para a definição de religião e de comunidade, faz com que seja possível também a consideração do xamanismo Ava-Guarani como religião, já que entre estes indígenas encontram-se as *ogas guasus* (casas de rezas) como lugares específicos para a realização de rituais públicos (as rezas, danças, cantos e curas) realizados para o benefício do grupo e não para o malefício ou para o benefício de apenas de alguns. Assim, tanto nas definições citadas de Marcel Mauss como nas de Emile Durkheim no que se refere ao caráter público e aberto representado pelos cultos realizados nas igrejas, e a ordem moral que representam (e que constroem e agenciam), tem-se a aproximação do xamanismo Ava-Guarani à definição de religião.

Não obstante, o poder representado pelo xamã que se fundamenta na autoridade da relação de filiação e na possibilidade de relacionar-se com o que é considerado perigoso para não iniciados é um dos principais fundamentos da idéia ameríndia de poder possível de ser exercido sobre “outros”, o qual é, idealmente e na prática, agenciado para a proteção do grupo. É assim que o xamã ameríndio representa durante o ritual – isto é, no centro da socialidade ameríndia - relações com seres que habitam lugares tidos como repletos de perigos, como a mata e outros domínios do cosmos, demonstrando que pode lidar com aquilo que é tido como responsável por perigos mortais para os não iniciados (Viveiros de Castro, 1986, 2002).

Também entre os Guarani estudados por Flavia C. Mello, são admitidos aos especialistas rituais certas práticas proibidas e concebidas como perigosas para os não iniciados, como alguns casamentos considerados incestuosos (Mello, 2006: 75-95), o que leva a autora a afirmar que fazer o que é considerado perigoso conota poder entre estes (Mello, 2006: 95). Assim ele, como especialista na relação com o que é considerado perigoso e poderoso para os componentes de seu grupo, é tido como uma pessoa que pode interferir na manutenção das boas condições para a vida de todos. Isto ocorre através de relacionamentos específicos com outros seres concebidos como não humanos que habitam e controlam o cosmos, por meio dos quais pode instaurar as possibilidades do equilíbrio necessário para a vida do grupo, ou então, ao contrário, vir a deteriorá-las.

Entretanto, entre os Ava-Guarani de Oco'y não é o aspecto de perigo e da proibição o que mais se enfatiza nas considerações sobre o poder dos especialistas rituais, os *oporaíva* ou xamãs, mas sim a possibilidade que eles têm de agenciar forças positivas através das rezas para a proteção e bem-estar do grupo e, em última instância, da humanidade, pois afirmam que o fato de estarem bem se relaciona com o bem estar da Terra. Este bem-estar se demonstra e se consegue através da manutenção de relações de comedimento, através de relações de “não abuso” com os outros seres que habitam o cosmos e com a Terra, as quais evitam catástrofes e destruições que afetariam toda a humanidade. Desta forma, são as relações de “não abuso” com outros domínios, inclusive os da mata, que se destacam como valor motriz instaurado e difundido pela orientação dos *oporaívas* e nas suas relações de negociação com os donos de outros domínios.

Entre os Ava-Guarani, onde se encontra a separação entre a esfera da política e da religião (como será detalhado a frente), ocorre a execução de certo poder coercitivo através da administração do poder de polícia, com vistas à manutenção da ordem interna da comunidade.²⁷⁹ Entretanto este poder coercitivo, como todo o poder com o qual o chefe se legitima para atuar em sua função de liderança, é controlado pelo grupo. Esta afirmativa é recorrentemente feita pelas afirmativas dos Ava-Guarani de que o chefe não deve cometer excessos ao exercer esse poder, assim como nenhuma pessoa deve “abusar” em suas relações com os domínios da mata ou os da própria comunidade, demonstrando como o “não abuso” é um valor regente também das ações e concepções políticas entre estes indígenas.

Portanto, o poder do xamã, concebido como autorizado para o tratamento, mediação e intermediação com forças e domínios que representam perigo é tido contemporaneamente como um dos principais fundamentos das formas de concepção das relações de poder entre os ameríndios. Também entre os Guarani alguns autores defendem que as relações levadas a cabo pelos chefes políticos com a sociedade dos brancos têm no xamanismo seu modelo de ação e concepção. Tanto Fabio Mura (2006) como Moreno Martins (2007) defendem que a relação estabelecida pelo xamã com os domínios desconhecidos (que seguem a orientação de forças desconhecidas para os não iniciados) está presente na concepção que

²⁷⁹ Esta discussão será feita no capítulo sete.

os Guarani têm da sociedade dos brancos e na forma como suas lideranças políticas, que são os considerados mais preparados para esta relação, a concebem.

Fabio Mura (2006) afirma que entre os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul a relação entre o chefe político com a sociedade envolvente segue as noções presentes nas relações do xamã com outros domínios cosmológicos. Desta forma, como o xamã, que é concebido como aquele que entra em contato com diversos domínios cosmológicos, cada qual controlado por seres específicos denominados donos (*jara*) dos seres que ali habitam, também o chefe político entra em contato com a sociedade dos brancos tendo-a como outro domínio, isto é, com forças próprias e estranhas. Assim, o estranhamento conhecido na relação com outros domínios cosmológicos que são controlados por forças poderosas e desconhecidas aos não iniciados, está presente como referência às relações de contato do chefe político com a sociedade dos brancos. As relações empreendidas pelo xamã são tidas como modelo na medida em que ele é considerado a pessoa especialmente preparada para intermediar a relação entre o que é conhecido e o que é desconhecido através de práticas rituais, trazendo esta alteridade para a esfera do conhecido.²⁸⁰ Da mesma forma age o chefe político em suas relações com a sociedade dos brancos, dado que ele é considerado a pessoa mais preparada para entrar em contato com esta alteridade específica ou este domínio, trazendo para o grupo a alteridade acessada quando em contato com os domínios dos brancos. Logo, os conceitos de desconhecido, de misterioso e de perigoso, que compõem as formas de relação destes indígenas com a alteridade, especialmente em suas concepções de sobre-natureza, se re-encenam na relação do chefe político com os brancos. Assim, estes indígenas transitam no mundo de significados e de práticas da sociedade dos brancos com cuidado, preparação e orientação, da mesma forma como os xamãs transitam em outros domínios cosmológicos, sendo, no primeiro caso, as lideranças políticas as especialistas nestas relações.

Já Moreno Martins (2007), além de considerar a re-atualização de um modelo de relação com o desconhecido que se fundamenta no xamanismo, enfatiza a relação de amizade presente neste modelo. Desta forma, o autor descarta o modelo de predação nas relações com a alteridade, afirmando que os xamãs Guarani procuram estabelecer relações

²⁸⁰ Entre os Ava-Guarani de Oco'y, o domínio do conhecido por todos é concebido como visível aos olhos dos não iniciados e o do desconhecido, o que é visível e conhecido apenas pelos iniciados.

amistosas e de cooperação com os seres que controlam os “outros” domínios cosmológicos e também com os brancos. Seguindo este modelo, as lideranças políticas procuram aliados entre os brancos, isto através do estabelecimento de relações de amizade que fazem com que os indígenas considerarem alguns brancos como aliados ou “amigos dos índios”.

Estas relações apresentam-se também em Oco’y, sendo que estes indígenas afirmam que seus amigos e os que trabalham pelos índios (seus aliados), mesmo sendo brancos, têm uma proteção especial de *Nhanderu*. Entretanto, a relação com outros domínios do cosmos é feita através da força alcançada pela reza e tem, sobretudo, o caráter de negociação (por ex. para a saúde de alguém) com as entidades mito-cosmológicas que os controlam. Assim, a relação com os Deuses para os Ava-Guarani é bastante vertical, no sentido de que para os Deuses ouvirem os pedidos e lamentos dos Ava-Guarani, estes têm que rezar e se esforçar constantemente; os *oporaívas*, que têm uma comunicação especial com eles (através de sonhos revelatórios), são tidos como tendo um “pacto com os Deuses”,²⁸¹ mas para que este “canal de comunicação” (cf. também Silvia, 2007) não se feche, eles devem manter o esforço e o empenho nas práticas rituais e cotidianas. É assim que se expressa o vice-cacique de Oco’y, quando fala da especificidade do trabalho do *oporaíva* em relação ao trabalho das lideranças políticas:

Só que o pajé, por exemplo, tem um trabalho bem diferente do nosso. É espiritual, entende, é como um doutor que lida mais com saúde, ele vê tudo, se tem um perigo na nossa frente, por sonho, Deus revela tudo para ele, sobre a comunidade, pois ele fez um pacto com Deus (Natalino, 01-02-2006).

Ressalta-se uma diferença entre as similaridades constatadas entre o trabalho do xamã ou pajé e o chefe político, observada por Maria H. Ortolan Matos em seu trabalho de tese sobre o Movimento Indígena no Vale do Javari, a qual é bastante significativa na diferenciação da legitimidade e das expectativas do grupo em relação ao trabalho do primeiro e do segundo. A autora refere-se especificamente à atuação das lideranças políticas do Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA) - organização do Movimento Indígena criada em 1991 -, quando da demarcação da terra indígena Vale do Javari. Nas suas palavras:

²⁸¹ Segundo Natalino, vice-cacique de Oco’y e meu auxiliar de pesquisa durante os meses de janeiro até a metade de fevereiro de 2006.

Apesar dos líderes do CIVAJA desempenharem papel de mediação semelhante ao dos pajés, que transitam pelos mundos dos espíritos para arregimentá-los a atuar junto às comunidades, os líderes precisaram do sucesso da demarcação física para continuar sendo aceitos e manter sua atuação na política indígena local. Com os pajés não há a mesma obrigação, pois mesmo no caso da morte do doente eles continuam socialmente acreditados, pelo fato dos indígenas considerarem o poder de atuação da pessoa do pajé como distinta do poder de atuação dos agentes executores da ação de cura ou de feitiçaria, atribuindo a um outro executor. (Matos, 2006:160)

Observa-se que esta distinção é pertinente para os Ava-Guarani de Oco'y, mesmo que entre estes não exista uma organização do movimento indígena que se especifique com as mesmas características deste em âmbito nacional e latino-americano, com suas pautas de autodeterminação cultural e de efetivação da inter-culturalidade (Matos, idem: 238). Outras pautas de reivindicação que se referem à vida nas aldeias já constituídas, como saúde e educação diferenciada, assim como projetos de desenvolvimento etno-sustentável (Idem: 14-5), mesmo que se encontrem presentes no discurso das lideranças políticas de Oco'y, sempre aparecem vinculadas à reivindicação de outra terra indígena. Assim, entre os Ava-Guarani de Oco'y, as reivindicações de suas lideranças políticas se concentram na obtenção de mais terras para a realização de suas formas próprias de organização social e do que vem sendo chamado aqui de seu projeto de futuro, o que se compreende pelo fato de que - comparado aos grupos do norte do país onde já se conseguiu avanços significativos na regulamentação de terras indígenas - no sul, especificamente no que se refere aos indígenas Ava-Guarani do oeste do estado do Paraná, esta situação ainda não está resolvida, pois estes ainda estão a superlotar a pequena área indígenas de Oco'y.²⁸²

Entretanto, observa-se a atenção que o grupo dá ao cumprimento pelas lideranças políticas de suas expectativas, assim como ao preenchimento dos critérios estipulados para

²⁸² Nota-se também que se os índios do Vale do Javari têm especificado no processo de pós-institucionalização do movimento indígena, segundo a autora citada, formas diferenciadas de autoridade, entre os Ava-Guarani de Oco'y, embora se observe a autonomização da esfera da política em relação à esfera religiosa (como será detalhado a frente), observa-se que, ao contrário do que se passa no Vale do Javari, a autoridade dos chefes políticos está totalmente legitimada nas relações vivenciadas no interior da área indígena e não em cargos institucionalizados do Movimento Indígena. Nas palavras de Maria H. Ortolan Matos sobre esta diferenciação: “Antes da institucionalização do movimento indígena, a autoridade política das lideranças indígenas aproximava-se mais daquela que articula o reconhecimento do seu poder entre os membros da sociedade. Com a institucionalização das organizações indígenas, a fonte da autoridade das lideranças passa a ser estruturas supra-pessoais (por exemplo, os cargos e as posições sociais) e não os atributos pessoais” (Matos, 2006:234).

se ser uma boa liderança política (que serão detalhadas a frente), questões que se não observadas, podem levar ao afastamento da liderança. Estas características não se verificam em relação ao trabalho dos *oporaívas*, que têm sua legitimidade firmada na demonstração de sua ascense corporal e espiritual, as quais, no entanto, devem manter,²⁸³ e nos sonhos e visões que proporcionam o poder de curar. Assim, como já observado, o *oporaíva* Ava-Guarani deve manter as condutas esperadas, não se afastando do modelo da pessoa ideal entre estes indígenas. Revela-se assim uma especificidade na relação entre prestígio e poderes sobrenaturais dos xamãs, como afirmado por Patrick Menget (1999) sobre a relação com o sagrado que fundamenta o prestígio do chefe Guarani, neste caso, do especialista ritual,²⁸⁴ na medida em que suas visões ou sonhos os dotam de prestígio e não o prestígio os possibilita ter visões e palavras especiais.

O prestígio relacionado à atuação das lideranças políticas entre os Ava-Guarani na atualidade advém da demonstração de disposição em trabalhar para a comunidade e do conhecimento da língua e da sociedade dos brancos. Estas características pessoais se somam à confiabilidade de sua família-extensa, adquirida por sua antiguidade e permanência na área indígena.²⁸⁵ Logo, os pré-requisitos requeridos para uma boa liderança política se diferenciam do que dota o xamã de prestígio, pelo fato do primeiro ser um trabalho demonstrável, enquanto os sonhos e visões, embora sejam passíveis de serem contados (e é isso que fazem, por exemplo, os xamãs Ava-Guarani quando batizam as crianças com os nomes que lhes são revelados em sonho pelos Deuses), são acontecimentos individuais, no sentido de serem vivenciados por uma pessoa específica, acontecimentos estes que são legitimados, sobretudo, pela crença. Assim, aqueles que se mostram dispostos e aptos ao trabalho comunitário são escolhidos para serem lideranças políticas, sendo que as características pessoais (falar bem o português, conhecer a sociedade dos brancos, assim como a disposição para trabalhar para a comunidade) dotam-nos, juntamente com a confiabilidade advinda de sua família-extensa, do prestígio necessário para o exercício desta função. Mas o trabalho da liderança deve apresentar frutos e não prescindir do critério

²⁸³ Ver capítulo cinco sobre o descrédito dos *oporaívas* que apresentam desvios do que é considerado o caminho do bem, como a ingestão de bebidas alcoólicas. Ressalta-se que diferentemente de outros grupos ameríndios, o xamã Ava-Guarani não apresenta certas ambigüidades, como a transição ou sobreposição das subjetividades animais e humanas e a possibilidade de fazer o mal tanto quanto o bem.

²⁸⁴ O que é concebido, pelos Ava-Guarani, como seus antigos líderes ou chefes gerais de aldeia.

²⁸⁵ Estas características que serão discutidas no capítulo sete.

do “não abuso” do poder. O prestígio é assim para estes uma forma de qualificação de características que devem ser constantemente demonstradas e não o que de antemão possibilita qualquer atuação específica, como por exemplo, características hereditárias.

Contudo, se o modelo da relação com o que é desconhecido (ou exterior) e que representa a alteridade²⁸⁶ é baseado na relação xamânica, não são os especialistas em rituais os personagens privilegiados nas relações com a sociedade dos brancos. Ao contrário, em todos estes grupos Guarani citados até aqui (os Kaiowá do Mato Grosso do Sul e os Mbyá e os Chiripá de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina), a liderança política apresenta-se como uma esfera autônoma e especializada. Tem-se, entretanto, que nestes contextos, a especialização da esfera da política reproduz nas relações com a sociedade dos brancos, que é sua especialidade, o modelo da esfera do xamanismo, do qual se desmembrou. No prosseguimento deste capítulo serão apresentadas algumas questões relativas ao processo de autonomização do político em relação ao religioso entre os Ava-Guarani de Oco’y que se constitui mediante um contexto histórico específico de contato com a sociedade ocidental. Será demonstrado como estes indígenas, avaliando este processo como desvantajoso, na medida em que consideram que foram transferidos para uma área muito menor do que aquela em que viviam antes da inundação do lago de UH de Itaipu, fazem uma análise crítica do processo histórico e das ações dos brancos, pelo que se legitimam na reivindicação de mais terras. Entretanto, ressalta-se que estes indígenas avaliam que perderam com a transferência para Oco’y, também porque suas lideranças não estavam preparadas para negociarem com os brancos, critica esta que legitima a constituição da esfera da política como autônoma.

Estas características foram observadas por Peter Gow (1991) como mais uma similaridade em relação ao xamanismo, mas por ele observadas na formação dos professores índios do Alto Urubamba, no Peru. Isto, na medida em que o xamanismo apresenta-se como modelo das relações com aquilo que é desconhecido, ou ao menos pouco

²⁸⁶ Ver a distinção entre a atuação dos pajés e dos líderes políticos em relação ao exterior apresentada por Hélène Clastres (1975), onde afirma, através de estudos etno-históricos, que o pajé tinha independência e autonomia para entrar em várias aldeias, o que o chefe político não poderia fazer, já que, em geral, mantinha com outros grupos relações de guerra, o que relaciona com a não consideração das relações de parentesco do pajé, que são as que lastreiam, entre os ameríndios, as filiações a grupos constituídos como unidade sócio-políticas-religiosas. Sobre as relações entre parentesco e política, ver o capítulo sete.

conhecido para a maioria das pessoas do grupo. Afirmo o autor que da mesma forma que na formação xamânica está previsto um afastamento do convívio social, quando a pessoa que se inicia no xamanismo entra em contato com outros domínios, conhecimentos, saberes, poderes, exterioridades que os alterizam (alteração provocada pela alteridade), os quais trará para sua atuação em benefício do grupo, também assim fazem os professores índios que, quando em formação, entram em contato com aquilo que é estranho para a maioria (o conhecimento proporcionado pela estrutura de oficial de ensino ocidental), para trazer este conhecimento para o grupo. Este conhecimento, assim como aquele que o xamã adquire no contato com domínios exteriores e estranhos, conota poder, sendo que estes indígenas se comparam aos seus antepassados que não tiveram este acesso e que por isto são classificados por eles como os antigos índios selvagens ou ignorantes, enquanto eles se consideram civilizados.

Observa-se que, entre os Ava-Guarani, onde o conhecimento da sociedade e língua dos brancos é tido como pré-requisito para o exercício de uma boa chefia política, encontram-se estas mesmas relações de afastamento do grupo, contato com a alteridade (os brancos, especialmente através de trabalho prestado para estes) e retorno para o grupo, quando colocam o conhecimento adquirido a serviço do mesmo. Observa-se ainda como o xamanismo é visto como o modelo tanto para o relacionamento com o que é desconhecido e estranho para o grupo, como também para sua representação, no sentido de que o xamã agencia o sentimento de grupo quando fala *para ele* nas rezas e reuniões onde aconselha e conta seus sonhos e visões, e *por ele*, quando ao negociar com agentes da sobre-natureza, como donos de bichos e Deuses, falam em prol dos seus, buscando a cura das doenças ou a negociação para melhores caças ou colheitas.²⁸⁷

Revela-se assim mais uma das características da atuação das lideranças políticas que advém do modelo xamânico: o sentimento de grupo que advém do falar *para ele* e *por ele*, próprio de suas atuações como intermediários entre diferentes universos de significados (dos outros domínios do cosmos, incluindo o da sociedade dos brancos). A fala da liderança política se especializa apenas no seu tom de “fala forte” que se contrapõe à fala tranqüila dos especialistas rituais (como será detalhado a frente), já que se encontra em ambas as

²⁸⁷ Conferir o trabalho de tese de Elisabeth Pisolatto (2006) para o sentimento de proteção que advém das relações xamânicas e do parentesco entre os Mbyá do litoral do Rio de Janeiro.

características de orientação, aconselhamento e intermediação entre universos de significados diferentes.

Também é comum às duas formas de atuação interligar relações que não são, necessariamente, as de parentesco (cf. Descola, 1988), embora se legitimando no modelo da relação de filiação: os *oporaívas* nos rituais de reza, canto e dança que fazem não só para os membros da sua família-extensa; e as lideranças políticas nas reuniões e nas articulações com as lideranças de cada uma das famílias-extensas da aldeia, com as quais não possuem, necessariamente, laços de parentesco. Veremos como estas relações apresentam contornos específicos entre os Ava-Guarani de Oco'y, onde, no entanto, mesmo com as especificidades constituídas e reconhecidas da liderança política em relação à liderança espiritual, observa-se que a prática política apresenta características da organização social dos Guarani tal qual apresentada pela literatura etno-histórica (Oliveira, 1995), como a realização constante de pequenas e grandes reuniões onde a comunidade, assim como a esfera da religiosidade, ocupam lugar de destaque.

6.1 - A liderança dos *oporaívas*.

Ao contrário dos trabalhos de etno-história que afirmam que existia, quando da chegada dos colonizadores na América do Sul, uma esfera especializada nas relações políticas entre os Guarani (Soares, 1997 e Oliveira, 1995), os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que no passado recente, ainda em Jacutinga, eram os *oporaívas* ou xamãs os únicos a liderar a aldeia. Estas lideranças na atualidade se ressentem de não terem mais o mesmo papel que tiveram seus antepassados, sobre os quais recaem as críticas das atuais lideranças políticas que identificam na falta de experiência política daqueles a causa da fragilidade nas negociações com os brancos, principalmente quando da retirada dos Ava-Guarani de Jacutinga e de sua re-alocação numa terra bem menor do que aquelas em que eles estavam antes.

Portanto, é em Oco'y (a partir de 1982) que a liderança política entre os Ava-Guarani se especializou, separando-se da liderança religiosa. Como apresentado no capítulo dois, os relatos sobre o passado dos Ava-Guarani imbricam os vários tempos que eles mesmos distinguem, que são o tempo mítico do *Ymã Guaré*, o tempo antes do branco chegar e o tempo após a chegada deste, este último em que se distingue ainda entre antes e

depois do alagamento de Jacutinga. Assim, quando os anciãos e *oporaívas* falam do passado, na maioria das vezes falam de relações e condições ideais, representadas principalmente pelas possibilidades (relativas ao tempo, alimento, matérias-primas da mata) de realização de seu ideal de vida de permanecer a maior parte do tempo rezando, cantando e dançando, para com isto alcançarem ou se sintonizarem com a condição divina. É no contexto do último tempo vivido de acordo com suas formas próprias, que falam da liderança religiosa do *oporaíva*, este que orientava o grupo a como melhor seguir o caminho de realização desta condição divina (o *aguydje*). Desta forma, as prerrogativas morais fundamentadas na ascese física e espiritual constituíam os pilares da orientação dada pelos xamãs ao seu grupo, nos termos de uma orientação mais estritamente espiritual.

Segundo o atual cacique, é justamente esta orientação voltada para o espiritual, guiada pelo que ele diz ser apenas “as leis dos índios”, sem o conhecimento da sociedade dos brancos, que fez com que estes indígenas saíssem perdendo quando suas terras foram alagadas pelo lago de Itaipu. Entretanto, os *oporaívas* não aceitam esta crítica e, ao contrário, se ressentem de não terem mais o mesmo poder que tinham quando eram, como contam, as lideranças espirituais e políticas entre os Guarani, no tempo em que não havia os caciques.²⁸⁸ Afirmam ainda que os caciques hoje em dia deveriam, como prática ideal, ouvir mais as orientações dos *oporaívas*. É assim que se expressa Gregório, o *oporaíva* que é agregador da família-extensa da qual faz parte o atual cacique de Oco’y:²⁸⁹

Há um tempo atrás não existia cacique. Cacique chamava aquele que está na casa de reza, aquele chamo’i que cuida mais da casa de reza. Aquele é cacique. Agora já mudou, já mudou porque a comunidade que tem que botar o cacique agora. Naquele tempo, quando eu era pequeno, o chamo’i que era cacique, o pajé que diz que era o cacique. Aquele mandava em tudo, naquele tempo (...) Mas hoje em dia o chamo’i é separado. Mas o cacique tem que respeitar o próprio chamo’i. Por mais que ele já tenha tudo, ele tem

²⁸⁸ Alguns anciãos Guarani utilizam o termo *mburuvicha* para se referirem ao chefe político. Este termo, segundo Levi Pereira (1999), designa entre os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, o filho ou genro de um chefe de parentela. Enquanto este último tem características de liderança espiritual (o *Hi’u*), o *mburuvicha* é escolhido por este chefe de parentela para cuidar de aspectos relativos às negociações no interior e entre as parentelas, isto quando as fronteiras destas parentelas imperavam sobre uma solidariedade expandida que os identificava (todas as parentelas) como um único grupo, solidariedade esta que dizia respeito à esfera espiritual. Portanto, um tipo de liderança com características de liderança política, mas que segue a orientação da liderança espiritual.

²⁸⁹ Este *oporaíva* que é um dos moradores mais antigos da área indígena de Oco’y, saiu para acampar em maio de 2008 com um grupo formado por cerca de 30 pessoas. As características deste acampamento, assim como dos outros, que se referem às relações políticas, serão discutidas no capítulo sete.

que procurar mais o próprio chama'i. O cacique tem que estar junto com o chama'i. (Gregório, 08-02-2006)

Outro *oporaíva* de Oco'y, chamado Osvaldo, tem a mesma opinião e confirma a mudança na forma de liderança da aldeia:

O cacique quase não manda para o pajé, o cacique está embaixo do pajé, nós que temos que mandar para ele, para ele fazer as coisas, sem a ordem de pajé ele não poderia fazer nada... para fazer qualquer coisa, pode perguntar para um qualquer. (Adriana:) O cacique teria então que perguntar para o pajé antes de fazer as coisas? (Osvaldo:) Ontem era assim. (Adriana:) Antes era assim, o pajé que mandava no cacique? (Osvaldo:) É. (Adriana:) E hoje em dia não é mais assim? (Osvaldo:) Não. (Adriana:) Por que mudou? (Osvaldo:) Porque, como eu disse, ele tem estudo, o pajé não ganha nada (...) eu vou assumir a candidatura, eu não tenho nada. Todo mundo que precisa de algum remédio, de uma erva, às vezes chega assim, vamos lá, o meu marido está morrendo, acho que já morreu, e eu vou lá e isso ninguém vê. (Osvaldo, 10-05-2006)

Os *oporaívas* são assim críticos em relação ao trabalho dos caciques. Isto, mesmo que o próprio cacique reconheça a importância da liderança espiritual dos *oporaívas* e que todo o grupo se refira à importância deles, principalmente no que diz respeito às curas que estes praticam e à reza por quais são responsáveis, que é reconhecida por todos como a principal característica do *Nhandereko*. Entretanto, os *oporaívas* não se mostram críticos e resistentes à escola indígena, como acontece entre os anciãos Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul (Brand, 1997 e Pereira, 1999). E no que se refere à saúde, eles continuam a serem as referências, sendo que mesmo o Posto de Saúde da aldeia faz um trabalho complementar à medicina fitoterápica dos *oporaívas*.

Mas é a prática de aconselhamento dos *oporaívas* o que mais se destaca nas inter-relações com a esfera da política. Isto tanto enquanto conteúdo, já que são procurados pelas lideranças políticas para que os aconselhem nas melhores atitudes para com a comunidade, como também na forma ou modelo, a qual dizem estar presente nas atividades do conselheiro da comunidade e nas práticas da associação comunitária de Oco'y.²⁹⁰ Além

²⁹⁰ Esta última, além de entidade jurídica que intermedia os recursos financeiros que vêm de instituições da sociedade brasileira (como quando, através de um projeto encaminhado à UH Itaipu, receberam o dinheiro desta instituição para retirar o trator da comunidade que estava há cerca de um ano na oficina mecânica), orienta as famílias através de reuniões realizadas com os representantes dos grupos de trabalhos/famílias- extensas sobre a plantação e colheita, assim como sobre a implementação de algum projeto comunitário, como o de criação de peixes em tanques, no lago que fica no interior da área indígena.

disso, nas casas de rezas, lugar privilegiado de atuação dos especialistas em rituais e lugar de encontro constante dos Ava-Guarani, muitas vezes são realizadas reuniões políticas depois dos rituais de rezas.

6.2 - interligações reais e ideais.

Em Oco'y o cacique afirma que se fosse para viver de acordo com o costume dos Guarani ele teria que pedir orientação para o *oporaíva* na casa de rezas todas as manhãs. Mas afirma também que embora deva respeitar o pajé assim como a comunidade respeita a liderança política, já que o pajé cuida de todos sem diferenciações, ele como liderança política é quem responde pela comunidade nas relações com o exterior da aldeia, na manutenção da ordem e no que se refere à produção das condições para a reprodução do grupo. Isto é assim, diz ele, desde que veio a política dos brancos, mais especificamente desde a transferência de Jacutinga para Oco'y, quando os Ava-Guarani começaram a organizar a liderança política autônoma em relação à esfera da religiosidade. A partir deste momento, a liderança política da aldeia, que passa a ser chamada de cacique, não precisa mais ser um *oporaíva*.

Atualmente, quando cerca de 10 pessoas já passaram pela posição de cacique em Oco'y, as esferas da religiosidade e da política são consideradas por eles como, uma em relação à outra, separadas e autônomas, cada uma apresentando seu modo próprio de atuação, onde a primeira representa o aspecto inclusivo que abrange toda a humanidade, no que se refere às garantias de continuidade da vida na Terra, e a segunda, a representação mais específica da aldeia. É o que afirma o cacique nesta fala, quando utiliza a palavra política referindo-se a um modo de agir ou a uma prática específica:

Eu vou dizer bem simples assim, para acompanhar bem a nossa cultura eu teria que largar a política do cacicado, vamos dizer assim, eu teria que entregar para o outro (o cacicado) para trabalhar, daí que eu ia conseguir me envolver profundamente junto com o pajé. Daí eu poderia assumir a política junto com o Pajé. Daí é que eu iria conseguir, daqui uns tempos, que não é de um ano ou dois anos, ficar no lugar dele. Não é qualquer um que fica. Se Deus não permite, eu não sou nada, mas se eu sou acompanhante do rezador, conhecendo porque a gente reza, para que a gente está pedindo, qual canto de reza é mais valioso para nós, qual canto que a gente poderia cantar para pedir proteção geral, porque cada pajé tem preparo, cada canção é significativa (...) para segurar um temporal, que vem uma tormenta com pedra, tal, não é qualquer reza que tem que rezar. (cacique Simão, 30-01-2006).

Deste modo, o cacique afirma uma incompatibilidade no trabalho concomitante nestas duas esferas (embora mantenham inter-relações), pois, segundo ele, se fosse para seguir o caminho da religiosidade, teria de abandonar o cacicado. Assim, no seu ponto de vista, é impossível ser *oporaíva* ou ajudante de *oporaíva* e cacique simultaneamente, já que ambas as trajetórias necessitam de dedicação e trabalho contínuos em tempo integral. Ressalta-se que o cacique afirma que ainda hoje o *oporaíva* é a liderança principal. Entretanto, nesta afirmativa ele se refere à expressão do que eles consideram mais fundamental do *Nhandereko*, que é a reza, a dança e o canto. Em relação à esfera da política que se especializou a partir do contato com a sociedade dos brancos e onde as relações com esta ocupam um lugar de destaque, não existe dúvidas de que é o cacique que representa o grupo. Nas palavras do cacique:

Como falei, tem eu, o cacique escolhido pela comunidade como cacique e, além disso, tem a principal liderança que é o pajé, aquele que hoje continuaria como autoridade, mas como hoje vêm as mudanças, vem a política, então aquele que nós escolhemos (...) se coloca uma pessoa que pode atender às necessidades do povo indígena. Então, por esta razão, qualquer um pode ser liderança, depende da experiência dele. (cacique Simão, 10-01-2006).

Assim, uma diferença significativa entre representantes destas duas esferas diz respeito ao processo de escolha destas duas especialidades: enquanto o cacique é escolhido pela comunidade (através de processos que serão detalhados no capítulo sete), o *oporaíva* é tido como uma pessoa escolhida pelos Deuses. Portanto, mesmo tendo a pessoa que se direcionar por conta própria ao aprendizado junto a um *oporaíva*, tornando-se *uiráidja*, dizem que esta escolhe se tornar ajudante de *oporaíva* porque já nasce com as qualidades específicas deste, o que se confirma nos sonhos e visões revelatórios. Assim, afirmam que o tornar-se *oporaíva* depende de uma avaliação e escolha individual relativa à sua introspecção religiosa, enquanto o tornar-se cacique depende da avaliação e escolha da comunidade.²⁹¹

²⁹¹ Mesmo que a pessoa escolhida pela comunidade seja aquela que demonstra disposição para o trabalho comunitário, disposição esta que depende de uma vontade pessoal, a ênfase é na observação da comunidade e da sua indicação para que a pessoa se torne a liderança.

Observa-se ainda que tanto as lideranças políticas como as religiosas afirmam a autonomia destas esferas e a existência de domínios próprios e de especificidades na atuação do cacique e do *oporaíva*, embora estes re-afirmem, em discursos e práticas, a importância do trabalho em conjunto para as suas conquistas e para a realização dos seus projetos de futuro. É assim no que concerne ao trabalho realizado pela associação comunitária, que segue o modelo de aconselhamento do *oporaíva*, entretanto guardando-se as devidas especificidades, como afirma o vice-cacique de Oco'y:

O problema da associação é assim: por exemplo, eu tenho uma idéia de fazer uma coisa ou o cacique tem uma idéia ou o pajé tem uma idéia, então nós sentamos e cada um coloca uma proposta e nós começamos a avaliar o projeto. Fazemos juntos o trabalho. Não é que eu trabalho como vice-cacique e que cada um trabalha por si. Por exemplo, se ele tiver uma idéia de projeto e eu tiver outra idéia, aí nós sentaremos para fazer uma proposta e começaremos a avaliar (Natalino, 01-02-2006).

Demonstra-se nesta fala que estas esferas apresentam-se interligadas, mas autônomas. Assim, a esfera da política se diferencia da esfera da religião por não apresentar as mesmas características do que é considerado o “trabalho espiritual” do *oporaíva*, pelo que os representantes da primeira esfera expressam respeito ao afirmar que seguem as orientações espirituais e de sabedoria que vêm das lideranças religiosas e ao conjugar suas reuniões e falas políticas com as rezas feitas nas casas de rezas. Observa-se também a presença de conceitos próprios da esfera religiosa, como o de “não abuso”, como referência para a avaliação do trabalho do cacique (ver capítulo sete).

A fala e a oratória são características distintivas na atuação destas duas lideranças, sendo que cada uma apresenta suas especificidades que as distinguem entre si. As lideranças políticas “falam forte”, fazem o *nhe'e hatã* (*nhe'e*, fala e *hatã*, forte). Nas palavras da anciã Irma, a fala que identifica a liderança política se assemelha à fala das mães quando estão educando seus filhos:

*(Adriana:) O Natalino me falou sobre um “falar forte” do cacique, ele disse que quando tem que falar em uma discussão, ele “fala forte”. A senhora também usa essa expressão? (Irma:) Sim. (Adriana:) Como que é essa “fala forte”? Tem uma palavra no Guarani que traduza isso? (Irma:) Falar forte é o *nhe'e hatã*. *Hatã* é alto, *nhe'e* é falar. (Adriana:) E esse *nhe'e hatã* é mais o *mburuvicha*, o cacique que fala assim? (Irma:) O *mburuvicha* tem que falar alto quando alguém faz encrenca, briga. Qualquer mulher grita, “fala forte” para os outros. Esse que é o *nhe'e hatã*. As mulheres também são assim, “falam forte”*

para alguém. (Adriana:) Quando dá uma encrenca com o vizinho? (Irma:) É, as vezes acontece, de ficar falando alto, bravo. Algum fala bem devagarinho, a gente quase não escuta, mas a criança quando começa a ficar meio cabeçudo, a gente tem que falar alto, para ela ficar com medo da gente, se a gente fala muito bonzinho, ele não escuta, então nhe'e hatã ele fala, então a gente "fala forte" ele fica com medo, fica assustado e já não mexe nas coisas, já obedece, se fala muito boazinha, não, capaz que nem criança obedece, tem alguma criança que é muito cabeçudo, que não obedece, então a gente fala alto, não mexe ai, não suja. (Adriana:) Então, da mesma forma que a mãe fala forte com a criança, o cacique fala com as pessoas se der algum problema? (Irma:) Sim, a mesma coisa (Adriana:) Ele fala o nhe'e hatã? (Irma:) Sim, parece que fala meio alto, bravo. (Adriana:) E ele fala assim para o pessoal mesmo daqui? (Irma:) Sim. (Adriana:) para as pessoas obedecerem, ouvirem?(Irma:) sim, fala assim, por isso ele esta falando alto. (conversa com Irma, 05-05-2006)

A identificação entre a fala do chefe político e da mãe quando educa os filhos diz respeito diretamente à forma como concebem a liderança política através da equivalência da relação entre pais e filhos, que é a de orientação que os pais devem dar aos filhos para os educarem. Esta relação também foi apresentada pelo vice-cacique quando disse que o “povo” (termo utilizado por ele) “é uma criança que deve ser levada pela mão”. Isto em uma abordagem que embora lembre a visão maquiavélica da política (no sentido da manipulação do “povo”), afirma a preocupação com o bem geral do “povo”, o fazendo significativamente através dos termos da mitologia e cosmologia relativos ao susto e ao aquebrantamento (doenças causadas como represálias às pessoas que desrespeitam o domínio dos “donos” dos seres da natureza/sobre-natureza), re-encena a imagem que esperam de um pai responsável e orientador. Nas suas palavras:

Enquanto dirigentes, não podemos discutir na frente do povo, porque o povo é como uma criança que tem que ser levada pela mão. Não podemos arrastar essa criança e nem assustá-la, pois se fizermos isto, ela ficará assustada. Da mesma forma, temos que conversar e dar carinho para os bêbados, pessoas que estão machucadas e aquebrantadas, ter um jeito de lidar e fazê-las entenderem o futuro (...) A autoridade do cacique, do vice-cacique e das lideranças, parece com a de um pai de família da comunidade. Você não pode comer um prato cheio de comida e o resto da família ficar sem comer. Deve deixar a família comer primeiro, e se sobrar, o pai come. (Natalio, 15-06-2006).

Quando o vice-cacique distingue o povo das suas lideranças, ele traz a tona uma noção que expressou diretamente em outras conversas: de que as lideranças têm que ser mais fortes do que os outros, “agüentar coisas” que os outros não necessariamente agüentam, pois elas mostram sua “cara para bater”, ou seja, se expõem frente ao grupo e no

contato com a sociedade dos brancos como nenhum outro faz. Demonstra-se nesta fala, mais uma vez, que o modelo de autoridade nas relações políticas segue o modelo de autoridade presente nas relações entre pais e filhos e que as relações de poder são expressas também em termos mítico-cosmológicos relativos à doença e à saúde, ou seja, à vida e à morte. O modelo de autoridade que advém das relações de filiação se expressa também, como já afirmado, na denominação da liderança política como *Nhaderuvicha*, nosso pai geral, e da comunidade como uma grande família.²⁹² Este mesmo modelo está presente nas relações com o sagrado, já que os Deuses são denominados através dos vocativos de parentesco *Nhanderu* e *Nhandesi*, nosso pai e nossa mãe. Conclui-se, entretanto, que antes de ser a relação com o sagrado que legitima as relações hierárquicas presentes nas relações e concepções da esfera política e as de parentesco, são as relações de parentesco, sejam elas as do parentesco divino ou humano, especificamente as de filiação, que se lastreiam, por sua vez, na autoridade exercida durante a educação ou socialização dos filhos,²⁹³ as que se re-encenam nas relações com o sagrado e naquilo que constitui as relações políticas deste grupo indígena. Entretanto, como a autonomização da esfera da política é um fato recente, este modelo de autoridade baseado nas relações de filiação foi primeiramente re-encenado nas relações com o sagrado. Isto não refuta a afirmação da sacralização das relações de filiação e aquelas da esfera da política, nos termos colocados acima e como afirmado para os grupos do Alto-Xingu por Michael Heckenberger (1999:135). Contudo, enfatiza-se que o sagrado não se constitui aqui como um modelo de autoridade autônomo das relações sociais ou de parentesco, mas, ao contrário, segue o modelo das relações vividas e elaboradas pelas pessoas em sua vivência em sociedade, donde se sobressai a relação de filiação.

Este modelo de autoridade legitimado na relação de filiação e que se re-encena na relação com os Deuses (como pai e mãe), pensado em termos de autoridade do adulto frente às crianças (a princípio, seus filhos), remete às elaborações mítico-cosmológicas dos Arawéte, que, segundo Viveiros de Castro (1986), se vêem como crianças frente aos Deuses e mortos, estes concebidos como adultos (Deuses = adultos = mortos = inimigos) que vivem no pós-morte como viviam todos no tempo mítico das origens. Entretanto, entre

²⁹² Questões que foram discutidas no capítulo um.

²⁹³ Dos mais velhos em termos gerais, mas derivando a autoridade da relação de filiação, lembrando-se que os casais agregadores de famílias-extensas são em geral chamados de *Nhanderu* e *Nhandesi*.

os Ava-Guarani mais do que a relação adulto : criança, é a relação de filiação que se sobressai: os pais têm autoridade para educar e orientar seus filhos, como os Deuses têm em relação aos humanos, neste último caso sendo os *oporaívas* os mensageiros privilegiados das orientações divinas.²⁹⁴ Um modelo de autoridade coercitivo, portanto, mas que não é violento, tal qual assinalado por Fernando Granero para os Amuesha (1993). Ao contrário, mesmo que se faça a relação entre a “fala forte” das lideranças políticas com a da mãe quando educa os filhos, no dia a dia o que se destaca é a forma da fala e comportamento carinhosos dos pais em relação aos filhos, como, por exemplo, quando a mãe ou outro adulto vai falar ou prestar alguma assistência a uma criança pequena que já anda, fica de cócoras, assim a olhando na altura dos olhos. Este modelo se legitima na educação dos filhos na medida em que se entende que estes precisam da orientação dos pais para comportar-se de acordo com o que é avaliado e aprendido como as boas formas de se viver.

O modelo de um poder coercitivo é exposto, além da relação apresentada acima entre a “fala forte” do cacique e a da mãe quando educa o filho, através das palavras “mandar” e “decisão”, identificadas como de esfera de atuação do cacique em relação aos *tembiguais*, os policiais indígenas, como exposto pelo *tembiguai* Silvano:

Só para mandar mesmo, quem manda, é o cacique. O cacique manda até em nós. E nós não mandamos em ninguém. O cacique manda em mim, em outro, eu não mando em ninguém. Só para fazer o serviço para o cacique eu estou aqui. (Silvano, 09-06-2006)

Contudo não se deve esquecer que este poder coercitivo, embora possível e respaldado na relação de filiação, é controlado pela comunidade que, tanto ao escolher seus líderes, como ao afastá-los (ver capítulo sete), demonstra sua força e seus gostos. Neste caso apresenta-se a possibilidade de escolha do pai. Isso principalmente no que diz respeito ao “abuso do poder”,²⁹⁵ no caso do afastamento de um cacique que, por ter (assim como sua família-extensa) pouco tempo de moradia em Oco’y, não foi visto como tendo legitimidade suficiente para as medidas que estava tentando implantar, as que envolviam, por sua vez, pessoas que moravam há mais tempo nesta área indígena, como se a comunidade dissesse: “afinal, quem ele pensa que é para fazer isto!”

²⁹⁴ As quais, entretanto, todos podem receber através dos sonhos.

²⁹⁵ Como será apresentado no capítulo sete.

As falas das lideranças políticas são feitas muitas vezes ao final de alguma reza na *oga guasu* (casa de rezas), o que configura as interligações possíveis e realizadas entre estas esferas no cotidiano da aldeia de Oco'y. Estas falas são de mobilização política e falam de assuntos que concernem a todos enquanto grupo, incitando a sua identificação em relação, principalmente, à sociedade dos brancos. Demonstra-se a construção e difusão de uma visão histórica pelas lideranças políticas, na medida em que estas agenciam, através da fala, a identificação do grupo através do tempo. É o que se expressa nesta fala do vice-cacique de Oco'y, ao final de um ritual de reza:

Eu quero passar para vocês do pessoal que veio nos visitar, que veio fazer uma história do povo indígena Ava-Guarani. Então eu tava falando para eles, que a gente tem sempre estado lutando por nosso próprio direito (...) nós chegamos na casa de reza, pedimos para Deus nos abençoar, para nossa família, para dar saúde, melhor educação, melhor atenção do governo, porque nós sabemos bem que todos os companheiros que estão aqui, que nós passamos por muita perseguição, política, judiciária. (...) Então, sempre nós nos reunimos e conversamos e fazemos uma união mais forte, para enfrentar a injustiça que esses governos que estão levando a gente para essa crise econômica, né (...). Nossa terra é essa aqui e nós a queremos outra vez. Só que o branco, o juiz do judiciário, está dando para nós bala, chicote, está judiando, este é o problema. Então essa é uma causa justa, que nós estamos lutando. Porque anteriormente os nossos companheiros, os nossos ... nós sabemos como que era, antes e agora, tinha suficiente terra, tinha suficiente caça. E agora estamos sofrendo contaminação de agrotóxico e estamos fazendo como pião, 20 metros para cá, temos roças. E então esse é nosso ritual, nós estamos querendo o que é justo e nós estamos reclamando o nosso direito. Por isso vindo rezando na casa de reza, pedindo a Nosso Senhor Jesus Cristo que dá amparo para nossos filhos e para nossos planos e para nossos projetos, sempre, para lutar espiritualmente para nossa sociedade. Então, esse aqui é que é nosso assentamento, nossa luta, e como eu estou falando para vocês em Guarani que nós vamos nos unir, hoje em diante nós estamos começando a lutar. (...) Antes nós vivíamos bem, como nosso avô está falando, nós vivíamos bem, como irmãos. Não tinha branco que entrava em nossa casa e falava, não é isso, aquilo e agora essa é a diferença. Para estudar, como que era antes e é agora para ver as grandes diferenças, porque agora os índios são muitos discriminados. (Natalino, 12-01-2006).

O *oporaíva*, representando a especificidade da esfera da religiosidade, se inter-relaciona com a esfera da política tanto porque é o detentor da memória de como era a vida dos antigos, como também porque é o representante deste modelo de vida, onde os mais velhos e a autoridade espiritual são centrais. São assim importantes pelo aconselhamento ou orientação espiritual, identificada como fundamental para a continuidade do trabalho das lideranças políticas em termos de força moral e espiritual, e também de coerência, afinal,

defendem a continuidade da existência do sistema indígena, no qual a reza e a espiritualidade são tidas como as características mais importantes.

Neste último sentido, é digno de nota o fato de que antes dos acampamentos e durante os mesmos, a casa de rezas é o lugar onde tanto se realizam rezas para o fortalecimento espiritual do grupo e para o pedido de proteção dos Deuses, como também onde prioritariamente se realizam as reuniões das lideranças políticas, geralmente logo depois das rezas. Expressa-se assim que para se empreender uma atividade de grande porte, como um acampamento onde as pessoas que saem de Oco'y se alojam em barracas de lona precárias, tanto em relação à alimentação e à água, como também em relação ao clima e à ação dos policiais, esta não se realiza sem a força moral da esfera da religiosidade. Assim, como afirmado no capítulo dois, estes acampamentos contam sempre com a presença de uma liderança espiritual e uma política e não apenas uma delas.

Portanto, segundo as falas dos Ava-Guarani de Oco'y, a presença e a atuação do *oporaíva* é fundamental para a continuidade da existência destes. Mas ele é concebido também, em última instância, como fundamental para a continuidade da existência da humanidade como um todo, principalmente a humanidade que está sob a esfera de atuação ou abrangência de sua reza, como afirma o cacique:

Como sempre eu falo, através disso aqui, aqui no sul nunca vai acontecer, enquanto o Guarani está vivo ainda, enquanto que o pajé está rezando, não vai acontecer o que aconteceu no outro país, furacão e tal e água, maremoto e tal, terremoto, terra tremendo, enquanto o índio Guarani está vivo ainda, graças a Deus, desse que nós estamos vivendo, não vai acontecer. (cacique Simão, 14-06-2006)

Assim, os especialistas em ritual para os Ava-Guarani rezam e cuidam não só de um grupo, mas de todos, se colocando, idealmente, acima das segmentações e diferenciações. Nas palavras do atual cacique:

(...) eles são líder maior no meio do povo, porque ele comanda todo o mundo, vamos dizer, sem ele eu não vou conseguir entender o que está na minha frente, no meu caminho amanhã, vamos dizer que amanhã eu vá viajar, ele vai falar se vai estar livre ou não, se ele falar não, tem que obedecer, mesmo que eu sou cacique, eu tenho que obedecer ele. Então ele cuida de nós no dia a dia, do mundo inteiro, não é só que ele cuida do Guarani, ele cuida do mundo inteiro. (...) É aquele que, se a gente vai respeitar, de verdade, cada tarde, cada manhã, nós temos que ir lá perguntar, pergunta para ele como que ele está

sonhando, o que ele está entendendo. Então esse grande trabalho que eu tenho, da luta da terra, eu tenho que trabalhar com ele. (cacique Simão, 14-06-2006).

Se a fala do *oporaíva* (xamã ou pajé) é uma característica distintiva de sua atuação, assim como é a fala da liderança política, a sua se distingue da deste último na forma (no tom) e no conteúdo (a mensagem): o *oporaíva*, ao contrário do líder político que “fala forte”, fala baixo e de uma forma tranqüila, fala para apaziguar e para diminuir as diferenças, aspecto que o faz inserir no seu discurso o termo humanidade.

Esta distinção se expande para as demais pessoas que trabalham mais proximamente junto a uma destas esferas. Segundo um rapaz que foi *xondário ruvicha* (coordenador do grupo de canto e dança da casa de rezas) e hoje é *tembiguai*, as pessoas que cuidam e trabalham na casa de rezas não se envolvem com os problemas e eventos promovidos pelo cacique, como dos bailes. Da mesma forma, os *tembiguais* e as lideranças políticas não se envolvem com o que acontece na casa de rezas, pois ali existe uma estrutura própria de organização. É possível dizer, segundo esta análise nativa, que os *xondários e xondárias ruvichas* desempenham na casa de rezas um papel similar ao que os *tembiguais* desempenham na vida diária da área indígena e durante os bailes, no que diz respeito à segurança e organização.

Enfim, a diferenciação entre o trabalho e o perfil da liderança política e do *oporaíva* está bem sintetizada na explicação de um *chamo'i* (avô) de Oco'y do porquê de ele não querer ser uma liderança política, apesar de participar constantemente das reuniões da comunidade:

Eu não sei quantas vezes que eu já fui chamado para cacique. É que eu não quero ser cacique. (...) eu quero andar espiritualmente. Porque a minha idéia não é xingar o outro, ver o problema ruim e falar coisa pesada para o outro. O cacique tem que “falar forte” e falar a coisa pesada para o outro. A minha não, eu quero falar bem devagarzinho, não, não é assim, isso não é assim. Mais se é cacique, tem que falar e agüentar toda a coisa. Eu não quero passar um monte de dificuldade na minha vida, por isso eu não fiquei de liderança. Ai me chamou para ser cacique no ano de 84, e depois de 4 anos, me chamaram para ser cacique novamente, em 89, também não aceitei. Assim vai, eu não quero brigar com ninguém. Porque é uma briga, uma preocupação muito grande. Eu quero andar, caminhar assim espiritualmente. Só isso. Mais que isso eu não posso. (Cassimiro 22-02-2006).

Os dados deste subitem tiveram a intenção de apresentar as particularidades e similaridades na atuação das lideranças políticas e espirituais entre os Ava-Guarani de Oco'y, e algumas particularidades do poder e autoridade coercitiva tal qual são pensados e exercidos nesta área indígena.²⁹⁶ Observa-se, em suma, menos do que um poder político não coercitivo, a existência de um poder político coercitivo a seu modo. Este se respalda na relação de filiação e se executa tanto através da fala e da orientação (como entre os antigos Tupi-Guarani de Pierre Clastres), como também (aspectos que serão detalhados no capítulo sete) na prática, através do poder de polícia administrado pelo cacique, de castigos, prisões, transferência de área indígena e, em último caso, do apelo para a polícia brasileira.²⁹⁷ Estas características não impedem que eles repudiem o discurso de poder autoritário, ou seja, um discurso político que não seja performatizado na forma de diálogo numa arena participativa. Demonstrou-se, enfim, que embora a esfera da política tenha passado nos últimos cerca de 20 anos por um processo de autonomização e separação da esfera religiosa, as duas mantêm inter-relações.

²⁹⁶ O poder coercitivo que se encontra diretamente relacionado à liderança política será discutido no capítulo sete.

²⁹⁷ Esta situação aconteceu em janeiro de 2007 quando um homem que, por ter esfaqueado e matado outro durante uma briga (o que foi esfaqueado e morreu era *tembiguai*), foi entregue pelo próprio cacique à polícia brasileira para ser julgado e preso.

**CAPÍTULO SETE:
O DESCENTRAMENTO ORGANIZADO AVA-GUARANI**

São dois os modelos teóricos correntes para a compreensão da liderança política nos grupos indígenas ameríndios das terras-baixas.

O primeiro observa as qualidades estruturais das relações de troca-dom entre a chefia política e a sociedade ameríndia. Ele foi elaborado por Pierre Clastres a partir de suas experiências etnográficas e das leituras de trabalhos que já haviam se dedicado ao tema, especialmente de Julian Steward, de Claude Lévi-Strauss e Robert Lowie (cf. Granero, 1993). Este autor apresenta o chefe político como distribuidor dos atributos que porventura tenha acumulado, o que se expressa na obrigação de ser generoso para com o seu grupo, doando-lhe bens e palavras, sendo assim considerado servidor do grupo na exata medida em que lhe é subordinado pela dívida contraída através do privilégio da poliginia.²⁹⁸

O segundo modelo se atém aos conflitos e disputas entre as famílias-extensas (ou facções, nos termos de Menget, 1993) e afirma que as famílias-extensas mais numerosas são aquelas que têm mais possibilidades de realizar as articulações que levam alguém ao cargo de chefia, assim como as que garantem a permanência do chefe. Este modelo enfatiza um interesse no aumento do número de componentes das famílias-extensas, já que seu tamanho é considerado diretamente relacionado ao prestígio e à influência da mesma, possibilitando que um representante seu seja o chefe geral do grupo.

Estes dois modelos se imbricam em alguns pontos, como na análise do prestígio como característica distintiva do chefe e na consideração das famílias-extensas como núcleos de poder político. Entretanto, o modelo de Pierre Clastres enfatiza as qualidades individuais do chefe e as formas que sua atuação leva à reprodução, conforme o desejo do grupo, de um igualitarismo de base, o qual guia e dá sentido às práticas sociais, enquanto no modelo que prioriza a articulação entre as famílias-extensas é o grupo ou o tamanho do mesmo o diferencial na escolha da liderança, enfatizando assim as diferenças - o tamanho do grupo - e as segmentações advindas destas, decorrentes da disputa pelo domínio da diferença positiva como signo do *status*.

²⁹⁸ Para uma análise crítica da crítica de Pierre Clastres ao modelo levistrossiano da troca para a explicação da relação entre chefia e sociedade, consultar Lanna, 2005.

Mediante estas ênfases e oposições – sobretudo como recurso metodológico, já que os dois modelos se imbricam – é possível entrever características do holismo metodológico, que pensa as relações sociais a partir da ação e da coerção da sociedade sobre o indivíduo, e do individualismo metodológico, que pensa o indivíduo guiado por desejos egoístas e de cálculo racionalista como agente das ações sociais (Caillé, [2000]2002). Isto, na medida em que o modelo de Pierre Clastres, embora enfatize as características individuais do chefe, afirma que é o grupo que exige e determina que certos pré-requisitos sejam respeitados, afirmando, de forma evidente, uma direcionalidade dada pelo grupo para as ações sociais. Assim, mesmo afirmando que o poder político não é coercitivo nestes contextos, pois nas palavras de Pierre Clastres, não se observa neles a relação de comando-obediência ([1974] 2003:26-8), o autor fala indiretamente do poder de coerção²⁹⁹ da organização social na forma que é vivida e idealizada, como no caso do afastamento de chefes que destoam das expectativas do grupo e da resistência que o mesmo apresenta às possíveis mudanças – inclusive mudando, quando deixaram de ser sedentários para tornarem-se nômades, com o objetivo de continuarem os mesmos, sem uma estrutura de poder centralizado (cf. Monteiro, 1996 e Clastres [1974]2003:62-3 e 224-8) -.³⁰⁰ Já o modelo que se detém nas disputas pelo poder entre as famílias-extensas deixa entrever as estratégias individuais e dos grupos enquanto parcialidades dentro de um conjunto maior, para a conquista do poder de representação política e cerimonial.

Este capítulo apresentará estes dois modelos, discutindo-os com os dados sobre os Ava-Guarani de Oco'y, com a intenção de demonstrar em que medida eles são pertinentes para a reflexão sobre a socialidade destes indígenas e, ao concordar-se com a consideração do terceiro paradigma da troca-dádiva (Caillé, *op.cit.*), que é possível a compreensão das relações estabelecidas entre os agentes em atuação na sociedade, na forma como são concebidas as práticas e de como as mesmas são realizadas.

²⁹⁹ Isto ao entender coerção a partir dos termos durkheimianos, ou seja, como uma força moral e psicológica que se faz sentir nas consciências dos indivíduos, motivando ações sociais. (Durkheim, [1893, 1999 e [1895], 2003).

³⁰⁰ Neste sentido, discorda-se aqui da leitura feita por Gustavo Baptista Barbosa (2004) sobre a abordagem de Pierre Clastres ter antes considerado um interacionismo, o qual formaria sua noção de socialidade, do que um holismo que se expressaria na coerção do grupo sobre possíveis diferenciações individuais. Para isto se tem como fundamento a afirmação de Clastres de que quando o chefe - que é uma pessoa em contraste com o grupo -, tenta fazer prevalecer seu desejo pessoal que é de poder, o grupo atua através do seu afastamento (do chefe), fazendo-se assim que prevaleça o desejo do grupo, que é de igualdade, e não o da pessoa do chefe, que é de poder (cf., entre outras Clastres passagens, [1974] 2003:225).

7.1 – O modelo clastriano.

A discussão sobre a natureza e as características do poder político entre os ameríndios tem em Pierre Clastres (1974) e Hélène Clastres (1975) ícones de acesso. Isto se justifica pela amplitude da discussão inaugurada pelo que é conhecido como “hipótese forte” do primeiro autor e que foi re-afirmada pela segunda através da apresentação da contradição entre as formas de organização e proposta da esfera religiosa e as da esfera política, a primeira regida por forças centrífugas e a segunda por forças centrípetas (H. Clastres, 1975:45).

A “hipótese forte” de Pierre Clastres apresenta, nos termos de Fernando Santos Granero (1993:227), “a explicação histórica” de que as sociedades tupi-guarani, por apresentarem um crescimento demográfico inusitado às vésperas da chegada dos europeus neste continente, se viram prestes à especialização de um poder político centralizado, na forma do que Clastres chama de um incipiente Estado.³⁰¹ Frente a esta eminente especialização, estas sociedades teriam optado por priorizar a vida religiosa quando seguiram as palavras proféticas de seus líderes religiosos, chamados *karais*, em migrações em busca da Terra-sem-Mal, assim se colocando contra o que estavam entrevendo como a centralização do poder político. Este paraíso terrestre serviria de refúgio frente à ameaça do “fim do mundo” e do “mal” que se instalava em suas sociedades, entrevisto pelos ameríndios das terras baixas, segundo Pierre Clastres (Clastres, Idem: 230-4), como uma forma de tradução para o poder centralizado ou do *Um* – unidade.³⁰² Nos termos de Fernando Santos Granero (Granero, Idem: 227), esta é a “explicação filosófica” empreendida por Pierre Clastres para a visão do surgimento do Estado como ameaça e das migrações proféticas como estratégia de resistência a esta.

Pierre Clastres apresenta, desta forma, a tese da “intencionalidade coletiva” em recusar o Estado e não, como afirmavam na época as abordagens de influência

³⁰¹ É claro que ele não está dialogando com autores contemporâneos (pós-guerra fria) que fazem uma nova leitura do Estado Moderno, onde a sociedade civil, através de suas instituições (como organizações comunitárias, Ongs, sindicatos, movimento sociais de minorias, étnicos e outros) participam de uma forma mais direta da administração pública, o que exige uma definição de Estado que considere esta descentralização e que admita o diálogo com a sociedade civil de uma forma mais direta (Cf. Villa, 1999).

³⁰² Para a discussão da concepção do *Um* presente nos modelos e regimes totalitários, cf. Rey (1999) e Abensour (1999).

evolucionista, a sua simples falta. Estas sociedades teriam assim decidido resguardar suas características de igualdade e de des-centramento organizado do poder através da estruturação das famílias-extensas como múltiplos centros de poder, característica esta que faz o autor classificá-las como democráticas (Clastres [1974] 2003: 46 e 70-8).

Assim, embora Pierre Clastres afirme a opção das sociedades ameríndias por permanecerem “contra o Estado”,³⁰³ ele traz importantes considerações sobre a organização do poder político neste contexto, na medida em que afirma que o poder não precisa ser coercitivo, no sentido de uma relação de comando-obediência garantida pelo uso da força física, para ser político.³⁰⁴ Ao contrário, defende que o fato de o poder político não encontrar-se nas sociedades das terras baixas da América do Sul conforme pensado e exercido no ocidente, não justifica a afirmação de sua inexistência. Afirma assim que apenas uma concepção que abarque a existência de um poder político que não seja coercitivo – o que deve ser feito, já que defende que é possível pensar o político sem a violência, mas não a sociedade sem o político (Clastres, *Idem*: 38) – pode considerar o poder político como universal. Portanto, poder político para Pierre Clastres é universal, existente em todas as formas de sociedades humanas, desde que se considere a sua existência também como poder político não coercitivo, ou seja, de um poder que não impõe por intermédio da força física uma direcionalidade (qualquer que seja) para as ações sociais. É isto que ele observa nas socialidades ameríndias das terras baixas.³⁰⁵

³⁰³ Enfatizando que estas não são apenas sociedades sem um poder único, centralizador e coercitivo, porque isto lhes falta, mas sim que optaram, decidiram através de uma intuição do caminho que tinham pela frente, em se manter *contra o estado*.

³⁰⁴ Renato Sztutman, em sua tese de doutorado, aprofunda o sentido de poder político como englobando formas coercitivas e não coercitivas ao apresentar uma definição não óbvia para a ação política, considerando-a não somente a ação que tem como intenção incentivar a organização política, mas também aquela que busca a intimidar (2005:34). Neste sentido conceitualiza como forças libertárias aquelas que estavam presentes e que inauguraram os movimentos proféticos dos Tupi-Guarani.

³⁰⁵ Segundo uma caracterização do poder político como o poder exercido pelo homem sobre outros homens através do Estado, esta a única instituição legitimada para o uso da força física (violência) no controle de conflitos e da manutenção da ordem - características do poder político coercitivo, segundo Clastres ([1974] 2003: 26-7). Pela concepção ocidental de Estado Moderno, conforme Max Weber: “se há de entender uma empresa institucional de caráter político onde o aparelho administrativo leva avante (...) a pretensão do monopólio da legítima coerção física, com vistas ao cumprimento das leis” (I, 53 *apud* Bobbio, 1995:956), ou seja, um poder legitimamente coercitivo e coativo. Constata-se que desde as proposições de Maquiavel e da análise racionalista de Weber, temos no ocidente o distanciamento entre política e moral, o que aparece claramente no discurso político (o bem comum) que não se reflete na prática política, motivada pelo interesse de grupos.

Ressalta-se assim que Pierre Clastres não se refere a um significado que poderíamos chamar de restrito de poder político, como pensado pela filosofia política de tradição ocidental³⁰⁶ que o relaciona diretamente a um governo centralizado (seja o de uma República ou de um Estado autoritário ou despótico) como um momento necessário de desenvolvimento de toda e qualquer forma política.³⁰⁷ O político é entendido por Pierre Clastres a partir das relações que se referem ao âmbito (do que se entende por) público³⁰⁸ ou de comum interesse a certos grupos, seja em relações de conjunção ou de divergência de interesses - cf. sua apresentação sobre as forças contrárias na organização social ameríndia (*op. cit.*: 71), assim como sua definição do chefe como um ministro de relações exteriores (Clastres, [1980]2004:147-8) - e assim, como forma de lidar com este público ou comum sem que se tenha, necessariamente, a exigência de um poder coercitivo (ou que age através da coação) e centralizado.³⁰⁹

Pode-se afirmar que o modelo clastriano considera a existência de uma forma específica de ordem pública, no sentido de relações que são exteriores ao âmbito familiar, mas que, entretanto, estão conectadas através da estruturação das famílias-estensas, conexão esta que garante a realização da vontade geral que é de igualdade (Clastres [1974] 2003: 46, e 70-1). Neste sentido, amplia o conceito de político justamente por considerar a existência de relações políticas que não são coercitivas (em sua relação estrita com imposição através da força física) e que não dependem da existência de instituições

³⁰⁶ Com destaque para os jusnaturalistas Hobbes e Rousseau e para a concepção dialética da história de Marx e Engels.

³⁰⁷ Esta concepção está presente, por exemplo, na forma que Hobbes relaciona a passagem do “Estado de Natureza” para o “Estado de Cultura”, com a abdicação da autonomia e do poder pessoal em prol de um representante responsável por manter a coesão social e por evitar a “guerra de todos contra todos” (Bobbio, 1995: 956).

³⁰⁸ Considera-se nestes contextos que, geralmente, as dimensões do público se relacionam à organização política e ao universo masculino e do privado à intimidade vivida no interior das famílias-estensas, a qual se refere ao universo feminino. Ressalta-se, no entanto, que estas duas dimensões se inter-relacionam e que, em Oco’y (como colocado no capítulo um), o pátio da família-estensa é o lugar privilegiado para a discussão política e primeira instância de articulação, a qual sustenta a legitimidade dos representantes destas famílias-estensas nas discussões comunitárias. Conferir Viveiros de Castro (1987) em sua apresentação destas dimensões em relação à preparação e formação dos corpos, assim como com sua apresentação. Também Carlos Fausto apresenta a adequação desta oposição ao analisar as atividades na *tekatawa*, praça onde os homens se reúnem para atualizar a memória do grupo, o qual se configura como espaço privilegiado para a organização política do grupo (Fausto, 2001).

³⁰⁹ Nota-se que, a partir da distinção de Pierre Clastres da chefia em tempos de paz e de guerra, seria somente neste segundo momento que haveria a vigência de um poder coercitivo, já que nos tempos de paz reinaria a vigência, nas suas palavras, do *consensus omnium* (Clastres, [1974] 2003: 47-8).

centralizadoras de poder e de autoridade política para existirem enquanto esfera pública e comum.

O chefe, nas palavras de Pierre Clastres, ocupa o lugar do poder sem exercê-lo, o que expressa a organização do poder de forma a não permitir a centralização ou a unidade (um único centro de ressonância, nas palavras de Sztutman, dialogando com Deleuze e Guatari, 2005) dos encaminhamentos que dizem respeito ao grupo, já que o chefe não deve impor seus desejos e vontades.

Ressalta-se que o modelo de Pierre Clastres acrescenta às características apresentadas por Robert Lowie do chefe político ameríndio (que são as de ser fazedor de paz através da mediação de conflitos, de ter capacidade oratória e da obrigação de ser generoso, doando bens e palavras ao grupo), o privilégio à poliginia (Clastres [1974] 2003:57). Estas características do chefe garantiriam a estrutura não coercitiva e a disjunção do poder político e da chefia na medida em que o chefe é visto como tendo de “servir” ao grupo com suas qualidades de destaque (generosidade, orador, mediador). Isto porque é feito devedor do grupo através do privilégio que lhe é dado da poliginia. Nestas sociedades o poder político está assim, segundo Clastres, dissolvido no corpo social, verdadeiro *locus* de sua autoridade, que por ser o pólo doador lhe é superior, mantendo-o em dívida.³¹⁰ Afirma assim a disjunção do poder político em relação à instituição da chefia.

A resistência à constituição do que entendemos como Estado se reflete, segundo Pierre Clastres, na concepção indígena do *Um* (unidade) como símbolo da imperfeição, na medida em que esta se contrapõe à dualidade, representação do ideal nativo que possibilita a identidade (não contradição) entre eu e o outro, e entre o humano e o divino (Clastres, *Idem*: 189-91). Entretanto, segundo Viveiros de Castro (1986), estes termos (o humano e o divino, o eu e o outro) constituem-se como momentos que podem ser transitórios, por serem passíveis de transformação, sendo que estas relações completam-se apenas com o acréscimo de um terceiro termo, o animal, constituinte do primeiro como componente (eu

³¹⁰ Considerando-se as observações maussianas do *Ensaio Sobre a Dívida* de que o pólo doador permanece superior e credor enquanto a retribuição não é realizada e de que Pierre Clastres considera que o chefe não pode retribuir as esposas que recebe do grupo, permanecendo assim em constante dívida para com este (cf. tb. Lanna, 2005).

humano = Deus + animal) e do segundo como totalizador (outro = animal) ou por exclusão (outro = Deus).³¹¹

Todos estes termos são possíveis, coexistentes e, considerando-se a exceção da primeira possibilidade da configuração do segundo termo (como totalizador), transitórios. Isso já que o humano que se transformou em animal não volta a ser humano, pelo menos em todos os termos, ou seja, em aparência e essência visível aos olhos dos não iniciados (Viveiros de Castro, 1996, 2002, 2004), e o divino, considerando-se a teoria sobre a alma e a pessoa Ava-Guarani, transforma-se em humano em cada nascimento.

Esta leitura de Pierre Clastres, em certo sentido antecipa e encontra ressonância na leitura da pessoa ameríndia através da lógica fractal feita por Kelly Luciani (2001) - no sentido de sua dualidade e divisibilidade, o que entre os Ava-Guarani se expressa na possibilidade de se desenvolver as características divinas ou animais -, e por Viveiros de Castro (2002), da não diferenciação entre o todo e a parte. Isso, tendo-se em conta que a pessoa e a sociedade são elaboradas como momentos de manutenção do equilíbrio entre princípios duais, que podem, por sua vez, se transformar num terceiro (animal ou Deus, natureza como a-sociabilidade ou sobre-natureza como ideal de sociabilidade). Esta característica da leitura de Pierre Clastres foi notada por Tânia Stolze Lima e Márcio Goldmam no que diz respeito à organização social através regência de forças centrípetas e centrífugas, que são, como bem nota os autores, “(...) relativas à dimensão do *socius* que está sendo considerada” (prefácio, Clastres [1974] 2003: 18). Observa-se que a organização política Ava-Guarani também reflete a lógica fractal, no sentido da recorrência da idéia de manutenção em equilíbrio de forças contrárias³¹² que estão presentes na distinção que se recencena desde a esfera individual - nos termos durkheimianos de uma consciência individual e de uma consciência coletiva (Durkheim [1883] 1999:39-83),³¹³ que aqui são traduzidas

³¹¹ Ressalta-se a observação de Hélène Clastres (1975) de que estes pólos só se realizam na sucessão temporal.

³¹² No sentido da recorrência de padrões auto-similares e não de seu conteúdo, que no caso são as forças contrárias.

³¹³ No sentido de uma constituição dual da pessoa, onde uma parte remete para os aspectos particulares de sua existência, enquanto a outra remete aos aspectos coletivos, enquanto sistema de crenças e valores compartilhados por um grupo social. Observa-se, porém, que diferentemente de elaborações contemporâneas da etnologia ameríndia sobre a pessoa (Viveiros de Castro *op. cit.* e Kelly Luciano, *op. cit.*), Durkheim (*op. cit.*) não incorpora em sua reflexão sobre a constituição dupla da pessoa, ao menos neste momento de sua produção intelectual, a questão da alteridade que não seja a representada pelas crenças e valores de seu próprio grupo enquanto diferente do que seria uma esfera individual. Ressalta-se também que estes termos se

em princípios anímicos animais (anti-sociais)³¹⁴ e divinos (idealização da sociedade) - e que se expressam também nas forças contrárias da organização social como centrípetas e centrífugas (esta questão será retomada adiante).

A armação que possibilita a existência destas formas de organização política descentralizada e não coercitiva ancora-se nas relações de parentesco, mais especificamente nas famílias-extensas como unidades sócio-político-religiosas, já que elas contem todas as relações que estruturam a vida social destes indígenas. No modelo clastriano, são os chefes de famílias-extensas que, configurando-se como lideranças de seus grupos, fazem com que o poder do chefe geral se disperse ou se descentralize, já que este último deve considerar e negociar com cada chefe de família-extensa, para só assim poder atuar como liderança do grupo (Clastres, *op. cit.*: 70-71).

Entretanto, contrastando com o modelo que enfatiza as segmentações e conflitos que envolvem as famílias-extensas como conflitos e jogo político entre facções, o modelo de Clastres, ao enfatizar as qualidades individuais do chefe (pessoa que se destaca, como será reapresentado à frente, no seu privilégio à poliginia, em seus dons oratórios e no acesso diferenciado aos bens, o que a permite cumprir a obrigação de ser generoso), não considera as diferenças de prestígio e influência que advêm de sua família-extensa. Desta forma, Pierre Clastres reflete sobre a composição do grupo (aldeia ou demo-exogâmico) como um aglomerado de famílias-extensas, cada qual como um centro de poder que, por sua vez, encontra-se mediado pela liderança de um chefe geral. Faz isto especialmente no capítulo “Independência e Exogamia” ([1974] 2003), onde discute a organização política através das lideranças das famílias-extensas - estas representantes de forças centrífugas em relação ao chefe geral, que, por sua vez, atua através de forças centrípetas (de unificação) - e onde afirma que a exogamia das famílias-extensas e dos grupos locais ou aldeias se constitui como forma de aliança política ([1974]2003:84).

encontram na esfera coletiva, ou seja, considerando-se que a consciência individual e coletiva interagem e que são, enquanto possibilidades e realizações, criaturas e criadoras uma da outra, ou termos, nas palavras de Escóssia e Kastrup (2005:303), que se co-engendram nas relações específicas que se estabelecem entre o individual e o coletivo. Destas relações se ressalta a consciência histórica e antropológica do ser humano como criador - fabricante ou inventor - de suas instituições e valores sociais, que existem, entretanto, enquanto realidades históricas. Estas últimas entendidas como existentes e passíveis de serem conhecidas e não no sentido da pressuposição de um movimento único de seu desenvolvimento. Assim, da afirmativa, nos termos apresentados de Godelier (1996), de ser o humano co-criador junto à natureza de sua natureza social.

³¹⁴ Sobre a relação entre aspectos anti-sociais e individualismo ou egoísmo, ver a conceitualização de feitiçaria para os Arara segundo Márnio Teixeira-Pinto (1997, 2003).

André Luis Soares (1997) apresenta o mesmo argumento, afirmando a existência de uma liderança para cada família-extensa. Entretanto, expande o modelo para as relações entre unidades maiores: afirma que era através de alianças de casamento que as lideranças das famílias-extendidas, das aldeias (*amundá*), dos *Teko'a* (como reunião de aldeias) e dos *Guarás* (províncias, ou região onde se aglomeravam vários *Teko'as*) estabeleciam e mantinham as relações que possibilitavam a inter-relação entre estes núcleos de organização social Guarani, assim os constituindo. Desse modo, uma família-extensa, através de sua liderança, se reunia a outras que compartilhavam entre si as mesmas características, formando uma aldeia, a qual, ao se relacionar com outras unidades com o mesmo perfil, compunha um *Teko'a*. O mesmo acontecia com a inter-relação de vários *Teko'a*, que formava um *Guará*. Em cada nível de inter-relação (famílias-extendidas, aldeias, *teko'a*, *Guará*), eram as alianças de casamento que possibilitavam as relações políticas de articulações para a expansão e a manutenção do sentido de grupo que se constituía, concordando assim com a tese clastriana da exogamia como forma de aliança política.

Entretanto, Pierre Clastres reflete também em sua definição do político ameríndio sobre as relações que garantem a unidade política de um grupo em termos de sua auto-sustentação, quando afirma que o chefe é um planejador privilegiado das atividades econômicas e cerimoniais do grupo (Clastres, *op. cit.*: 54) e de independência externa, na medida em que é um personagem chave nas relações diplomáticas e guerreiras com outros grupos (Clastres [1980] 2004:147-8)³¹⁵ - tendo-se aqui como referência a definição de Shapera apresentada por Fernando Granero (Granero, 1993: 216-7), da organização política como aquela que estabelece e mantém a cooperação interna e a independência externa.

O modelo de Clastres apresenta ainda a relação entre o poder não coercitivo das sociedades sem e contra o Estado com a a-historicidade, pois afirma que estas são regidas pela idéia da repetição e não pela de mudança (o que caracterizaria a história), e do poder coercitivo das sociedades com Estado com as inovações e mudanças próprias das sociedades históricas (Clastres, [1974] 2003: 38-9), do que se deduz que entende o Estado ou poder coercitivo como o garantidor e promotor das inovações e mudanças.

³¹⁵ Isto, na sua maioria, pois Pierre Clastres considera as exceções tanto no sentido de uma chefia forte, como no de grupos sem a presença da função e nem mesmo da denominação para chefe político (1974).

Joanna Overing (1995) questiona a caracterização de Pierre Clastres das “sociedades contra o Estado” como sociedades a-históricas e estáticas, afirmando ser esta uma expressão evolucionista na medida em que relaciona a não existência ou consideração de mudanças ou inovações com a-historicidade. A autora defende, ao contrário, que a afirmativa sobre a historicidade ou não de qualquer sociedade depende da visão de história utilizada. É esta historicidade específica que, segundo a autora, os Piaroa (grupo por ela estudado) apresentam ao relatar seus mitos e na sua atuação social que segue postulados de realidade que afirmam a possibilidade de alterações no presente a partir de relações empreendidas no tempo mítico, prova, segundo a autora, de que este não se encontra somente nas origens, pois é re-encenado no presente. Portanto, defende que não seria pelo fato de algumas sociedades não serem movidas pela idéia de progresso linear e de não se interessarem pelo relato de etapas evolutivas ou sucessivas - ou seja, por não terem aparentemente uma “história cumulativa”, nos termos de Lévi-Strauss (1973) -, que se justificaria a afirmativa de serem estas sociedades ou “povos sem história” (Overing, 1995:109).³¹⁶

É isto também o que demonstra Terence Turner sobre os Kaiapó, ameríndios que através de relatos míticos refletem sobre sua historicidade, através de relatos que abarcam inclusive as relações com os, e a concepção sobre a origem dos, brancos (Turner, 1988:195-213). Este também é o caso do relato mítico Ava-Guarani, apresentado no capítulo cinco sobre os alemães que foram transformados em porcos, com ênfase, neste último caso, num código moral.

Outros etnólogos ameríndios também questionaram o modelo clastriano, como Philippe Descola (1988), autor que questionou a validade para todos os grupos ameríndios do paradigma da “chefia sem poder” e das “sociedades contra o Estado” defendido por Pierre Clastres (1974). Este autor afirma que existem dados arqueológicos que levam a supor a existência de estruturas sociais hierarquizadas, isto é, não igualitárias, entre os grupos ameríndios da Amazônia pré-colombiana (Descola, 1988:820). Philippe Descola

³¹⁶ Desta forma, Overing propõe uma redefinição e ampliação do conceito de história que possibilite abranger as concepções nativas indígenas sobre a passagem do tempo e suas formas de relatar acontecimentos e eventos. Portanto, que compreendam “o modo complexo como os ameríndios vêem a relação entre história, tempo e processo social” (1995:109), tendo como pressuposto que todas as sociedades têm a sua historicidade, esta entendida, segundo Márcio Goldman, como “a história que os homens fazem sem saber” (1999:228).

apresenta também no artigo citado, ao continuar a crítica da validade do paradigma clastriano, dados sobre sociedades que menos do que com chefias sem poder, são sociedades sem chefes, entre as quais se encontra o grupo com o qual o autor conviveu durante seu trabalho de campo, os Jivaro. Neste grupo, a liderança, que é exercida por um personagem denominado *grande homem (juunt)*, é uma instituição formada apenas em momentos específicos, como em empreitadas guerreiras. O papel de liderança é assumido nestes momentos por guerreiros de destaque e não por especialistas em rituais, demonstrando que, neste caso, a autoridade do chefe é resultado do seu prestígio.³¹⁷

Da mesma forma, Philippe Erikson (2000) e Michael Heckenberger (1999) apresentam dados – o primeiro, dados etno-históricos sobre o grupo Chacobo, e o segundo, sobre a organização social de grupos do Alto-Xingu da contemporaneidade - da presença da diferenciação do chefe em relação ao grupo, elementos estes que denotam relações hierárquicas, as quais, diz o segundo autor para os grupos do Alto-Xingu, fundamentam-se prioritariamente no modelo de relação hierárquica presente nas concepções e relações com o sagrado (Heckenberger, 1999:134-5).

Patrick Menget (1993) também questiona a afirmação da não existência de poder coercitivo entre os ameríndios como defendido por Pierre Clastres (1974), afirmando que os chefes entre os grupos do Alto-Xingu (que também são xamãs) são capazes de *fazer fazer*, ou seja, fazer com que outras pessoas façam o que eles determinam. Nas suas palavras: “(...) nous considérons le pouvoir politique comme la capacité de *faire faire*; si un chef xinguano peut faire tuer, on admettra qu’il dispose d’un pouvoir proprement coercitif” (Menget, *op. cit.*:70). Este poder de fazer matar relaciona-se tanto com as empreitadas guerreiras como também à morte que o chefe-xamã pode provocar aos seus inimigos, já que este tem um estatuto ambíguo, fundamentado na idéia de que lida com forças perigosas que possibilitam a cura e também fazem matar. Assim, no Alto-Xingu, sendo todo chefe um xamã e todo xamã lidando com forças que causam também a morte,

³¹⁷ Nas palavras de Philippe Descola: « Les membres de la faction guerrière dont il forme le pivot font confiance à son expérience et ils acceptent donc son autorité lors de la préparation et de l’exécution d’un raid. Cette autorité s’exerce de manière ponctuelle et elle est fondée sur une compétence ad hoc ; elle n’engendre aucune prérogative sociale ou économique, et le prestige qui s’attache à la personne du leader militaire n’est pas le résultat de la fonction qu’il exerce à l’occasion, mais bien au contraire sa précondition. Le terme chef ne saurait donc en aucun cas qualifier le statut d’un tel personnage. » (Descola, 1988:822).

segundo o autor, a acusação de feitiçaria compõe o jogo político entre facções, já que todo chefe pode ser acusado de ser feiticeiro, pessoa que faz o mal e pode causar a morte.

Nota-se assim que as idéias de igualdade e de estruturas não hierárquicas e não coercitivas presentes no modelo de Pierre Clastres foram questionadas por vários etnólogos ameríndios.

7.1.1 – O político e o econômico ameríndio segundo Pierre Clastres.

Além da tese da disjunção entre poder político (que tem seu *locus* na sociedade) e chefia política (representada por uma pessoa que apresenta algumas características pessoais e de atuação distintas), uma das afirmações mais contundentes de Pierre Clastres é a de que o político na ameríndia é a primeira instância de diferenciação social, a qual inaugura o movimento e a história. Contrapõe-se assim à visão da história do método histórico-dialético marxista, que tem o econômico como primeira instância separada ou autônoma do social.³¹⁸ Pierre Clastres defende que a autonomização do econômico é posterior à primeira diferenciação que é a da esfera da política, esta que se diferenciou na ameríndia mesmo que aí se constituindo como poder político não coercitivo. É assim que, afirma Pierre Clastres, primeiro o poder político se autonomizou e concentrou suficiente poder coercitivo para poder obrigar as pessoas do grupo a produzirem mais do que o necessário para a sua sobrevivência, inaugurando, a partir desta coerção que é política, a economia como esfera autônoma, que se institui como economia política (Clastres, [1974] 2003: 214-6)

A partir desta tese o autor apresenta o contraste entre o processo histórico nas sociedades ocidentais, pensado partir da abordagem marxista, onde o motor da história seria o conflito social encenado pela “luta de classes”, e as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, onde este motor seria a “luta contra o Estado” ([1974]2003:234),³¹⁹

³¹⁸ Sobre as teses marxianas, cf. Aron ([1967] 2003:185-279).

³¹⁹ Este sentido de um movimento – histórico - que não passa necessariamente por conflitos sociais relativos ao acesso aos meios de produção foi apreendido por John Manuel Monteiro, autor que afirma que a principal fonte de conflitos e motor da história Guarani é a tensão, e em certa medida, a imbricação, entre tradição e mudança: tradição no sentido de que esta sociedade priorizou, num momento que se constituía como de mudança, a continuidade da sociabilidade orquestrada pela religião, e mudança representada pelas migrações movidas pelo discurso profético, justamente como esfera (religiosidade) resistente à política enquanto poder autônomo e centralizado (Monteiro, 1992:482). Portanto, mudança da ordem social – em grande medida porque deixaram de ser sedentários para tornarem-se nômades - com vistas à permanência da tradição – sociabilidade orquestrada pela religiosidade.

onde não existiriam conflitos sociais.³²⁰ Este contraste se reforça na constatação de que nos grupos ameríndios o econômico, que não é visto por Pierre Clastres (seguindo as reflexões de Marshall Sahlins) como uma economia de subsistência ([1980] 2004: 175-195), não se converte em político enquanto forma de administração das diferenças advindas do acúmulo de excedentes.

Observa-se entre os Ava-Guarani, e também entre outros grupos ameríndios, em consonância com este aspecto do modelo clastriano, crenças e instituições sociais que desincentivam o acúmulo e a produção de excedentes, seja na caça e coleta ou na agricultura, tais como: os riscos de doença e morte a que está sujeita a pessoa que “abusar” da caça (cf. cap. quatro); as festas feitas para o compartilhamento de excedentes (Soares, 1997); as regras de reciprocidade entre parentes e vizinhos que prevêm o compartilhamento entre estes do que se consome (ver cap. dois).

Constata-se assim, a partir das elaborações de Pierre Clastres, que nas sociedades ameríndias das terras baixas o econômico não se converteu em político nos mesmos termos vistos no ocidente, onde a dominação política e econômica se equivalem. Isto porque entre as primeiras não existiu (e) uma estruturação social que incentivasse (e) ou mesmo que permit (a) isse o acúmulo de excedentes econômicos que se tornariam meios de dominação política.³²¹ Ao contrário, além das festas concebidas como momentos privilegiados para o compartilhamento de qualquer excedente (Soares, 1997), segundo a tese de Pierre Clastres o chefe é a pessoa que, por ter se destacado em alguma atividade e que teve a possibilidade de acumular mais bens do que os outros, passa a ser, como chefe, re-distribuidor destes, o que se expressa na obrigação de ser generoso (cf. tb. Mura, 2006).

Estes termos diferenciam as formas de socialidade ameríndia das terras baixas da ideologia individualista racionalista e utilitária ocidental, representada pelas relações comerciais e monetárias. Nestas o vínculo social entre as partes contratantes serve à circulação e obtenção de lucros, tendo o seu fim a “coisa” adquirida através de relações de compra-venda e seu acúmulo pensado como satisfação última do ser humano (Caillé, 2002:

³²⁰ No capítulo 10 do livro *Arqueologia da Violência* [1980] 2004), intitulado “Os marxistas e sua antropologia”, Pierre Clastres tece suas críticas ao marxismo como teoria que se pretende universal e a incompatibilidade do conceito marxiano de ideologia para pensar as representações sociais nas sociedades indivisas.

³²¹ Sobre a reciprocidade que se lastreia nas relações de parentesco entre os Ava-Guarani de Oco’y, ver capítulo um.

142). As sociedades ameríndias são, ao contrário, contempladas pela conceitualização de “economia do dom”, onde as relações sociais são regidas por valores como honra, saúde (não doença) e prestígio-influência e não por trocas com objetivos de acúmulo e movidas pelo cálculo racional de obtenção de lucro. Esta última caracteriza as economias do “toma-lá-dá-cá” (Bourdieu, 1996), onde ao contrário de uma noção de lucro ou ganho geral ou para todo o grupo, se tem a noção de que para uma parte ganhar a outra deve perder.

Segue o questionamento de Pierre Clastres:

“Que não se possa compreender o poder como violência e sua forma última (o estado centralizado) sem o conflito social, é indiscutível. Mas e quando se trata de sociedades sem conflitos, aquelas onde reina o “comunismo primitivo”? ([1974] 2003: 40).

Neste caso Pierre Clastres trata de um sentido estrito de conflito entre forças sociais, especialmente as econômicas, tal como concebido por Marx e Engels como “motor da história”. Estas forças sociais estão relacionadas ao desenvolvimento econômico ocidental, ou seja, em uma sociedade dividida entre os proprietários dos meios de produção e aqueles que destituídos desse, produzem (os trabalhadores). Assim, não se refere ao aspecto mais amplo de conflitos humanos, alguns dos quais os mitos e rituais indígenas encenam, como os relativos à ordem cósmica e à concepção autóctone da existência humana, geralmente interligados a um código moral ou a uma ética, como nas relações entre saúde e doença subjacentes à metamorfose em animal entre os Ava-Guarani.

Assim, Pierre Clastres - nas palavras de Renato Sztutman (2005) -, inverte a tese marxista, ao colocar o político e não o econômico como primeira forma de especialização social (entenda-se aquelas não relativas às relações de parentesco e de religião). Afirma assim a tese clastriana que nas sociedades ameríndias o econômico não seria instituído como esfera autônoma que visa o acúmulo de excedentes e concentração do mesmo e assim se instituído como poder, somente a partir do político e não o contrário, como defende a visão marxista da história universal.³²²

³²² Observa-se a constatação de Oscar Calávia Saez (2006) entre os Yaminawa da atuação do chefe - tal qual os Araweté estudado por Viveiros de Castro - iniciando e incentivando às ações comunitárias, assim, em um sentido bastante estrito do que seria uma liderança, aspecto para o qual o autor chama a atenção. Desta forma, ao contrário de um poder coercitivo representado pela liderança política que imporia um sobre-trabalho, a observação do chefe trabalhando junto com os outros membros do grupo.

7.2 – O modelo das segmentações e disputas entre facções.

O segundo modelo apresentado neste capítulo concorda com as constatações de Pierre Clastres de que as famílias-extendidas - como unidades sócio-político-religiosas que têm cada uma, uma liderança de destaque - representam forças centrífugas que garantem que a organização política seja descentralizada, na medida em que faz com que o chefe geral, mesmo representando forças centrípetas, tenha que ponderar sua atuação através de negociações com as lideranças dos grupos macro-familiares. Entretanto, este segundo modelo é representado por um conjunto de trabalhos que observam e enfatizam a constituição de diferenças entre as famílias-extendidas e a disputa entre elas para que um dos seus seja a liderança geral do grupo. A ênfase assim é colocada no grupo de parentes próximos (família-extendida), sendo o prestígio e o status diferenciado do chefe características que qualificam também todo o seu grupo e em busca dos quais os grupos disputam entre si. É assim recorrente na literatura etnológica ameríndia a afirmação de que as famílias-extendidas mais numerosas têm maior poder de influência e domínio, o que leva um de seus líderes a exercer a liderança do grupo.

Isto foi constatado, por exemplo, por Levi Marques Pereira entre os Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul, onde as parentelas (ou famílias-extendidas) mais numerosas possuem os líderes com maior expressão, logo, onde a influência da liderança está diretamente relacionada ao número de pessoas que compõem suas parentelas. São tais parentelas que participam das articulações para a escolha do “capitão” (liderança política destas áreas indígenas), através das correntes reuniões onde participam os líderes tradicionais, estes que são os representantes dos grupos macro-familiares (Pereira, 1999). Este autor observa que entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul ocorre a mesma situação que se encontra entre os Ava-Guarani de Oco’y: toda família-extendida ou parentela (*te’yi* entre os Kaiowá Guarani) tem o seu líder de expressão política e religiosa. Entretanto, em Oco’y, o político e o religioso podem estar representados por uma só pessoa, como é o caso do professor Pedro e de Silvino, ambos lideranças políticas e *uiráídjás*, ajudantes e aprendizes de *oporaívas*, ou por duas, como é o caso da família-extendida do atual cacique, onde ele é a liderança política e o seu tio, um *oporaíva* de destaque, é a liderança espiritual. Entretanto, este modelo observa uma disputa pelo estabelecimento da residência dos novos casais do grupo perto de um ou outro núcleo de parentes (junto aos pais da noiva ou junto

aos pais do noivo). Isto, em coletivos ou socialidades que não seguem a regra estrita de matri ou patrilocalidade, como é o caso dos Ava-Guarani de Oco'y.

Ainda entre os Guarani do Mato Grosso do Sul (Kaiowá e Nhandéva), apresenta-se aqui a observação de Lilianny R. B. dos Passos (2007:51) de que o “capitão” (liderança política equivalente ao que é chamado de cacique em Oco'y), se, por um lado, representa a lógica da generosidade própria da chefia política ameríndia das terras baixas, por outro, mantendo-se fiel ao seu grupo de parentes próximos (sua família-extensa), cria diferenciações na distribuição de recursos vindos do exterior. Esta fidelidade do chefe ao grupo de parentes demonstra a relação estreita existente entre eles e o privilégio que o grupo de parentes destes tem em relação ao grupo mais amplo.

Segundo esta lógica das diferenças e especificidades dos grupos, a liderança do grupo geral é melhor caracterizada como um representante de seu grupo-familiar, ou então como o grupo estando na liderança através de seu representante, e não a pessoa que era o seu representante passando a ser o representante do grupo como um todo (da aldeia). Assim, a liderança geral do grupo depende das características de seu grupo de parentes (tamanho, influência e prestígio), assim como os grupos de parentes (famílias-extensas) dependem e se beneficiam das características diferenciais garantidas pela chefia em termos de prestígio, status e, contemporaneamente, de recursos financeiros. Disto se depreende o interesse na realização de bons casamentos para deixar as famílias-extensas maiores, as quais, de acordo com as alianças estabelecidas pelos casamentos, fundamentam o alcance da influência dos mesmos. Observam-se, desta forma, estratégias dos grupos familiares para fundamentar e expandir seu poder. Nestes termos, Lilianny R. B. dos Passos, afirma:

Na sociedade Guarani Kaiowá, as escolhas matrimoniais estão relacionadas a arranjos políticos, levando-se em conta as alianças entre os *te'yi*. O casamento é pensando como uma oportunidade de aumentar a coesão interna, ampliar as alianças, o poder e o prestígio do *te'yi*. O casamento pode significar aumento de influência do grupo e, também, casar de maneira considerada correta pode significar credenciar-se para o exercício de funções políticas importantes. (Passos, 2007:70).

Portanto, diferentemente de Pierre Clastres, que afirmava que a chefia central integrava “todas as divergências presentes nesta multiplicidade de centros políticos” ([1974] 2003:25), este segundo modelo afirma que as divergências ou diferenças não somente continuam a existir, como se constituem como forças propulsoras da dinâmica da

sociedade, a começar pela escolha dos cônjuges. Assim, se o que faz um chefe ser afastado de acordo com modelo clastriano é o destoar de sua atuação frente às expectativas do grupo (desejo de igualdade), neste segundo modelo, são as articulações que se constituem a partir das divergências e disputas entre famílias-extendidas-facções (Menget, 1993) que fazem com que os chefes sejam escolhidos e afastados.

Nas socialidades ameríndias onde a regra matrilocal ou patrilocal prescreve a escolha da moradia dos novos casais, permanece a reflexão se estes são núcleos diferenciados de influência nas decisões políticas, e se sim, como isto se dá, já que não se apresenta neste contexto a disputa pelo local de moradia dos novos casais. Isso, sem deixar de levar em consideração a constatação de Viveiros de Castro (1986) sobre o incentivo à produção de filhas mulheres nos grupos matrilocais Araweté (grupo de língua Tupi-Guarani), onde elas, atraindo novos e bons casamentos e tendo vários filhos, contribuem para o prestígio de sua família-extendida. Neste sentido, afirma Viveiros de Castro que os chefes políticos entre os Araweté (grupo de língua Tupi-Guarani) fundamentam seu poder e autoridade pelo controle das mulheres, na medida em que as controlando terão também controle sobre os seus genros. Estes chefes constituem assim sua esfera de influência e domínio e neste sentido também instituem diferenças entre grupos.

Contudo, observa-se como os dois modelos (o clastriano e o que defende a disputa entre grupos de parentes) se imbricam na medida em que ambos afirmam o traço diacrítico da descentralização do poder através da estruturação das famílias-extendidas como núcleos sociais econômico-político-religiosos. Entretanto, o primeiro modelo afirma o funcionamento social dos grupos ameríndios em direção ao igualitarismo e o segundo, o funcionamento social direcionando-se para a manutenção de diferenças de status, ou seja, fundando e reproduzindo estas diferenças. Seria então o caso de se observar até que ponto são igualdades ou desigualdades aquelas incentivadas nas suas devidas socialidades.

7.3 - “A comunidade é quem decide”.

Todas as pessoas em Oco’y que prestam algum serviço à comunidade - seja um serviço remunerado, como os cargos de professores indígenas e de agente indígena de saúde, ou os cargos não-remunerados relacionados à organização da comunidade, como os de liderança política e os relacionados à associação comunitária – dizem que estão desempenhando estes papéis porque a comunidade os escolheu. Estas pessoas dizem que quem tem total poder de decisão nos assuntos internos da área indígena de Oco’y é a comunidade. Assim, segundo os Ava-Guarani, é a comunidade que decide quem ocupará os cargos de liderança política, da associação comunitária e também, segundo eles, os cargos de professores e de agentes indígenas de saúde e até mesmo a candidatura para a disputa de cargos legislativos nas eleições, como é o caso de Natalino, vice-cacique e que em janeiro de 2007 disse que, conforme havia sido decidido em uma reunião - ou seja, porque assim a comunidade decidiu -, se candidataria a vereador nas eleições de 2008.

Como foi apresentado no capítulo um, as várias famílias-extensas que compõem a área indígena de Oco’y possuem algumas relações que são tipicamente desenvolvidas em seu interior - entre os parentes que residem próximos -, e outras que se dão entre elas - seguindo conexões de ordem política, de organização do trabalho, religiosa, além das alianças de casamentos que inter-relacionam de forma especial as várias famílias extensas. São estas duas formas de relações (intra e entre famílias-extensas) que definem a organização social entre os Ava-Guarani de Oco’y.

Observa-se que como a forma de organização e de socialidade que transcende a família-extensa (isto é, que se dá entre elas), segue o modelo de organização interna da família-extensa,³²³ a abordagem proposta por Pierre Clatres ([1974]2003:77) e também desenvolvida por Levi M. Pereira (*op. cit.*), que afirma a existência de forças contrárias representadas pela noção de pertencimento a uma família-extensa e a uma aldeia, se mostra pertinente para a compreensão destas relações também em Oco’y. Isto no sentido de uma força que tem o seu centro em cada família-extensa e outra com o centro de concentração na liderança geral, colocando assim a idéia de que o todo e a parte, neste contexto, apresentam auto-similaridade de relações.

³²³ No sentido de que reencontramos entre elas todas as relações que já estão presentes no seu interior, que são as de orientação espiritual (com suas rezas e curas), liderança política e organização do trabalho.

Entretanto, Pierre Clastres afirma o ponto de referência na chefia geral, onde localizariam-se as forças centrífugas (se dispersando deste ponto em direção às famílias-extensas) e centrípetas (se direcionando das famílias-extensas para se concentrar no chefe geral). Já Lévi-Pereira afirma a relação destas forças com a esfera da religiosidade e da política, onde a primeira, que é hierarquicamente superior à segunda, representa forças centrífugas, e a segunda, forças centrípetas, sendo que em cada família-extensa e na chefia geral se encontram a ação destas duas forças. Observa-se que este último autor desenvolve o mesmo argumento de Hélène Clastres, que observou a ação destas forças em relação à política e à religião (Clastres, H, [1975] 1978: 45), com a ressalva de que a autora entende as forças centrífugas como anti-sociais, enquanto Lévi-Pereira as entende como solidariedade ampliada.

Vejamos: uma destas forças, a centrífuga, está conectada, segundo Pierre Clastres, à liderança de cada família-extensa. Esta força faz com que cada família-extensa seja específica, distinta e divergente das outras famílias-extensas, já que cada uma delas tem seu centro próprio de liderança. Por isto, a autoridade dentro da aldeia é múltipla e não única (Clastres, *op. cit.*: 77), já que cada aldeia é formada por várias famílias-extensas. Por outro lado, o autor defende que é justamente esta multiplicidade de centros políticos e autoridades que legitima uma chefia central representante de forças centrípetas, congregadora e integradora de todas as divergências presentes nesta multiplicidade de centros políticos ([1974]2003:70-1).

Assim, como as lideranças de cada uma das famílias-extensas que compõem a aldeia permitem a distribuição do poder político em vários centros, a figura de um chefe central é representante de forças de unificação, estas então que tendem a um centro. As duas forças contrárias - centrífugas ou de expansão (representadas pelos chefes de famílias-extensas) e centrípetas ou de contenção (representadas pelo chefe da aldeia ou, nos termos de Pierre Clastres, do *demo exogâmico*) - conectam as relações de parentesco, através das famílias-extensas, à liderança política do grupo, instauram um equilíbrio social ideal e delicado, porque constantemente tenso. Nas palavras de Pierre Clastres:

Vê-se então a estrutura social do grupo e a estrutura de seu poder se fundirem, se complementarem uma à outra, e cada uma encontrar na outra o sentido de sua necessidade e sua justificativa: é porque existe uma instituição central, um líder principal exprimindo a existência efetiva – e vivida como unificação – da comunidade, que esta se pode permitir, de alguma

forma, um certo quantum de força centrífuga, atualizando na tendência de cada grupo em conservar sua personalidade; e é, reciprocamente, a multiplicidade dessas tendências divergentes que legitima a atividade unificante da chefia principal. (Idem: 77)

Esta configuração permite uma maior compreensão da afirmativa repetida pelas lideranças políticas de Oco'y de que é a comunidade que decide sobre as ocupações e afastamentos de pessoas dos cargos da comunidade (desde os cargos de chefia que não são remunerados até os de professores e agentes de saúde indígena, remunerados) e também sobre todos os assuntos importantes que se referem à comunidade. Assim, é mais fácil a visualização desta possibilidade (a comunidade decidindo) ao entender-se que é na articulação com os chefes de família-extensa (representantes das forças centrífugas, nos termos de Pierre Clastres) que se tomam estas decisões, tanto em momentos extraordinários, através de reuniões, como em questões mais cotidianas, através de visitas e conversas. Desta forma, pode-se dizer que quando as lideranças políticas de Oco'y afirmam que é a comunidade que decide, tem-se subjacente que, nas decisões gerais, as forças centrífugas (nos termos de Pierre Clastres, as lideranças das famílias-extensas) preponderam. Estas são organizadas através da mediação do líder geral da aldeia que, como sua denominação nativa revela (*Nhanderuvicha*, nosso pai geral), é visto como o “pai da comunidade”, que é tida, por sua vez, como uma “família”.³²⁴

Entretanto, no pólo comunidade há também a atuação do conselheiro, que a representa especialmente, ao qual o cacique deve submeter suas decisões à avaliação e aconselhamento, como afirma o professor Pedro, conselheiro da comunidade há cerca de 15 anos:

Então esse conselho funciona assim: eu tenho que ver todas as coisas que acontecem, então quando uma pessoa está errada, tem que ver o motivo. E outra coisa também, o conselheiro manda mais que o cacique, o conselheiro vai vendo se tudo está certo, é assim, aí todo mundo tem que me ouvir, como ele tem que andar, o que tem que fazer para não errar mais, então o conselho é assim. (...) O cacique também não pode fazer de qualquer jeito, tem que ouvir, (...) mas isso também o cacique. Tem algum cacique que não quer saber, qualquer erro ele pode castigar ou mandar embora, daí eu tenho que estar junto, ver para decidir alguma coisa. (...) Isso aí é assim, o cacique não pode fazer sozinho, por isso que o conselheiro está ali, ele não pode fazer antes de comunicar para o

³²⁴ Observa-se também entre os Yaminawa, segundo Oscar Calávia Sáez, a concepção do chefe político como um “pai de todos”, o que o autor denomina como uma noção de “consangüinidade ideológica” (Sáez, 2006: 136-148)

conselheiro, não é que ele manda, que vai controlar o trabalho dele, mas tem que chegar e perguntar o que eu acho do trabalho dele, o erro dele ou não, e assim ele pergunta.(...) (Professor Pedro, 5-06-2006).

Já Levi M. Pereira (1999) apresenta uma interpretação que articula a tensão entre o plano político e o religioso – tensão que é apresentada por Pierre Castres (1974) e Hélène Clastres (1975), como o motivo dos movimentos migratórios pré-conquista - a dois aspectos estruturais da sociedade Guarani (1999:191). Estes princípios estão relacionados à solidariedade e à reciprocidade *intra* e *inter* parentelas e são designados como princípios *Ore* e *Pavém* (o autor utiliza o termo parentela para o que se tem chamado aqui de família-extensa). O princípio *Ore* relaciona-se à sociabilidade no interior da família-extensa e representa forças de repulsão e exclusividade (tal qual o pronome pessoal da primeira pessoa exclusivo, como veremos à frente), pois prioriza as relações internas e a reciprocidade relativa ao círculo mais restrito de parentes. Este princípio condiz com o que foi apresentado acima sobre as forças centrífugas que estão, segundo Pierre Clastres, relacionadas à liderança política de cada família-extensa dentro de uma aldeia. Levi M. Pereira também relaciona este princípio à organização e liderança política de cada família-extensa, pois é justamente através da atuação destas lideranças que os interesses de cada grupo ou família-extensa são defendidos. O princípio *Pavém* diz respeito à sociabilidade que se estabelece entre as famílias-extensas; ele reflete e se fundamenta em forças de expansão e no modelo de solidariedade ampliada, da universalidade e da igualdade, presentes nos princípios religiosos da mitologia e cosmologia Guarani. Dentro da família-extensa, este princípio é representado pelo (a) ancião (ã) considerado o orientador espiritual do grupo. Já o princípio *Ore* é representado por um filho ou genro seu, que é o responsável pelas articulações políticas. Na aldeia estas mesmas relações se re-encenam, sendo a liderança política geral considerada subordinada à orientação religiosa que o princípio *Pavém* representa. Assim, o princípio *Ore* tende ao estabelecimento de fronteiras, diferenciações, negociações e à lealdade interna à parentela; e o princípio *Pavém* tende à expansão e à generalização da solidariedade e da indiferenciação entre diferentes parentelas, constituindo assim a noção de povo Guarani (Pereira, *op. cit.*: 190-197).

A abordagem de Levi M. Pereira se destaca no acréscimo que faz do aspecto religioso a este jogo de forças, representado pela solidariedade ampliada do princípio

Pavém presente na noção de Povo Guarani. Assim, quando afirma a presença de uma força representada pelo princípio que transcende as fronteiras de cada família-extensa, não a relaciona (o que fez Pierre Clastres) à presença de uma força política unificadora, ou então como forças religiosas mas anti-sociais (como fez Hélène Clastres), e sim à solidariedade ampliada ligada à esfera religiosa. A chefia política do grupo se realiza, segundo Lévi M. Pereira, pela liderança política da família-extensa com maior influência e prestígio (Pereira, *idem*: 119), o que permite supor que ela reproduz na esfera da aldeia o mesmo princípio de exclusividade *Ore* quando contraposto a outras aldeias e o sentido de exclusividade de Povo Guarani quando contraposto a outros povos ou mesmo de exclusividade de Povo Indígena quando contraposto aos brancos.

Contudo, o que é considerado aqui mais importante nestas leituras de Pierre Clastres e de Lévi M. Pereira e no que ambas concordam, é a constatação da presença de forças contrárias que têm pontos de difusão e de direção localizados na liderança política geral e nas famílias-extensas. É esta constatação que se valida para a compreensão da organização social dos Ava-Guarani de Oco'y, no sentido da importância de se levar em conta que, além de uma liderança central ou geral (que se apresenta ao contato com os que vêm de fora), existe um jogo de forças na articulação da liderança geral e das famílias-extensas e destas últimas com cada família-nuclear que a compõe. Entretanto, a liderança geral de Oco'y representada pelo cacique deve ser vista nos mesmos termos da liderança da família-extensa, no sentido de que são auto-similares. Esta lógica permite também que outros grupos se formem através dos acampamentos e faz supor que o conjunto destes está a caminho da constituição de um *tekohá*, no sentido de um agrupamento de aldeias, idéia que é afirmada indiretamente pelas suas lideranças políticas.

Desta forma, também em Oco'y é possível afirmar que as lideranças ou representantes das famílias-extensas, assim como os interesses internos que os especificam e que eles representam, são regidos pelo princípio de exclusividade *Ore*. Isto na medida em que estas famílias-extensas também são núcleos de articulação política, sendo que o representante delas nas reuniões comunitárias tem sua importância, em termos de confiabilidade para ações políticas, diretamente relacionada à antecedência destas famílias em Oco'y. Este princípio se presentifica no significado do pronome pessoal da primeira pessoa do plural exclusivo Guarani *Ore*, utilizado correntemente em Oco'y em situações

onde se exclui alguém ou uma parte que está presente ou que participa de um dado contexto comunicativo. A partir de sua utilização, se considera a existência de “outros”, que podem ser outras famílias-extensas, que não estão sendo incluídos pelo “nós” referido.

Já o termo *Pavém* não é de utilização corrente na área indígena de Oco'y. Ele foi citado apenas uma vez durante o trabalho de campo desta pesquisa, em uma conversa com um *oporaíva* que contava como é no *Yvy Kui Moroti* (termo apenas utilizado por ele e que significa terra de areia bem fina e branca, o qual ele disse ser sinônimo de *Yvy Marãe'y*, Terra-sem-Mal ou, também traduzido por ele, terra que não acaba mais). Neste lugar, disse este *oporaíva*, é *Pavém*, o que traduziu para o português como lugar de todos (esta tradução também aparece entre os Kaiowá do MS, segundo Fabio Mura, 2006). Este termo é utilizado pelos Kaiowá, segundo Levi M. Pereira, quando afirmam que alguém ou algumas coisas são iguais entre si, como, por exemplo, quando se fala de irmãos gêmeos (Pereira, 1999: 124-194). Ele é o princípio regente das reuniões da comunidade, das festas coletivas e de todos os eventos que envolvem a idéia de uma coletividade maior, abarcando inclusive a noção de Povo Guarani (Pereira, idem: 196), no sentido de pertencimento interno.

A expressão Povo Guarani é utilizada em Oco'y, quando o falante se refere a todos os Guarani dos quais se têm conhecimento através das relações de parentesco - com as viagens e deslocamentos que motiva -, pela memória dos antigos, como também pelas reuniões e encontros promovidos pelo Movimento Indígena.³²⁵ A consciência de que o povo Guarani está espalhado por diversos lugares, aos quais os Ava-Guarani de Oco'y (e o que é comum a todos os subgrupos Guarani) se referem como *nhandéva*, nossos parentes, torna compreensível o porquê da referência ao grupo local ser feita pelos Ava-Guarani de Oco'y (especialmente pelas lideranças políticas, pelos professores indígenas e pelos agentes indígenas de saúde) através do termo comunidade. Falam de si como um grupo local que integra o povo Guarani e não como o povo Guarani. Este povo seria, concordando-se aqui em todos os termos com Levi M Pereira (1999), a expressão máxima do princípio *Pavém*, no sentido de igualdade entre todos os que são englobados pela categoria de *nhandéva*, nosso parente. Portanto, noção de povo que se observa em um princípio inclusivo que vai

³²⁵ Destaca-se a participação de algumas lideranças políticas Ava-Guarani nos *Aty Guasu* realizados no sul do Mato Grosso do Sul durante a década de 1990, assim como dos *Nhembaty Guasu*, como será detalhado à frente.

desde a comunidade local (entendida como o agrupamento de todas as famílias-extensas do local) até a esfera que engloba a todos os parentes que formam o povo Guarani.

Observa-se assim que a lógica das forças contrárias não é contraditória com a lógica fractal, já que ela é relativa, utilizando os temas de Tânia S. Lima e Marcos Goldman, (Clastres, *op. cit.*: 18), à cada dimensão do *socius*. Assim, a tensão que se instaura entre parte (como todo) e todo (como parte) pode ser vista em todos os âmbitos da vida social, inclusive na esfera pessoal, ou seja, no que se refere às forças em estado de tensão entre a coletividade e a individualidade, ou entre o eu (identidade) e o outro (alteridade), este último aspecto considerando-se a especial “abertura para o outro” que os ameríndios representam (cf. Lévi-Strauss, 1991, Chaumeil, 2000, Viveiros de Castro, 2002 e sobre a pessoa ameríndia vista através da lógica fractal, cf. Viveiros de Castro, 2002 e Kelly, 2001), e que os Ava-Guarani concebem, a princípio, de acordo com sua teoria da pessoa, como Deus e animal.

7.3.1 – O cacique, a organização interna e as relações com o exterior.

O chefe político em Oco’y é chamado correntemente de cacique,³²⁶ porém os Ava-Guarani afirmam que este termo passou a ser usado a partir do contato com os brancos. O nome nativo utilizado para denominar o chefe político é *Nhandervicha*, que significa nosso pai geral ou de todos. O significado deste termo, formado pelo vocativo de parentesco para pai – *ru* -, acrescentado do prefixo *nhande*, neste caso como adjetivo possessivo inclusivo, nosso,³²⁷ e do sufixo *vicha*, que significa de todos ou geral, demonstra a estreita ligação entre as relações de parentesco e as relações políticas entre os Ava-Guarani, na medida em que se apresenta as primeiras como modelo para as segundas.

A escolha das lideranças pela comunidade é dita ser feita através da observação do critério do interesse demonstrado de uma pessoa em trabalhar ou dedicar-se ao grupo. Desta forma, se alguém pretende ser um líder, deve participar das reuniões e demonstrar

³²⁶ O termo cacique é utilizado principalmente em regiões que foram colonizadas por espanhóis, estes que trouxeram o termo de seu lugar nativo, as Antilhas, para o sul da América do Sul. Nas áreas indígenas Guarani do sul o Mato Grosso do Sul, o termo cacique não é utilizado, sendo que a pessoa que desempenha as mesmas funções que o cacique em Oco’y é chamado, no Mato Grosso do Sul, de “capitão”.

³²⁷ Também pronome pessoal inclusivo da primeira pessoa do plural, nós.

capacidade de trabalho para a comunidade, para assim poder ser escolhido para a função de liderança. Nas palavras do cacique sobre como foi escolhido pela comunidade:

Isso depende do interesse do povo, do meu interesse. Tem que mostrar, primeiramente, o que eu pretendo. Não é que a gente é como homem branco, que faz a política, que faz promessas, então eu deveria ficar, melhorar, se fosse eu, eu iria melhorar. Não é assim. É com trabalho. E é individualmente, é trabalhando, ajudando, colocar sítio. Qualquer liderança eu ajudava, ao invés de andar criticando, eu comecei a ajudar. Daí o povo veio ver como que é meu espaço (refere-se a sua casa, pátio), como é que, se realmente eu vou valer para liderança ou não. Daí o povo foi fazendo, me chamando: hoje você vai ter que fazer liderança. (...) Daí eu tenho que continuar o meu trabalho, daí que eu tenho que fazer uma proposta do que realmente eu pretendo fazer (cacique Simão, 10-01-2006).

Entretanto, além deste interesse demonstrado em trabalhar para a comunidade, o conhecimento da língua portuguesa e o conhecimento de como funciona a sociedade dos brancos são características valorizadas e mesmo ditas necessárias ao aspirante a ser um bom chefe político. É o que fala o cacique de Oco'y quando identifica a sua atuação a do prefeito dos municípios brasileiros:

Eu sou como a liderança da cidade, escolhido pelo povo, que nem o prefeito. Eu como o prefeito também, eu tenho que saber mostrar um trabalho, montar um projeto, vários projetos. Porque hoje em dia não é que a gente quer perder nossa cultura. Aqui pelo menos em Oco'y, nós não temos mais nossa floresta (...). No começo a gente tem que ir à aula, na escola, aprender. (cacique Simão, 10-01-2006)
(...) hoje o cacique tem que estudar um pouco, tem que conhecer a lei, tem que conhecer tudo e não pode fazer outro para mim os documentos, eu que tenho que fazer os documentos. (cacique Simão, 30-01-2006).

Os Ava-Guarani de Oco'y, principalmente as suas lideranças políticas, dizem que estas qualidades são indispensáveis para o diálogo e as negociações com os brancos, ações esperadas de uma liderança. Como afirma o cacique de Oco'y:

(...) hoje os brancos não matam mais os índios com armamento (como fizeram no passado), só politicamente, nos reprimindo. Então alguns têm que abrir os olhos, se reunir e trocar idéias para pegar uma pessoa para nos assessorar a fazer documentos. (cacique Simão, 30-01-2006).

Ainda, segundo as palavras do professor Pedro, conselheiro da comunidade:

Isso ai é porque depende também do que a comunidade vê na pessoa, quem conversa mais com a pessoa de fora, quem sabe falar e conversar com a pessoa de fora, também vai, porque a gente precisa, hoje em dia a gente precisa de uma pessoa que represente a comunidade lá fora, então isso também tem, a comunidade sempre vê quem fala mais um pouquinho o português e é assim. (prof. Pedro, 5-06-2006)



Foto 37: professor Pedro que é conselheiro da comunidade e também *uiraidja*, com seu *petynguá*, na varanda de sua casa. Oco'y, janeiro de 2006.

As características específicas de conhecimento da língua e sociedade dos brancos que são pedidas ao chefe para o contato com esta, também foram observadas entre os Yaminawa que, de acordo com Oscar Calávia Sáez, distinguem a autoridade interna e externa do chefe, onde a segunda é voltada para este contato e a primeira, também como entre os Ava-Guarani, se baseia no que o autor denomina “consangüinidade ideológica”, a

qual faz com que o chefe seja tido como um “pai de todos” (Sáez, 2006: 136-148). Ressalta-se que uma das características mais enfatizadas para o chefe político entre os Ava-Guarani, além de saber o português e conhecer a sociedade dos brancos, é saber assessorar na confecção de projetos de desenvolvimento comunitário. A execução destes projetos é uma das principais metas da liderança política e, os já realizados (como a criação de peixes em tanques no Lago e a participação na confecção dos modelos das casas doadas pelo Governo do Estado do Paraná e pela UH de Itaipu) são os motivos de maior orgulho para o atual cacique, como ele expressa nesta conversa:

Por exemplo, para mandar fazer essas casas³²⁸ (...) Hoje nós temos tudo casinha nossa. Antes nos tínhamos só casinhas de capim, que não durava 3, 4 anos, pois não tem mais capim bom, não tem mais nem matéria prima, do suporte de madeira. Então, minha preocupação, quando vem a chuva, quando vem o vento, daí meu pensamento é de mandar fazer casinha para nós. Nem que seja casa de madeira ou casa de eucalipto. Então, eu fiz na ponta de minha caneta um projetinho, conversando com o povo, e esse povo, o meu projetinho eu quero mandar para o governo, ver o que ele acha. Eu vou atrás, eu vou reivindicando nossa necessidade. Então eu tenho duas promessas, que eu me comprometi pela minha boca, na ponta da língua, para mandar fazer a construção da casa e criar outra aldeia. Eu tenho que lutar por isso aí ainda, criar outra aldeia. (cacique Simão, 10-01-2006)

A afirmativa do atual cacique de Oco'y de que os brancos “não matam mais os índios com armamentos (...), mas com a caneta, através de projetos e de leis, através de documentos”, revela a premência que eles sentem em documentar suas ações. Ele afirma que os indígenas precisam conhecer as formas de fazer documentos de suas ações, reivindicando assim a documentação como forma de segurança para as negociações com os brancos. Diz ele, “nós também precisamos documentar nossas ações”, assim, que os indígenas precisam colocar tudo no papel para se inter-relacionarem com os brancos, pois observam que é assim que o branco age, definindo através de documentos o rumo da vida dos indígenas, então é assim que eles julgam que também precisam agir, aprendendo a falar a única língua que os brancos sabem falar, que é a da documentação e provas. Afirmam assim a linguagem de uma justiça universal que poderá averiguar as suas provas de verdade.

³²⁸ Refere-se a sua participação e da comunidade na confecção da planta das 30 casas de alvenaria construídas pelo projeto do Governo do Estado do Paraná, “Casa da Família Indígena”, entregues prontas no segundo semestre de 2005.

Seguindo este raciocínio, o cacique afirma que os brancos hoje em dia atuam através de projetos e que ele também faz projetos para a comunidade indígena. O cacique demonstra em sua fala que tem uma das especializações requeridas para o desempenho da função de chefia política, que é conhecer a sociedade dos brancos para saber como deve agir na inter-relação com ela. Mas afirma que seus projetos para a comunidade dizem respeito mais diretamente à re-construção do que dizem ser as formas próprias de vida Ava-Guarani e, por isto, tem uma ressonância não só no contato com as instituições da sociedade nacional, mas também internamente (este tema será discutido detalhadamente no capítulo oito).

O cacique é assim a pessoa que especialmente entra em contato com os brancos e por isto, através de observação e análise do comportamento deles, classificam o que é positivo, portanto, não o negando em todos os termos como contrário e prejudicial à cultura indígena, mas incorporando e apropriando-se do que se julga positivo para o grupo. Desta forma, é possível dizer que estes indígenas concebem como prática política privilegiada a apropriação desta exterioridade, destacando-se que a todo o momento eles identificam a prática da elaboração de projetos e a documentação das ações como práticas dos brancos, as quais, no entanto, admitem como condição ao bom trabalho da liderança política indígena. Faz-se assim a remissão a forma apresentada pelo modelo xamânico de intermediação e apropriação do que é concebido como exterioridades/alteridades para o benefício do grupo.

No aspecto distintivo da liderança como a responsável pelas relações com as instituições da sociedade nacional, observa-se uma situação semelhante à liderança política Guarani nas áreas indígenas no Mato Grosso do Sul, embora os contextos históricos dos Guarani nestes dois lugares sejam diferentes e que, no Mato Grosso do Sul, a liderança política, chamada lá de “capitão”, foi instituída pela agência indigenista oficial do governo brasileiro, Sistema de Proteção ao Índio, no começo do século XX.³²⁹ Em Oco’y mesmo

³²⁹ Segundo Kátia Vietta, a demarcação das áreas indígenas Guarani ocorrida no início do século 20 no Mato Grosso do Sul, fez com que vários *tekohás* e núcleos familiares fossem sobrepostos em uma única área, alterando, conseqüentemente, o seu caráter das articulações políticas e religiosas (Cf. Vietta, 2001:90). A partir deste fato, surgem outras formas de intervenção e lideranças dentro das áreas indígenas, notadamente o cargo de “capitão”, o chefe do posto da Funai (na maioria das vezes, um índio), o missionário, além de ONGs e, mais contemporaneamente, lideranças jovens ligadas à escola e aos programas de educação indígena. Dentre estas, a principal forma de liderança não tradicional é o cargo de “capitão”, posto sua notoriedade tanto interna como externa. Este cargo foi instituído na época da demarcação das reservas indígenas pelo então órgão indigenista oficial, Sistema de Proteção ao Índio (SPI), com o objetivo declarado de mediar a

que não se tenha instituído o cargo de “capitão” como no Mato Grosso do Sul, a atuação do cacique é similar à deste no sentido de que a característica que melhor os distingue é a intermediação nas relações com a sociedade envolvente. No entanto, estas características foram notadas já por Pierre Clastres como típica da liderança das sociedades ameríndias. Nas suas palavras:

(...) o líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com outros (...) Segue-se que as funções concretas, empíricas do líder desdobram-se no campo, poderíamos dizer, das relações internacionais, exigindo portanto as qualidades relativas a esse tipo de atividade: habilidade, talento diplomático para consolidar as redes de alianças que garantirão a segurança da comunidade; coragem, disposição guerreira capaz de assegurar uma defesa eficaz contra os ataques de inimigos ou, se possível, a vitória em caso de expedição. (Clastres [1980] 2004: 148).

Nota-se que o “capitão” das áreas indígenas Guarani no Mato Grosso do Sul, segundo Lévi M. Pereira (1999), geralmente é membro de uma família-extensa bastante numerosa e por isto com grande influência e prestígio. Assim, dado a sua posição de articulador entre as parentelas, ele relaciona-se, segundo o autor acima citado, com as atribuições dos antigos *mburuvichas*, forma como era denominada a liderança política pelos grupos de língua Guarani. Por isto, afirma o autor que o “capitão” pode ser conceitualizado como um *mburuvicha* geral da aldeia, observando a sobreposição entre as características da chefia tradicional e as demandas instituídas pelo contato com a sociedade nacional, como a negociação com o exterior,³³⁰ ao contrário do que ocorre em Oco’y, onde se concebe a chefia política separada e autônoma em relação à religiosidade, e como uma instituição recente, mesmo que re-encene algumas das características da chefia política ameríndia (o

relação entre os habitantes da reserva e o órgão indigenista. Desta forma, desde sua instituição, este cargo existe para dar conta da relação com os não-índios; ele foi criado para isto e contemporaneamente, embora reatualize relações estruturais da sociedade Guarani (como a imbricação entre as lideranças religiosas e políticas, cf. Pereira, 1999), continua a ter na articulação e negociação com as agências da sociedade nacional a sua principal característica. Segundo Rubem F. T. de Almeida (2001) este cargo é visto pelas agências externas à área indígena e pelos agentes tradicionais -- missionários e indigenistas federais -- como foco e detentor de um poder centralizado, sendo este o objetivo da criação do cargo pelos “brancos”. Porém, para os nativos, em certa medida, este cargo ainda representa as características tradicionais da chefia, o que reflete uma nova tensão, agora entre as características centralizadoras projetadas quando da sua criação do cargo, e a tendência à descentralização política própria aos Guarani (Brand, 1997 e Almeida, 2001).

³³⁰ O que agora se apresenta como as agências indigenistas governamentais e não governamentais e com fazendeiros da região, inclusive para a intermediação visando trabalhos temporários ou a chamada *changa* (Cf. Pereira, 1999: 230 e Brand, 2001:71 a 74).

que será detalhado à frente). Como já apresentado, a “fala forte”³³¹ caracteriza uma parte importante do fazer política em Oco’y, entretanto, o fazer política para os Ava-Guarani não significa somente uma questão de discurso, mas também algumas estratégias, conhecimentos e práticas, como o já citado saber fazer projetos e saber dialogar com as entidades da sociedade dos brancos. Portanto, ter conhecimento sobre as estratégias e práticas dos brancos para negociar com as instituições ocidentais com vistas a angariar recursos para o desenvolvimento de projetos comunitários, garantir as cestas básicas, conseguir mais terras para assentar a grande quantidade de Ava-Guarani da região, além da reivindicação de educação diferenciada até a universidade.³³²



Foto 38: vice-cacique Natalino organizando a distribuição das cestas básicas. Fevereiro de 2006.

³³¹ Esta característica também foi notada por Pierre Clastres, mais especificamente como *ne eng hatan*, linguagem dura.

³³² No começo de 2008 começou a funcionar em Oco’y, onde até então a escola indígena atendia somente da pré-escola até a 4a. séries, uma escola de 5ª. a 8ª. série, já como resultado das reivindicações das lideranças políticas desta área indígena.

Estas são as principais responsabilidades - auto-reconhecidas e auto-afirmadas - de uma boa liderança política Ava-Guarani, isto é, o que é considerado necessário para que a liderança política saiba defender a comunidade indígena. A falta destas características às antigas lideranças - os *oporaívas* – é diagnosticada como a causa de uma negociação frágil com os brancos, sendo identificada pelo cacique atual como o motivo para que quando eles foram transferidos de Jacutinga, não tenham conseguido obter uma terra melhor. Nas suas palavras:

Por isso mesmo essa terra veio muito pouca, porque os antepassados indígenas não sabiam se defender sozinhos. Se soubessem teria tido briga com o branco para pegar bastante terra de uma vez. Sabemos que a terra nunca vai se resolver enquanto o lago estiver aí. Se eu fosse o cacique anterior teria pensado nisso e ia pegar um lugar nem que fosse longe daqui, com mato e água boa (cacique Simão, 30-01-2006).

Em suma, embora o cacique de Oco'y fale em uma forma ideal de comportamento que prevê o pedido diário de orientação espiritual ao *oporaíva* na casa de reza, e que às vezes participe de rezas - que geralmente dão lugar a reuniões de cunho político, articulando-se, desta forma, politicamente com as lideranças religiosas -, seu trabalho tem um âmbito específico e, de certa forma, autônomo. Dele é esperado uma atuação específica para a qual o grupo observa se está preparado, ou seja, se uma determinada pessoa pode assumir a responsabilidade de falar e negociar com a sociedade dos brancos pela comunidade, necessidade que fez surgir a especialização da liderança política. Observa-se aqui como o grupo admite conscientemente sua auto-constituição, não delegando a nenhuma explicação metafísica ou mítica a especialização da liderança política, embora tal como os personagens do contexto mítico, tenha a relação de filiação seu principal fundamento da legitimidade de sua autoridade.

Ao se especificar diferenças entre as esferas de atuação da religiosidade e da política, observa-se que se antes todas as pessoas que viajavam, seja para visitar parentes ou para a caça, iam à casa de rezas receber orientação, conforto espiritual e benzimento do *oporaíva*, hoje, embora algumas pessoas mantenham viva essa prática, é ao cacique que se deve avisar antes de sair da área indígena, assim como quando parentes dos moradores de Oco'y vêm visitá-los. É também o cacique que realiza os casamentos (*omendá*) e que

resolve os problemas de casais, quando estes brigam, fazendo, junto com os *tembiguais*, que o casal resolva seus problemas ou se separe e, se precisar - em casos extremos de conflito entre ex-cônjuges -, articular a saída deles de Oco'y. Cabe também ao cacique resolver os problemas de brigas, na maioria das vezes associada a bebedeiras, exigindo que os brigões prestem serviços à comunidade. Mas, sobretudo, é do cacique que se espera as articulações com a sociedade envolvente, com as instituições e com tudo que vem dos brancos. Por isso, valorizam o saber falar a língua portuguesa, além da experiência com o modo de vida dos brancos, pois, diz o cacique, é preciso saber como os brancos agem para saber negociar com eles. Desta forma, o conhecimento da língua e das estratégias políticas dos brancos é dito em Oco'y, através de suas lideranças, ser um conhecimento necessário para a liderança defender a comunidade indígena, sendo esta a especialidade da liderança política que se desenvolveu a partir do re-assentamento destes indígenas em Oco'y.

7.3.2 – As reuniões da comunidade: discussões e deliberações.

Concordando com a literatura sobre o fazer política entre os Guarani (Oliveira, 1995), observa-se que a realização de reuniões é a forma privilegiada de realização de discussões, de organização da vida comunitária e para a tomada de decisões em Oco'y. Conta a literatura que as assembleias apresentavam-se como um “conselho” dos mais velhos (cf. também Brand, 1997:14), nos quais Egon Schaden (1974) supõe ser possível que os Guarani tenham reconhecido uma forma de poder político não necessariamente relacionado à esfera religiosa. Estas assembleias se constituíam, segundo Egon Schaden, como um “conselho” ou “senado” informal, de função consultiva e deliberativa. Entretanto, se considerarmos que os chefes de famílias-estensas eram como são hoje, anciãos com reconhecido poder e sabedoria espiritual, e assim que esta seja uma característica que tem permanecido através do tempo,³³³ a distinção entre as esferas da política e da religiosidade entre os antigos Guarani perde o sentido.

As assembleias comunitárias constituem-se assim como fóruns tradicionais de discussão, tomada de decisões e de organização política, constatada desde os relatos dos cronistas e viajantes ainda em meados do século XVI, sendo assim que, segundo Zaira R.

³³³ O que é afirmado por eles, que identificam apenas a mudança relativa à liderança política, a qual está, por sua vez, diretamente relacionada ao contexto instaurado pelo contato com os brancos.

Oliveira (1995), os problemas de uma família-extensa e os que diziam respeito a toda a aldeia eram tratados. Estas eram denominadas *aty* quando previam a reunião de todos os membros adultos de uma família-extensa, e *aty guasu* quando os problemas extrapolavam o âmbito da família-extensa. Nestas, participava o *Nhanderu* de cada um dos grupos macro-familiares, assim como outros representantes das referidas famílias, bem como pelo *mburuvicha*, genro ou filho do *Nhanderu* (Oliveira, 1995). Para a autora:

As questões que determinavam a reunião da assembléia caíam fora da autoridade exclusiva dos chefes de família e dos chefes do *te'yi*. Eram assuntos que diziam respeito ao compartilhamento de um conjunto de problemas, criados através da luta em comum pela sobrevivência e pela garantia dos meios de subsistência e pela conservação de toda uma ordem existencial, recebida dos antepassados. (Oliveira, 1995: 62)

A existência e o funcionamento destas assembléias é mais uma característica da descentralização da política entre os Guarani, posto que as decisões que envolviam toda a aldeia não ficavam no âmbito da liderança geral, mas sim passavam pelo crivo de toda a comunidade, através da atuação privilegiada dos chefes de famílias-extendidas com seus atributos xamânicos e autoridade religiosa. Seria assim este o lugar privilegiado da atuação das forças centrífugas (conforme Pierre Clastres, [1974] 2003:71, aquelas que se dispersam de um único centro) ou centrípetas (conforme Pereira, 1999, as que constituem um centro em cada família-extensa), através das discussões abertas levadas pelo chefe geral juntamente com os representantes dos grupos macro-familiares ou famílias-extendidas. Os *mburuvichas* que segundo a literatura etnológica eram os antigos líderes das aldeias, dependiam do consentimento e aprovação destas assembléias, para o que se destacavam na busca do consenso através da capacidade oratória e de persuasão.

Os assuntos discutidos nestas reuniões diziam respeito principalmente à ordem política, entendidos como aqueles que afetavam a vida comunitária, tais como a mudança de grupos locais para outras áreas, a apreciação de relatos feitos por hóspedes estranhos, a represália contra invasão de território e feitiçaria, o preparo de incursões guerreiras, o planejamento e organização de atividades, como as festas comunitárias, a discussão sobre infrações de normas sociais, o estabelecimento de alianças com outras comunidades, a deliberação sobre pedidos ou ofertas de ajuda em relação a outras comunidades, e ainda o estabelecimento de acordos de paz (Oliveira, *op. cit.*: 221). Estas assembléias aconteciam

geralmente no pátio central da aldeia, onde também ocorriam os rituais e as festas, acontecimentos mais significativos da vida comunitária. Os xamãs destacavam-se nestas reuniões como intérpretes da vontade dos espíritos, cabendo-lhes muitas vezes a palavra final sobre a conveniência ou não de determinadas realizações, como por exemplo, uma expedição guerreira. Assim, uma guerra contra seus inimigos podia ser desencadeada por motivos xamânicos, como a procura da satisfação do desejo expresso pelos espíritos de comer carne dos inimigos (Oliveira, 1995:222).³³⁴ Estas assembléias eram do conhecimento de todos e mesmo quando não existia o convite formal para a participação através de seus devidos chefes de família, os que queriam ouvir e participar da discussão aproximava-se e sentavam-se ao lado das lideranças no pátio central.

Os Guarani do Mato Grosso do Sul, que haviam abandonado este tipo de assembléia comunitária no período de demarcação das reservas indígenas durante o início do século XX, re-atualizaram a instituição do *aty guasu* durante a década de 1970, incentivados pelo projeto de desenvolvimento comunitário “Projeto Kaiowá-Ñandeva” levado a cabo por uma Organização Não Governamental (cf. Almeida, 2001).³³⁵ Neste Estado, as *aty guasu* se firmaram como um fórum para discussões³³⁶ e reivindicações políticas, configurando-se como Movimento Indígena na medida em que se apresentaram como mediadores nos conflitos introduzidos pelo contato com a sociedade nacional, como em disputas de terras com fazendeiros. A *aty guasu* é assim contemporaneamente um local privilegiado para as articulações políticas dos Guarani deste Estado, sendo que muitas das decisões das lideranças internas de uma área indígena passam por este tipo de consulta a comunidade realizadas nas reuniões e assembléias gerais. Estas são convocadas conforme a gravidade

³³⁴ Este último aspecto conota as características da constituição da pessoa na sociedade Guarani no que se refere à guerra e ao canibalismo e da captura e incorporação da “alteridade” através da captura e do consumo de inimigos. Estas formavam a particularidade da pessoa do matador, assim como do grupo, através da transmissão de nomes e das práticas rituais que encenavam as concepções nativas sobre escatologia e cosmologia (Viveiro de Castro 1986, 2002, e Fausto, 2002).

³³⁵ Assim, esta instituição foi re-atualizada internamente em função de uma iniciativa externa relativa às discussões do *Projeto Kaiowá-Ñandeva*: um projeto de desenvolvimento comunitário financiado por agências internacionais que se propôs a intervir nas formas tradicionais de cultivo agrícola com o objetivo de que adquirissem autonomia econômica em relação à sociedade nacional, isto através do conhecimento minucioso da cultura e organização social Guarani do Mato Grosso do Sul (Almeida, R. T. 2001).

³³⁶ Como nas quatro reuniões ocorridas em 1995 que tiveram como tema central os suicídios indígenas, além das problemáticas relativas à re-conquista das terras indígenas no sul do Mato Grosso do Sul (Almeida, R. T., 2001 e Brand, 1997)

do assunto e a possibilidade de que afete toda uma área indígena (Almeida, R. T. 2001:126-7).

Entretanto, mesmo que estas reuniões se caracterizem como Movimento Indígena, dando tons próprios à mobilização e à organização política entre os Guarani do Mato Grosso do Sul, elas apresentam características específicas dos Grupos Guarani, onde se destaca a presença de xamãs que geralmente realizam rituais de reza, canto e dança (cf. Murra, 2006, Pereira, 1999, Brand, 1997). Observam-se assim como questões advindas de uma realidade exterior – o contato com a sociedade dos brancos e todas as limitações para os índios advindas deste contato – são tratadas a partir das formas conhecidas pela cultura, no caso, pelas assembléias de chefes de famílias-extensas ou anciãos.

Algumas lideranças políticas Ava-Guarani de Oco'y participaram durante a década de 1990 destes *aty guasu* realizados pelos Guarani no Mato Grosso do Sul, quando tinham apoio logístico e financeiro do Conselho Indigenista Missionário /Cimi. Esta participação e aproximação com os Guarani do Mato Grosso do Sul fortaleceu as articulações políticas da década de 1990 dos Ava-Guarani, e foram fundamentais - segundo as lideranças Ava-Guarani que vivenciaram esta aproximação - para articular o acampamento em Paraná Porã, o qual pressionou a UH de Itaipu a comprar a área onde foi constituído o Tekohá Anhetéte em 1997. As lideranças políticas de Oco'y (especialmente Silvino, que era cacique durante o período do acampamento em Paraná Porã, primeiro levado a cabo por um grupo de Oco'y), afirmam que neste período existia uma organização mais integrada às pautas reivindicativas enquanto povo Guarani. Eles contam que não só os Ava-Guarani iam até o Mato Grosso do Sul para participar das *aty guasu*, mas também que as lideranças políticas Guarani do Mato Grosso do Sul vinham até Oco'y e ao acampamento de Paraná Porã para fortalecer o movimento dos Ava-Guarani.

Observou-se durante o trabalho de campo desta pesquisa (em Oco'y e no acampamento na fazenda Itepa e em Santa Helena num refúgio ambiental da UH Itaipu), a mesma configuração das reuniões comunitárias apresentadas pela literatura: alguma liderança começava a conversar com outras lideranças no pátio da aldeia ou no pátio de alguma casa e aos poucos outras pessoas iam se aproximando, sentando-se próximo para ouvir e participar da (e formar a) reunião.



Foto 39: vice-cacique de Oco'y com a palavra em uma reunião de lideranças no acampamento da fazenda Itepa, do seu lado, o cacique do acampamento, Lino. Janeiro de 2006.

Além das reuniões com hora e dia marcados, várias reuniões são feitas *ad hoc*, de última hora, para resolver algum problema do momento, em função de algum acontecimento ou da visita de pessoas de outras áreas indígenas, como a reunião que foi realizada no dia em que fomos visitar o acampamento em Santa Helena. As reuniões da comunidade são os lugares privilegiados para as discussões e, segundo eles, de onde provêm as decisões, as que eles afirmam ser as da comunidade. Este discurso, repetido inúmeras vezes, especialmente pelas lideranças políticas Ava-Guarani, demonstra a importância do conceito de comunidade para a compreensão deste grupo indígena e corrobora a tese de Pierre Clastres ([1974]2003) de que o poder político encontra-se entre os Tupi-Guarani localizado na sociedade e não na figura de seu chefe político. Ao menos isto é o que é admitido conscientemente, existindo formas específicas de articulação de

peças e grupos realizadas, como já apresentado, primeiramente em torno à família-
extensa.



Foto 40: reunião de lideranças no acampamento de Santa Helena. Fevereiro de 2006.

São dois os tipos de reuniões realizadas em Oco'y: as *aty'i*, “reuniões pequenas” onde apenas as lideranças participam (como as reuniões da Associação Comunitária de Oco'y, realizadas com os representantes de cada grupo de trabalho/família-extensa) e as *aty guasu*, “reuniões grandes” que reúnem todos os moradores da área indígena e às vezes de mais de uma aldeia. De acordo com o cacique Simão, sobre a especificidade das *aty guasu* como uma “força geral”, que é de todo o povo:

É, por exemplo, para construir esse aty guasu, que é como eu e você estamos chamando, uma “reunião grande” assim, para vir todos, vamos por um exemplo, para criar outra aldeia, para fazer outra aldeia, ou para ampliar essa nossa aldeia mesmo. Daí nós vamos nos unir, todo o povo, perguntando o que realmente vai precisar. Vamos ampliar aqui mesmo ou vamos criar outra aldeia em outro lugar, em outro município. Então todo povo vai entrar de acordo com o que a gente tem que fazer. Vamos lutar por esse aqui, nós vamos no Parque, para outro lugar, vamos fazer essa retomada... É tudo junto, tem que

ser... é o que chama uma “força geral”, do povo todo, que chama aty guasu. (cacique Simão, 30-01-2006).

As *aty guasu* são realizadas em momentos extraordinários, quando algum assunto mobiliza toda a comunidade, como foi a organização para o acampamento no Parque Nacional do Iguaçu iniciado em setembro de 2005. Os Ava-Guarani participavam, durante a década de 1990, de outra forma de reuniões grandes, as *Nhembaty Guasu*, denominadas como Assembléias Gerais do Povo Guarani. Estas “assembléias gerais” reuniam grupos Guarani de todo o Brasil - de todos os estados do sul, de estados do centro-oeste e do sudeste – assim como de grupos que habitam em outros países da América do Sul, como a Argentina, o Paraguai, o Uruguai, a Bolívia.³³⁷ O então professor índio de Oco’y, Teodoro (atual cacique do grupo que saiu com ele para acampar em 2003) e que hoje está assentado num terreno em Diamante do Oeste (aldeia Itamarã, em processo de regularização pela Funai), participava da coordenação destes *Nhembaty Guasu* como representante de Oco’y. Ele conta que durante este período os Ava-Guarani tinham incentivo e financiamento do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) para ter um representante nestas reuniões. No entanto, no final da década de 1990, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) deixou de atuar junto aos Ava-Guarani de Oco’y, eles não tiveram mais apoio para participar ativamente destas reuniões.³³⁸

As reuniões e assembléias comunitárias são assim o lugar onde melhor se expressam as características da prática da organização e chefia política Guarani tal como descritas por Pierre Clastres e observadas na organização social dos Ava-Guarani de Oco’y: des-centramento organizado; comunidade ou grupo como *locus* de autoridade e poder de decisão; poder de persuasão expresso através da eloquência das lideranças na busca de consenso; participação dos *oporaívas* como representantes do sentido forte da identidade Guarani (do que eles chamam *Nhandereko*), através da realização das rezas, cantos e

³³⁷ As lideranças políticas Ava-Guarani de Oco’y continuam participando de encontros regionais e nacionais organizados pelo movimento indígena, como o encontro realizado em memória da morte de Sepé Tiaraju entre os dias 3 e 7 de fevereiro de 2006, em São Gabriel, RS. Entretanto, com menos frequência que na década de 1990.

³³⁸ Entretanto, em fevereiro de 2006, dois ônibus conseguidos por esta instituição levaram os Ava-Guarani de Oco’y para participar do *Nhemboaty Guasu* realizado em São Gabriel, RS, mas não como representantes escolhidos pela aldeia, como acontecia no passado.

danças; e principalmente, a discussão de assuntos comunitários na forma de diálogo e ponderação entre as diversas lideranças.

Também são denominados de *aty guasu* as reuniões dos conselhos de saúde, onde participam representantes de várias áreas indígenas como conselheiros distritais ou locais de saúde. Ressalta-se a observação de Maria Helena Ortolan (2006) sobre como o Movimento Indígena do Vale do Javari passou a considerar a atuação de seus representantes nos Distritos Sanitários de Saúde Indígena menos como funções administrativas do que como funções políticas, o que também se encontra em Oco'y e que se demonstra na denominação das reuniões dos conselhos de saúde como *aty guasu*, mas com a ressalva de que estas esferas não estão tão diferenciadas na organização social indígena como estão na sociedade ocidental. Todavia, estas “reuniões grandes” têm não só os assuntos considerados políticos - como as formas de reivindicação de terras através de acampamentos – como motivadores de sua organização, mas também assuntos relacionados aos encaminhamentos sobre a saúde indígena, onde a participação dos *oporaívas* (como representante das formas tradicionais de buscar a saúde) dotam-nas das formas próprias da cultura Guarani. Segundo Frederico, conselheiro local de saúde,³³⁹ em algumas aldeias os *oporaívas* são os conselheiros de saúde, encenando eles próprios a inter-relação entre esses dois sistemas de significados: um, a estrutura dos Conselhos Locais e Distritais de Saúde, organizados a partir dos referenciais da sociedade nacional brasileira, e o outro, a partir da participação do *oporaíva*, dos referenciais Ava-Guarani de saúde. Nas palavras de Frederico:

(Adriana:) Mas os aty guasu que são feitos aqui dentro da área indígena, os pajés também participam? (Frederico:) Sim. (Adriana:) E eles têm um papel diferente dos outros, eles fazem alguma coisa diferente, falam mais que os outros? (Frederico:) É, eles comentam mais na parte deles, o que eles sabem. O pajé sempre explica mais a parte de doença, o que eles podem fazer pelos doentes e eles sempre exigem mais para usar mais o remédio natural, chá, mas o que eles falam é essa parte. Eu tava querendo falar que eles falam a parte do poder deles, do Pajé, do que eles podem fazer pelo paciente, o que eles falam, a gente sempre ouve eles falarem nas reuniões, exige mais essas parte. (Adriana:) E nas reuniões, os aty guasu que o senhor participa junto com as lideranças de outras

³³⁹ Em Oco'y, Frederico - que é motorista do Posto de Saúde, contratado por uma empresa que presta serviços a Fundação Nacional de Saúde /Funasa - é conselheiro local de saúde, e o cacique Simão é o conselheiro distrital de saúde.

aldeias, outras comunidades indígenas, também tem pajé? (Frederico:) Tem. É, porque têm, às vezes a gente vai à reunião em outro lugar e têm alguns pajés que são líderes mesmo, liderança da parte da saúde e ele é pajé, daí ele sempre está presente. Sempre têm de várias áreas que é pajé e ele é do conselho, e ele tem que estar junto com a gente também. (Frederico, 02-06-2006)

Ao contrário das *aty guasu*, “reuniões grandes”, que não acontecem com tanta frequência entre os Ava-Guarani – mas que permanecem enquanto possibilidade de articulação política extraordinária -, as *aty’i*, as “pequenas reuniões”, são frequentes. Pelo menos uma vez por semana, geralmente nas terças-feiras, as lideranças políticas da comunidade³⁴⁰ reúnem-se para tratar de assuntos da comunidade. Estes assuntos geralmente são: formas de reivindicar e conseguir mais terras (meta do atual cacique) através da criação de eventos políticos, como os acampamentos e o encaminhamento de documentos para instituições nacionais e internacionais³⁴¹ e negociações diretamente com a Funai³⁴² para a regularização de uma área indígena maior; para a regularização de recursos, como cestas básicas; e para que a Funai resolva o problema da falta de documentos de identidade e de nascimento da grande maioria dos indígenas que habitam em Oco’y,³⁴³ negociações com a UH Itaipu para o financiamento de projetos comunitários, como os tanques de criação de peixe e o fornecimento de sementes para o plantio; negociações com o Instituto Ambiental do Paraná /IAP e Instituto Brasileiro de Meio Ambiente /IBAMA, para a liberação do plantio em lugares que são considerados por estes órgãos como área de preservação ambiental e também para o reflorestamento da área indígena; organização da associação comunitária que trata dos assuntos relacionados ao plantio, já que as sementes e adubos e os recursos para o trator são repassados para esta área indígena através de projetos apresentados pela associação como entidade jurídica.

Estas “reuniões pequenas” geralmente começam de manhã e se estendem durante todo o dia. Neste dia, as lideranças da área sentam-se no pátio de alguma família-extensa, embaixo de alguma sombra, tomando mate gelado, fumando cigarros de palha e fazendo

³⁴⁰ O cacique e o vice-cacique, o presidente da associação, seus secretários e tesoureiros, e os que trabalham na polícia indígena, além de Antonio Cabrera, que mesmo não morando na área indígena foi nomeado assessor da associação comunitária.

³⁴¹ Funai, órgãos federais, estaduais e municipais, além do Banco Mundial, Unesco e outros.

³⁴² Através de viagens ao escritório da Funai em Guarapuava, Curitiba e Brasília.

³⁴³ Por que quando nasceram não havia esta orientação e, assim, não podem receber os benefícios de bolsa-família e aposentadoria, se matricularem na escola e terem carteira de trabalho.

suas discussões em guarani sobre a organização comunitária. Elas são realizadas sempre que as lideranças sentem a necessidade de discutir alguma questão da comunidade ou quando alguma estratégia política está sendo organizada, como no começo de 2006 quando fizeram duas reuniões extraordinárias em dois domingos consecutivos. Estas duas reuniões foram chamadas pelo vice-cacique e foram realizadas no pátio da casa do segundo tesoureiro da Associação Comunitária de Oco'y (irmão que compõe a mesma família-estendida do vice-cacique, sua casa fica atrás da casa do vice-cacique). Elas duraram toda a manhã e tiveram a participação de todos os integrantes da diretoria da associação. O vice-cacique é o primeiro tesoureiro da associação e o cacique Simão o vice-presidente, ambos assim sobrepondo os cargos de liderança da aldeia com cargos de direção da associação. Estas duas “reuniões pequenas” extraordinárias tiveram, segundo o vice-cacique, o objetivo de avaliar o movimento político e a organização comunitária de Oco'y, no sentido de avaliar como melhorar e o que pode estragar o movimento de organização da comunidade, de pensar questões relativas à família, à relação entre marido e mulher, ao incentivo à participação das mulheres nas reuniões, ao exemplo que as lideranças devem dar à comunidade, de avaliar sobre a viagem que fariam até a sede da Funai em Guarapuava naquela semana e sobre a necessidade de documentar todos os acordos que fazem com os brancos, como a questão da doação do ônibus feita pela receita federal.

Dentre estes assuntos, o vice-cacique enfatizou algumas características relacionadas ao perfil esperado da liderança, no sentido de que elas devem ser exemplos para a comunidade. Desta forma, afirmou-se nestas reuniões que as lideranças devem ser corretas em sua vida familiar e comunitária, para poderem ser exemplos para os outros e assim poder aconselhá-los; que elas devem ter consciência e mentalidade social, que explicou ser a preocupação com o outro, com o próximo; que devem sentir-se como uma ferramenta da comunidade; e enfim, que o dirigente não deve ir às reuniões para encontrar mulheres ou para namorar, ou seja, com objetivos pessoais, mas sim que deve cuidar do local, da comunidade, o que deve fazer como um pai que cuida de seus filhos.

Na opinião do vice-cacique, os dirigentes não podem ter a mentalidade muito “dura” ou muito “fechada”, serem teimosos ou briguentos, mas sim devem ouvir quem tem as melhores idéias e, para isso, eles devem ser claros, transparentes e dar chance para quem queira falar, inclusive às mulheres, ênfase que explicou dizendo que as mulheres são

discriminadas. Afirmou que se alguém fala é porque tem a intenção de ajudar ou discutir alguma coisa e que a liderança deve dar a chance para a pessoa falar.

Estas considerações do vice-cacique demonstram suas elaborações sobre o chefe político como o exemplo de pessoa ideal, na qual as pessoas da comunidade devem se referenciar para construir uma boa sociabilidade,³⁴⁴ como acontece também com as lideranças espirituais, os *oporaívas*, que não só são o exemplo, como *devem ser* o exemplo, para terem credibilidade. Demonstra também como se articula na prática a descentralização da política que sustenta o consenso de que é “a comunidade que decide” quando afirma o vice-cacique que a liderança deve saber ouvir e dar a oportunidade de falar para quem queira, expressando uma forma de discurso consciente de orientação ao grupo. Observa-se assim que a orientação ou aconselhamento ao grupo é fator fundamental de estímulo a estas reuniões, além da busca de legitimidade no grupo para as ações das lideranças. Portanto, não somente as lideranças de famílias-extensas se reúnem com as lideranças políticas para decidir em conjunto os rumos para a comunidade e a organização do trabalho, mas as primeiras recebem orientação de como melhor agir no dia-a-dia e também informações de como estão as negociações com a sociedade dos brancos.³⁴⁵ As orientações dizem respeito ao trabalho na roça, à questão do estudo e da profissão, ao desestímulo ao consumo de bebidas alcoólicas, ao respeito que deve existir na relação entre marido e mulher, às relações pacíficas dentro da área através do evitar brigas e do falar à-toa, ao desestímulo de casamentos entre casais muito novos (que não tenham condições para criar filhos) e para que não haja roubo e sim respeito com as coisas dos outros dentro da aldeia. Esta orientação foi o objetivo principal do curso de formação de lideranças que estava sendo realizado em junho de 2006 pelo vice-cacique, como ele afirma:

Eu estou fazendo um curso de formação militante e esta é minha intenção, porque falta às comunidades indígenas, não só aqui em Oco'y, experiência das lideranças. E também a comunidade tem que saber dos direitos, sejam mulheres, homens, daí por aí estamos fazendo palestra, com o pessoal (...). Daí eu sempre estou fazendo em toda a terça feira um curso de formação de líder, para as pessoas discutirem os seus direitos, as mulheres, os jovens, ou ancião que está por aí, porque agora a gente está vendo que nós, as

³⁴⁴ No sentido que Marlin Strathern afirma ter esta palavra na língua inglesa, que é o de “(...) uma experiência de comunidade, de empatia” (1999).

³⁴⁵ Especialmente para a conquista de terras, para o agenciamento de recursos para o desenvolvimento de projetos de desenvolvimento comunitário, sobre as cestas básicas e sobre os documentos de identidade.

lideranças sozinhas, não podemos fazer nada, as pessoas têm que entender, têm que saber a nossa luta, o sacrifício do líder, se não sabe, se nós não colocarmos no conhecimento da comunidade, do pessoal, as pessoas não sabem, não valorizam nosso sacrifício, só fica criticando e não sabe o sacrifício que as lideranças passam para desenvolver um pouco a comunidade. (...) por exemplo, aposentado, para saber administrar o benefício que eles estão ganhando (...) Então isso aí estamos devagarzinho conscientizando as pessoas para saber direito, porque a maioria dos brancos estão explorando o assalariado do índio, por exemplo têm muitas pessoas anciãs que não sabem ler, que não sabem nem fazer as contas e por aí sempre vem alguma coisa que acontece no salário do ancião. (...) toda essa questão nós estamos analisando, trabalhando devagarzinho com o pessoal, por exemplo, que se valoriza se ajudando um com o outro, porque se não as pessoas só ficam de olho nas meninas, pelas coisas de amor assim, não tem aquele negócio de falar que uma menina por exemplo, de falar que tem valor de estudar, que tem valor de alguma profissão, né. Quando a rapaziada olha nas meninas só fica falando de outra coisa, então tudo isso para o jovem ter aquela consciência para valorizar as jovens meninas, como as meninas jovens, os masculinos, por exemplo, daí tudo isso nós estamos, eu, por exemplo, da minha parte estou fazendo esta análise e palestra para o nosso povo. (Natalino, 15-06-2006)

Outra recorrência no discurso das lideranças políticas em Oco'y, este que já foi assinalado acima, diz respeito à necessidade que expressam de documentar todas as suas ações, pois afirmam que só assim podem se relacionar com os brancos, os quais muitas vezes usam de mentiras e trapaças para com eles. Afirmam que se as instituições da sociedade dos brancos (por exemplo, a Funai) mentem para eles (as lideranças) e eles, sem saberem, mentem para a comunidade, que a comunidade pensa que foi mentira das lideranças sem saber que foram as instituições dos brancos que mentiram para eles. Com o “pé atrás”, eles afirmam que querem ter documentos para tudo, como afirma o cacique Simão, “porque os brancos são assim, para valer as coisas, têm que ter documento, provas”. Desta forma, eles têm como objetivo fazer a documentação de todas as suas ações através de atas das reuniões, de documentos assinados e registrados que soltam na imprensa escrita e na internet, de fotos de seus protestos e reivindicações, como ao documento que se refere o vice-cacique na seguinte fala:

(...) estamos soltando um documento, para o Presidente da República, estamos soltando um documento para o Governador, para o Roberto Requião, para atender sobre o reclame dos índios, de Oco'y especialmente. Vamos dar tempo de três meses. Só que ele não faz, não dá atenção para nós, não está nem aí com a gente, nós vamos passar um documento, vamos fazer uma denúncia para o direito humano internacional, seja onde que seja, e nós vamos controlar agora (Natalino 2-02-2006)

As lideranças políticas de Oco'y têm a prática de discutir entre si antes de levar uma discussão para as reuniões maiores e reuniões abertas, discussões estas que fundamentam a orientação dada ao grupo. São assim vários e diferenciados os momentos de discussão e articulação política na área indígena de Oco'y: do cacique e vice-cacique com o conselheiro da comunidade, do cacique com os *tembiguais* - os policiais indígenas que atuam sob a orientação direta do cacique -, destes últimos com os integrantes da associação comunitária e enfim a articulação nas reuniões com os representantes das famílias-extensas, nas quais qualquer pessoa pode participar (embora geralmente, apenas pessoas do sexo masculino participem). Isto, com a ressalva de que todas as vezes que estas pessoas se reúnem, outras podem se agrupar a elas e participar, ou seja, que estas articulações, mesmo que autônomas e específicas, não são excludentes e sigilosas.

Isto também se dá em relação aos brancos que andam pela aldeia e que, mesmo próximos aos Ava-Guarani, não deixam de ser vistos como “outros”, mas que devem também respeitar as etiquetas e prerrogativas dos Ava-Guarani.³⁴⁶ Certa situação demonstra bem as diferenciações quanto ao pertencimento ao grupo e as etiquetas regentes da prática política, estas que dizem respeito especialmente ao “não abuso” do poder e do repúdio de um discurso de poder autoritário que não utilize a forma de diálogo. Esta foi a de uma reunião de lideranças realizada no acampamento na fazenda Itepa em fevereiro de 2006. Nesta reunião estavam presentes um indigenista por militância, ligado ao Partido Comunista do Brasil e também estudioso dos povos Guarani, algumas pessoas que o acompanhavam, ligadas a ele e ao seu partido (pessoas que estavam organizando uma filmagem e fotos sobre o acampamento) e uma pessoa que trabalha na prefeitura de São Miguel do Iguazu e que é membro do mesmo partido do primeiro.³⁴⁷ Estas pessoas prestam assessoria ao movimento de mobilização política dos Ava-Guarani e foram peças-chaves na

³⁴⁶ Isto se demonstrou na primeira vez em que eu perguntei ao vice-cacique se eu poderia participar de uma reunião política e ele respondeu que não, porque ele ia “falar forte” com alguns representantes de instituições da sociedade dos brancos e que isto não seria bom para mim. E também, numa segunda vez, quando perguntei se poderia participar de uma reunião política, desta vez para Antonio Cabrera, assessor da Associação Comunitária de Oco'y (que se diz descendente de Guarani, mas que não mora na área indígena), ao que ele respondeu que não, porque eles iriam andar junto com os técnicos do Instituto Ambiental do Paraná para articular os lugares de reflorestamento dentro da área indígena e por isto eu não poderia participar. Considerei as explicações deles para a minha não presença nas reuniões, mas sei também que elas são realizadas exclusivamente com pessoas do gênero masculino, o que se soma ao fato de eu ser uma “branca”.

³⁴⁷ Partido pelo qual Teodoro Alves Tupã, liderança grupo que saiu de Oco'y para acampar em 2003 e que no início de 2007 conseguiu uma terra para serem assentados, candidatou-se para deputado estadual nas eleições de 2006.

articulação do acampamento do Parque Nacional do Iguaçu e da fazenda Itepa, papel desempenhado nas décadas de 1980 e 1990 pelas instituições pró-índio, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Nesta reunião, a pessoa que trabalha na prefeitura de São Miguel do Iguaçu expressou-se criticamente quanto a alguns fatos ocorridos durante o acampamento do Parque Nacional do Iguaçu que teriam circulado na imprensa local: denúncias de um estupro de uma índia por um índio de sua própria aldeia e da retirada pela mãe de uma criança indígena que, durante aquele acampamento, foi internada em um hospital da região. Esta pessoa afirmou que estes fatos contam contra os indígenas perante a opinião pública da região sendo desfavorável à luta deles para a conquista de mais terras e que, por isto, as lideranças deveriam cuidar para que isto não voltasse a acontecer. Esta análise deixou o vice-cacique furioso: ele disse que esta pessoa estava fazendo uma “guerra de nervos” que não ajudava em nada, pois aqueles não eram fatos verdadeiros.³⁴⁸ Assim demonstra-se que embora um branco estivesse fazendo naquela reunião observações com o objetivo de ajudar a organização e aceitação do movimento político reivindicatório daqueles indígenas, ele não foi bem recebido porque não soube se expressar de acordo com as regras de etiqueta que prezam pelo diálogo. Tudo leva a crer que esta pessoa deveria ter se expressado em tons de indagações sobre a opinião das lideranças indígenas a respeito daqueles acontecimentos e não afirmado o que deveria ser feito, o que as próprias lideranças políticas indígenas não devem fazer, pois o abuso na autoridade, no *querer se fazer*, é motivo inclusive para afastamento de lideranças políticas.

7.3.3 – A chefia e a política entre os Ava-Guarani de Oco’y.

Em Oco’y as pessoas que estão envolvidas nas funções ligadas à esfera política se revezam em suas funções, como o presidente atual da associação, Silvino, o conselheiro da comunidade, professor Pedro, e o *tembiguai*, João Centurião, que foram caciques de Oco’y. Da mesma forma acontece com os atuais cacique e vice-cacique, que moram há pouco tempo em Oco’y (mas com famílias-extensas que habitam há bastante tempo na área) e, por

³⁴⁸ Contou-me depois o vice-cacique que a mulher que dizem que foi estuprada, estava, na verdade, tendo relações com seu amante e somente porque foi pega pela sua sogra, disse que estava sendo estuprada, e que, sobre a retirada da criança do hospital, aquela não era a versão verdadeira.

isto, ocupam pela primeira vez cargos de liderança política, mas a conjugando com cargos da diretoria da associação.³⁴⁹ Estas pessoas são as responsáveis pela autonomização da esfera da política. Os mais antigos entre eles em Oco'y, os ex-caciques Silvino, Pedro e João Centurião, mesmo sendo também *uiráídjás* (ajudantes de *oporaíva*), estão, sobretudo, envolvidos com a organização política da comunidade.³⁵⁰

Entre os Ava-Guarani de Oco'y na contemporaneidade, observam-se algumas particularidades relativas às características do chefe político assinaladas por Pierre Clastres, que são a de ser articulador da paz através da mediação de conflitos, de ser generoso ao doar seus bens para o grupo, de ser orador de destaque, e de ter o privilégio à poliginia (as três primeiras apresentadas previamente por Robert Lowie, as quais Pierre Clastres acrescentou o privilégio dado ao chefe de poliginia).

As práticas oratórias do xamã³⁵¹ e do cacique são diferenciadas e apresentadas como formas de distinção das especificidades na atuação de cada um deles, conforme as características apresentadas no capítulo seis. Reitera-se aqui, entretanto, que a fala do chefe político, além de ser um instrumento para a mediação de conflitos no interior do grupo, também é distinguida pelas informações que traz do contato privilegiado do chefe com a sociedade envolvente e nas possibilidades de melhoria que apresenta a partir deste contato. Estas características são evidenciadas por Silvano, um *tembiguai* (policia indígena) de Oco'y, quando fala sobre o trabalho do cacique em relação à comunidade:

(...) o cacique não fica direto na aldeia, sempre sai, vai para reunião, vai para Brasília, Curitiba, São Paulo, e depois que volta da viagem, eles (os tembiguais guasu, que são o cacique, o vice-cacique, e os comissários de polícia) marcam uma data para fazer a reunião (...) O trabalho do cacique, ele sabe porque ele foi para lá, no encontro ou reunião, daí ele tem que explicar para a comunidade, porque motivo ele viajou, se é por parte da aldeia, ou por exemplo, que nem agora, às vezes ele sai e depois volta e já começa a explicar para a comunidade como é que vai a luta, como é que vai a terra, se foi aprovado o documento para sair a roça para a comunidade, se vai liberar o trator

³⁴⁹ A seqüência de caciques da área indígena de Oco'y é: Fernando Martines; João Centurião; Pedro Alves; Silvino; Augustinho Martins; Inocêncio da Costa; Adriano Chamorro; Teodoro Alves; Adilson; José de Souza; Daniel; Simão.

³⁵⁰ O primeiro liderou o acampamento de Paraná Porã quando era cacique de Oco'y e o segundo está na frente de um acampamento iniciado em maio de 2008 (estes acampamentos serão discutidos novamente no item 7.3.5)

³⁵¹ Característica especialmente apresentada por Pierre Clastres no que se relaciona à atividade dos especialistas em rituais e em relatos dos mitos e do conhecimento dos antigos na introdução de seu livro *A Fala Sagrada. Mitos e Cantos dos Índios Guarani* (1974b).

para fazer a limpeza, para plantar, então tudo isso ele explica tudo, o que ele ouviu, o que ele trouxe de informação da viagem, por isso que ele avisa todas as comunidades³⁵² para explicar como que vai a situação do interesse da comunidade. (Silvano, 09-05-2006)

Portanto, a capacidade oratória é uma característica do chefe político que se refere às suas intervenções nas reuniões da comunidade (onde ele desempenha o papel de articulador das discussões propostas para ou pelo grupo), ao diálogo estabelecido com as pessoas da aldeia (em situações problemáticas ou cotidianas, na forma de aconselhamento e orientação), e em sua capacidade de articular as negociações com as instituições da sociedade do branco. Tem-se assim a re-encenação do chefe político como ocupando um lugar privilegiado no que se refere à utilização da palavra. Porém, esta relação não é feita da mesma forma, o que se observa no poder de mando e decisão que está contemporaneamente relacionado ao chefe através da atuação da polícia indígena que lhe é subordinada, o que, por sua vez, relaciona-se à característica de articulador da paz e mediador de conflitos.

Os policiais indígenas ou *tembiguais*, que também são mensageiros do cacique,³⁵³ são formados ou instruídos sobre como agir em situações de conflitos diretamente pelo cacique, como explica o *tembiguai* Silvano:

O cacique mesmo explicou como é o trabalho das lideranças (...), como que funciona, o que é o serviço do cacique, o serviço do tembiguai, então ele explica tudo; tipo um professor para quem vai começar a trabalhar como um tembiguai, o professor é o cacique, daí ele dá conselho (...) de como tem que se portar quando fica de tembiguai, se não a comunidade acha ruim (...) o cacique já dá toda a informação para você saber, se não fica em dúvida depois. Ele já dá toda a informação e daí você já sabe o que tem que fazer quando começar a trabalhar. (Silvano, 09-05-2006).

³⁵² Neste fala, quando Silvano se refere às famílias-extensas como comunidades, termo geralmente atribuído à aldeia, se torna evidente o aspecto da lógica fractal. Em outras situações, pessoas Ava-Guarani referiram-se aos filhos de um casal como famílias. Isto durante o levantamento genealógico, quando era perguntado sobre os filhos do casal, ao que a pessoa respondia referindo-se a cada filho como uma família, sendo que geralmente estes filhos são solteiros, já que os casados moram em casas separadas. A lógica fractal presente neste raciocínio considera o devir destes solteiros, que é o de comporem famílias. Assim, um casal que tem 5 filhos, tem, em germe, 5 famílias, além da família do casal da referência.

³⁵³ André Luiz Soares observa que entre os antigos Guarani, os *tembiguais* eram os mensageiros das lideranças da aldeia, que iam de aldeia em aldeia avisando da visita de alguma liderança e também iam levar os convites para os rituais e visitas em outras aldeias (Soares, 1997).

Entretanto, quando os problemas aparecem - principalmente em casos de brigas - os *tembiguais* devem trazê-los ou as pessoas que o causaram diretamente para o cacique avaliar. Este é quem decide o que deve ser feito com os que infringem a ordem. Mas, ele não deixa de ter o seu poder de mando e decisão limitado pela comunidade, o qual se expressa através do conselheiro e dos representantes das famílias-extensas com os quais está em constante contato.

Os policiais utilizam a força física, sob a orientação do cacique, para separar as brigas que acontecem entre casais, entre famílias ou entre bêbados, e também para castigar os que provocam estas desordens. Estes castigos são realizados na forma de chicotadas e de detenção em alguma construção, como nos banheiros de alvenaria construídos pelo governo do estado no Paraná nos pátios das famílias-extensas. Um dos ex-caciques afirmou que sua atuação como cacique teve o diferencial de buscar especialmente a orientação dos *oporaívas*, do que resultou a prática instituída por ele, sob a orientação dos *oporaívas*, do trabalho para a comunidade e não os castigos físicos como punição aos desordeiros. Esta orientação - conforme explicou - se devia ao coração muito sensível dos *oporaívas* que sofrem ao ver pessoas apanhando. Por isto no seu tempo de cacique as penalidades dadas aos desordeiros eram capinar e plantar árvores para a comunidade, fazendo com que o dano causado pela desordem fosse convertido em benefícios para o grupo. Hoje em dia, segundo Osório (pessoa que ocupa o cargo mais alto da polícia indígena, chamado inspetor ou comissário e no idioma nativo, *tembiguai guasu*), as penalidades dadas aos causadores de desordem conjugam serviços prestados para a comunidade – principalmente carpir - com castigos físicos, na forma de chicotadas e/ou de detenção no banheiro ou no galpão da comunidade. Os castigos físicos são dados apenas quando acontece um problema que eles julgam ser muito sério, como os que envolvem derramamento de sangue, o que, disse Osório (em maio de 2006), fazia muito tempo que não acontecia na área indígena de Oco'y.

Entretanto, em dezembro de 2006 aconteceu um grave delito, um homicídio, nesta área indígena: um indígena matou outro indígena, ambos moradores de Oco'y (o que foi morto era soldado da polícia indígena), numa briga que, dizem, não se relacionava a

nenhuma richa antiga, mas porque a pessoa que matou era muito violenta.³⁵⁴ Neste caso, ao invés de aplicar as formas próprias de manutenção da ordem interna (os castigos e prisões internas), o cacique chamou a polícia brasileira. Ele afirmou que fez isto para dar exemplo para os outros de que a justiça deve ser aplicada a todos. Assim, expressa mais uma forma de inter-relação com a sociedade envolvente e que, embora eles façam manifestações para reivindicações de terra onde às vezes acontecem enfrentamentos com a polícia (como foi a finalização do acampamento do Parque Nacional do Iguazu), eles se valem dos mecanismos institucionais da sociedade brasileira e de um princípio de justiça universal.

Assim, a afirmação de Pierre Clastres sobre a disjunção entre o poder e a chefia política ameríndia – o poder político encontrando-se localizado na sociedade e não na atuação do chefe político - apresenta assim em Oco'y uma configuração um pouco mais complexa. Mesmo que em termos de retórica e de articulação entre as lideranças das famílias-extensas seja o pólo da comunidade (do grupo ou da sociedade) aquele que sempre seja enfatizado como o *locus* do poder de decisão e de articulação política (por meio do qual se dá a escolha e o afastamento de lideranças), o cacique detém certo poder de mando, decisão e mesmo de administração da coerção através da coação representada pelo poder de polícia. Obviamente os fatores problemáticos considerados causadores de desordem e que por isso devem ser reprimidos através do castigo ou pena, não são os mesmos que Pierre Clastres considera para a formulação de seu modelo explicativo das relações e da organização social entre os Tupi-Guarani no período anterior à chegada dos europeus. Isto tanto no que se refere à utilização de bebidas alcoólicas, em grande parte considerada a causa das brigas e violências no interior da área indígena, como também no que se refere às brigas de casais.³⁵⁵ Observa-se assim que o papel de mediador de conflitos e fazedor da paz através da utilização da palavra é uma das atividades do chefe, entretanto, que o cacique

³⁵⁴ Este homem já havia se envolvido em outras brigas e, por isto, contam que tinha uma marca de uma facada em seu rosto. O *tembiguai* (soldado indígena) que foi morto estava defendendo outro homem, que era quem o assassino queria matar, porque, dizem, ele havia chamado à atenção de uma criança na sua frente.

³⁵⁵ Este último fator não foi considerado por Pierre Clastres ([1974] 2003, [1980] 2004), ou seja, não é tido como motivo de briga e, ou, de deslocamentos. Ressalta-se que Pierre Clastres apresenta o modelo de uma socialidade que não apresenta a utilização da força física como mecanismo de coação no interior, embora considere a presença privilegiada da guerra (= utilização da violência) como forma de relacionamento com o exterior. Portanto, no exterior a utilização da força física e no interior a harmonia e o sentimento de igualdade e aversão ao poder coercitivo, configurando um des-centramento organizado através da estruturação das famílias-extensas.

Ava-Guarani também dispõe para a manutenção da ordem no interior do grupo da utilização da força física através da administração do poder de polícia dos *tembiguais*, os policiais indígenas. A atuação da polícia indígena se caracteriza como coação ou coerção física, pois se utiliza da força física para a manutenção da ordem no interior do grupo, embora os castigos e prisões estejam presentes mais como ameaça do que como prática. Entretanto, não necessariamente as ações do cacique através da administração do poder de polícia podem ser consideradas como relações de mando do cacique e obediência ao mesmo, já que o que se impõe na manutenção da ordem não é decisão dele, mas sim fruto das discussões e decisões nas reuniões comunitárias. Pelo que pude observar, as práticas mais recorrentes dos *tembiguais* são a separação de brigas e a utilização das palavras para a resolução do conflito e para levar as mensagens do cacique (como a convocação para uma reunião até as famílias-extensas), do que propriamente a utilização da força física. Ao que deve ser acrescentado o acionamento da polícia brasileira quando o problema é avaliado como muito grave, como foi o caso do assassinato relatado anteriormente.

Portanto, a atuação da liderança não é autônoma, pois está conectada e depende de outras instâncias de decisões e encaminhamentos e de nenhuma forma se configura como autoritária e centralizadora, já que as famílias-extensas configuram núcleos sociais econômico-político-religiosos pelos quais, através de seus representantes (ou lideranças), tecem a trama descentralizada do poder político nesta área indígena. Esta trama se expressa em momentos de escolha das lideranças da aldeia e outras funções que dizem respeito à vida comunitária, ao bom andamento do trabalho destas lideranças, ao empreendimento de atividades coletivas, como mutirões e os acampamentos para reivindicar terras, e também no afastamento de alguma liderança de seu trabalho. Este poder diferenciado de mando e de utilização de força física do cacique é respaldado pela comunidade, através desta forma descentralizada de poder político, existindo uma medida para sua utilização, a qual as lideranças não devem exceder, pois os excessos são considerados “abusos” de poder e motivo para afastamento da liderança, como será demonstrado à frente.

No que se refere à fala enquanto capacidade diplomática, ressalta-se que o chefe em Oco'y (como recorrente em outras áreas indígenas no Brasil) é uma pessoa que se destaca pelas possibilidades que tem de estabelecer relações com a sociedade ocidental. As características que possibilitam esta ação, que são as de falar bem o português e conhecer a

sociedade dos brancos, são valorizadas e demandadas pelo grupo para a escolha do chefe. Isto, para que o mesmo possa falar pelo grupo, nas negociações com as instituições da sociedade ocidental e falar para o grupo, as notícias e possibilidades advindas destas negociações. Desta forma, o chefe é uma pessoa que se destaca em algo que é importante para o grupo, que é a possibilidade de relacionamento com a sociedade dos brancos e, através deste, o acesso a recursos. Por isto ele deve colocar esta especificidade a serviço do mesmo. Apresenta-se, portanto, como um mediador, no sentido do que esta atividade se aproxima de uma tradução, de uma “relação que coloca seres em relação” (Escóssia e Kastrup, 2005:301-2). Assim, é um tradutor privilegiado (para o grupo sobre os brancos e do grupo para os brancos), na medida em que apreende o sentido de dois, dos brancos e dos Ava-Guarani. Mas, no entanto, que sabe do outro a partir do si mesmo e apreende o sentido de sua atuação no confronto entre estes dois conjuntos de significados. Isto mesmo que sua atuação traga mudanças e que elas não sejam inconscientes para o grupo.

A generosidade é uma característica de nota do chefe político Ava-Guarani, no sentido de que pauta suas ações como agenciador e distribuidor *para a comunidade* de recursos que consegue acessar, ou seja, que está subjacente à sua caracterização a idéia de alguém que deve trabalhar para a comunidade e não para si mesmo. Desta forma, o chefe (como se fará notar em algumas das falas das lideranças políticas de Oco’y apresentadas à frente) não deve acumular bens para si enquanto pessoas do grupo passam por dificuldades. Assim, todos os recursos a que tem acesso devem ser distribuídos para a comunidade. É nela que o chefe deve pensar, o que faz nos termos da responsabilidade e preocupação com seus filhos, aspectos enfatizados nas falas das lideranças sobre como devem agir; da orientação a partir do que julgam correto e dos referenciais disponíveis para cumprirem as expectativas da comunidade. Nestes termos se apresenta o contrato social em Oco’y: a comunidade espera um pai, no sentido da responsabilidade que este tem para que ela continue a existir (de possibilitar os meios para sua produção e reprodução) e para o seu desenvolvimento (nas formas que idealizam através de seus projetos de futuro) e assim o chefe se considera e age.

A área indígena de Oco’y tem a característica específica de ter uma grande entrada de indígenas que vêm de outras áreas, principalmente do Paraguai e da Argentina, que são aqueles que de uma forma ou outra se relacionam com o deslocamento dos Ava-Guarani de

Jacutinga. Os que chegam se assentam junto a algum grupo de parentes que já habita ali e, com o apoio destes, constroem suas casas, roças e vão pleitear junto às lideranças políticas da área as cestas básicas e os documentos necessários para a aquisição de bolsa-família e, se for o caso, de aposentadorias. Entretanto, muitas destas famílias, depois de pouco tempo de estadia nesta área indígena, retornam à área de onde vieram ou se dirigem para outras áreas indígenas onde possuem parentes.³⁵⁶ Dada esta característica de transitoriedade de pessoas na área indígena de Oco'y (as quais devem sempre, quando entram e quando saem, comunicar ao cacique), e também a pouca quantidade de cestas básicas que recebem, entre os outros recursos (como as casas de alvenaria e de madeira que abrigam apenas cerca de 50 % das famílias que estão de uma forma mais constante na área), as lideranças políticas de Oco'y instituíram o critério de no mínimo um ano de permanência na área indígena para que uma família-nuclear passe a receber as cestas-básicas. Assim, uma decisão que institui uma forma específica de distribuição de recursos, a qual é, por sua vez, pautada pela característica de generosidade do chefe político, no sentido de que o chefe deve distribuir os recursos que recebe igualmente.

Portanto, a possibilidade de generosidade é praticada de acordo com as exigências de gerenciamento de recursos dadas pelas características específicas de Oco'y. Assim, são distribuídos igualmente para todos os que estão há pelo menos um ano morando na área indígena, pois se os distribuisse sem aplicar este critério de permanência, não conseguiria manter os que vivem há mais tempo nesta área. Os que chegam podem ficar, mas têm que conseguir se manter sem as cestas básicas pelo período de um ano. Fazem isto com a ajuda dos parentes que, seguindo as prerrogativas das trocas e auxílios fundamentadas na reciprocidade, disponibilizam lugares e sementes para plantar, assim como alguns animais para criar (como galinhas), mas também através de serviços prestados para os aposentados ou para pessoas que têm trabalho remunerado. Expressa-se também nesta situação a importância da consideração do tempo de estadia na área indígena, o que já foi notado em relação ao acesso das melhores terras e ao prestígio que têm os mais antigos na área, por serem estes os conhecedores privilegiados da história do grupo.

³⁵⁶ Sobre a mobilidade dos Ava-Guarani e Mbyá na região da tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, no que estas envolvem relações de parentesco conjugadas com busca de trabalho e aspectos religiosos, consultar o trabalho de tese de Evaldo M. Silva (2007).

Já a poligamia não é praticada e mesmo que se fale de algum caso distante (na genealogia, ou de pessoas que residem em outras áreas indígenas), faz-se isto através de risadas, como quem conta um absurdo, um exagero ou uma idiossincrasia burlesca. Portanto, além da poligamia (especialmente poliginia) não ser encontrada entre os Ava-Guarani de Oco'y e também não ser considerada um privilégio (nem em termos ideais ou problemáticos, já que este aspecto não aparece nos mitos contados em Oco'y), ela é, ao contrário, vista como anormal e exagero, e assim motivo de piadas.³⁵⁷ Tem-se também que os estatutos de destaque de guerreiro e de caçador,³⁵⁸ aos quais Pierre Clastres relaciona o privilégio da poliginia e a característica de serem estes candidatos privilegiados à chefia, não são relevantes para a escolha do chefe político em Oco'y, já que não são estas funções importantes para a manutenção das relações internas do grupo e nem para o estabelecimento de relações com a sociedade dos brancos (de onde vêm os recursos para a produção e reprodução do grupo). São as características diplomáticas como o saber se comunicar bem em português com os brancos e (através do conhecimento da sociedade e da língua destes) saber negociar com eles que se destacam, e não o fato de se ser um exímio caçador³⁵⁹ ou um guerreiro treinado no grupo *Nhemoichi* (grupo de guerreiros), que distingue um possível chefe político. O grupo de guerreiros *Nhemoichi* está, sobretudo, relacionado à esfera religiosa, sendo que é através desta que o grupo se conecta com as práticas específicas levadas a cabo pela esfera da política.³⁶⁰ Enfim, a poliginia, que é motivo de risadas e ridicularizada, não é encontrada em nenhum dos ex-caciques de Oco'y e nem entre os especialistas religiosos – os *oporaivas* – e mesmo que as separações de

³⁵⁷ O que, evidentemente, é suposto ser fruto do contato com a tradição cristã ocidental.

³⁵⁸ Pierre Clastres afirma que quando a poliginia era também um privilégio dos caçadores de destaque, esta expressava uma forma do grupo pensar no futuro, no sentido de quem se destacava nesta atividade teria mais possibilidades de manter mais de uma família, ou, nas suas palavras, “alimentar mais pessoas” ([1974] 2003: 53).

³⁵⁹ A caça ainda é uma atividade possível entre estes indígenas, que percorrem os ainda existentes espaços de mata da região para caçar.

³⁶⁰ Observa-se aqui um tema que será desenvolvido em outra oportunidade, que é o das características específicas que estão relacionadas aos nomes Guarani. Como apresentado no capítulo três, as pessoas que vêm do lugar do céu onde está *Tupã* (e que tem *Tupã* ou *Verá*, que significa relâmpago, em seu nome) são ditas terem características mais agressivas e guerreiras. Neste sentido, é digno de nota que tanto o cacique como outras lideranças de Oco'y e as que lideraram os acampamentos (como o professor Teodoro) são pessoas que tem *Tupã* em seus nomes.

casais e novos casamentos sejam corriqueiros, não se encontra a manutenção de mais de uma relação matrimonial ao mesmo tempo.³⁶¹

Portanto, em relação às características apresentadas por Pierre Clastres para o chefe político ameríndio, observa-se entre os Ava-Guarani de Oco'y que a obrigação de ser generoso,³⁶² assim como a capacidade oratória como doador de palavras e como mediador de conflitos³⁶³, se atualizam, porém de acordo com o contexto contemporâneo. Entretanto, não se encontram neste contexto o privilégio à poligamia e a disjunção afirmada por Pierre Clastres entre o poder político e a chefia política não é re-atualizada em todos os termos, dado o poder coercitivo representado pela administração do poder de polícia dos *tembiguais*.

As disputas e/ou articulações e segmentação entre facções/famílias-extensas (Menget, 1993) se expressam em Oco'y em dois conjuntos de fatos: um se refere à relação das lideranças com suas famílias-extensas nas articulações políticas no interior da área indígena de Oco'y, que se destacam na escolha e afastamento das lideranças; o outro, aos grupos que saíram de Oco'y para reivindicarem terras e que com isto formaram outros núcleos de organização social econômico-político-religiosas, com um novo cacique e um *oporaíva* de destaque.

7.3.4 - A articulação política entre as famílias-extensas em Oco'y.

A lógica da organização a partir de grupos se expressa entre os Ava-Guarani de Oco'y na prioridade dada pelo atual cacique à sua família, demonstrando que a proximidade física e afetiva legitima a consideração desta prioridade. Esta lógica é fractal, o que também se observa nas referências das famílias-extensas como comunidade e dos filhos como famílias (ver nota 353), e no sentido de que todo o grupo é tido como uma família (do cacique). Assim, da mesma forma que as famílias são chamadas pela denominação de comunidade

³⁶¹ Apenas tive conhecimento de um caso de poligamia entre os Ava-Guarani, o de um chefe de outra área indígena, o qual foi relatado entre risos e chacotas em relação a este homem que estava casado com duas mulheres ao mesmo tempo.

³⁶² O que se caracteriza pelo caráter de redistribuição de bens e recursos que tem acesso através de seu contato privilegiado com a sociedade ocidental e de projetos que são desenvolvidos na área indígena, como o de criação de peixes em tanques no lago do interior da área indígena.

³⁶³ No que se refere tanto ao seu potencial articulatório para a manutenção da ordem interna e assim para a mediação de conflitos, como na sua capacidade de confecção, apresentação e desenvolvimento de projetos de desenvolvimento.

(aldeia) e os filhos solteiros de famílias (já que eles virão a compor famílias), a esfera da aldeia é vista como uma família da qual o cacique é o pai (*Nhanderuvicha*, nosso pai geral). É fractal também porque se multiplica ao reproduzir-se em grupos maiores, sem deixar de existir nos grupos menores; da pessoa, como apresenta Kelly Luciani (2001), ao considerar sua divisibilidade e dualidade, ao agrupamento de aldeias, como será detalhado à frente.

O raciocínio de partes e todos (pessoas, famílias-nucleares, famílias-extendidas, aldeias, reunião de aldeias) que são classificados como tal dependendo da relação que está sendo considerada, se expressa também na mitologia e cosmologia Ava-Guarani, quando afirmam que há vários lugares no céu (*Nhanderu'ai*, *Arã*, *Tupã Retã*, *Yvy Porã*, além dos mundos em linha vertical que são conceitualizados um em relação ao outro, como colocado no capítulo três) onde os Deuses vivem com os seres *aguydje*, se comunicando entre si através de visitas (como as que fazem *Tupã* a sua mãe em *Nhanderu'ai*) e também - como afirmou um ancião Ava-Guarani - através do telefone (pois, diz este ancião, os Deuses também têm telefone no céu). Assim, os lugares mítico-cosmológicos são específicos, vários, e lá os seres que os habitam convivem, mas também mantêm relações com outros seres que habitam em outros lugares específicos. Mas são, enfim, todos da mesma família (cônjuges, pais, filhos e irmãos), assim como são todos os Guarani *nhandéva*, parentes entre si.

A atuação de representante de um grupo (da família-extendida) nas discussões da comunidade, o qual traz a discussão para o interior da família-extendida, deixa entrever que estes núcleos sociais econômico-político-religiosos não delegam total poder de decisão para os cargos já instituídos de representação política (cacique, vice-cacique e diretoria da associação comunitária). Entretanto, por outro lado, as lideranças instituídas não demonstram interesse em atuar como pessoas autônomas do grupo ou de decidir sozinhas pela comunidade. Ao contrário, demonstram o gosto pela conversa muito mais do que pelo monólogo. Isto foi expresso logo no começo do trabalho de campo, em uma das primeiras conversas com o cacique, quando, ao começarmos a nos aprofundar sobre a organização da aldeia, ele sugeriu para continuarmos a conversa no outro dia, quando ele iria chamar as outras lideranças da comunidade para assim podermos conversar melhor. Nesta reunião eles deram sugestões sobre o encaminhamento da pesquisa e demonstraram (o que foi confirmado em outras reuniões) como as discussões políticas são feitas na forma de

diálogo: a pessoa que tem a palavra, depois de períodos não muito longos de fala, se dirige aos outros participantes, pedindo aceitação, opinião ou para lhe passar a palavra.

As palavras do cacique expressam a lógica de pertencimento a grupos familiares que abrange a aldeia como um todo:

Eu não digo que eu quero defender todo mundo, eu não digo que ele não sabe se defender (...) mas o jeito que eu estou entendendo, eu quero defender, na minha vida, na vida de minha família. Se eu não deixar preparado para a minha família, quem que vai preparar. Se eu primeiro morrer e a família ficar sem preparar, sem casa, sem nada. Então por essa razão eu estou lutando, eu estou lutando em primeira parte aqui na minha família. Que se eu não preparar, quem vai preparar. Por isso eu estou lutando bastante, para preparar minha família, deixar pelo menos, hoje o que nós estamos pensando, criar outra aldeia, e vamos criar, porque sem espaço, sem área, não tem o que fazer (cacique Simão, 30-01-2006).

A discussão em família (na família-extensa) é assim enfatizada nos processos de escolha e de afastamento das lideranças políticas, como afirma o cacique:

Esse é familiar, vamos dizer assim, eu estou entendendo que é familiar. Por exemplo, eu sento aqui com a minha família, nós vamos conversar, e estão vendo o nosso cacique, estamos trabalhando bem, ou como é que é, daí a gente vai avaliando o nosso trabalho. E vendo que não está dando mesmo, a gente chama eles para prestar atenção aí (...) Então, assim a comunidade faz, né, a comunidade se reúne e vê realmente o que é para a felicidade, se o cacique não funciona. Eu principalmente tenho que ir atrás, enquanto tem grupo para trabalhar, tem grupo da associação que está bem integrado comigo. (cacique Simão 30-01-2006).

Portanto, mesmo que a lógica das articulações no interior da família-extensa seja expressa com naturalidade,³⁶⁴ porque é assim que vem sendo constituída através do tempo a organização social e política entre eles, quando uma liderança passa a responder pelo grupo, ela deve pensar e trazer benefícios para todos, como afirma o cacique:

(...) A liderança tem que se movimentar bastante para conseguir alguma coisa, e se conseguir, tem que conseguir para todo mundo. (Simão 30-01-2006).

Tanto entre os Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul como entre os Ava-Guarani de Oco'y, a liderança política é não só escolhida em função de articulações entre as

³⁶⁴ No sentido da naturalização, pela cultura, do que é cultural.

famílias-extensas, como também a continuidade de seu trabalho depende de constantes acordos políticos internos. No entanto, os Ava-Guarani apresentam uma especificidade que se refere ao seu contexto histórico que os distingue dos Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul. Entre os primeiros o tamanho da família-extensa não é um fator que, em si mesmo, distingue algum diferencial para a escolha do chefe político. Nesta área indígena é, sobretudo, a antiguidade de ocupação da área que se distingue como qualificador de confiabilidade e legitimidade para o trabalho de uma liderança política. Isto no que concerne às características do grupo, as quais devem ser levadas em conta em conjunção com as características individuais observadas para a escolha da liderança geral.

As articulações possibilitadas pelo trabalho do conselheiro da comunidade em situações que envolvem assuntos comunitários são fundamentais para o afastamento de uma liderança, para a escolha de novas lideranças e também para a continuidade do trabalho das mesmas. É isto que afirma o conselheiro da comunidade, professor Pedro:

Tem dois jeitos (de deixar de ser liderança): se errar, às vezes tem um erro do cacique e às vezes a comunidade não gosta mais, então para isso tem conselheiro. Então ele (quem não gosta do trabalho de liderança) vem comunicar para o conselheiro e daí o conselheiro vai dizer, então você provoca uma reunião (...) e daí quem vai fazer a abertura é o conselheiro, quem vai dizer o que tem, então por isso que a pessoa hoje está aqui (na reunião) para ver as coisas. Ou senão eu (a liderança) faço assim, eu falo que amanhã eu vou fazer a reunião, falo para a comunidade que amanhã eu quero sair, então você vai ver outro para trabalhar, então assim também funciona. Ele tem que ver e aí ele vai dizer assim, como não tem, como nós achamos que ia ficar, como você não continua, aí depende se a gente continua e se achamos já fica outro, né. Assim também funciona. (professor Pedro, 5-06-2006).

As qualidades pessoais que os Ava-Guarani identificam como necessárias para o exercício de uma boa liderança política somam-se às características da família-extensa do líder, ambas podendo definir o trabalho de uma liderança. Entretanto, não é o tamanho da família-extensa que se coloca como fator mais relevante e sim sua antecedência na área indígena. Assim, mesmo que o atual cacique de Oco'y seja membro e representante de uma das maiores e mais antigas das famílias-extensas de Oco'y, as características de sua trajetória pessoal (de ter trabalhado e estado com os brancos durante um tempo considerável), que não se relacionam com as características de sua família-extensa, são os fatores mais enfatizados por ele como justificativa para que a comunidade o tenha

escolhido para ser cacique. Entretanto, o atual cacique, assim como os ex-caciques de Oco'y (estes últimos que não tinham no tamanho de suas famílias-extensas um grande diferencial perante as outras), tem em comum o fato de serem provenientes de famílias antigas, as primeiras a habitar nesta área indígena e que têm uma trajetória de conhecimento entre si que remonta à história dos deslocamentos do grupo. Esta recorrência expressa que quanto maior o tempo de permanência de uma família-extensa em Oco'y, o que tem seu limite positivo entre as primeiras famílias a habitar a área, maior a confiabilidade que ela representa, o que conta positivamente para que um de seus membros torne-se representante reconhecido pelo grupo. Assim, não são apenas as qualidades da família-extensa, nem apenas características pessoais, mas a conjunção destes dois fatores que leva uma pessoa à chefia e garante seu trabalho.

No entanto, em algumas situações a família-extensa exerce um peso determinante na escolha e na continuidade do trabalho do chefe. É o que se expressa na situação do afastamento de um dos caciques em Oco'y (dois foram afastados),³⁶⁵ em contraponto às características do cacique que assumiu depois e também do atual cacique.³⁶⁶ A possibilidade de afastamento da liderança pela comunidade é repetidamente lembrada nas falas das lideranças políticas de Oco'y e contada como fato ocorrido. Neste sentido, quando contam sobre os afastamentos de dois caciques, não o fazem enfatizando características extraordinárias da comunidade, mas sim a atuação específica destes chefes políticos que destoaram das expectativas do grupo. Desta forma, colocam o afastamento de um chefe como uma possibilidade sempre presente, na medida em que concebem que uma pessoa como chefe pode não necessariamente ter uma atuação positiva para o grupo. No entanto, não afirmam nenhuma possibilidade de o grupo não agir através do respaldo dado ao trabalho de um chefe e da articulação para continuar tendo, em última instância, poder sobre sua atuação, mesmo que, diferentemente do modelo de Pierre Clastres, o chefe em

³⁶⁵ O outro afastamento de cacique que contam em Oco'y não se relaciona com condutas relativas ao abuso de poder político ou com as características de sua família-extensa (que é antiga e respeitada em Oco'y), mas sim a condutas consideradas não adequadas, principalmente relativas ao seu consumo de bebidas alcoólicas, à realização de muitos bailes e também ao assédio às meninas na escola (ele era professor).

³⁶⁶ Em Oco'y nem sempre as famílias mais antigas, que são as que têm maior confiabilidade (as quais pertenciam os ex-caciques), são grandes, isto porque parte destas famílias-extensas antigas foram transferidas para o *Tekohá Anhetéte* em 1997, ou então saíram de Oco'y com o grupo de Teodoro, com o grupo de Lino, ou (mais recentemente) com o grupo do professor Pedro.

Oco'y atue através de certo poder coercitivo. Desta forma, não cogitam a possibilidade de permanência na usurpação do poder por uma liderança.

O critério do tempo de permanência em Oco'y foi definidor do afastamento do cacique José de Souza, que foi, depois de dois anos nesta função, destituído através da ação de articulação dos representantes das famílias-extensas. Estas argumentaram que como José de Souza morava há pouco tempo em Oco'y (cerca de um ano antes de ser escolhido para cacique), ele não poderia implantar as mudanças que pretendia. Observa-se que este fator não foi suficiente para que ele não fosse escolhido como cacique, mas que mesmo assim veio à tona quando ele quis implantar algumas medidas consideradas não adequadas, ou melhor, que foram tidas como representando “abuso de poder”.

Desta forma, o pouco tempo de estadia de José de Souza e de sua família em Oco'y é apontado como o motivo para que ele não tivesse legitimidade suficiente no exercício da chefia da forma que achava correto, ou seja, para implantar as medidas que no seu ponto-de-vista (e também de algumas outras pessoas com que conversei), seriam melhores para a aldeia de Oco'y. Estas medidas ser referiam à proibição da utilização de bebidas alcoólicas na aldeia, à diminuição dos bailes (que é justamente onde mais se consome este tipo de bebida) e a expulsão de indígenas que estavam plantando maconha dentro da área indígena.

O atual cacique afirma que foi a incompreensão sobre as intenções de José de Souza que fez com que as famílias-extensas se revoltassem contra ele, a qual, somada ao fato de ele não pertencer a uma família antiga de Oco'y, fez com que fosse julgado como estando “abusando do poder” e por isso foi afastado. Nas palavras do atual cacique (ressaltando-se novamente que ele utiliza o termo política no sentido de um modo de agir):

(Adriana:) E o José de Souza, que saiu? Parece que deu certo conflito. (Simão:) Não é que é conflito, porque tem muita gente que não entendeu o que é a política do branco, aquele que não entendeu, não pensava que grande erro que estava fazendo, daí todo mundo se revoltou. (Adriana:) Mas o que ele fez que as pessoas não gostaram? (Simão:) Não é que ele fez coisa que é mal, tem época que se a gente vai fazer a verdade e ele já tinha muita experiência, até hoje ele e a família dele são liderança lá nas Marrecas (outra área indígena do estado do Paraná) (...) aquela época, veio um temporal e tinha muita bebida alcoólica e por aí acho que usavam também um pouco de droga, sabe, e ele queria combater aquele lá, e chamaram a atenção para todo mundo, mas o índio não sabe o que é droga e por aí que veio, não é que é conflito, é que se revoltaram aqueles que não entenderam o que aconteceu, mas foi verdade (...) só isso que aconteceu, não é assim conflito ou grande erro que ele quis fazer, por exemplo, você quer fazer alguma

coisa, daí todo mundo vai vir e dizer que você não sabe o que está fazendo (Simão, 14-06-2006).

Segundo Daniel, vice-cacique quando José de Souza era cacique e que foi escolhido para ficar no lugar do último, embora as medidas que José da Souza queria implantar fossem boas e que ele fosse trabalhador e bem intencionado, ele não conseguiu levar adiante seu trabalho porque ele e sua família estavam há pouco tempo em Oco'y, ou seja, não tinham uma família-extensa de antiga antecedência ali. Então, os mais antigos, representantes de outras famílias-extensas, acharam que ele não tinha legitimidade para implantar tais medidas. Daniel, que era morador antigo da área de Oco'y, afirma a importância deste fator:

(Adriana:) E esse confronto entre lideranças que o senhor falou que teve antes do senhor entrar, como é que foi? O que aconteceu?(Daniel:) O José de Souza não era daqui, ele morava em Guarapuava, daí veio aqui, ficou um ano e daí ele assumiu de cacique, daí eu não sei, ele pretendia fazer coisa boa, mas muita pessoa não entendia, a pessoa achava que ele era muito novo para ficar dando ordem para o pessoal daqui, então foi isso. O pessoal entendeu assim, só que tinha pessoa que apoiava o José, mas só que a maioria não gostava dele, da atitude dele. Eu acho que para mim ele foi certo, que ele, quando ele trabalhava, ele proibia a bebida alcoólica, tudo isso, então a comunidade não gostava por causa disso, a maioria não gostava, mas as pessoas que entendem das coisas, sempre o apoiavam. (Adriana:) Mas ele acabou saindo, porque a maioria não gostou do trabalho dele?(Daniel:) Mas ele trabalhava bem. (Adriana:) E ele ficou quanto tempo? (Daniel:) Ele ficou dois anos. (Adriana:) Ele proibiu a bebida alcoólica? (Daniel:) Sim, sempre foi assim, cada cacique tem que ter autoridade para isso, mas a comunidade não entende, né, e outra coisa que a comunidade tem que se comportar e passar orientação e a maioria da comunidade achava que ele não tinha direito de falar, porque ele era muito novo aqui. Ele veio em 99 e em 2000 ficou cacique, então por isso que o pessoal achava que ele não tinha autoridade para ficar ordenando a comunidade daqui. (Adriana:) Ele se tornou cacique muito rápido então? (Daniel:) É, muito rápido. (Adriana:) Mas como a comunidade se articulou para tirar ele? Como que foi? Foi feito reunião? Os mais velhos que se reuniram, como que foi? (Daniel:) Sempre tinha uma pessoa que sempre fazia reunião por ai. Daí o José também tentava expulsar quem queria tirar dele, então daí veio o confronto e ele tentou expulsar aquele pessoal que não queria entender, então por isso que o pessoal veio contra ele, se revoltou e foi ele que saiu. (conversa com Daniel, 5-06-2006).

É assim também que pensa a anciã Irma:

(Adriana:) A senhora já viu a comunidade afastar algum cacique? Não querer mais um cacique? A senhora lembra-se de ter acontecido isso? (Irmã:) Sim, aqui já aconteceu. Por exemplo, naquele tempo que veio o José que mora lá em Laranjeiras agora, aquele lá também era cacique aqui, mas só que a comunidade foi em cima e ele já saiu e foi embora

daqui. (Adriana:) E a senhora lembra o que a comunidade achava dele? Por que não gostaram dele? (Irma:) Bom, todo mundo gostava quando ele ia ficar cacique e o filho dele se chamava Justino, era professor aqui, depois não sei por que a comunidade não gostou mais dele. Eu fiquei com pena, mas fazer o que, sozinha eu não posso fazer nada. Eu não sei por que, acho que porque ele veio e ficou um ano ou dois anos. (Irmã, 10-05-2006).

Assim, o tempo de permanência da família-extensa na área indígena é um critério diferencial de confiabilidade e legitimidade para uma liderança política, mas que, no entanto, soma-se às características individuais do provável chefe. Esta conjunção se observa na trajetória do atual cacique de Oco'y, Simão. Ele morou por muito tempo fora da aldeia de Oco'y, o que por um lado o qualificava especialmente para o cargo de liderança, pois o dotava de experiência com a sociedade dos brancos, mas, por outro, por tornar-se quase um desconhecido do grupo, o afastava da legitimidade necessária para o exercício da mesma. Este lado negativo relacionado ao pouco tempo de moradia do cacique Simão em Oco'y foi compensado pela confiabilidade advinda do longo tempo de permanência de sua família-extensa nesta área indígena, ao que se soma o seu tamanho (a maior de Oco'y).

Confirma-se, desta forma, tanto o critério da antecedência de moradia de uma família-extensa na área que respalda a confiabilidade no trabalho de uma liderança que lhe está conectada, como também o aspecto da tese de Pierre Clastres que observa a importância dos critérios estabelecidos pelo grupo para a escolha e continuidade do trabalho de uma liderança. No caso relatado observa-se uma liderança que foi considerada pela comunidade como que extrapolando em sua autoridade pessoal quando quis implantar medidas que o grupo julgou abusivas. Como o seu grupo macro-familiar não gozava de confiabilidade suficiente na área (já que residiam há pouco tempo ali), os outros grupos macro-familiares tomaram a iniciativa de afastá-lo do cargo. Esta possibilidade está presente no discurso do atual cacique e das outras lideranças políticas de Oco'y, que afirmam que continuarão no cargo enquanto a comunidade os quiser como lideranças, colocando esta como última instância de decisão sobre a continuidade dos trabalhos.

Desta forma, se é possível afirmar, seguindo os termos de Pierre Clastres, que o chefe político em Oco'y é uma pessoa que se destaca perante o grupo e que por isto é escolhido para colocar suas qualidades de destaque a serviço deste, deve-se notar que o motivo de destaque que se sobressai não é mais a guerra nem a caça (tal qual pensada entre

os antigos Tupi-Guarani, ou entre os grupos indígenas amazônicos), mas sim as qualidades que possibilitam as negociações diplomáticas. Por outro lado, o grupo de parentes, se tem uma antecedência considerável na área (quanto mais antigo, mais confiável), credita os seus membros com legitimidade e confiabilidade para o desempenho da função da liderança.

7.3.5 – A formação de novas aldeias.

Portanto, em Oco'y os fatores tamanho da família-extensa e prestígio-influência não estão necessariamente conectados entre si, sendo que a antecedência no local é o fator que se sobressai. Assim, mesmo que componentes de famílias (por exemplo, pais, filhos casados, irmãos) que moravam em Oco'y desde sua formação em 1982 tenham saído desta área indígena,³⁶⁷ os componentes destas famílias que ficaram, continuam tendo o prestígio que advém de seu longo tempo de permanência ali, mesmo que suas famílias ali não sejam numerosas (estas famílias configuram o que é chamado por eles de uma “família esparramada”).

Como apresentado no capítulo dois, desde a transferência dos Ava-Guarani para a pequena área indígena de Oco'y em 1982, foram feitas várias mobilizações políticas através de acampamentos para a reivindicação de terras e conquistas de novas áreas. Estas mobilizações formaram novas aldeias com uma liderança política própria (um cacique) e uma liderança espiritual de destaque (um *oporaíva*) em cada uma delas, ou seja, formando outras unidades sociais de parentescos e econômico-político-religiosas, como reunião de várias famílias-extensas (novas aldeias) que são, cada uma, também entendidas como unidades. O conjunto destas novas aldeias, considerando também aquelas que estão na forma de acampamentos, apresenta os traços de um *Tekohá*, no sentido de um agrupamento de várias aldeias (nos termos de Soares, 1997) que se localizam no interior do território considerado pelos Ava-Guarani como *Tekohá Ymã*, termo que na tradução das lideranças indígenas Ava-Guarani significa seu *território tradicional de ocupação imemorial*.

São cinco grupos que apresentam as características de aldeia dentro deste *Tekohá Ymã*, na seguinte seqüência de formação:

³⁶⁷ Para acampar, para se mudar para o *Tekohá Anhetéte* ou para outra área indígena onde possuíam relações de parentesco.

1º. - a área indígena de Oco'y (1982);

2º. - o Tekohá Anhetéte, no município de Diamante do Oeste (1997);

3º. – a aldeia formada pelo grupo de Teodoro chamada Itamarã; grupo que saiu de Oco'y em 2003 para acampar e que no começo de 2007 conseguiu a liberação de uma terra para abrigá-los no município de Diamante do Oeste, a qual está em processo de regularização pela Funai (2007);

4º. - o grupo que estava acampado na fazenda Itepa (Cooperativa do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra) e que foi transferido para uma área indígena no município de Inácio Martins (PR), o qual, embora esteja mais distante, continua mantendo relações políticas, religiosas e de parentesco com os outros quatro grupos que estão mais próximos (2006).

5º. - acampamento formado por um grupo que saiu de Oco'y em maio de 2008 e está acampado no município de Santa Helena na fronteira com o município de Diamante do Oeste (2008);

São assim cinco grupos, cada um com um cacique e uma liderança espiritual de destaque, quatro deles que se desmembraram do grupo de Ava-Guarani de Oco'y. Teodoro, cacique do grupo que estava acampado desde 2003 e que foi assentado em 2007, conta também que existem outros dois grupos no município de Guaíra, formados por Ava-Guarani que, embora não revelem conexões genealógicas tão próximas com o grupo de Oco'y como as que se observam com os outros quatro, são considerados por este parte da composição deste *Tekohá*.

Nas palavras de Teodoro, se referindo à reconstituição da organização que tinham durante as décadas de 1980 e 1990 quando eram apoiados pelo Conselho Indigenista Missionário /Cimi (ressalta-se que fala de cinco agrupamentos considerando estes dois grupos de Guaíra, mais o Tekohá Anhetéte, Oco'y e seu acampamento, e não o acampamento do pedágio, que era bem recente no momento de sua fala, nem do acampamento de 2008, já que sua fala é de fevereiro de 2006):

Porque você vê que cada liderança tem sua organização interna, porque aqui no meu grupo tem uma organização de acordo com a minha hierarquia aqui dentro da

comunidade, só que essa organização ela pode valer, pode defender, só que através do contato, depois, da liderança, né. A liderança tem que ter esse entrosamento com outras lideranças. A partir do momento que você se organiza aqui, procura outra organização para englobar essa organização. A comunidade essa aqui, lá de Guairá junto, se organizam juntos, cinco aldeias, com um representante de cada aldeia, já uma das coisas que têm que ser o começo. Então a liderança se organizando, com certeza a gente vai conseguir buscar novamente aquele apoio que a gente teve há cinco ou seis anos atrás (Teodoro 3-02-2006).



Foto 41: professor Teodoro, atual cacique da aldeia Itamarã, durante o acampamento em Santa Helena. Fevereiro de 2006.

Embora o agrupamento dos cinco grupos mais próximos (e dos dois outros que estão no município de Guairá, dentro, portanto, do território tradicional Ava-Guarani, seu *Tekohá Ymã*), cada um como uma aldeia, apresente os traços de um *Tekohá* como um agrupamento de aldeias (nos termos de André Luiz Soares, 1997), num primeiro olhar não se revela uma liderança política única de destaque entre eles. Em outras palavras: se a mesma configuração presente na família-extensa (no sentido de reunir famílias-nucleares

que têm entre si uma liderança espiritual e política de destaque, o qual intermedeia as discussões com as famílias-nucleares e na esfera da aldeia) encontra-se na organização de uma aldeia (vista, por sua vez como uma família), pergunta-se onde, neste contexto, poderia encontrar-se a mesma configuração em termos de agrupamento de aldeias. A esta pergunta (não feita diretamente a ele) Teodoro responde colocando como referência a área indígena de Oco'y, área indígena que se destaca por ser de onde provêm todos estes outros grupos e assim onde se entrelaçam relações de parentesco entre todas as aldeias. Nas palavras de Teodoro:

(...) é mais ou menos isso que hoje está acontecendo, a gente está aqui em Santa Helena, e o grupo de Oco'y está lá em São Miguel, então eu conto que o grupo maior está lá, né, mais aqui vai espalhando. E daqui um dia, nessa região vai ter umas sete ou oito aldeias pequenas. Quer dizer, um grupo pequeno requerendo um pedacinho de terra onde faz parte da história de antigamente. (Teodoro, 3-02-2006)

Isto, conta Teodoro, da mesma forma que foi no passado, quando um grupo maior era considerado a liderança (“dominava”) dos menores.

Aqui em Santa Helena mesmo, a antiga Santa Helena, minha mãe sempre contava que tinha uma aldeia muito grande, tinha uma comunidade com quase o mesmo número que tinha lá em Santa Terezinha,³⁶⁸ né, então esse grupo dominava esse grupo pequeno (Teodoro, 3-02-2006).

Observa-se que a questão do tamanho do grupo de Oco'y, referindo como o grupo maior, está diretamente ligado a sua antiguidade, já que é de lá que se desmembraram os outros grupos e, portanto, o maior e também o mais antigo. Assim demonstra-se, mais uma vez, a importância do critério de antecedência na ocupação de uma área (seja por uma família ou por uma aldeia) para a consideração do prestígio-influência, onde o manejar de uma história comum se destaca. Mas, além disso, Oco'y é onde está o maior grupo de Ava-Guarani da região, sendo que o Tekohá Anetéte é o segundo maior, com cerca de 250 habitantes enquanto Oco'y tem cerca de 650.

Observa-se também como a constituição de um *Tekohá* como agrupamento de aldeias é um projeto político destes indígenas, que tem, por sua vez, uma referência

³⁶⁸ Acampamento do pedágio ou da fazenda do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra.

histórica ou tradicional, ou seja, que se legitima e se fundamenta nas histórias que contam os antigos. Apresenta-se assim o projeto político autóctone de constituição de várias pequenas aldeias dentro do território que eles consideram tradicional. Portanto, o objetivo, segundo eles, é de reconstruir a forma de organização do espaço no formato que era antes da dominação dos brancos. Destacam-se assim nesta organização do espaço as pequenas aldeias interligadas entre si por caminhos que possibilitavam as constantes visitas entre elas, como conta Teodoro:

(...) Porque aqui começa, lá em São Miguel, vai até em Guaíra. Em Guaíra também tem um grupo, né. Aliás, tem dois grupos, bem na cidade e na reserva da Itaipu também. Então é uma situação que acho que hoje começa se revelar, porque antigamente, o lugar aqui, essa parte aqui, foi assim: tinha muitos grupos, pequenos grupos, mais eles, vamos supor que aqui tem um grupo, em São Miguel um grupo, lá em Guaíra um grupo, em Diamante um grupo, ele começa a pegar as mesmas características de antigamente, dessa parte aqui, só que não é mais o mesmo local. (...) em Guaíra também tinha um grupo, sabe (...) essa parte ali que ainda tinha essa estratégica de uma trilha de Cataratas para Guaíra. Então, quer dizer que esse grupo ali, Santa Helena, Sarandi, Toledo, Tupanci e aqui para baixo, em Porto Mendes, tinha essa trilha para ele andar, chegar até Guaíra, essa trilha ajuda, porque ele, vamos dizer que você saia hoje e vamos supor que você vai amanhecer em Santa Helena, para continuar a viagem, é uma estratégica de viagem, é uma pousada assim que os índios faziam, uma trilha até Guaíra, de cataratas até Guaíra (...) Esse trânsito ali de ir e voltar, essa aí é estratégica. Então, tinha um grupo ai, vamos supor que tem um riozinho, lá se forma umas cinco famílias, planta lá, quando vem a família, para fazer essa visita em Guaíra, ele parava ali, uma semana, duas semanas, para continuar a viagem, mesmo quando não tem transporte, você não vai andar 50 ou 60 km por hora, né, então por isso, ele tem esse intervalo, então essa história era bem, até hoje é interessante para gente, né. Vamos supor que a gente permanece aqui e o pessoal de São Miguel queira ir para Guaíra, ele pode vir amanhã, pousar aqui, para depois de amanhã continuar a viagem. Tem essa estratégia de viagem. Então antigamente funcionava assim (Teodoro 3-02-2006).

Portanto, estes indígenas têm o projeto de retomar a organização que eles reconhecem através das histórias que os antigos contam como sendo de seus antepassados. Esta é a organização de várias aldeias localizadas em lugares diferentes dentro de um território comum e que mantêm relações sociais (de parentesco e econômicas-político-religiosas) entre si, onde o parentesco entrelaça especialmente estas esferas.³⁶⁹ Pretendem

³⁶⁹ Dado a exogamia entre parentes considerados consangüíneos e de endogamia de grupo étnico, conforme os critérios apresentados no capítulo um. Ressalta-se, entretanto, a consideração da variável tempo de convivência para a incorporação de outros, que é aplicada de formas específicas, de onde, na consangüinidade

assim retomar o território de seus antepassados, seu *Tekohá Ymã*, constituindo nele as relações sociais que consideram próprias ou tradicionais. Demonstrem como a concepção de território Ava-Guarani (recorrente entre os ameríndios) está diretamente vinculada às formas de ocupação e relação que se estabelecem com e no mesmo: não o de possuí-lo simplesmente, mas de habitá-lo, no sentido forte de constituir nele e com ele suas relações sociais. Estas características re-encenam a organização fractal observada na aldeia de Oco'y, no sentido de que neste *Tekohá* (agrupamento de aldeias), a aldeia mais antiga, com sua liderança política (seu cacique) que advém de uma família antiga na área indígena, é referência de autoridade e prestígio-influência para as outras, assim como acontece no interior de cada família-extensa. Assim, a organização e relações presentes no interior da família-extensa, que são as mesmas que orquestram a organização da aldeia, se re-encenam no agrupamento entre aldeias. Observa-se assim a recorrência dos padrões: legitimidade sustentada pela antiguidade e relações sociais desmembradas em especificidades econômicas, religiosas e políticas articuladas segundo relações de parentesco de fato e/ou metafóricas ou ideológicas.³⁷⁰ As famílias-extensas são, portanto, não só *modelo para* (nos termos geertzianos, 1989:107-8), ou seja, referência para a metáfora, mas pontos por onde as relações políticas e religiosas são tecidas; relações de parentesco de fato, tais como são consideradas. Este último sentido se apreende na observação de que as relações políticas e religiosas necessárias para se estruturar uma aldeia e um *Tekohá*, no sentido da existência de uma liderança espiritual e uma política de destaque, conjugam-se com as relações de parentesco (pais, filhos, netos, cunhados, sogros, irmãos). Isto, porque o parentesco, por sua característica de se firmar na, e firmar uma, maior proximidade entre as pessoas - conforme considerações de Evaldo M. Silvia (2007), aquelas que existem e aquelas que se busca ter através de casamentos - possibilita maior articulação para a formação e manutenção de uma aldeia.

A presença dos *oporaívas* (especialistas rituais em rezas e curas) nos acampamentos é um fator que se destaca por especificar ações baseadas em relações de parentesco de fato

conforme é concebida por eles, demonstra-se a situação limite da, nos termos de Viveiros de Castro (2002), atualização de uma afinidade potencial.

³⁷⁰ Sobre relações de parentesco metafóricas, ver o último subitem do capítulo um desta tese e também Sztutman (2005) e Sáez (2006). Nota-se que o sentido de ideológico de referência não é o conceito marxiano de mascaramento da realidade, mas sim de um conjunto de representações baseados na premissa do *como se fosse*, ou seja, que se assenta num raciocínio metafórico.

e nas metáforias, demonstrando especialmente o intrincamento entre as relações de parentesco, política e religiosa entre os Ava-Guarani de Oco'y e seus desmembramentos. Focalizemos: em duas ocasiões recentes, anciãos de avançada idade e *oporaívas*, um com cerca de 100 anos e outro com cerca de 80 anos, estes que eram referências espirituais de importância ímpar em Oco'y, agregadores de famílias-extensas antigas (as primeiras a habitar esta área) e de destacado prestígio-influência (o primeiro tio do atual vice-cacique e o segundo tio do atual cacique), deixaram ali suas casas, roças e também filhos casados com filhos para saírem em acampamentos reivindicatórios de terras. O primeiro acompanhando um grupo de parentes, o segundo, um grupo com o qual não tem relações de parentesco. Seguiremos com mais detalhes a trajetória do acampamento realizado na fazenda Itepa (cooperativa do MST), entre dezembro de 2005 e outubro de 2006,³⁷¹ porque este foi acompanhado mais de perto por esta pesquisa e também por ser uma situação que demonstra particularmente a complexidade do intrincamento das relações de parentesco, religiosas e políticas entre estes indígenas, por ser o que revela maiores divergências e também por demonstrar que a disputa por poder ou prestígio-influência não é um fator isolado na determinação ou motivação de ações entre os Ava-Guarani.

Este acampamento foi articulado quando cerca de trinta pessoas encabeçadas por uma liderança que se sobressaiu durante o acampamento do Parque Nacional do Iguazu (realizado entre 5 de setembro e 27 de novembro de 2005), saiu de Oco'y para acampar num pequeno espaço de terra cedido pela fazenda e cooperativa Itepa.³⁷² Da mesma forma que os outros, este acampamento teve como motivo declarado a reivindicação de terra, conformando-se assim como um evento feito para chamar a atenção da sociedade brasileira a respeito da superlotação de Oco'y, dado o pouco espaço a eles disponibilizado. Assim, a

³⁷¹ Este acampamento durou até outubro de 2006, quando este grupo foi transferido para a área indígena de Inácio Martins, também no estado do Paraná. Segundo o cacique de Oco'y, eles foram levados para Inácio Martins através da articulação de um indigenista e professor universitário de Cascavel, que milita a favor da causa dos índios a partir dos referenciais de seu partido político, o PC do B.

³⁷² Fazenda do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, antiga fazenda Mitacoré, que se localiza na divisa entre os municípios de São Miguel do Iguazu e Santa Terezinha, com cerca de 1100 hectares que se estendem entre o lago da Usina Hidrelétrica de Itaipu e a BR 277, no município de São Miguel do Iguazu. Ela pertencia à família Andrade Vieira, até o momento da intervenção Federal no Bamerindus, em março de 1997. Enquanto o Banco Central estava decidindo a melhor maneira de utilizar essa fazenda, no dia 16 de agosto de 1997, militantes do Movimento dos Sem Terras ocuparam a fazenda e construíram nela uma cooperativa que funciona até hoje. (informações do *site* da Revista Época, <http://epoca.globo.com/edic/19991101/brasil9.htm> e no *site* da Comissão Pastoral da Terra, ocupações de terra por estado – Brasil- 1997, <http://www.cptmac.com.br>).

razão dada diretamente pela liderança deste acampamento era política: sensibilizar a sociedade brasileira para com isto pressionar as autoridades competentes a apressar o processo de demarcação de áreas que possam abrigar as famílias indígenas de Oco'y.³⁷³

Neste acampamento os indígenas que saíram de Oco'y fundaram o *Teko'a Tupã'ambá* (aldeia altar de Tupã), que contava com a presença do *oporaíva* Guilherme (o ancião referido anteriormente, com cerca de 100 anos) e um cacique próprio, Lino. Mas este cacique não era reconhecido como tal pelo cacique de Oco'y, o que revela certas especificidades: segundo as lideranças políticas de Oco'y, aqueles que saíram para fazer este acampamento não quiseram ficar e empreender as negociações por mais terra por vias diplomáticas, como propôs o cacique de Oco'y. Uma discordância semelhante se apresentou em relação ao grupo do Teodoro, pois, segundo o vice-cacique de Oco'y (numa observação que parece isolada, mas que reflete uma das facetas da complexidade destas relações), eles decidiram empreender a luta por mais terra sozinhos e a seu modo, desmembrados de Oco'y e, por isto, de certa forma estabeleceram uma concorrência na reivindicação de terras com o grupo de Oco'y. Entretanto, estes grupos continuam a manter relações entre si, principalmente no que diz respeito às relações que envolvem as rezas e curas dos *oporaívas* (principalmente, as relações com o lastro do parentesco, conforme colocado no capítulo um).

Todavia, existe outra explicação para o acampamento do grupo que foi para a fazenda Itepa. Esta explicação foi dada em conversas informais nos pátios das casas e nos desabafos das lideranças políticas de Oco'y. Disseram-me que a liderança que se autodenominava cacique do *Teko'a Tupã'ambá*,³⁷⁴ quando ainda estava em Oco'y, separou-se da mulher com a qual vivia. Na verdade ele deixou duas mulheres com filhos em Oco'y: com a primeira esposa teve dois filhos, separou-se desta e casou-se com uma neta do *oporaíva* Guilherme (filha de uma filha de Guilherme) que era o *oporaíva* (rezador ou pajé) mais importante de Oco'y. Com esta segunda mulher (neta de Guilherme) Lino teve uma filha, que em junho de 2006 estava com dois anos. Passado certo tempo, Lino separou-se de

³⁷³ Todos estes acampamentos reivindica(ra)m terra com mata onde possam viver de acordo com suas formas tradicionais, isto é, como viviam antes do branco chegar e começar a demarcar territórios, construir estradas, impor limites no seu território tradicional.

³⁷⁴ Em Oco'y referiam-se a este lugar como acampamento do pedágio, porque ficava um pouco depois do pedágio entre as cidades de São Miguel do Iguazu e Santa Terezinha, na BR 277.

sua segunda esposa e voltou para a primeira, tendo mais um filho com ela, este que em junho de 2006 estava com cerca de seis meses. Entretanto, durante o acampamento do Parque Nacional do Iguaçu, ele envolveu-se com uma terceira mulher, que é prima de sua segunda esposa, filha de outra filha do *oporaíva* Guilherme.

Disseram-me que Lino separou-se da mulher com qual estava porque gostou desta terceira mulher enquanto estava acampado no Parque Nacional do Iguaçu e por isso casou-se (*omendá*) com ela. Porém, este terceiro casamento de Lino trouxe problemas em suas relações de parentesco porque sua segunda ex-mulher e sua nova esposa faziam parte da mesma família-extensa e também porque o ex-marido de sua nova mulher morava em Oco'y. Este foi o motivo, dizem alguns, para eles irem acampar na fazenda Itepa. As pessoas que foram fazer este acampamento eram os parentes de sua terceira mulher (seu avós maternos, seus pais, irmãos e alguns tios maternos), os quais eram também parentes da segunda esposa que Lino deixou em Oco'y. Os parentes de Lino estão todos no Paraguai, com exceção de um tio que morou em Oco'y até junho de 2006, quando foi para a área indígena de Taquara, onde um irmão seu (irmão do tio de Lino) era cacique. Assim Lino e a sua nova mulher deixaram seus antigos cônjuges em Oco'y. O acampamento na fazenda-cooperativa Itepa se deu, portanto, segundo esta versão da história, porque Lino teve de arranjar um lugar para viver com a família de sua nova mulher, dado os conflitos familiares instaurados por este casamento.

Contudo, o *oporaíva* Guilherme que acompanhou este grupo é *chamo'i* (avô) tanto de uma das ex-mulheres de Lino como de sua esposa atual e mantém uma relação de bastante proximidade com a família da segunda ex-mulher de Lino (sua filha, genro e netos) que moram hoje na casa onde Guilherme morava e cuidam da casa de rezas onde Guilherme rezava em Oco'y. Observa-se que essa versão da história (re-arranjo familiar que levou à busca de outro local de moradia) não explica a presença do avô da ex-mulher e da atual esposa de Lino no acampamento na fazenda-cooperativa Itepa: um homem que com cerca de 100 anos de idade era *oporaíva* de maior prestígio em Oco'y e que continuava a ser chamado em Oco'i, enquanto estava acampado, para resolver problemas de saúde de sua família que ficou,³⁷⁵ demonstrando que sua saída desta área indígena não representou

³⁷⁵ Guilherme, enquanto estava acampado, ia com frequência visitar seus parentes em Oco'y, os quais também iam até o acampamento quando precisavam de alguma reza ou benzimento, inclusive pedindo para as pessoas

nenhuma cisão com o seu grupo de parentes, embora estivesse acompanhando sua neta com seu novo marido (o qual já era seu genro). Assim, se Lino precisou arranjar um novo local para morar com sua nova esposa e os pais desta, já que seu casamento instaurou uma divergência na família-extensa da qual ambas faziam parte, o avô de ambas as mulheres, não cindindo com nenhuma das famílias-nucleares, não precisaria, necessariamente, acompanhar Lino com sua nova esposa no acampamento.

De qualquer forma, esse re-arranjo familiar acompanhou a formação do acampamento na fazenda Itepa e expressa que os casamentos de Lino não podem ser vistos somente como estratégia para aumentar seu poder, nem da família-extensa do *oporaíva* Guilherme, já que Lino separou-se de uma mulher e depois se casou com outra da mesma família-extensa. Se fosse apenas uma estratégia para o aumento do poder, no sentido de chegar (ele e a sua família-extensa) através dele mais facilmente à liderança da aldeia ou de outro grupo, como ele já fazia parte desta família-extensa com o primeiro casamento, esta estratégia já teria alcançado seu objetivo. Entretanto, duas separações e um casamento com um segundo membro de uma mesma família-extensa foram necessários para haver o desmembramento e formar outro grupo.

Ressalta-se que a explicação dada pelos Ava-Guarani para estas separações e novos casamentos é apenas o fato de Lino ter se interessado pelas outras mulheres e ainda que o grupo que foi acampar com Lino esteve acampado no Parque Nacional do Iguazu sob a liderança do cacique de Oco'y, e que Lino se fortaleceu naquele acampamento a partir de divergências com o cacique, entre as quais a decisão do primeiro de voltar a acampar, enquanto o cacique Simão defendia a continuidade das negociações diplomáticas a partir de

que possuíam carro, como o motorista do posto de saúde (que é sobrinho de Guilherme) e para mim, para levá-los até o acampamento ou para buscar Guilherme no acampamento do pedágio. Por exemplo, num certo domingo uma filha de Guilherme que mora em Oco'y (casada com um dos primeiros moradores de Oco'y e ex-cacique, João Centurião, que já foi casado com duas das irmãs de Guilherme, a primeira com a qual teve filhos, faleceu há anos, e a segunda, por um período curto, cerca de 3 anos), estava com muita dor de estômago. Para resolver o problema de saúde da filha de Guilherme, foram até o acampamento do Pedágio (*Tekoa Tupã'ambá*) buscá-lo (foram com o carro do Posto de Saúde, que fica com o motorista em Oco'y no final de semana), embora existam outros rezadores em Oco'y. Este acontecimento demonstra a forte relação entre o rezador e sua família, de qual é avô ou *chamo'i* (um homem é *chamo'i* depois que tem netos, quando aumenta sua autoridade espiritual), pois mesmo havendo outros rezadores na área, buscam o seu *chamo'i*. O mesmo tipo de relação constatei quando dei carona para a nora de outro *chamo'i* de Oco'y, esta que mora em uma área indígena da Argentina. Ela disse-me que veio trazer o filho de colo para o avô rezar, pois a criança estava doente. Portanto, veio da Argentina até Oco'y buscar a cura proporcionada pela reza do avô da criança, seu *chamo'i*.

Oco'y. Tem-se assim que embora a explicação oficial para o acampamento da Fazenda Itepa fosse a reivindicação política e que a explicação dos bastidores fosse um re-arranjo familiar, estas não esclarecem, em todos os termos, a razão que levou o ancião de cerca de 100 anos de idade, o *oporaíva* Guilherme, o qual contava com muito prestígio e respeito em Oco'y, a deixar sua casa, roça e casa de rezas para ir acampar. Esta não explicação leva, portanto, à reflexão sobre a articulação entre as esferas da política e da religião entre os Guarani.

Quando perguntado sobre as razões que levaram o *oporaíva* Guilherme a acampar, a explicação dada foi de que sua presença fortalecia e dava coesão ao grupo: além de rezar, cantar, dançar e pedir para *Nhanderu* força para conseguirem mais terras e para viverem bem, ele aconselhava as lideranças sobre como deveriam agir e lhes falava sobre a cultura e o conhecimento dos antigos, o que é tido como parâmetro para as ações das lideranças e do que vêem como a forma própria de ser Guarani. Portanto, a presença do *oporaíva* Guilherme foi justificada pela importância de sua orientação espiritual para a formação de um novo grupo. Mas isto não satisfaz as questões referentes ao novo arranjo familiar, já que nada fazia com que sua presença fosse diferenciada no novo grupo e no antigo (onde estava sua família-extensa) que não fosse o peso moral e espiritual da sua presença para fundar um novo grupo e, neste sentido, de seu peso político, na medida em que ele deixou um grupo já formado para fortalecer a formação de outro. Assim, nenhuma relação estrita de afetividade/casamento/parentesco parece ser suficiente para justificar a presença deste *oporaíva* no acampamento,³⁷⁶ mas sim a sobreposição destas com a sua especificidade de ser *oporaíva*, revelando a importância da esfera religiosa para o contorno do ato político (reivindicatório de terras através deste acampamento). Isto ao considerar-se a afirmação de que é a liderança espiritual que sabe como os Ava-Guarani devem agir e que é a religiosidade o aspecto mais importante do *Nhandereko*, e assim, da identidade deste grupo, ou seja, quando o contexto pede ações específicas e ponderação, a presença do *oporaíva* se faz prioritária. Ressalta-se ainda que todos os outros filhos e filhas de Guilherme que

³⁷⁶ Ressalta-se que este *oporaíva* tinha vários filhos casados residindo em Oco'y e mais duas irmãs, as quais uma é a mãe do vice-cacique da área. Como nos outros arranjos de moradia em Oco'y, a residência de sua família-extensa não se explica por nenhuma preferência linear, já que tanto os filhos como as filhas residiam junto a ele, sendo que neste caso o fato de ser um morador antigo, somado ao seu prestígio como *oporaíva* são os fatores relevantes para a escolha do local de residência de sua família-extensa.

residiam em Oco'y, com exceção da mãe da ex-mulher de Lino (Rogéria) e seu marido e filhos, foram acampar junto com Lino e sua nova mulher. Estas características levam a supor que o conflito familiar, mesmo que não configurado em termos extremos, foi o motivo suficiente para a formação de um acampamento. Assim, mesmo que ele não tenha significado uma cisão na família-estendida (que não seja as em relação às pessoas mais diretamente envolvidas, que são as duas primas, a ex e a atual esposa de Lino, estas que não se falavam), tornou-se a causa para o re-arranjo familiar e assim para a formação do novo grupo através do acampamento. Esta configuração permite a afirmação de que se o novo grupo não foi formado especificamente para o acampamento com vista à reivindicação de terras, este fim não deixou de compor a causa operante da ação política, juntamente com o re-arranjo familiar. O que se torna claro quando se pensa que grupos que estão em conflito precisam de espaços diferenciados para viverem.

A presença deste ancião é assim explicada pela importância de sua presença para dar coesão e força espiritual ao novo grupo, dando-lhe o que pode ser denominado de força moral. Isto, no sentido de afirmar a idéia de grupo, de tradição, ou seja, do sentido forte de identidade como grupo indígena, que se alimenta nas histórias dos antigos e nos rituais de reza e cura. Entretanto, observam-se também questões relativas à ascese espiritual e corporal que estão diretamente implicadas no ideal que especialmente o *oporaíva* busca alcançar (como apresentado no capítulo cinco), que afirma que são necessários esforços para vencer o corpo e os instintos - ou princípios anímicos animais - para a superação da condição humana e alcance da condição divina dos *aguydje*. Assim, um acampamento, com todas as dificuldades que ele apresenta (barracas de lona, sem proteção, sem lugar para a roça, sem o posto de saúde e as cestas básicas), configura-se como um momento privilegiado para o *oporaíva* desenvolver o esforço e o ascetismo ligado à reza e ao corpo, e assim, desenvolver sua condição divina. Conjugando, desta forma, as características individuais das metas de transformação em seres *aguydje* com a especificidade de voltá-las para o benefício do grupo, no sentido de que é sua introspecção individual, suas escolhas, caminho, esforço e comunicação com os Deuses através de sonhos e visões que o permitirão manter-se no caminho da transformação esperada. Mas de que estas características os qualificam especialmente para a orientação do grupo, no que se destaca a sua importância particular para um grupo em formação.

Considera-se ainda que as atitudes destes anciãos *oporaívas* revelam também uma preocupação específica com o futuro do grupo, na medida em que eles afirmam que a pequena quantidade de terra em Oco'y não será suficiente para abrigar as famílias de seus netos. Obviamente que a consideração deste terceiro fator deve ser feita em conjunção com os outros dois, afirmando-se assim, sobretudo, a importância da liderança espiritual para o grupo, pois é este o diferencial específico de suas presenças nos acampamentos: a preparação e orientação³⁷⁷ que possibilitam à liderança política e ao grupo, dando-lhes força e coesão. Assim, a estada deles nos acampamentos não é somente importante para a trajetória de superação da condição humana que eles buscam. Mas também para a formação e existência de novos grupos, na medida em que possibilitam a configuração de novas unidades sociais que dão e darão lugar à constituição de lugares habitáveis pelos seus netos. Estes de acordo com o que contam e fazem ser as formas próprias Ava-Guarani, na medida em que empreendem a construção desta possibilidade de existência presente e futura através destas práticas reivindicatórias.

Conclui-se, no entanto, que além da idéia de precariedade e de dificuldade do acampamento como justificativa para a presença de um *oporaíva* de avançada idade (isto tanto para sua pessoa como para o grupo), é a própria idéia de grupo Ava-Guarani que exige a presença de uma liderança espiritual do *oporaíva*. Isto, além da recentemente distinguida liderança política de um cacique ou *Nhandervicha*. Observa-se ainda que a força do *oporaíva* Guilherme é sentida internamente, já que é ali que ele tem prestígio como um bom rezador e curador. Para a sociedade envolvente, a diferença entre um *oporaíva* com experiência e um que está apenas começando não faz sentido. Mas entre os Ava-Guarani de Oco'y o nome de Guilherme faz diferença, sua presença sendo procurada por muitos para curas e benzimentos; assim, se sua saída de Oco'y fortaleceu o grupo que foi acampar, ela é citada pelos que ficaram como uma defasagem nas rezas, curas, batizados de crianças e plantações na área que deixou. Desta forma, os Ava-Guarani apresentam constantemente a preocupação com a premência da presença de *oporaívas*, o que se comprova com o retorno para Oco'y da filha do *oporaíva* de Guilherme que também estava acampada, quando o grupo do acampamento foi transferido para a área indígena de

³⁷⁷ Este é um traço recorrente na organização e concepções sobre a política na ameríndia. Destaco aqui os depoimentos de lideranças indígenas do Vale do Javari apresentadas por Maria Ortolan (2006).

Inácio Martins, sob a justificativa de que Oco'y ficaria com defasagem de especialistas em rituais de cura e reza com o afastamento de Guilherme.

CAPÍTULO OITO: ORGANIZAÇÃO DO PASSADO E PROJETOS PARA O FUTURO.

Neste capítulo serão discutidos os aspectos que assinalam a transformação do tempo cíclico em tempo histórico que os projetos de futuro construídos e apresentados pelas lideranças políticas de Oco'y representam, assim como os seus fundamentos que advêm do conjunto mítico. Discute-se aqui como esta nova temporalidade que se constrói voltada para uma ação positiva no futuro e não se preparando para re-viver “o fim do mundo” em termos de cataclismo. Isto no sentido de que mesmo que “o fim do mundo” permaneça como ameaça, ele é agora, sobretudo, motivador de ações positivas. E também como o contato com os brancos pode ser compreendido por categorias apresentadas em estudos de outros grupos Tupi-Guarani, especialmente dos Araweté estudados por Viveiros de Castro (1986) e dos Parakanã, estudados por Carlos Fausto (2001). Mais especificamente do que se pode depreender da análise destes autores que o modelo ameríndio do vir-a-ser outro através da incorporação de categorias subjetivas e particulares de alteridade está envolto em intencionalidades e avaliações sobre o que se incorporar.

Desta forma, observa-se que a mudança de temporalidade representada pelos projetos de futuro dos Ava-Guarani não deixa de re-atualizar uma forma típica do pensamento xamânico ameríndio, na medida em que se baseia a um só tempo numa relação de aprendizado-incorporação e crítica-diferenciação da sociedade dos brancos. Assim, observa-se que a afirmativa da necessidade de aprender com os brancos a fazer estes projetos não impede que os brancos sejam vistos criticamente por estes indígenas, já que a legitimidade para a realização destes projetos se dá pela diferenciação e crítica aos modelos de desenvolvimento levados a cabo por eles. Portanto, como se demonstrará, os projetos de futuro dos Ava-Guarani não só afirmam a incorporação de aspectos diferenciados da sociedade dos brancos (como a própria prática de realizar projetos, documentar suas ações e mecanizar a produção agrícola). Mas também e principalmente pretendem reconstruir o que eles dizem ser as formas próprias dos Ava-Guarani, onde se destacam a educação através do contato direto com a mata e a possibilidade de realizar mais constantemente seus rituais de reza, canto e dança.

Esta maneira de pensar, na qual a incorporação de outras subjetividades e alteridades compõe a formação do eu ou identidade é tida recorrentemente como uma forma típica das concepções xamânica e da forma de pensar ameríndia denominada “abertura ao outro” (Lévi-Strauss, 1991, Chaumeil, 2000:154-5 e Viveiros de Castro, 2002). Aparecida Vilaça (2000) em um artigo sobre os *Wari'*, grupo de língua Txapakura, ilustra especialmente esta forma de conceber a relação com a alteridade quando afirma que as categorias xamânicas de metamorfose ou transubstanciação estão presentes nas formas destes indígenas se relacionarem com a sociedade ocidental. Neste artigo a autora afirma que, por exemplo, a utilização de roupas dos brancos é percebida pelos os *Wari'* como uma incorporação de subjetividades que não entra em contradição com sua identidade porque a sobreposição destas é prática corrente entre os xamãs *Wari'*, já que costumeiramente o xamã entre estes sobrepõe um corpo humano e um corpo animal (Vilaça, 2000: 66). Assim, o contato com a sociedade dos brancos e a incorporação de usos e costumes (como o de utilizar roupas), pode ser visto como a realização de outra metamorfose: neste caso não entre o humano e o animal (a qual, entretanto, diferentemente dos Ava-Guarani, não prevê um caminho irreversível, mas sim uma sobreposição), mas entre duas formas de humanos, considerando-se que o mais importante é a conjunção de duas subjetividades e não a substituição de uma pela outra.

Entretanto, como foi detalhado no capítulo cinco, o xamanismo Ava-Guarani não apresenta a característica recorrentemente encontrada entre os xamãs amazônicos de exacerbar a ambigüidade do humano e do animal e assim apresentar concomitantemente as duas subjetividades. Como foi notado por Viveiros de Castro (1986) e Carlos Fausto (2005) e confirmado entre os Ava-Guarani por esta pesquisa, para uma pessoa tornar-se xamã entre estes, ao contrário de sobrepor as características de um animal, ela deve sublimar as características de sua alma animal ou, mais especificamente entre os Ava-Guarani, as características relacionadas aos impulsos de seu corpo/sangue. Assim, o xamã Ava-Guarani, ao invés de sobrepor o humano e o animal, ele se liberta do que é identificado como levando ao animal para se aproximar do Deus. Sendo assim, a aproximação da condição divina se dá pelo afastamento da condição animal e a transformação no primeiro e a metamorfose no segundo, obtidas na sucessão (nos mesmos termos observados por Hélène Clastres, 1975), com exceção do nascimento de uma pessoa que é concebido como

o retorno de uma alma divina, são irreversíveis. É através desta aproximação do divino que o *oporaíva* entra em contato com os seres da sobre-natureza para a realização de seu papel específico no grupo.³⁷⁸ O xamã assim não incorpora a subjetividade dos animais, apenas se aproxima daquela que eles afirmam ser a subjetividade dos Deuses.

No entanto, como também foi apresentado no capítulo cinco, a pessoa humana é concebida como tendo os princípios anímicos animais e divinos e mesmo que a pessoa deva mantê-los em equilíbrio para continuar humana, estes princípios não deixam de ser sobrepostos. Assim, se o xamã tem no seu desenvolvimento ou iniciação o processo de se libertar da alma animal, no humano médio encontra-se presente a sobreposição das subjetividades (ou potencialidades) animais e divinas como possibilidades do devir. Expressa-se assim como a alteridade representada pelo animal e pelo Deus é incorporada na elaboração da pessoa humana. Este trato costumeiro com a alteridade seria assim reencenado no contato com a sociedade dos brancos, se não na sua identificação direta com o animal ou com o divino, em relações indiretas, como na relação de similaridade assinalada entre os donos dos animais e os brancos, como os fazendeiros. Nestas relações revela-se, sobretudo, o sentido do cuidado no trato com outros domínios e a necessidade de negociação com os que respondem por estes.

Contudo, observa-se como as elaborações sobre o “divino” são a um só tempo projetadas, vividas e também re-criadas no cotidiano dos Ava-Guarani. Projetadas enquanto uma imagem de perfeição, que é, por sua vez, vivida quando eles buscam fazer durante os rituais (canto, dança e reza) e no ascetismo moral e corporal da vida diária (seleção de alimentos e comportamentos) o que afirmam que é feito nos planos “divinos” e que, no entanto, também são re-criadas a partir das novas experiências vividas por eles. É assim que os Ava-Guarani afirmam que no céu existem aldeias com casas de rezas e altares, onde os Deuses e seres *aguydje* cantam, dançam, rezam e tomam *chicha*, estes que são os elementos mais valorizados como próprios do jeito de ser dos Ava-Guarani e que eles buscam fazer em suas aldeias na Terra. Entretanto, além destes elementos, um ancião e rezador Ava-Guarani afirmou que os Deuses utilizam o telefone para se comunicar no céu, que eles têm energia elétrica e, mais, que eles têm tudo o que têm aqui na Terra (mas como estão no céu,

³⁷⁸ Para alcançar a libertação da alma de alguma pessoa doente, para pedir pela Terra, para que não aconteçam catástrofes naturais e para pedir para eles conseguirem retomar seu território tradicional para assim poderem viver de acordo com suas formas próprias.

têm tudo, mas não brigam, não existe a fome, a agressividade e a violência). Este senhor demonstra assim como os Ava-Guarani alteram e re-criam as características dos lugares mítico-cosmológicos na medida em que tem contato com elementos novos.³⁷⁹ Mas, fazem isto seguindo a lógica da igualdade de características do que avaliam como boas do aqui e do lá, da vida na aldeia e no *Yvy Marãe'y* (como a casa de rezas, a *chicha*, o canto, a reza, a dança e também o telefone e a energia elétrica).³⁸⁰ Assim também acontece, de certo modo, com as características negativas, quando identificam a bebida alcoólica, as brigas e problemas familiares associados com elas como signos da ação de *anhã*, ao atrair as pessoas para o descaminho desta Terra.

Assim, o modelo de incorporação de alteridades através de uma prática direcionada, intencional e avaliativa, encontra-se nas formas que os Ava-Guarani interpretam o contato com a sociedade dos brancos. Em Oco'y são especialmente as lideranças políticas que apresentam esta necessidade de incorporação das “coisas” do branco (escola, língua, prática de fazer projetos e documentar suas ações, mecanizar a agricultura), da mesma forma que são eles os que mais trazem a marca desta exterioridade. Mas, ao mesmo tempo, elas representam esta incorporação na medida em que são escolhidas para serem lideranças políticas as pessoas que têm conhecimento advindo da experiência com a sociedade dos brancos, assim justamente os que têm conhecimento desta exterioridade. Porém os Ava-Guarani afirmam que esta incorporação não é feita com o objetivo de tornarem-se brancos, mas, ao contrário, que o aprendizado e a incorporação daquilo que eles julgam positivo na sociedade do branco proporciona a possibilidade, no atual contexto, de sua continuidade enquanto grupo étnico diferenciado.

8.1 – Entre mito e história: a construção do tempo histórico.

Conforme apresentado no capítulo dois, os deslocamentos recentes dos Ava-Guarani de Oco'y (século XX) se deram também sobre a pressão do avanço da sociedade ocidental, ou seja, não apenas seguindo as motivações de visitas a parentes e busca da cura

³⁷⁹ A energia elétrica havia sido implantada na área indígena há menos de um ano e são vários os indígenas que possuem celulares, como as lideranças políticas, os funcionários do posto de saúde e da escola.

³⁸⁰ Márnio Teixeira-Pinto observou um processo de elaboração similar entre os Arara, quando estes estabelecem um equivalente de relações entre as almas humanas criadas pelos *oto*, dono de animais entre estes, e a criação de animais domésticos pelos humanos (Teixeira-Pinto, 1997).

de *oporaívas*, as quais, no entanto, continuam a compor o *ethos* destes indígenas. Assim, as expulsões e conflitos com as instituições que promoviam a colonização da região e finalmente com a construção da UH de Itaipu, vieram a interferir diretamente nas formas de vida destes indígenas, principalmente ao “esparramar” suas famílias-extensas pela região. Esta área indígena passou assim a ser um ponto de re-encontro de famílias indígenas que se espalharam no processo de “colonização” e “desenvolvimento”. Entretanto, como ela é uma área pequena, este ponto de re-encontro também se tornou ponto de partida para a organização de movimentos de reivindicação de terra através de acampamentos e a (re) conquista de novas áreas.

Entretanto, o movimento de (re) conquista de território, iniciado com o acampamento na década de 1990 no refúgio ecológico da UH Itaipu chamado Bela Vista (numa região chamada pelos indígenas de Paraná Porã) e que conta até hoje com mais quatro acampamentos e duas áreas já reconquistadas (Tekohá Anhetéte e aldeia Itamarã), tem instaurado uma (re) ocupação na região que segue o modelo que contam os Ava-Guarani de como era a ocupação do território por seus antepassados: pequenas aldeias que mantinham relações de parentesco e vizinhança entre si, entre as quais caminhos eram traçados e percorridos. Assim, apresentam a particularidade da prática e também do projeto, construído a partir das histórias dos antigos, de reconstituir várias aldeias, entre as quais manteriam relações entre si. Esta forma de ocupação do espaço envolve relações políticas, religiosas e, sobretudo, de parentesco.³⁸¹ Expressa-se assim como a memória dos antigos está viva e mesmo que selecionada e assim refeita de acordo com o contexto presente - da mesma forma como acontece com a história, com a tradição e com as narrativas mitológicas -, influencia diretamente a construção do projeto político ou dos projetos de futuro destes Ava-Guarani.

Chama-se à atenção para como os discursos das lideranças políticas indígenas, através das reivindicações de terras, trazem e difundem uma visão política de direito de recuperação do território tradicional ou original, o *Tekohá Ymã*, que tem subjacente a

³⁸¹ Considera-se aqui o comentário de Valéria, uma colega do doutorado em Antropologia Social da UFSC, que também estuda os Guarani que habitam o estado do Paraná (mas os do norte), sobre a formação de outras aldeias (que pode ser visto como segmentações) poder ser vista como uma estratégia para o aumento das possibilidades das alianças matrimoniais, com a distância espacial instaurada entre as aldeias. Neste sentido, garantindo a exogamia entre parentes considerados consangüíneos e a endogamia de grupo étnico.

construção de um discurso sobre a história de contato com a sociedade dos brancos. Este discurso é difundido pelas lideranças políticas durante as reuniões realizadas na aldeia. Como apresentado no capítulo dois, ele localiza o período de chegada do branco como o de início de problemas e limitações específicos para a vida indígena, onde o acesso ao espaço para o plantio e à mata para a caça e a coleta, que era feito através de deslocamentos pelos caminhos tradicionais, foi reduzido e tornado um problema para os indígenas. É assim através deste tom crítico que os Ava-Guarani interpretam o contato com a sociedade dos brancos. Embebidos nestas críticas os Ava-Guarani de Oco'y, especialmente através da atuação e do discurso de suas lideranças políticas, têm defendido a prática da construção de projetos de futuro, através dos quais pretendem a restauração do que eles dizem ser seu “sistema social tradicional indígena”. Observa-se que seus projetos enfatizam a aquisição de um território suficientemente grande que possibilite a retomada em todos os termos das formas ditas serem próprias deles mesmos. Como afirma Cassimiro em relação ao projeto de retomar as formas tradicionais de vida social dos Ava-Guarani:

O problema é falta de espaço para isso, falta de aldeia para isso, para voltar para nós, tudo que tem cultura para lembrar para nós, é o espaço, tem que ter lugar para isso. E tem que ter tempo também. (...) Então, o trabalho nosso é recuperar essa terra que a gente tinha perdido há muitos anos atrás, porque a gente está brigando pelo nosso direito. (Cassimiro, 27-01-06).

A partir destes projetos, os Ava-Guarani apresentam tanto a aceitação das inovações da sociedade ocidental - como, por exemplo, a utilização de maquinarias para a produção agrícola, as novas formas de habitação, a instituição da escola e a atuação do posto de saúde -, como também se colocam como críticos da sociedade dos brancos. Baseados nesta crítica, ou seja, na medida em que se diferenciam destes últimos, eles se julgam capazes de reverter um quadro que identificam como de destruição da Terra, o qual afirmam que está sendo causado pelas ações irresponsáveis destes brancos em relação ao meio ambiente e aos índios. Isto, tendo-se em conta que os Ava-Guarani de Oco'y recorrentemente relacionam a existência da mata a sua própria existência enquanto índios, pois afirmam que “as matas foram feitas para os índios e os índios foram feitos para mata” e, por isso, eles sabem e continuarão a saber cuidar delas.

Assim, a conquista de mais terras, considerada por eles como retomada de uma parte do que consideram seu *Tekohá Ymã*, território tradicional,³⁸² é colocada como uma condição para a realização destes projetos. As lideranças Ava-Guarani de Oco'y evidenciam também que a presença da mata é fundamental para eles retomarem suas formas de vida. Além disto, afirmam a intenção de construir sua autonomia econômica em relação à sociedade brasileira.³⁸³ Estes três elementos estão em consonância; para garantir esta autonomia, afirmam que precisam de uma terra grande o suficiente para que possam plantar, mas isto em 50 % de sua extensão, já que os outros 50% devem ser destinados à conservação da mata. Desta forma pretendem, principalmente através da produção agrícola, mas também através do reflorestamento, deixar de depender das doações das instituições da sociedade brasileira, como afirma o cacique:

Nós estamos fazendo projeto, reivindicando porque a gente quer esse recurso. Por exemplo, aqui nós vamos ampliar, com 10 mil hectares, 50 % de reflorestamento. Em vez do branco vir fazendo o reflorestamento, o índio mesmo vai trabalhar, o índio mesmo vai dando recurso para o povo, vai dando trabalho para todo mundo, com a comida, vamos dizer assim, em vez da gente ir andando, pedindo esmola.(cacique Simão, 9-01-07)

A presença da mata é um aspecto fundamental destes projetos de futuro: além de ser propiciadora de alimentos e matéria-prima para as construções e arte indígena, ela é o *locus* de relações fundamentais da cosmologia e mitologia Ava-Guarani, sendo que as relações indígenas com ela são regidas por conceitos como o de cuidado que os “donos de bichos”, das águas e da mata têm com o que lhes pertence, o que impede a extração e a caça indiscriminada. Como apresentado no capítulo cinco, o aspecto do cuidado que os “donos” dos animais, das águas e da mata têm com o que lhes pertence reflete uma lógica autóctone que se baseia em uma ética de “não abuso” e de “não desperdício”, estes conceitos que têm a qualidade de regulação da ocupação humana em espaços tidos como sendo regidos pela ordenação cósmica dos Deuses e de seus donos. Esta ética orchestra outras práticas sociais, como, por exemplo, na forma como o grupo avalia as ações políticas de suas lideranças, as quais podem ser afastadas se forem julgadas estarem “abusando” de seu poder. Afirma-se

³⁸² O termo *Ymã*, que também é traduzido como antigo, é neste contexto traduzido como tradicional e não como original.

³⁸³ É corrente a crítica das lideranças políticas indígenas à atuação dos funcionários da Fundação Nacional do Índio, que, segundo eles, só querem “ganhar dinheiro nas costas dos índios”.

assim que as elaborações e práticas em relação à mata especificam uma concepção ou interpretação de mundo entre os Ava-Guarani.

Os relatos cosmológicos e mitológicos dos Ava-Guarani relacionam *Nhanderu*, o Deus máximo do panteão religioso Guarani, com os donos dos bichos, pela agência e domínio de ambos, os quais cuidam e têm o poder de controlar a vida de tudo o que vive na Terra,³⁸⁴ mesmo que afirmem especificidades para os donos (os quais têm domínios específicos), enquanto *Nhanderu* é visto como o pai de todos, de toda a humanidade, inclusive dos brancos, o que demonstra o aspecto inclusivo da religiosidade Guarani. Este caráter inclusivo contrasta com o caráter diferenciador dos índios em relação aos brancos (e vice-versa) presente no discurso político Ava-Guarani. Já os donos dos seres da mata são concebidos mais especificamente como seres que, por cuidar do que lhes pertencem, regulam as caças e extrações nas matas, isto principalmente através de castigos impostos aos que extrapolam o que é considerado o necessário. Esta noção abrange também a necessidade do compartilhar com os parentes e vizinhos próximos, orquestrando as regras de reciprocidade. Assim, desvalorizam o desperdício e afirmam que não é possível se alimentar sem dividir com os que estão próximos - que também sentem vontade de comer -, além de ser um ato de gentileza ter o que oferecer a quem os visitam e sua falta (de algo a oferecer) motivo de tristeza, o que afirmam que acontece frequentemente na contemporaneidade em Oco'y. A ética de “não abuso” e “não desperdício” - baseada nas relações expostas acima - é fundamental para a legitimação dos projetos de futuro autóctone, na medida em que os diferenciam dos brancos neste “jogo” complexo e delicado de crítica-diferenciação e de aprendizado-incorporação.

Como aprendizado-incorporação, tem-se a atuação política através da confecção de projetos e de documentação das ações, que são os aspectos mais notados pelas lideranças políticas de Oco'y a respeito das práticas políticas contemporâneas dos brancos. É justamente este aspecto que eles dizem ser necessário aprender com os brancos e deles incorporar como prática política. Através desta forma de estabelecimento de relação com o que é caracterizado como exterior ao seu sistema social, neste caso, com a sociedade dos brancos, os Ava-Guarani fazem a identificação de características do “outro” como primeiro

³⁸⁴ A relação entre a divindade máxima do panteão religioso Ava-Guarani, *Nhanderu*, e os donos dos bichos, fica mais evidente quando se percebe o significado do outro termo que os Ava-Guarani (e Guarani em geral) utilizam para se referir a sua divindade máxima, *Nhadejara*, que significa “nosso dono”.

passo à transformação neste “outro”. Demonstram assim uma forma de agir e de pensar que, nos termos de Viveiros de Castro, pode ser conceitualizada como característico de um “devir outro” (1986:66), tendo-se em consideração que a transformação através do tempo é uma possibilidade prevista pelo seu sistema cultural. Desta forma, os Ava-Guarani de Oco’y, através de suas lideranças políticas, colocam a necessidade do conhecimento da sociedade dos brancos (suas práticas políticas e também da língua) para, através deste conhecimento, se relacionar, dialogar e negociar, mas também, incorporar práticas e transformar-se através de incorporações do que julgam práticas positivas.

Estes projetos de futuro apresentam, portanto, um equilíbrio delicado entre aceitação de inovações e de instituições da sociedade ocidental e o que eles dizem ser o resgate de relações tradicionais. Neste, a utilização de maquinaria para a produção agrícola representa bem o primeiro termo e a re-atualização da caça e da coleta e dos processos educativos propiciados pela presença da mata de uma forma mais intensa, representa especialmente o segundo. Este segundo termo é enfatizado pelos mais velhos quando falam da possibilidade de educar as crianças com a mata, a partir do conhecimento direto desta e do que vive nela, e não apenas com o artesanato que produzem, com livros, fotos, ou lembranças. É o que expressa o professor Pedro:

Então por isso que a gente reclama, o que a gente precisa para voltar de novo à nossa cultura. Hoje em dia, a nossa cultura depende da natureza, por isso hoje em dia os brancos vão dizer assim: hoje em dia os índios já perderam toda a cultura, não é mais Guarani, já tem casa de alvenaria, tem tudo. Mas porque não tem mais material para fazer casa especial mesmo, não tem mais, daí a gente tem que viver desse jeito. Então a gente quer voltar de novo a ter um lugar onde tem mato, para pelo menos poder mostrar para a família (...) um lugar com bicho para mostrar de novo. (...) Então por isso já hoje a gente não pode mostrar. A gente pode contar tudo, mais não pode mostrar. Nós vamos dizer, tem madeira que é assim, o nome, mas ele não pode ver. Podemos contar, tem porco do mato, tem anta, tem capivara, tem quati, tem tatu. Então, só contando pra ele, mais ele não sabe qual bicho que é tatu, qual é a anta, qual é o porco do mato. Ele vai vendo só no livro, daí que nós vamos mostrar esse aqui é o tatu, esse aqui é o porco do mato, esse a anta. Só pelo retrato do bicho. (professor Pedro, 26-01-06).

A idéia de retomar suas formas próprias de vida antes que elas se percam é expressa claramente na fala de Cassimiro:

(...) o cacique falou para nós que agora quando a gente conseguir outra área grandinha, a gente vai preparar, voltar naquela época, para mostrar para criança que nasce agora. Que agora para nós não vale mais a pena. Mas que vale que a gente contar, mostrar para criança de hoje, para depois para ele continuar, mas a gente está com várias dificuldades. Mas se a gente acha um lugar meio com mata ali, para voltar naquele, para mostrar para a criança o canto e a comida. E a mulher de hoje não sabe fazer a comida como antes. Pode ser que a mãe dela, a minha mãe, sabe fazer, a velhinha que sabe fazer a comida antiga. Agora nós queremos aproveitar a velhinha, falar com sua mãe para fazer a comida, para mostrar para a menina de hoje, aprender a fazer. Se não, se não mostrar, acaba perdendo esse modo para fazer comida. (Cassimiro, 27-01-06).

São assim vários os projetos de futuro, os quais estão vinculados à aquisição de outro território, já que além de pequeno, a área de Oco'y é uma área de preservação ambiental, o que impede que os indígenas tenham autonomia para decidirem o que fazer com ela, como afirma o cacique Simão:

Se fosse esse um lugar adequado, se não fosse a reserva da Itaipu, eu montaria uma grande coisa, eu posso montar alguma coisa para gerar a renda. Mas aqui eu não consigo fazer nada, apenas a casa. Porque é reserva ambiental do lago da Itaipu. Se não fosse isso, eu estava pensando pelo menos montar uma olaria, vamos dizer, fazer tijolo. Aqui tem uma terra muito boa. Pelo menos vender barato, para entrar algum recurso. E o nosso parente tem muita experiência, tem experiência de trabalhar de olaria. Mas eu já estava tentando muita coisa, mas não consigo fazer. Eu estava pensando em montar galinheiro, para criar granja, para vender e também não consigo porque não há lugar para colocar o bichinho para criar (...). Não é que não tem espaço, mas é um lugar ambiental, uma reserva da Itaipu. Não pode mexer em nada. (cacique Simão, 14-06-06)

A constatação destas construções de projeto de futuro pelos Ava-Guarani de Oco'y - que é de re-atualização no futuro próximo de seu sistema social tradicional, mas com a incorporação de mudanças advindas da tradição ocidental -, demonstra uma re-elaboração da temporalidade nativa que se contrapõe à visão colocada pela literatura etnológica (Métraux, 1967 e Nimuendaju, [1914]1987) de que estes indígenas têm uma concepção do tempo cíclico. Este último, segundo Lévi-Strauss (1958), seria próprio de sociedades que esperam e vivem como repetição os acontecimentos de acordo com o modelo mítico.

Os Ava-Guarani vivem uma sintonização com este tempo mítico em suas práticas rituais de canto, reza, dança e na ascese corporal e espiritual, procurando fazer na Terra o que afirmam que os Deuses fazem nos seus lugares cosmológicos. Entretanto, além de vivenciarem no presente as práticas que julgam as próprias dos Deuses, buscam reconstituir suas formas próprias de vida para poder viver sem tantas limitações estas práticas e, assim,

segundo eles, não correrem o risco de sua cultura se perder. Portanto, não esperam viver o tempo mítico apenas no pós-morte, mas o vivem em suas práticas rituais no cotidiano da aldeia e têm também como projeto vivê-lo mais intensamente, ou seja, o tem como projeto de futuro na Terra e não somente no pós-morte. Assim, viver o tempo mítico no sentido do que este coloca (do que projetam) como ideal, mas não como repetição necessária dos mesmos eventos, como a destruição da Terra. É o que fala o *oporaíva* José Carlos, quando reflete sobre o mito das duas destruições da Terra (pela água e pelo fogo) e da possibilidade desta não se repetir:

O primeiro veio e depois acabou, o segundo veio e depois acabou e depois veio outro e esse ficou. E agora está ficando e o futuro vem e agora fica sem mal de novo (...) E aí rezar, chamar, não vai acontecer outra vez. Se pedir, não vai acontecer. (oporaíva João Carlos, 24-03-06).

O mesmo motivo que leva ao questionamento da visão dos Ava-Guarani de Oco'y contemporaneamente como um grupo social que é regido por uma visão de tempo cíclico, leva também ao questionamento da afirmativa de que eles são, como também os conceitualizaram Métraux (1967) e Nimuendaju ([1914]1987), pessimistas em relação ao futuro, pois eles demonstram que não esperam resignadamente uma catástrofe que destruirá a Terra. Ao contrário, afirmam que se a Terra for destruída, esta destruição será consequência da ação dos brancos em relação ao meio ambiente, que ao acabarem com as matas, deixam a terra sem proteção e assim sujeita ao calor do Sol que a queimará. E ainda eles afirmam que podem reverter este processo de destruição, porque cuidam das matas e da Terra. É o que se observa nesta fala do cacique:

E o perigo, como sempre o pajé fala, o mato assegura a terra, tem muito perigo, de vez em quando vai queimando a terra sem a preservação da sombra (...) o indígena precisa preservar a terra com mato. (...) e é o tradicional dos índios. De momento em momento a gente usa a madeira seca para lenha e assim mesmo mandam fazer a casa desse tipo (de alvenaria) porque não tem mais matéria prima. Nós que vivemos no meio do mato também a gente preserva nossa cultura. (cacique Simão, 9-01-07)

O tema da destruição do mundo através da ação do Sol é um tema mítico clássico Tupi-Guarani, apresentado por Nimuendaju (*op. cit.*), Hélène Clastres ([1975] 1978) Métraux (*op. cit.*) e também Lévi-Strauss (1991). Porém, diferindo do modelo mítico que

coloca a destruição da Terra-sem-Mal pelo Sol a partir de uma conflagração causada pela proximidade deste astro em relação à Terra, este tema se apresenta no pensamento atual dos Ava-Guarani relacionado às ações dos brancos em relação à destruição das matas e não às ações divinas e ao encontro de uma boa distância entre Sol e Terra (cf. Lévi-Strauss, 1991).

Observa-se assim uma diferenciação na versão mais corrente do mito (ou profecias, com prefere Nimuendaju *op. cit.*: 67) da destruição do mundo para os Ava-Guarani. Como apresentado no capítulo três, são três as versões sobre o próximo fim do mundo contadas em Oco'y, duas menos e uma mais corrente. Todas elas, mesmo as duas versões menos correntes,³⁸⁵ deixam aberta a possibilidade de negociação com as divindades através das rezas e da busca de uma conduta correta. Entretanto, estas versões têm em comum com a terceira, que é a que mais diretamente concebe o fim do mundo como possibilidade relacionada a causas de ações humanas, relacionarem este possível fim próximo às condutas humanas incorretas, consideradas as que motivam o descontentamento divino e, estas, com os brancos. Apresentam, desta forma, as elaborações de crítica-diferenciação em relação aos brancos, como se expressa nesta fala do *uiráidja* Nassario (traduzida por Silvia):

(...) hoje em dia os brancos não rezam, não rezam mais para Nhanderu e nós, os índios, somos pobres e a gente reza. Os brancos têm dinheiro, têm carro, têm mercado e Deus nos apóia porque a gente é pobre, então nós dependemos dele, então (o fim do mundo) depende muito da casa de reza, se a gente continuar lembrando dele (Nassario, 23-02-06).

Assim, a versão mais corrente do mito sobre o próximo fim do mundo afasta o tema da destruição da Terra de um fim irrevogável (uma repetição), na medida em que o tem como uma possibilidade que é conectada, ou melhor, que é vista como consequência das ações erradas dos brancos, principalmente em relação às matas. Entretanto, as três versões afirmam que, como já aconteceu, a Terra viverá um novo fim e, desta forma, todas as três trazem o tema mítico das origens como projeção para o futuro e, portanto, a repetição do que é tido como já tendo acontecido no passado como previsão para o futuro (da mesma forma que fazem os Yanomami, segundo B. Albert, 2002). Porém, diferenciando-se das

³⁸⁵ Hélène Clastres ([1974] 1978:28) e Alfred Métraux (1967:16), baseados no trabalho de Curt Nimuendaju ([1914]1987:70-1), reafirmam a visão apocalíptica e cataclísmica dos Guarani.

outras, a mais recorrente afirma que embora o próximo fim do mundo se dê pela conflagração provocada pelo Sol, como aconteceu com a primeira Terra, diferencia-se na medida em que afirma que esta não se dará porque o Sol está muito próximo da Terra ou então porque assim *Nhanderu* decidiu. Mas sim porque a Terra está sem a proteção das matas, estas que foram destruídas pelas ações dos brancos. É isto que expressa o *uiráíja* Domingos, marido da *oporaíva* Catolina:

A gente não sabe se vai terminar a Terra, se vai vir água, se vai morrer tudo, a gente não sabe se vai terminar, porque hoje não tem mais mato, o Sol pega muito na Terra. (Domingos, 13-01-07).

É esta mesma crítica que se expressa na fala da anciã Narcisa (com mais de 90 anos de idade):

Deus preparou o mato para o índio viver. Desde o princípio, ele fez todas as coisas, os bichinhos, só para o índio Naquela época, no nosso tempo, na nossa época, não tinha falta de carne para comer, estava cheio de bicho no mato, e agora acabou o mato, não tem mais, e por isso Deus fica bravo. Aonde que os índios vão viver? Aonde que vai achar lugar para morar? Porque os brancos pegaram tudo e pegaram e mataram também (...) E agora não tem mais mato, aonde que o índio vai morar (...) porque os brancos pegaram tudo. Índio não tem nem lugar onde morar, não tem mais, ele não tem mais porque branco tirou tudo. (Narcisa, 13-01-07).

Afirmam assim, os Ava-Guarani, que se os brancos continuarem a destruir as matas, a Terra queimar-se-á da mesma forma que o relato mítico conta já ter acontecido com a primeira Terra. Esta visão de futuro está presente tanto no discurso das lideranças políticas como na fala de alguns dos especialistas em ritual, demonstrando que neste aspecto eles estão em consonância (entretanto, sem deixar-se de supor que o discurso da liderança política, com seu conhecimento privilegiado da sociedade dos brancos e de seus termos, como “meio ambiente”, tem um peso importante nesta perspectiva). Assim, as elaborações sobre a mata como protetora da Terra são expressas por anciãos e anciãs que têm pouco contato com a sociedade dos brancos, como a anciã Irma quando afirma que o orvalho das plantas “segura” a umidade na Terra, a protegendo. Além disto, a falta de mata é um problema com que os Ava-Guarani convivem na área indígena, com a conseqüente falta de caça, plantas medicinais e matérias primas para suas construções tradicionais, o que se repete em todo o entorno da área indígena, onde só se encontram fazendas de plantação de

grande escala. Assim, a destruição das áreas verdes é flagrante na região, a qual, afirmam, está afetando a eles, que sentem falta da mata para manter suas formas tradicionais de organização social.



Foto 42: fazenda que fica nos arredores da área indígena, vista da estrada que serve de limite entre as duas. Oco'y, dezembro de 2006.

A perspectiva de futuro que não mais o relaciona com o fim do mundo provocado pela vontade da divindade ou então apenas como repetição do que já aconteceu, influencia os rumos da política dentro da área de Oco'y e os projetos construídos por suas lideranças, na medida em que apresentam um projeto que além de garantir a continuidade de sua existência enquanto grupo, garantiria também a existência da humanidade e da Terra, legitimando assim sua prática e lhes dando força moral. Isto na medida em que afirmam que se pensam capazes de cuidar da Terra e da mata, as quais eles percebem e afirmam que os brancos já provaram serem capazes de destruir.

Estes projetos de futuro Ava-Guarani afirmam assim uma visão da passagem do tempo aberta e não repetitiva, conectada a ações humanas específicas. Esta, embora apresente elementos míticos – possibilidade de destruição do mundo -, se preocupa com a leitura dos problemas que envolvem toda a humanidade no presente, mais especificamente os problemas ambientais causados pela ação dos “brancos”, os quais não estão presentes nos relatos míticos registrados pela literatura. Observa-se então que o discurso mítico foi transformado para a compreensão da realidade contemporânea e não ignorado, assim, neste caso se constata a transformação do mito e não, como discutido anteriormente, a transformação no mito ou conforme o mito.

A atenção dada ao fato contemporâneo dos problemas ambientais, através da interpretação segundo os temas míticos da destruição e da conflagração da Terra, mas feitos em termos de causa - ações dos brancos em relação ao meio ambiente - e consequência - destruição da Terra queimada pelo Sol porque está sem a proteção das matas -, leva à questão da conceitualização desta interpretação. A dissonância da interpretação do mundo Ava-Guarani atual com os modelos etnológicos sobre os Guarani (especialmente Nimuendaju, [1914] 1987 e Métraux, 1967), se demonstra quando eles afirmam que ao contrário de esperarem resignadamente a destruição da Terra, eles são capazes de salvá-la. Isto é possível porque cuidarão das matas e assim garantirão a vida da humanidade enquanto garantem a continuidade de sua existência diferenciada enquanto grupo indígena. Portanto, ao contrário de simplesmente pessimistas, mesmo que identifiquem a possibilidade de um próximo fim do mundo, mostram-se otimistas em relação a sua própria existência, já que dela dependeria a continuidade da vida na Terra.

Como se sabe, Lévi-Strauss conceitualiza como “sociedades frias” aquelas que, regidas pela lógica do mito, não utilizam a mudança e a transformação como forma de representação privilegiada. Segundo sua definição, estas sociedades enfatizam, em seus relatos míticos, a continuidade e a estabilidade em referência à ordem mítica, que sempre é retomada e repetida.³⁸⁶ Esta ausência de ênfase nos elementos novos que são incorporados

³⁸⁶ Os mitos Guarani falam de transformações, mas que não históricas (no sentido das mudanças das circunstâncias e condições externas que se desenvolvem de uma situação primeira, estando a esta ligada por uma relação de causa e consequência, como costumam ser vistos os eventos históricos, mesmo na leitura que lhe dá Sahlins, de uma relação entre acontecimento e estrutura [1987] 2002:15). Ao contrário, são ontológicas, estas que são passíveis de serem repetidas, ou seja, vivida pelos seres humanos, dada a

pelas narrativas míticas foi observada no capítulo cinco através da incorporação dos alemães, dos temas da pobreza e do andar maltrapilho nas narrativas míticas Ava-Guarani. Entretanto, nas narrativas sobre o próximo fim do mundo, o branco é incorporado como elemento novo e entendido como especificamente responsável por ações empíricas que trarão a destruição da Terra. Assim, complexificando a sua conceitualização, observa-se que não são apenas elementos míticos os presentes nesta interpretação, mas também a observação empírica e o raciocínio que segue a lógica de causa e consequência.

Seguindo as definições de Lévi-Strauss, as sociedades que entendem a si mesmas como estando num movimento perpétuo de mudança (o presente diferindo do passado e estes dois do futuro) são as “sociedades quentes”. Estas sociedades são alimentadas por uma concepção dialética que fundamenta a idéia (e ideal) ocidental de progresso (Lévi-Strauss, 1973:326),³⁸⁷ otimista desde o iluminismo francês (Kuper, [1999]2002). Este conceito também não se aproxima da interpretação de mundo dos Ava-Guarani, dado que eles não se pensam como tendo que, necessariamente, apresentar mudanças, mas sim que devem incorporar as mudanças da sociedade dos brancos porque têm de se relacionar com este contexto. Desta forma, esta interpretação parece não se enquadrar no modelo de sociedades que não se representam através da história, ou seja, no conceito levistraussiano de “sociedades frias”, já que elas falam e elaboram sobre o novo ou atual e com isso mudam o desenrolar do desígnio mítico que passa a ser pensado em termos de causa e consequência. Mas também não se enquadram no modelo que se representa através das mudanças, já que estas não são enfatizadas, a não ser aquelas que surgiram do contato com a sociedade dos brancos, com ênfase nos problemas e limites que esta estabeleceu. Seguindo

possibilidade, de acordo com suas condutas, de se transformarem em animais ou em Deuses (Cf. Clastres, H. [1974] 1978, e Viveiros de Castro, 1986).

³⁸⁷ Ressalta-se que para Lévi-Strauss a distinção fundamental entre “sociedades frias” e “sociedades quentes” não se refere ao fato da existência ou não de história nestas sociedades, mas sim ao fato de que algumas sociedades se representam a partir da história e outras não (Goldman, 1999:229). O conceito levistraussiano de “sociedades frias” coincide com o conceito apresentado por Marshall Sahlins de estrutura (também modelo e historicidade) “prescritiva” onde tudo é conceitualizado como “efetivação ou repetição” ([1987] 2002:13). Entretanto, este último autor aprofunda a discussão das especificidades das sociedades e temporalidades míticas e históricas, quando afirma a não exclusividade dos conceitos de estrutura ou cultura e história, e quando apresenta o conceito de estruturas (modelo e historicidade) “performativas”, que são aquelas que embora se representem através da mitologia (da mesma forma como fazem as “sociedades frias” levistraussianas), valorizam os eventos novos e as mudanças nos seus relatos e em suas representações, assim fazendo sem refutar a ordem mítica; transformando-a antes do que a denegando em proveito de outra ordem de representações.

este raciocínio em relação aos discursos sobre o próximo fim do mundo, os Ava-Guarani fazem uma reflexão sobre o que observam (a destruição das matas) segundo os termos míticos (destruição da Terra).

A partir disto afirma-se que estes dois conjuntos de termos – os fatos contemporâneos dos problemas ambientais e a categoria mítica da destruição da Terra pelo Sol - são justapostos. Assim, as características dos relatos míticos se re-encenam, mesmo que apresentando um futuro aberto e passível de ser modificado de acordo com as ações humanas. Entretanto, neste caso, esta justaposição parece transmitir uma mensagem específica: tudo se passa como se os Ava-Guarani afirmassem que nas suas relações com a sociedade dos brancos quem dá as cartas e define as regras do jogo é este último e, por isso, eles precisam aprender a jogar de acordo com essas regras, mas que as regras que regem a existência da vida na Terra não estão em poder do branco e que neste aspecto são eles que têm algo a dizer. É assim que os seus projetos de futuro têm em seu âmago a intenção de resgatar e colocar em prática as formas que afirmam serem próprias dos Ava-Guarani, ou seja, as que são consideradas tradicionais e antigas, se legitimando nesta busca na medida em que afirmam que estão mais próximos das regras que regem a vida na Terra.

Em outras passagens do trabalho de Lévi-Strauss ([1973]1993) e também de Marshall Sahlins ([1987] 2002), encontram-se outras referências pertinentes para a reflexão sobre esta mudança de perspectiva temporal dos Ava-Guarani de Oco'y que, de acordo com os dados aqui apresentados, passa de repetição e pessimismo a projetar para o futuro a incorporação de inovações com resgate do tradicional.

Em Marshall Sahlins encontra-se a idéia de mudanças que são, para os que as defendem e vivem, estratégias para a permanência cultural.³⁸⁸ Esta idéia se mostra importante para a compreensão do contexto atual dos Ava-Guarani, onde se observa a ênfase na permanência dos elementos que eles julgam fundamentais para a continuidade da existência diferenciada deles mesmos enquanto grupo indígena, que se referem às práticas da casa de rezas (a religiosidade) e às relacionadas com a presença da mata (caça, coleta, medicina fitoterápica dos *oporaívas*, educação das crianças), assim da permanência deste

³⁸⁸ Em duas famosas passagens, Sahlins deixa bem claro este raciocínio: “Em resposta às condições mutáveis de existência, como as de produção, de população ou de poder – a ordem cultural se reproduz na mudança e enquanto tal.” ([1987] 2003:13) “(...) a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (Idem: 174).

meio-ambiente como parte integrante e fundamental de seu sistema mítico-cosmológico, com ênfase nas concepções sobre saúde e doença e na possibilidade da alimentação com as “comidas de índio”. Mas, para esta permanência ser garantida, dado o contexto de contato com a sociedade dos brancos, eles afirmam que têm que mudar, mecanizando sua agricultura, comercializando a mesma e garantindo a educação diferenciada para os indígenas. A questão da mecanização da agricultura é avaliada como uma necessidade, dada a impossibilidade de terem acesso a uma terra suficientemente grande para a prática da agricultura de rodízio como faziam seus antepassados, que é a técnica de deixar a terra descansar e a flora e fauna se recuperar depois de um tempo de plantio. É isto o que afirma o cacique:

(...) este manejo (agroflorestal com rodízio), manejando esse trabalho. Mais hoje não tem onde fazer esse trabalho. Não tem condições. Um lugar pro outro, não tem. É um lugar pequeno. Tem algum lugar que tem 1000 hectares, mas já é cheio de gente (cacique Simão, 10-01-06).

Este é um dos aspectos que leva ao questionamento de até que ponto a aceitação da mudança pode ter como conseqüência a perda cultural, questionamento que é motivado pelo momento vivido no ocidente de se começar a dar valor para técnicas alternativas de produção que são menos agressivas ao meio ambiente. Mas que talvez esteja sendo feito tarde demais, já que justamente neste momento os indígenas que têm estas práticas como formas próprias de vida, afirmam terem que desistir destas técnicas por falta de condições de mantê-las. É esta reflexão sobre esta perda que demonstra o cacique Simão, a qual o estimula a continuar a busca por mais terras:

Olha, a cultura Guarani, mesmo que queria ou não queira, a gente já estamos perdendo, por causa, por exemplo, hoje nós não temos mais lenha, nós não temos mais caça, nós não temos mais fruta, nós não temos mais peixe, nós não temos mais remédio nativo, queira ou não queira, nós estamos perdendo isso ai. Eu pelo menos, eu como cacique, se não procurar um lugar adequado com mata, minha família não vai conseguir saber mais o que é inhanbu, o que é chororo, o que é passarinho que vive no mato, já não conseguirá mais ver. (cacique Simão, 14-06-06).

Já Lévi-Strauss considera a possibilidade de transformação do mito em história ou em outro gênero de narrativa, como o romance. Este parece ser o caso da interpretação do mundo tratada aqui que, mesmo utilizando os termos do repertório mítico, apresenta uma

mudança em relação a estes, especificamente no aspecto da irreversibilidade da destruição ditada pelas vontades das divindades. Isto, na medida em que se coloca como uma possibilidade relacionada a algumas condições e nas mudanças e melhorias que projeta para o futuro.³⁸⁹ A partir dos termos de Lévi-Strauss (1973: 274), é possível afirmar que os Ava-Guarani de Oco'y parecem estar utilizando o conjunto mítico exatamente como uma forma de legitimação histórica prospectiva quando defendem a realização de seu projeto de futuro, sem por isto deixar de ser também retrospectiva, na medida em que recuperam e pretendem re-atualizar elementos do que dizem ser seu sistema próprio, como a educação das crianças através do contato direto com as matas. E também, é retrospectiva na medida em que trazem elementos do mito das origens (destruição da Terra) para afirmar profecias sobre um possível próximo fim do mundo, da mesma forma que fazem os Yanomami, de acordo com a apresentação de Bruce Albert (Albert, 2002: 262).

O conjunto mítico continua, portanto, a basear a interpretação de mundo dos Ava-Guarani na atualidade, porém desta forma específica, dando uma nova significação aos termos conhecidos que são combinados de formas diferentes e em relação a elementos novos que são introduzidos nas narrativas: destruição da Terra, mas agora apenas possível, deixando de ser desígnio divino e repetição cíclica para ser vista como consequência das ações humanas, estas que os diferenciam dos brancos e os legitimam para a realização de seu projeto de futuro.

Estes relatos mítico-cosmológicos apresentam e fundamentam formas de relação com a mata guiadas, como já afirmado, por uma ética de “não abuso” e “não desperdício”, os quais fundamentam a concepção nativa sobre a saúde e doença³⁹⁰. Assim também motivam e legitimam a construção dos projetos de futuro que os colocam como alternativa para a vida da humanidade frente à ameaça de destruição do mundo causada por um sistema social que se opõe ao deles. Isto, porque estes elementos os diferenciam das condutas dos brancos, os quais são vistos pelos indígenas como querendo comprar tudo,

³⁸⁹ Este autor descreve o processo de transformação de um conjunto mítico em um gênero romanesco e a reutilização do conjunto mítico para fins de legitimação histórica, que neste texto afirma que “pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundar uma ordem tradicional sobre um passado longínquo; ou prospectiva, para fazer desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se” (Lévi-Strauss, 1973: 274).

³⁹⁰ Ressalta-se o tema de “curar” a Terra nos rituais Guarani apresentado por Deise Luci Montardo (2002).

que não rezam mais e não se preocupam com as coisas dos Deuses e que, por isto, estão destruindo tudo.³⁹¹

Entretanto, a idéia de projeto não se refere apenas a realizações projetadas para o futuro que dependem de certas condições a serem conquistadas. Também se apresenta como projeto de vida comunitária em construções que se referem ao dia-a-dia da aldeia, no sentido de orientação ao grupo e na idéia do bom desempenho da liderança política através do modelo da relação de filiação que são constantemente reafirmadas, como se demonstra nesta fala do vice-cacique:

(...) porque todo mundo sabe a necessidade, todo mundo sabe o que é encrenca, todo mundo sabe o que é mal e bem, só que tem que ter uma pessoa que conscientiza e mostra qual a estrada que tem que pegar, esse que é o problema, todo mundo sabe o que é fome, todo mundo sabe o que é crise, todo mundo sabe o que é problema. Como sempre falo, não tem uma pessoa que sempre vem e abre o cérebro das pessoas, que mostra o que é a coisa do bem e o que é a coisa do mal. Então estamos lutando, começando, leva um processo, não é que começamos e amanhã está todo mundo sabendo, não, leva um processo para todo mundo estar conscientizado, tem muito branco que discrimina o nosso ser humano indígena, sai e só convida com o cigarro, com a pinga, daí temos esperança, temos que falar basta com essas coisas para a nossa comunidade. (vice-cacique Natalino, 15-06-06)

Portanto, mesmo que o modelo de discussão em comunidade e de que a retórica e prática de escolha e afastamento de lideranças seja sempre remetida à comunidade, demonstrando a validade do modelo clastriano do grupo como sendo o *locus* da autoridade, observa-se também em Oco'y que as lideranças atuam na construção de uma idéia de coletividade e comunidade. Isto, a partir da avaliação e da construção de formas de relacionar-se com os problemas vividos no presente, como a boa utilização dos benefícios do governo brasileiro (bolsa-família e aposentadoria) e a evitação de bebidas alcoólicas e brigas.

Observa-se assim um ideal de vida comunitária, de identificação do grupo e também uma leitura sobre o processo histórico (através dos marcos “antes” e “depois” dos brancos) que é construído e difundido pelas falas das lideranças. O aspecto de projeto e de construção se evidencia em expressões como “tem que ser”, ou seja, daquilo que “deve ser”

³⁹¹ Destaca-se a análise sobre a transformação do sistema de crenças Guarani feita por Carlos Fausto, que ao incorporar aos temas do amor, se desjaguarifica (2005).

de certo jeito para que se alcance o ideal de sociabilidade. Apresentam este ideal como projetos, como aquilo que deve ser construído e que depende da atuação de cada um, diferenciando-se assim do discurso mítico que enfatiza os desígnios divinos e o fatalismo do fim do mundo.

A organização do passado enquanto consciência histórica é uma atividade feita constantemente pelas lideranças políticas que trazem o passado como forma de denúncia do que julgam como as injustiças que sofreram, incrementando, através desta visão histórica, a identidade do grupo na contemporaneidade, o que se demonstra na fala do vice-cacique de Oco'y citada na página 119 desta tese. Nesta construção e difusão de uma consciência histórica, está inserida uma avaliação sobre as mudanças pelas quais o povo indígena tem passado, a qual faz o cacique atual afirmar que, hoje em dia, eles já são “civilizados”, porque conhecem o “movimento do branco” que é sempre de comprar, adquirir coisas diferentes (hoje um celular, amanhã uma geladeira), em contraste com os antepassados, que eram “isolados”. Nas suas palavras:

Olha, nossos antepassados eram bem isolados, esse realmente, o que eu posso contar, eu mesmo, minha mãe, tínhamos pouco contato com o branco. Só meu pai mesmo que tinha, que saiu para trabalhar no colono, ficava andando para lá e para cá, ele que aprende um pouquinho (...) Por exemplo, eu, o Natalino (o vice-cacique) e o Pedro (conselheiro da comunidade), a gente conhece mais um pouquinho porque a gente já tem mais contato com o branco. (Simão, 30-01-2006).

Avaliações estas que identificam as diferenças entre o passado e o presente:

E nós que somos lideranças, não temos saída, temos que lutar só no papel. E hoje em dia não é como antes. Se fosse, a gente teria um mato bem grande, por exemplo, como antes, se tem alguma caça por aí, dá para sobreviver (...) Por isso hoje em dia, no lugar da caça, é caneta e papel. No lugar da armadilha, o computador, a Internet. Então por isso que o povo tem que estudar primeiro. (cacique Simão, 30-01-2006).

E que afirmam as conseqüências nas formas de sua auto-identificação em relação ao contato com a sociedade dos brancos:

Civilizado, porque todo mundo já sabe o movimento do branco, para conseguir, conhecer dinheiro, roupas, óculos, relógio, celulares, outro já consegue ler com computadores. Então civilizado. (cacique Simão, 14-06-06).

Estas avaliações são responsáveis por mudanças concretas, como a instituição do cargo de cacique como parte da autonomização e especialização da esfera da política frente à da religião, mas no sentido de mudanças que têm como objetivo garantir a continuidade do grupo e das formas próprias Ava-Guarani, ou seja, mudanças instauradas com o objetivo da permanência cultural, tal qual os termos de Sahlins citados anteriormente.

Assim, avaliam que a religiosidade é o aspecto mais importante da cultura ou *Nhandereko* Ava-Guarani, também afirmando que houve a necessidade de instaurar uma instância política separada e especializada em relação à esfera da religiosidade para a defesa destes aspectos fundamentais. Não defendem, portanto, com a especialização da esfera da política que a religiosidade seja menos importante, mas sim que a primeira é necessária na sua especialidade, no saber entrar em contato e negociar com a sociedade dos brancos, para garantir que a segunda continue existindo.

8.2 - A atuação do complexo profético da busca da Terra-sem-Mal como motivador à construção dos projetos para o futuro.

Os relatos sobre a história recente dos Ava-Guarani na região do oeste paranaense são repletos de referências às expulsões e aos deslocamentos forçados por demandas da sociedade ocidental, embora eles também contem que alguns dos deslocamentos foram motivados por suas demandas próprias. Os mais velhos contam que habitavam a área que foi destinada ao Parque Nacional do Iguaçu a partir de 1939, assim como o lugar onde está hoje o Aeroporto Internacional de Foz do Iguaçu, ambos lugares que tiveram de deixar. Dizem também muitos dos Ava-Guarani de Oco'y que eles habitavam no lugar onde hoje é o bairro Três Lagoas, também no município de Foz do Iguaçu, antes de irem para Jacutinga, de onde também foram pressionados a sair pela ação dos brancos.

Jacutinga é o lugar de maior recorrência nos relatos dos nativos sobre o seu passado recente, por ser o último lugar (de maior proximidade temporal, portanto) entendido como área indígena onde esses Ava-Guarani habitaram no Brasil antes de ser criada a área indígena de Oco'y. E também pela coleção de ações negativas dos brancos em relação aos indígenas, como as já citadas (no capítulo dois) pressões do Instituto Nacional de Reforma Agrária e da UH Itaipu Binacional para que deixassem a área em que viviam.

Os deslocamentos que estes indígenas contam ser motivados por suas demandas próprias são aqueles relacionados às visitas aos parentes, à busca de cura dos *oporaívas* e ao estabelecimento de novos casamentos (motivações que geralmente se sobrepõem). Estes deslocamentos e visitas entre aldeias são considerados fundamentais para a continuidade deste grupo indígena que é exogâmico no que se refere aos laços de consangüinidade³⁹² e endogâmico no que se refere ao grupo étnico.³⁹³

O complexo profético que anima a busca do *Yvy Marãe'y* ou - conforme a tradução que é usada correntemente em Oco'y por aqueles que falam em português -, Terra-sem-Mal, é pano de fundo das motivações para estes deslocamentos, já que o caminhar é uma conduta valorizada não só no passado – quando eles podiam se deslocar para onde bem quisessem, pois o branco ainda não havia chegado para estabelecer fronteiras e limites - mas também no presente.³⁹⁴ Isto se expressa na fala de um *oporaíva* que conta que estava muito doente quando teve seu sonho revelatório com *Nhanderu*, no qual recebeu o estímulo para andar. Assim, a busca do *Yvy Marãe'y* não é apenas um deslocamento no espaço em busca de um lugar específico, mas também representa uma busca de ascensão espiritual.

Em todo caso, se os deslocamentos no espaço continuam a acontecer, eles ocorrem em termos diferentes das migrações apresentadas pela literatura (Nimuendaju, *op. cit.*), já que contemporaneamente geralmente são realizados apenas por pequenos grupos familiares. Mesmo assim é possível afirmar que os deslocamentos realizados pelas motivações autóctones não estão desconectados do complexo de superação da condição humana, já que o caminhar é uma das práticas valorizadas para o alcance da condição divina e assim do *Yvy Marãe'y*³⁹⁵ e que este é um dos principais elementos da religiosidade deste grupo indígena, a qual é, por sua vez, considerada por eles como o principal elemento de sua cultura.

O complexo de crenças e práticas relacionados à busca do *Yvy Marãe'y* está intrinsecamente relacionado à prática da reza como vivência do que se acredita que se faz

³⁹² Os casamentos entre primos, sejam paralelos ou cruzados, assim como o entre tio (a) e sobrinha (o), não são permitidos entre os Ava-Guarani de Oco'y.

³⁹³ Eles não apreciam os casamentos com os não Ava-Guarani, como com os brancos, os Kaingang e os Mbyá.

³⁹⁴ Vários Ava-Guarani em Oco'y me disseram que eles viajam muito, ou deslocam-se, porque este é o jeito mesmo do índio Guarani.

³⁹⁵ Especificamente sobre os deslocamentos feitos pelos Ava-Guarani (Nhandéva) e Mbyá pela região da tríplice fronteira entre a Argentina, Brasil e Paraguai, consultar o trabalho de Evaldo Mendes da Silva (Silva, 2007).

lá, como preparo para encontrá-la em alguma localização geográfica, para deixar o corpo leve e ascender até ela em vida e para ver a transformação do lugar onde estão em *Yvy Marãe'y* ou ainda como preparo para alcançá-la depois da morte. Sabendo-se que a reza é o aspecto mais importante e que melhor identifica os Ava-Guarani e que o seu mais precioso fundamento, como apresentado, é o complexo de busca do *Yvy Marãe'y*,³⁹⁶ não é de se estranhar que este esteja relacionado à forma como concebem os seus projetos de futuro, na medida em que pretendem reconstruir as formas que os permitem viver o seu ideal de vida, que é fazer na Terra o que acreditam que os Deuses fazem nos seus lugares cosmológicos. O *Yvy Marãe'y* é assim o modelo ideal de sociabilidade, o qual os Ava-Guarani realizam quando fazem, durante os rituais (cantos, danças e rezas) e na ascese moral e corporal (seleção de comportamentos e alimentos), o que dizem que os Deuses e seres *aguydje* fazem no *Yvy Marãe'y*. Entretanto, esta forma de (re) viver o tempo ou ordem mítica das origens e do pós-morte é vista como limitada na contemporaneidade, dada a escassez de terra para atualizar sua organização social e a falta de tempo para a dedicação às danças, cantos e rezas, na medida em que eles se vêem obrigados a trabalhar na sociedade dos brancos.

Seguindo este raciocínio, supõe-se que este complexo de busca do *Yvy Marãe'y* também esteve ativo na forma como os Ava-Guarani interpretaram os deslocamentos forçados pelas demandas da sociedade ocidental brasileira.³⁹⁷ Esta interpretação explicaria porque estes indígenas acabaram por sair de seus territórios mesmo antes de uma ação direta de alguma instituição ocidental, como foi o caso da saída de várias famílias de indígenas de Jacutinga quando começaram a circular as notícias que aquele território seria alagado. Esta hipótese se fundamenta no raciocínio apresentado pela literatura etnológica de que este complexo atuou como motivações às fugas dos problemas instaurados nos seus devidos contextos - sejam eles os relativos à organização incipiente de um poder político centralizado, como defendeu Pierre Clastres (1974), seja como fuga dos problemas causados pelo colonialismo e missionarismo europeu e que provocou a interiorização dos

³⁹⁶ Concebido como um lugar onde não existe a falta de alimentos e onde se vive todo o tempo a rezar, a dançar e a cantar com os Deuses e os outros seres *aguydje*, ou seres perfeitos.

³⁹⁷ Isto não ameniza a responsabilidade das instituições da sociedade ocidental na retirada dos indígenas de seus territórios de ocupação tradicional.

indígenas, como afirma Alfred Métraux (1967), ou ainda como fuga da destruição do mundo, previsto pela mitologia, como afirmou Curt Nimuendaju ([1914]1987).

Entretanto, não se afirma que todas as saídas de Jacutinga tenham necessariamente se dado como fuga e muito menos espontâneas, já que, segundo os relatos nativos, eles foram pressionados inclusive através da força física a se retirar de Jacutinga. Também o sentido de fuga que se apresenta com a literatura etnológica não deve ser visto como abandono de lugares e situações, mas sim como estratégia de defesa do que para estes indígenas se colocava como prioritário, nestes casos, o sentido de liberdade e de autogoverno. Contudo, esta hipótese é levantada especialmente para a saída das famílias que foram motivadas pelas notícias de que o lugar onde estavam seria alagado, pois esta remetia ao tema mítico do dilúvio.

Entretanto, contemporaneamente, ao contrário de incentivar fugas ou interiorizações, este complexo atua como base de construção de projetos de futuro que, como afirmado acima, não apenas apresentam a possibilidade da continuidade da existência diferenciada deste grupo indígena, mas também, justamente por esta existência diferenciada, se colocam como alternativa para a vida de toda a humanidade. Isto, na medida em que ao invés de esperarem resignadamente o próximo fim do mundo (como afirma Nimuendaju, *op. cit.*), eles se julgam capazes de evitá-lo.

Dois estudiosos da cultura Guarani observaram elementos que compõem este mesmo quadro. Primeiro, Hélène Clastres, que observou a transformação do conjunto mítico Guarani, que de animador das migrações em busca da Terra-sem-Mal passa a um corpo de idéias religioso-filosóficas de busca de salvação individual, as quais se referem ao esforço e que têm como parâmetro a idéia de uma sociedade justa e de uma *idade de ouro* (Clastres, H.[1975] 1978: 109 e Clastres, H., 1990). E, segundo, Bartomeu Mélia, que afirma que a Terra-sem-Mal, além de ser um “lugar espiritual”, também é concebido como um “lugar ideal”, ou seja, com características ecológicas que permitam a realização da economia de reciprocidade, o que afirma ser um aspecto fundamental do *ethos* Guarani (1989:501-5).

A organização de um movimento indígena que, em grandes termos, influencia a forma de atuação das lideranças políticas dentro da área indígena de Oco'y, e também a atuação de organizações pró-indígenas, como a atuação na década de 1980 e 1990 do

Conselho Indigenista Missionário (Cimi), tiveram um papel fundamental no que se refere à mudança da atuação deste complexo de busca do *Yvy Marãe'y*. A atuação do Cimi foi fundamental para a preparação das lideranças indígenas, segundo Silvino, cacique durante o período de acampamento em Paraná-Porã e durante a transferência de famílias de Oco'y para o então formado Tekohá Anhetéte, e atual presidente da Associação de Moradores de Oco'y. Nas suas palavras:

O Cime trabalha mais pela terra, para orientar as lideranças, fazer um curso. (...) como o branco faz para entrar (...) Naquele tempo a gente também não sabia como se cuidar. Não tinha o poder de falar nada. A maioria lutava mais pela terra, demarcação, a outra demarcação. Não tinha ainda muito movimento. Ele caminhava bastante, foi lá em Guarapuava, nos orientando, o que tem que fazer, e ajudava um pouco na alimentação, na hora de acertar ... ali em Paraná Porã que nós acampamos 2 anos e meio para ganhar aqui... do Nhembaty Guasu. Só da comunidade daqui. Cimi trabalha mais a parte da organização para se organizar líder, do Paraná, e parte da terra, maioria parte da terra. (Silvino, 12-06-2006).

Entretanto, se estas influências foram fundamentais para que o complexo de busca deste paraíso fundamentasse os projetos de futuro destes indígenas, hoje os Ava-Guarani se mostram bastante independentes, pois não se encontra mais entre eles nem a influência direta do Conselho Indigenista Missionário /Cimi nem o contato com as lideranças indígenas do Mato Grosso do Sul. Deve-se considerar ainda que a atuação de agências indigenistas governamentais, como a Fundação Nacional do Índio e a Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas do Governo do Estado do Paraná (além das não governamentais), ao incentivar a organização de projetos de desenvolvimento autóctone, têm uma importância fundamental na configuração deste discurso interno das lideranças políticas. Entretanto, este estímulo, ao ser apropriado como característica necessária à liderança política e não considerado apenas como influência externa, demonstra formas próprias da inter-relação e inter-ação com a sociedade dos brancos.

8.3 - O papel da liderança política na construção de projetos de futuro.

Foi apresentado no capítulo seis como a liderança política em Oco'y se constituiu como específica e autônoma em relação à esfera religiosa de acordo com o contexto histórico e as demandas deste, neste caso, a especialização na negociação e intermediação com a sociedade dos brancos. Este conhecimento prévio da sociedade e língua dos brancos,

que se tornou um critério para a escolha das lideranças políticas, faz com que as lideranças políticas adquiram um conhecimento privilegiado da sociedade dos brancos, que advém justamente das negociações que se estabelecem com estes. Deste conhecimento, formam-se avaliações e críticas, assim como incorporações e apropriações, dentre as quais as já destacadas necessidades de fazer projetos e organizar o futuro e também documentar as ações. Através do contato com esta alteridade, as lideranças políticas elaboram e reelaboram suas formas de agir, o que é possível tanto porque adquirem conhecimento para isto, como também porque adquirem e alimentam uma consciência crítica em relação à sociedade branca, ao processo histórico e às condições de vida na aldeia de Oco'y. Assim, afirmam a necessidade de organizar-se em relação ao futuro, pensando nos filhos que irão casar e que terão outros filhos, para os quais a terra será cada vez mais escassa. A partir destas análises, difundem seus projetos, como afirma o vice-cacique:

A questão da nossa associação, veja, é conseguir uma área, como nós estávamos conversando ontem, né, com 50 % de mato e 50 % de lavoura, para desenvolver as atividades. Por exemplo, com isso tudo de mato, vamos começar de novo (...). então é melhor comprar uma terra que tenha 50 % de mato. (...) Bom, para caçar mesmo, para falar a verdade, agora não tem mais nenhuma possibilidade. Você acha que vai achar um bichinho por ai, se nós não tivermos uma verdadeira criadeira de bicho, não vai dar certo, então é só para preservar a natureza, para ter 50% de mato perto da casa, para nós ter o remédio do mato mesmo, da nossa família, porque tem alguma enfermidade que você não cura com o doutor. Então tem que ter o remédio do mato (vice-cacique Natalino, 13-01-06).

Relembra-se que o *oporaíva* é visto como a pessoa especializada para intermediar as relações com outros domínios cosmológicos e o cacique a pessoa especializada na intermediação com a sociedade dos brancos. Assim, os termos intermediação e tradução que estão presentes na prática do primeiro são modelo para a prática do segundo. Nesta intermediação e tradução as lideranças políticas descobrem especificidades e diferenças e também se transformam, incorporando o que julgam positivo, e, às vezes, inevitável, da prática dos brancos. Os projetos e a documentação das ações são assim julgados pelas lideranças políticas de Oco'y como bons e necessários, mas ao mesmo tempo, como uma prática inevitável, pois, afirmam que é só assim que os brancos sabem agir, que é só esta a linguagem que eles entendem, portanto, para falar com eles, as lideranças políticas têm a necessidade de aprender sua linguagem. Assim, incorporam para si sem deixar de afirmar

que esta é uma prática da sociedade dos brancos, mas que eles tomam para si como forma específica de fazer política e de organizar a vida comunitária.

Portanto, da mesma forma que as lideranças políticas são aquelas que privilegiadamente constroem e difundem a visão histórica entre os Ava-Guarani - no sentido da organização do passado a partir de uma cadeia de eventos vistos como tendo relação de causa e consequência -,³⁹⁸ também são elas as que prioritariamente se preocupam em organizar o futuro através da construção de projetos comunitários. Para isto, transitam pelos universos de significados da sociedade dos brancos e pelo universo de significados mitológicos e cosmológicos de seu grupo, trazendo-os tanto para a construção do discurso histórico sobre o passado, como para a organização do futuro. Como afirma o vice-cacique quando fala do projeto de construir um parque temático para a exposição da cultura Ava-Guarani para visitantes e turistas:

Então vamos fazer uma área temática, vamos comprar uma terra de dois alqueires aqui em São Miguel (...) Fazer uma área temática, para quando chegar turista, e daí e dentro e fora, aí vai trabalhar funcionário, gerente, só que vai fazer apresentação.(...) mostrar a cultura (...) Então uma área para ser área temática (...) e nesses dois alqueires, nós vamos mostrar como é nossa cultura, nossas comidas, nossas danças, nossos pajés, então isso vai acontecer, nós vamos mostrar, nossas comidas, nossa cultura, o que nós podemos fazer aqui, o que nós estamos fazendo, a nossa dança.(Natalino, 26-02-06)

Observa-se ainda que os Ava-Guarani raciocinam em termos de sistemas culturais, buscando diferenças e especificidades, pontos positivos para serem incorporados e negativos que são criticados. Constata-se assim que menos do que sociedades sem projeto (*sans projet*) ou fora do projeto (*hors projet*) como Jean-Pierre Boutinet (2005:03) afirma serem as comunidades tradicionais ou não ocidentais /não modernas, quando, apresentando a genealogia do termo, identifica a prática de elaboração de projetos com a tradição ocidental, os Ava-Guarani se mostram, na contemporaneidade, capazes de construir estes projetos. Isto, mesmo que se transformando através da incorporação do que eles também (concordando como Jean-Pierre Boutinet) identificam com um dos traços mais marcantes da tradição ocidental ou sociedade dos brancos.

³⁹⁸ Onde a chegada dos brancos como momento em que as limitações e a escassez de alimento, tempo e liberdade se instauram, assim como a devastação das matas são tomados como elementos chaves.

Ressalta-se que a mudança no que se refere à liderança política é admitida abertamente pelos Ava-Guarani de Oco'y, já que afirmam que esta é uma forma nova de se organizarem (contemporânea à área indígena de Oco'y). Esta forma de incorporar práticas dos brancos ao mesmo tempo em que se diferenciam e os criticam, pode ser interpretada segundo a categorização Viveiros de Castros (1986) da sociedade e da pessoa Tupi-Guarani como um espaço de passagem, na medida em que se concebem em um constante *devir outro* dentro de um espaço transitório entre dois extremos: a busca de tornar-se Deus ou o risco de tornar-se animal (1986). Mas também podem ser pensadas através dos termos propostos por Carlos Fausto para a guerra ameríndia (2001) e também para a doença (2002), como um processo de *predação familiarizante*, no sentido específico do cuidado na direção da familiarização. Isto, especificamente no sentido de que a incorporação da alteridade se dê de modo que a entrada de elementos novos e diferentes não acarrete mudanças internas tão grandes a ponto de se perder o controle ou a identidade do grupo em questão.

Contudo, nestas relações Ava-Guarani de contato e incorporação de alteridade da sociedade dos brancos, mais enfaticamente se revela a concepção de um *vir-a-ser-um-si-mesmo-acrescentado-do-outro*, ou melhor, de algumas características selecionadas do que conhecem do outro. Esta parece melhor traduzir esta perspectiva temporal, que representa uma transformação na medida em que afirmam a necessidade de construir e planejar o futuro. No entanto, que se trata também de uma perspectiva ontológica que envolve a idéia de que a incorporação de mudanças ou alteridades não faz com que eles deixem de se ver como si mesmos, na medida em que estas sejam feitas com cuidado e orientação a partir dos seus próprios termos.

CONCLUSÃO: CO-EXISTÊNCIA DE DIFERENTES TEMPORALIDADES.

Conclui-se, a partir dos dados apresentados, que encontra-se entre os Ava-Guarani três formas principais de elaborações, leituras, discursos e formas de vivência sobre o tempo e sua passagem enquanto passado, presente e futuro. Estas co-existem sem se excluírem, o que não significa que isto não represente conflitos entre os que priorizam uma delas em sua interpretação e vivência de mundo.

A primeira encontra-se representada principalmente no discurso de suas lideranças políticas e dos professores indígenas (como foi apresentado nos capítulos dois, seis, sete e oito), estes que apresentam a construção e difusão de um discurso histórico que diferencia a vida deste povo a partir da chegada do branco.

O segundo observa-se através dos relatos míticos que apresentam a diferenciação entre o tempo das realizações ou potencialidades míticas dos Deuses e o tempo de existência dos seres humanos, do poder criativo dos primeiros e de um devir finalizado, e dos esforços, avaliações e decisões necessárias aos segundos para se realizarem no devir, assim como de seus erros. Esta diferenciação está em consonância com as questões propostas por Jonathan Hill (1988:06), no sentido da diferenciação pelo relato mítico entre um passado (que também é futuro nos pós-morte dos humanos e presente dos Deuses e seres *aguydje*) e um presente. É assim quando, por exemplo, os Ava-Guarani afirmam através destes relatos a possibilidade que houve da não necessidade da espera (capítulo cinco) e que no *Yvy Marãe'y* não é necessário trabalhar, pois existem alimentos para todos e assim todos podem permanecer todo o tempo rezando, cantando e dançando, diferenciando assim a vida dos Deuses e dos humanos.

O terceiro constata-se nas formas de presentificação do tempo mítico que se observam nas práticas rituais e cotidianas consideradas necessárias ao contato com os Deuses (através dos sonhos) e à transformação em seres *aguydje*, que são as mesmas que eles afirmam serem feitas por estes seres no *Yvy Marãe'y*. Esta última concepção sobre a temporalidade (a da presentificação do tempo mítico) os fazem diferentes dos Wakuenai, sobre os quais escrevem Jonathan Hill e Robert Wrigth (1988), na medida em que estes autores defendem como absurda a idéia de que o mito e o ritual “congelam” eventos numa

ordem a-temporal que apagaria a diferença entre passado e presente (Hill & Wrigth, 1988: 102). Isto, não no sentido de uma narrativa que não incorpora mudanças, mas sim de práticas que seguem o ideal de perfeição que representam os Deuses e seres *aguydje*, as quais são afirmadas e buscadas serem vividas no presente. Portanto, em relação ao que é vivido no presente enquanto as pessoas humanas buscam se transformar em Deuses e que faz com que nos rituais e no processo de preparação para a superação da condição humana se empreenda a aproximação do que entendem como condição divina e, desta forma, a aproximação entre passado, tempo das origens quando os Deuses viviam na Terra, presente, onde se pratica os rituais e as boas maneiras de viver e também quando, através de sonhos, se comunicam com os Deuses, e o futuro do pós-morte, quando os que viveram corretamente alcançarão a vida de perfeição no *Yvy Marãe'y*. Isto porque a busca da transformação em Deuses é empreendida fazendo-se o que os Deuses fazem: rezar, cantar, dançar e se alimentar como eles, das frutas e mel que estão na mata.

É este tempo mítico que os Ava-Guarani têm como projeto viver mais intensamente, sem tantas limitações, mostrando-se, neste aspecto, conectado com o tempo histórico construído e difundido pelas lideranças políticas, principalmente no que se refere à legitimidade apresentada por eles para a realização de seu projeto de futuro. Observa-se este projeto quando os Ava-Guarani afirmam que pretendem resgatar suas formas próprias de organização social, onde a reza, o canto e a dança são identificados como as características mais importantes do *Nhandereko*, da cultura ou jeito de ser Ava-Guarani. Portanto, a Terra-sem-Mal apresenta-se como projeto de vida e assim como motivação para a construção e realização dos projetos de futuro, onde se viveria, como conta a experiência histórica relatada por eles, de acordo com as boas formas de se relacionar com a mata. E assim, se diferenciam dos brancos que, como afirmam, além de destruir as matas que protegem a Terra, não rezam mais e não se preocupam com os Deuses, estes últimos que são o objetivo de realização do vir-a-ser Ava-Guarani.

Observa-se que o relato da experiência histórica localiza o ideal vivido e buscado tendo como referência o tempo mítico antes do contado com os brancos e na possível reatualização deste através de seus projetos de futuro. Portanto, quando os Ava-Guarani falam do passado em termos de valores e costumes, eles se referenciam em um passado ou tempo mítico, no que contam que ocorreram com os Deuses, os personagens mitológicos,

presentificando através destas narrações os valores e as crenças afirmadas pelo mito e empreendendo assim a diminuição das diferenças entre estes tempos que são apontadas por estes mesmos relatos. Portanto, diferenciam o tempo ideal dos deuses e o tempo dos humanos para buscarem a eliminação desta diferença.³⁹⁹ Mas também se referem e diferenciam o tempo após a chegada do branco, principalmente quando falam do aumento da dificuldade para desenvolverem o ideal da pessoa e sociedade Ava-Guarani, que é tornarem-se seres *aguydje* e terem tempo e condições para as suas práticas rituais. Esta dificuldade está em se ter uma alimentação só com “comida de índio” (o que colhem e caçam na mata e o que plantam) e em rezarem, cantarem e dançarem durante todo o tempo. Assim, mesmo quando falam do passado em termos que podem ser vistos como mais estritamente históricos, por colocarem um evento – a chegada do branco – como marco de mudança na vida do grupo, enfatizam esta mudança nos termos do ideal da pessoa Ava-Guarani que se fundamenta em termos míticos.

Portanto, a conceitualização sobre o passado dos Ava-Guarani é tanto mítica como histórica, sendo que as duas trazem a reflexão sobre as ações e os projetos humanos, tanto deles mesmos (dos erros cometidos por eles enquanto humanos diferentes dos Deuses e quando avaliam que não estavam preparados para o contato com os brancos) como dos brancos (ao afirmarem que estes só querem comprar, que querem todas as terras, que não rezam, etc.). Constata-se assim que os relatos Ava-Guarani afirmam que antes e depois do branco é a mesma busca de se tornarem seres *aguydje* que orienta o ideal de vida autóctone, a qual apresenta a diferenciação entre um tempo que se busca alcançar ou se sintonizar com o ideal e outro onde o ideal é realizado, sendo que a sintonização ou aproximação entre estes dois é relatada como mais difícil no tempo presente pós-contato com os brancos.

Entretanto, observa-se também a identificação de um passado onde as pessoas não tinham acesso à reza e ao batizado e por isso estavam mais expostas aos perigos da mata e às doenças, especialmente em relação ao assédio dos sacis e ao processo *ojepotá* (conforme colocado no capítulo quatro). Estas relações remetem à identificação de um passado que eles mesmos têm como mais problemático, porque neste tempo não havia práticas tidas por eles como fundamentais para o código de conduta nativo, onde as rezas ocupam o lugar

³⁹⁹ Nota-se as observações de Márnio Teixeira-Pinto dialogando com Claude Lefort (1967), sobre o dom instituindo diferenças com objetivo de superá-las (1992:164). Desta forma, observa-se a igualdade destes termos em conjuntos de relações não similares.

principal. Observa-se que mesmo que este passado não seja identificado precisamente em uma escala temporal sucessiva, é possível afirmar que ele se localiza entre o começo de vida na Terra após a destruição contada pelo mito e antes deles desenvolverem seu jeito de ser ou *Nhandereko*. Ressalta-se, entretanto, que o importante nestas narrativas não é a elaboração de uma escala temporal sucessiva, mas sim o contraste entre uma vida melhor e uma pior, entre um tempo onde a reza e o *Nhandereko* estão desenvolvidos e, com este, a proteção dos Ava-Guarani, e um tempo quando, por este ainda não existir, os seus antepassados estavam mais sujeitos aos perigos e às doenças.⁴⁰⁰

Constata-se também que mesmo que os relatos míticos coloquem situações onde o devir histórico não seja significativo,⁴⁰¹ os Ava-Guarani, entre outras sociedades ameríndias para as quais os mitos são pilares das representações sobre o mundo, têm presente o aspecto da transformação na forma de conceber sua existência, ou seja, uma concepção específica de transformação prevista pelo mito. Esta é, sobretudo, ontológica, onde “tornar-se outro” (Vilaça, 2002) compõe as possibilidades do humano. Assim, mesmo que não se afirme diretamente, nestas transformações ontológicas (animal, humano, Deus) subjaz uma temporalidade (Viveiros de Castro, 1986) na qual se tem a concepção do ser humano como em um constante devir e assim de transformações no ser que podem se desenvolver no transcorrer do tempo. Nesta, o humano é o passado do animal e o animal é um dos futuros possíveis do humano. Este devir não se apresenta como possibilidade unilinear, na medida em que a metamorfose em animal relatada pelo mito, que ocorreu primeiramente no tempo mítico das origens, pode ser (re) vivida no presente. Esta pode ser vista como uma involução por representar um afastamento da meta do humano que é desenvolver-se para aproximar-se da condição divina, perdida também no tempo mítico das origens (afirmam que “neste tempo, todos eram *aguydje*”), mas que pode ser reconquistada através das práticas ascéticas relacionadas à reza. Além do transformar-se em outros (ontologicamente), têm-se também a idéia da incorporação do outro no si mesmo,⁴⁰² ambas refletindo a característica distintiva ameríndia assinalada por Lévi-Strauss (1991) e presente

⁴⁰⁰ A concepção do parentesco e xamanismo Guarani como proteção foi especificamente apresentada por Elizabeth Pissolato (2006).

⁴⁰¹ Entendido como aquilo que traria mudanças ou transformações que levam ao afastamento do tempo mítico das origens, inaugurando a diferenciação entre passado, presente e futuro.

⁴⁰² Como é o caso da incorporação da posição de inimigo pela antropofagia Tupinambá, conforme Viveiros de Castro (1986:387-8).

nas elaborações da etnologia ameríndia desde Viveiros de Castro (1986), que é a “abertura ao outro” como aspecto fundamental da constituição do si mesmo. Este aspecto demonstra como para as concepções autóctones ameríndias, o “outro” ou a alteridade é matéria com a qual o “eu” ou a identidade se constrói e se afirma (Viveiros de Castro, 2002). Isto, tanto em relação à alteridade que se apresenta (e se constrói) a partir dos outros humanos, como a partir dos não-humanos, no caso Ava-Guarani, os animais, *anguéres*, *sacis* e Deuses (Viveiros de Castro, 2004). Estes sentidos de transformação estão presentes na forma nativa de conceber o contato com a sociedade dos brancos e é isso que se objetivou demonstrar quando se refletiu sobre as construções de projeto de futuro do Ava-Guarani de Oco’y, que, ao incorporar aspectos da sociedade dos brancos avaliados como positivos, mas sem deixar de criticá-la, demonstram a construção de uma temporalidade aberta e de uma visão otimista de futuro. Entretanto, diferenciando-se de outros grupos ameríndios das terras-baixas, os Ava-Guarani não apresentam, como ideal ou ponto de finalização de um projeto, a sobreposição da subjetividade humana com a animal e a divina, mas sim desenvolvimentos graduais em direção a um ou outro deste pólos.

Observa-se assim que os mitos Ava-Guarani falam de transformações, porém que não são históricas, no sentido de mudanças das circunstâncias e condições externas que se configuram como eventos históricos ou como marcos de referência em uma sucessão de eventos. Ao contrário, os eventos⁴⁰³ contados pelos mitos (como quando contam que Deus transformou os alemães em porcos), mesmo quando incorporam figuras que passaram a existir na vida destes indígenas a partir de um determinado período histórico, não enfatizam mudanças, como, por exemplo, o surgimento deste tipo de humano (alemães) que passa a compor suas relações sociais. Mas sim a idéia da provação, de comportamentos ideais e de castigos, especialmente da transformação em animais, temas recorrentes nos mitos Ava-Guarani.

Nestes relatos míticos, o termo utilizado por Carlos Fausto (2002b) de ação mítica parece mais adequado, na medida em que todos estes relatos apresentam ações e eventos que se configuram a partir de características míticas ou divinas. Isto porque os personagens dos relatos interagem com seres míticos ou divinos que instauram transformações

⁴⁰³ Segundo Marshall Sahins, um evento é uma relação entre um acontecimento (o fato) e a estrutura (significado) ([1987] 2002:15).

ontológicas e criam contextos e possibilidades de acordo com suas ponderações. Assim, mesmo que os relatos míticos mudem e incorporem situações significativas através das experiências sociais, não existe ênfase nestas mudanças e incorporações. Também nos relatos que incorporam os temas da pobreza e do estar mal vestido, temas que contemporaneamente tocam diretamente a estes indígenas quando sentem a carência de alimentos e roupas e também quando são taxados pelos brancos como maltrapilhos, estas narrativas são apresentadas como se elas sempre tivessem sido contadas da mesma forma e não que passaram a ser contadas assim a partir de algum momento ou evento histórico, como, por exemplo, da construção da UH de Itaipu Binacional. Portanto, uma narrativa que incorpora personagens, como o *Pombeiro* (como apresentado no capítulo dois) e eventos⁴⁰⁴ históricos, como o de passarem a se relacionar com os alemães e as atribuições de pobreza advindas destas relações, sem que as diferenças destes com outros elementos que aparecem na narrativa sejam matizadas; como em uma pintura a que se acrescenta um novo elemento, mas de forma que ele não quebre a harmonia do todo.

Desta forma, os relatos míticos apresentam elaborações sobre eventos históricos sem que os elementos novos sejam ressaltados nem destacados, pois mesmo que falem de novos conteúdos, o fazem através da forma já conhecida e em combinação com os elementos já disponíveis pelo seu sistema de crenças: castigos, confiança, descrença, transformações de pessoas em animais. Neste sentido, o que permanece é a ênfase no “bem” e no “mal” e no “certo” e no “errado”, ou seja, nas classificações através das distinções que constituem o ideal de sociabilidade humana que se projeta no ideal divino.⁴⁰⁵

Portanto, no que se refere especificamente à forma como as narrativas míticas são re-encenadas, o sentido do conceito de “sociedades frias” de Lévi-Strauss (1973, 1983) se mostra adequado na medida em que se tem em conta que os relatos míticos incorporam mudanças sem dizer que o fazem. Estas mudanças são percebidas por uma leitura atenta ao contexto histórico das relações sociais onde se constituem as narrativas. Assim, a observação do aspecto de não ênfase pelo relato no que muda, embora incorporando mudanças, como observou Lévi-Strauss (cf. [1983] 1996), continua a ser significativo para

⁴⁰⁴ Eventos históricos podem ser entendidos como aqueles que trazem mudanças para, ou são marcos de, um dado contexto de relações.

⁴⁰⁵ Os aspectos classificatórios do pensamento indígena foram detalhadamente analisados por Lévi-Strauss, especialmente no livro *O Pensamento Selvagem* ([1969] 1997).

a compreensão desta forma, nos termos de Jonathan Hill (1988), de consciência social, ou seja, de como estas sociedades se concebem ou se pensam. Ressalta-se assim que embora a tradição oral tenha em relação às tradições escritas uma abertura maior à criatividade e à mudança nos seus relatos, ao incorporar fatos e valores do presente como se sempre tivessem existido, o faz sem evidenciar que o faz, sem afirmar a sua flexibilidade quanto à mudança de seu roteiro para a incorporação de elementos novos.⁴⁰⁶ Parece ser esta a questão relevante no conceito de “sociedades frias” de Lévi-Strauss, como ele afirma na seguinte passagem sobre a especialidade heurística dos conceitos de “sociedades frias” e “sociedades quentes”:

(...) sociedades que parecem resultar de tipos irredutíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela imagem subjetiva que fazem de si próprias. Todas as sociedades são históricas da mesma maneira, mas umas resolutamente admitem este fato, enquanto outras o repugnam e preferem ignorá-lo. (Lévi-Strauss [1983] 1996: 10).

Observam-se estes elementos nos relatos míticos Ava-Guarani que contam que Deus andava pela Terra como um homem pobre, mal vestido e sujo, elementos que, tudo leva a crer, não eram significativos antes do encontro com a tradição ocidental.⁴⁰⁷ Pode se supor a influência da atuação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) formado pela vertente da Igreja Católica conhecida como Teologia da Libertação,⁴⁰⁸ que esteve muito próxima destes indígenas na época da inundação da área de Jacutinga pelo Lago de Itaipu, durante toda a década de 1980 e início de da década de 1990. Entretanto, da mesma forma como apresentado por Carlos Fausto (2005) para a relação entre a tradição cristã e sistema de crenças Guarani durante o período colonial, especialmente durante as reduções jesuíticas, quando tanto os pajés incorporavam a simbologia da tradição cristã na sua forma

⁴⁰⁶ Conferir verbete *tradition* em Bonte & Izard, 1992:710.

⁴⁰⁷ Este mito, especificamente, foi relatado no capítulo cinco. Ressalta-se que mesmo nos mitos relatados por Lévi-Strauss (cf. especialmente 1991) onde aparece o tema da fome, este se refere especificamente à temática de castigos relativos ao que leva a ser avaliado como boas e más condutas, e de forma nenhuma como elementos relativos a uma condição de vida humana, esta que é interpretada, pelos Ava-Guarani, como os fazendo estarem mais próximos de Deus, interpretação que se aproxima à cristã.

⁴⁰⁸ Sobre a Teologia da Libertação em relação aos movimentos sócias na América Latina, cf. cap. 5 de Scheren-Warren, 1987.

de atuação,⁴⁰⁹ como também os padres incorporavam temáticas e formas Guarani em seus discursos, esta influência é mútua também em relação a esta atuação mais recente.

Assim, se os relatos míticos Ava-Guarani incorporam da Teologia da Libertação, através da atuação do Conselho Indigenista Missionário, a temática da pobreza como clamor por justiça e igualdade, o que se relaciona à idéia de justiça divina, esta incorporou em seu ideário a temática da busca da Terra-sem-Mal. O anel de coco, utilizado pelos que se filiam a este ideário, é um símbolo dos que comungam com o que é dito vir do sistema de crenças Guarani em relação à busca da Terra-sem-Mal: a idéia de não desistência na busca das condições ideais de vida para todos nesta Terra⁴¹⁰ e não apenas depois da morte como professa a tradição judaico-cristã em termos de escatologia, em seus fundamentos mais místico-conservadores.

Neste sentido, faz-se notar que mesmo que, como afirma Fabio Mura (2006: 206-7), a relação entre indígena e pobreza seja feita por pessoas relacionadas à Igreja Católica, especialmente através da atuação do Conselho Indigenista Missionário,⁴¹¹ esta relação também é incorporada pelos relatos míticos autóctones. Assim, alimentando-se mutuamente (a Teologia da Libertação representada pelo Cimi e, no caso, o grupo indígena Ava-Guarani), constituem um discurso legitimatório do direito de existência destes povos como grupos de cultura diferenciada. Não reconhecer isto seria negar a construção da atenção à legitimidade de existência destes povos no cenário ocidental, as conquistas já alcançadas assim como a inter-ação entre estes conjuntos de significados.

Portanto, de acordo com os dados acima apresentados, entre os Ava-Guarani de Oco'y demonstra-se mais adequado falar em uma inter-ação (Sahlins, 1987) entre o sistema de crenças nativo e a temática da pobreza possivelmente apresentada pelo Conselho

⁴⁰⁹ Como o significado do nome *Tupã*, que, segundo alguns autores, passa a ser tido como Deus neste período (Clastres, 1975, e Pompa, 2003).

⁴¹⁰ Este é um fato conhecido, principalmente pelos que têm alguma leitura sobre a atuação dos movimentos sociais no Brasil e de suas relações com a Teologia da Libertação.

⁴¹¹ Ressalta-se ainda que a identificação de um tipo de etnologia Guarani com a tradição cristã, segundo Fabio Mura, inclusive explicaria a ênfase dada à religiosidade (mito-cosmologia e práticas de reza e cura) Guarani nos trabalhos etnológicos recentes, entre eles, o de Bartomeu Meliá e de Leon Cadogan (Mura, 2006, nota 95, da pág. 206). Entretanto, outros autores que não apresentam vinculação oficial com a tradição religiosa cristã, afirmam o lugar fundamental da religiosidade ou da mitologia e cosmologia tanto para os Guarani, como Hélène Clastres (1975) e Pierre Clastres (1974), como também em outros grupos Tupi-Guarani, como entre os Araweté estudados por Viveiros de Castro (1986). Além disso, em Oco'y são os Ava-Guarani que afirmam que a reza (com seus cantos e danças) é o aspecto mais fundamental de sua cultura, o que eles chamam de *Nhandereko*.

Indigenista Missionário. Não se defende aqui que esta inter-ação ocorra em todos os casos e em todos os termos, porque daí estar-se-ia ignorando o “jogo de forças” do qual fala Lévi-Strauss (1952),⁴¹² presente nas situações de contato entre o sistema mundial e “outros” sistemas sócio-culturais, mas neste caso específico do contato entre o Conselho Indigenista Missionário e o sistema de crenças Guarani; portanto, um caso de inter-ação e de mútua alimentação que se expressa também como discurso político autóctone.

Estes seriam também, em todos os termos, exemplos de “estruturas prescritivas”, tal qual o conceito de Marshall Sahlins ([1987] 2003), no sentido da continuidade do relato de relações significativas (estruturas) que são de potência divina (castigos, transformações ontológicas, entre outros), que não se alteram pelos novos elementos que são incorporados.

Observa-se ainda em relação às estruturas enquanto relações significativas que o conceito levistrossiano de “sociedades frias” está em consonância com o evidente aspecto de retorno a um lugar cosmológico presente na teoria da alma Ava-Guarani, através da idéia de que se busca voltar no pós-morte para um lugar onde se vivia antes de se nascer, que é também o lugar onde se re-encena o tempo mítico das origens com seus personagens divinos. Assim, de retorno no sentido de que o futuro (pós-morte) também está no passado (antes da alma vir para a terra, assim como tempo mítico das origens), então, de um devir do que já foi.

Este retorno é um tema típico da temporalidade mítica Tupi-Guarani, presente no complexo de busca da Terra-sem-Mal como lugar de abundância e de finalização do devir, e presente na escatologia Araweté (grupo ameríndio de língua Tupi-Guarani), que segundo Viveiros de Castro (1986), afirmam que o pós-morte, sendo a finalização do devir Deus, é de retorno a um tempo que é similar ao tempo das origens, quando todos eram Deuses, expressando assim a concepção circular da temporalidade mítica Araweté: um fim que é igual ao começo.

⁴¹² No texto *Raça e História* (1952 [1956] 1973) Lévi-Strauss elogia o diálogo e a inter-relação como condição do progresso da humanidade (em sentido amplo, humanístico), mas adverte que este processo não escapa de um “jogo de forças” onde predomina a direcionalidade do pólo mais forte, como o da sociedade ocidental. Afirma neste texto que bastava observar o mundo há um século para se constatar que: “Longe de ficarem encerradas em si mesmas, todas as civilizações reconhecem, uma após outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental. Não vemos todo o mundo tomar-lhe emprestado progressivamente as técnicas, seu gênero de vida, suas distrações e até suas roupas?” (Idem: 349)

Assim, as transformações na condição da pessoa humana anunciadas pelos mitos Ava-Guarani continuam sendo de ordem ontológica (por exemplo, de alemães a porcos) e experiências acessíveis a todo ser humano (segundo a possibilidade, de acordo com suas condutas, da transformação em animal ou em Deus), mas não repetidas por mais de uma vez pela mesma pessoa, pois são tidas como irreversíveis (Cf. Clastres, H. [1975] 1978, e Viveiros de Castro, 1986). É desta forma que os Ava-Guarani concebem o seu contato com a alteridade: aquela que é representada pelos animais, pelos Deuses, pelos mortos e também pelos brancos.

A concepção de irreversibilidade ontológica mostra-se importante para a compreensão do temor manifestado pelos Ava-Guarani da perda de sua cultura e no cuidado para que o contato com a sociedade do branco se dê de acordo com seus próprios paradigmas. Desta forma, o contato dos Ava-Guarani com os brancos é concebido como positivo quando feito de acordo com os critérios que eles julgam pertinentes, como nas negociações para a possibilidade de desenvolver projetos comunitários, e não como experiência sem planejamento, o que acontece, por exemplo, quando, por terem vontade de ter (comprar) algo que não podem, porque não possuem dinheiro, mas que se apresenta para eles em suas vivências, dizem que estão com “quebranto”, doentes, porque estão com a idéia fixa em fazer algo que não podem, e assim precisam de reza e benzimento dos *oporaívas*. Esta característica conota as idéias motrizes da concepção e organização política contemporânea Ava-Guarani e possibilita compreendê-la, nos termos de Carlos Fausto, como uma expressão do cuidado com a direção da familiarização (2002a: 21),⁴¹³ no sentido de que a organização política trabalha para resguardar, junto com a esfera da religião, a saúde e existência de seu grupo.

Os relatos dos Ava-Guarani sobre a metamorfose de humanos em animais diz respeito diretamente às condutas valorizadas e rechaçadas por eles, apresentando-se em todos os termos como um código moral, no sentido de ações avaliadas como positivas e negativas, boas ou más. Entretanto, estes relatos revelam também uma perspectiva não necessariamente otimista, porque não afirmam que o passar do tempo levará impreterivelmente a melhorias e evolução, mas sim que a qualidade do que se viverá nesta

⁴¹³ Evaldo Mendes Silva (2007) analisou o risco do contato com os brancos através da proximidade que faz com que as pessoas tornem-se parentes, o que desconfiguraria a identidade indígena.

passagem e as conseqüências dela estão conectadas às avaliações e decisões das pessoas. Estas podem desenvolver-se a ponto de superar sua condição humana e transformar-se em Deus, ou perder as qualidades humanas e se tornar animais, ou seja, in-voluir, piorar e perder as características que possibilitam continuar humano, estas pré-condições para a transformação desejada em Deus. Portanto, afirmam a necessidade de avaliação frente à possibilidade de melhora e de alcance da condição ideal (a qual vivenciam quando no rito, em suas rezas, danças e cantos) através do esforço. Assim, não existe entre eles a crença de que “para frente” será sempre melhor, mas sim de que será melhor ou pior dependendo das avaliações e opções da pessoa no presente, estas que são possíveis e esperadas.

Assim a pessoa Ava-Guarani constrói sua vida em busca deste lugar ideal onde o mal não estaria presente, para o que tem como modelo o *Yvy Marãe'y* ou Terra-sem-Mal, mal este que se expressa em doenças, tristeza, falta de vontade de viver, isolamento e, em últimos termos, em transformação em animal, os quais estão constantemente buscando superar. Sugere-se, entretanto, que para os Ava-Guarani, além de lugar cosmológico que pode ser “alcançado” através da ascensão da pessoa e como espécie de paraíso terrestre que pode ser “encontrado” através de deslocamentos geográficos, este é um lugar que também pode ser “construído” pela realização dos projetos autóctones de futuro. Esta sugestão se fundamenta na importância constatada das elaborações sobre o *Yvy Marãe'y* na religiosidade Ava-Guarani e desta para a cultura ou jeito de ser deste, do seu *Nhandereko*.

A conceitualização nativa em relação à passagem do tempo⁴¹⁴ está assim integrada a um conjunto de significados sobre os quais os Ava-Guarani se referenciam para afirmar a sua vontade de existência enquanto povo diferenciado dos brancos, sendo que a construção das condições ideais, nos seus termos (onde a mata, lugar para plantar e a não necessidade

⁴¹⁴ Vários são os trabalhos de arqueologia e etno-história que buscaram possíveis datações para instituições e crenças dos Guarani. Bartomeu Meliá (1992), por exemplo, apresenta a hipótese de Betty Meggers (1979) de que fortes oscilações ocorridas durante o período da segunda dispersão geográfica dos Tupi-Guarani (que nesse período, cerca de 2000 anos antes da publicação do livro de Meliá, apresentavam ainda a cerâmica com características comuns aos que logo depois viriam a se diferenciar em Tupi e Guarani) seriam a base ecológica dos mitos de destruição pelo fogo e pela água (Meliá, 1992:16-7). Também Carlos Fausto (2005), apresenta datações baseadas em estudos etno-históricos, como, por exemplo, do momento em que através do contato com os jesuítas missionários do século XVII, os Guarani adotam a cruz cristã (Fausto, 2005:389), porém - aspecto não enfatizado por C. Fausto neste caso -, dando a ela um nome Guarani, *Kurusu*, e a agrupando a uma temática autóctone, a flor, o que resulta na categoria *Kurusu poty*, a flor da cruz. Para os Ava-Guarani de Oco'y, a cruz, também chamada de *Kurusu*, que fica no altar chamado de *amba'i*, representa o corpo humano, sendo o traço vertical a representação da altura do corpo humano, ou a coluna, e o traço horizontal, a representação dos ombros.

de trabalhar fora da aldeia se destacam), para a vida,⁴¹⁵ é pano de fundo para as reivindicações autóctones por terra. Neste sentido, os relatos míticos contados pelos *oporaívas* também se referem a um projeto e/ou um ideal a ser alcançado na Terra que se deriva de uma “construção”, esta que passa pela conquista ou recuperação de terras e que se demonstra pela presença de *oporaívas* anciãos junto aos acampamentos para reivindicação de terras.

Soma-se a estas preocupações com o futuro registradas anteriormente as questões relativas ao tema mítico do fim do mundo registrado pela literatura etnológica. Os Ava-Guarani apresentam a especificidade de o interpretarem como uma possibilidade conectada às ações dos brancos em relação ao meio ambiente (como foi demonstrado no capítulo oito), a qual pode, entretanto, ser revertida. Neste aspecto, observa-se que os Ava-Guarani se utilizam do repertório mítico para interpretar a realidade presente, mas o transformando (neste caso, transformação do mito e não no ou a partir do mito, isto se tendo como referência os trabalhos etnológicos que colocam o fim do mundo para os Guarani como um designo divino e como expressão de seu pessimismo) para que dê conta das observações e relações vividas por estes na atualidade. Mas também para que fundamente, nos termos de Lévi-Strauss (1973: 274), uma prospecção histórica através da qual se legitimam como alternativa para a vida na terra, já que afirmam sua diferença em relação ao branco especialmente na forma de relação com a mata e com os Deuses. Apresentam assim o projeto de re-constituir suas formas próprias de organização social através da conquista de um território grande o suficiente e com mata, o qual, a preservando, reverteria o quadro de destruição, já que não reproduziriam o que diagnosticam como as causas do próximo fim do mundo. Entretanto, afirmam a necessidade da incorporação de algumas instituições, tecnologias e bens do que afirmam ser a sociedade dos brancos, não com a intenção de transformarem-se nestes, mas de poderem co-existirem (ou seja, incorporando alguns termos desta e para esta relação), ao mesmo tempo em que garantem a proteção das matas, e, por conseguinte, da Terra. Esta interpretação de mundo e prospecção do futuro os

⁴¹⁵ Sem esquecer que os mitos afirmam que mesmo neste tempo ideal onde todos teriam a agência divina dos seres *aguydje*, existe a possibilidade de erros e, com estes, o devir animal. Desta forma, não se observa nem nos relatos sobre o tempo mítico o “congelamento” de uma situação ideal, já que a metamorfose em animal continua presente como possibilidade, salvo na consideração do tempo do pós-morte e de outros planos cosmológicos como diferente do tempo mítico das origens, ou seja, que se considere nestes outros planos cosmológicos transformações ontológicas no devir, o que é bastante improvável.

aproximam da reflexão de Marshall Sahlins sobre aspectos que se transformam mas com a finalidade de se preservar um conjunto mais significativo (Sahlins, 1987).

Contudo, os relatos míticos afirmam uma temporalidade que se diferencia especificamente da historicidade ocidental na medida em que não projeta o encontro ou construção de um futuro novo e melhor do que aquele que já existiu (como na concepção ocidental apresentada por Lévi-Strauss, 1978), mas o re-encontro de um tempo e de uma situação que já existiu, a que é conhecida pela literatura etnológica como *idade de ouro* (Clastres, H., [1975] 1978). Desta forma, o ideal do tempo mítico é colocado como modelo para a construção do projeto de futuro na medida em que os incentiva e que os legitima a partir de sua diferenciação em relação à sociedade dos brancos.⁴¹⁶

Sabe-se que a noção de tradicionalidade insere-se em sistemas culturais de crenças ou valores, sendo que no ocidente esta noção refere-se àquilo que é transmitido e persiste através do tempo, e que por isso se diferencia do que é moderno ou do que é concebido como inovação em relação ao que já existe. Entre os Ava-Guarani de Oco'y a tradicionalidade não diz respeito ao que é antigo em contraponto ao que é novo por inovação ou modernidade, mas sim ao que, se é diferente, é pela ação direta dos brancos. Em outras palavras, não existe valores e significados positivos no sistema de crenças Ava-Guarani relacionados à inovação ou a algo que se aproxime de um conceito de modernidade, mas apenas referências ao poder criativo característico dos Deuses e seres *aguydje*, estas que são míticas e que estão também em constante re-elaboração.

O termo *Ymã* é traduzido pelos Ava-Guarani como “tempo antigo” e também como aquilo que é “tradicional”, mas que não é necessariamente diferente do que é atual. No caso do ocidente, o moderno enquanto o oposto do tradicional não é uma característica que depende de uma influência exógena, como o que acontece entre os Ava-Guarani em relação à diferença entre o que existia no “tempo antigo” e o que existe no presente. Isto, no sentido de *Ymã* como tradicional que forma a expressão *Tekohá Ymã*, traduzida por eles como

⁴¹⁶ Se a comparação for feita entre a tradição cristã e o sistema de crenças Guarani, a proximidade aumenta se considerarmos apenas o destino da alma no pós-morte e não o que se espera da vida na Terra. Em relação a estas duas mito-escatologias, temos que a tradição cristã enfatiza a necessidade do “homem” trabalhar enquanto está na Terra (castigo por ter comido do fruto da “árvore do conhecimento”), motivo não presente na mito-escatologia Ava-Guarani, que, quando fala de tempo mítico como ideal de vida na Terra, mesmo que fale do colher frutas e também da caça e da plantação, enfatiza a possibilidade de dançar, cantar e rezar todo o tempo, portanto de ter tempo para isto na Terra.

território tradicional, o qual deveria, na visão deles, continuar a ser do grupo, ou seja, transmitido através do tempo. Esta relação (antigo = tradicional) demonstra como para eles a tradicionalidade, assim como em alguns casos no ocidente, legitima a continuidade de práticas e valores. Neste sentido, eles afirmam que têm a legitimidade para ocupar a região chamada por eles de *território tradicional de ocupação imemorial*, por serem os primeiros e, por consequência, os mais antigos habitantes da região.

Assim, o grupo que forma a aldeia Ava-Guarani de Oco'y se apresenta nas decisões e articulações através da estruturação das famílias-extensas como núcleos de organização sócio-econômico-político-religiosas, sendo que os valores motrizes das decisões e articulações políticas são apresentados como comuns ou consenso. Mas, se observa também como esses consensos, quando se tratam de situações novas, são construídos através da prática de reuniões comunitárias, forma, por sua vez, conhecida, onde as lideranças políticas fazendo o que se espera delas, apresentam um discurso de orientação e aconselhamento, seguindo o modelo do aconselhamento dos pais e das lideranças espirituais.

Encontra-se assim nas reflexões sobre a passagem do tempo e nas práticas dos Ava-Guarani as formas como o grupo inter-age nas situações novas a partir do que já é conhecido. Mas também como criam outras formas, como a esfera da política autônoma e específica. Esta mudança reconhecida pelos Ava-Guarani na sua organização social – antes apenas o especialista em rituais como liderança da aldeia e agora a esfera da política com uma liderança especializada – é justificada por uma visão crítica em relação ao processo histórico, no qual afirmam que perderam na negociação por terras quando da transferência de Jacutinga para Oco'y porque não tinham uma liderança preparada para a negociação com a sociedade dos brancos. Portanto, esta avaliação apresenta-se como base ou força motriz para a constituição de uma liderança com características voltadas para a negociação e intermediação com a sociedade dos brancos, no que se refere a um anterior conhecimento desta. Maria H. Ortolan Matos nota estas mesmas características entre os indígenas do Vale do Javari:

(...) líderes da organização indígena, antes de participarem do movimento indígena, estiveram inseridos em atividades do mercado regional (como, por exemplo, exploração de recursos naturais, e /ou atividades educacionais nas cidades. (Matos, 2006:18).

E ainda:

(...) experiências de transitar no universo da sociedade nacional, antes de assumir o papel da liderança do movimento indígena. Geralmente, essas experiências são adquiridas durante o período da vida dos indígenas em que eles se envolvem com as cidades, seja por motivos de educação, saúde, trabalho remunerado ou trocas comerciais. (...) experiências desse tipo lhes proporcionam a compreensão da sociedade e do Estado Nacional e os habilitam ao exercício da liderança do movimento indígena (...) ter desenvoltura no universo não indígena tornou-se uma qualidade essencial, tanto para o desempenho do líder no papel de mediador entre culturas diferentes, como também para manter a legitimidade política do líder do movimento indígena (Idem: 212).

Esta recorrência expressa que as situações de contato dos ameríndios com a sociedade dos brancos desenvolveram características comuns no que se refere à necessidade sentida por eles de saberem se relacionar com as especificidades desta alteridade, do que se desenvolveu a vinculação de pessoas em cargos de liderança do grupo que tenham conhecimento para esta relação. Esta necessidade (de conhecimento para a relação) foi apreendida, como não poderia deixar de ser, de acordo com seus modelos culturais (relações de parentesco e xamanismo) na própria vivência da situação de contato.

Entretanto, esta criação, reconhecida como recente, acaba por re-encenar o modelo da liderança da família-extensa, e é esta, em última instância, que continua a ser o modelo para a representação da comunidade ou aldeia, na medida em que esta é considerada como uma família da qual o cacique é o seu pai. Observou-se assim como são as relações de parentesco, especificamente as de filiação, seja no parentesco divino ou no que se constitui nas aldeias e entre elas, que baseia o modelo de autoridade presente na esfera da política e nas relações com o sagrado, ressaltando-se que tanto nas relações do chefe político no interior do grupo, como nas suas relações com o exterior, é a imagem do pai, ou seja, de uma pessoa mais velha e mais experiente do que os seus filhos, que se sobressai, e por isto capaz de falar por eles e para eles, os orientando e se responsabilizando na busca de sua reprodução social. Esta relação que se legitima na idéia de maior idade e experiência apresenta-se também na identificação do xamã como pai, este capaz de representar os que são considerados seus filhos nas relações específicas com os outros domínios cosmológicos. Assim, tanto no xamanismo como nas relações que legitimam a liderança política, embora esta última siga o modelo de relação com o desconhecido e da especialidade desenvolvida para isto pela primeira, se legitimam na relação de filiação e naquilo que diferencia um pai de um filho.

Entretanto, não se encontram em Oco'y articulações de grupos fortes com a intenção de que estes sejam, através de um representante seu, candidatos privilegiados à chefia, pois são os grupos de mais antiga presença na área que possuem o diferencial do conhecimento da história do grupo (das expulsões, da transferência para Oco'y, dos acampamentos, das negociações diplomáticas com a Funai, UH Itaipu, prefeitura, etc.) e da experiência advinda do conhecimento destas situações de articulação e mobilização, que tem o respaldo para ter um representante seu nos cargos de liderança da comunidade.

Assim, a pessoa ideal para ser o chefe político da comunidade deve apresentar características individuais que permitam que ele desempenhe bem o que se espera de uma chefia política, que é a intermediação com a sociedade dos brancos e a manutenção da ordem e das condições para a vida comunitária. Entretanto, o grupo de parentes da pessoa que pode ser uma liderança configura-se como diferencial na medida em que capacita seu representante com a confiabilidade e a legitimidade que representa, fatores que se derivam de sua antiguidade na área e do seu conhecimento das trajetórias dos mesmos, assim como o de ser conhecido pelo grupo geral, mas que não substituem as características pessoais que o chefe deve apresentar.

É interessante ter-se em conta que os Ava-Guarani assim como não reconhecem a presença de uma liderança estritamente política entre eles quando estavam em Jacutinga, também não falam de nenhum tipo de afastamento de liderança antes de Oco'y, ou seja, não se referem ao afastamento de nenhuma liderança que não seja a já reconhecida como política. Dão a entender assim que esta é uma prática que se refere especificamente a esta configuração recente da liderança política da aldeia. Entretanto, esta prática remete a uma das características estruturais das sociedades Tupi-Guarani observadas por Pierre Clastres (1974), que é a sociedade e não o chefe ser a detentora da autoridade e do poder político, e do conflito que se estabelece no confronto entre o desejo de igualdade do grupo e o desejo de poder do chefe. Assim, o que é colocado pelo discurso nativo como uma mudança em relação ao passado – hoje liderança política que pode ser afastada, que se diferencia de quando só o *oporaíva* respondia pelo grupo -, acaba por re-encenar uma das características do modelo clastriano da “sociedade contra o Estado”.

Observa-se também na história recente dos Ava-Guarani de Oco'y a prática de segmentações do grupo que levaram ao seu desmembramento através do surgimento de

grupos autônomos na forma de outras aldeias e a segmentação provocada por divergência interna quanto ao trabalho de algumas lideranças que levaram a articulação interna para a substituição destas. Entretanto, é importante ter-se em conta que este processo não é considerado como formando cisões entre os novos grupos e a aldeia de Oco'y. Estes grupos continuam a manter relações políticas, religiosas e de parentesco entre si, mas cada um como um núcleo autônomo de articulação política. Observa-se, entretanto, que o processo de formação de grupos que saem de Oco'y e que são considerados autônomos (mesmo que mantendo relações entre si), às vezes é expresso por via de críticas aos que decidiram pleitear autonomamente este caminho reivindicatório e, outras, como necessidade, dado o tamanho reduzido da área indígena. Todos estes grupos têm em comum com o grupo de Oco'y, além das relações de parentesco que as inter-relacionam, o fato de reivindicarem terras, assim de afirmarem que a falta delas é seu principal problema e que a resolução deste é o primeiro passo para a reconstituição de suas formas próprias de organização social, ou seja, da realização de seu projeto de futuro. Ressalta-se, no entanto, que os Ava-Guarani têm constituído estas formas próprias (na forma da organização social da aldeia através da estruturação das famílias-extendidas e de agrupamentos de aldeias que seguem o mesmo formato) enquanto reivindicam sua re-constituição. Contudo, observam-se duas estratégias de reivindicação de terras entre estes indígenas: uma através de acampamentos e outra por via de ações diplomáticas.⁴¹⁷

Entretanto, da mesma forma que entre as famílias-extendidas de Oco'y não se apresenta a disputa para a constituição de grupos fortes com o objetivo de alcançar a chefia política, também a saída de grupos de Oco'y, que levaram à formação de outras aldeias, não deve ser vista apenas como decorrentes de divergências entre grupos e nem que os novos grupos consideram-se inimigos entre si. São novos e específicos e entre os quais se estabelecem inter-relações entre unidades, mas não são divergentes, pois trabalham juntos. Ao contrário de divergências, estes grupos cultivam a idéia da inter-relação entre unidades específicas, o que está subjacente à formação de várias aldeias, já que pretendem retomar a

⁴¹⁷ Esta última tem sido empreendida pelas lideranças políticas em Oco'y através de negociações diretas e de documentos com textos de protestos e solicitações de encaminhamentos dos problemas levados às instituições da sociedade brasileira (Funai, UH Itaipu, prefeitura e câmaras municipais, governo do estado, etc.) via Associação Comunitária de Oco'y e, desde o começo de 2008, também por meio da Organização Social e Etno-Cultural Indígena Teko Nemoingo, entidade que estes indígenas estão pleiteando a regularização como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP).

forma de organização no espaço dos antigos, que é a formação de várias comunidades ou aldeias que se inter-relacionam entre si através de relações de parentesco, políticas e religiosas.

Entrevê-se nestas segmentações, sobretudo, a lógica fractal, no sentido da divisibilidade de unidades e da não distinção entre o todo e a parte: da mesma forma que a aldeia de Oco'y possui sua organização sócio-político-religiosa que segue os mesmos termos da família-extendida, outras aldeias vão sendo formadas na medida em que conseguem uma estruturação forte destes mesmos termos (uma liderança política e espiritual de destaque) que possibilite a formação de uma nova aldeia, se encaminhando, por sua vez, para a formação de um *Tekohá*, no sentido de um agrupamento de aldeias, onde a aldeia de Oco'y se sobressai como lugar de destaque por sua antecedência.

É isto o que expressa o professor Teodoro, quando afirma que a liderança constituída de uma aldeia tem de buscar outra forma de organização que a englobe, buscando assim outras relações horizontais quando uma relação vertical se forma. Assim, da mesma forma que o céu é pensado como uma referência que a todos iguala, através da afirmativa subjacente à teoria nativa do parentesco divino (cf. tb. Silva, 2007) de que são todos os Guarani *nhandéva*, parentes, mas também os diferencia, quando afirma que são cônjuges, pais, mães, filhos e irmãos. Demonstra-se assim como a concepção de organização política entre eles é essencialmente dialógica, já que não concebem uma liderança máxima que esteja sozinha em um lugar de representação, onde não existam outros iguais com quem possam se relacionar através do diálogo, o que só se finaliza na representação máxima de um pai comum enquanto Deus.

Estas características se, por um lado, referem-se ao contexto histórico desta área indígena, conotando suas especificidades frente a outros grupos Guarani, por outro, revela traços estruturais, já que a literatura etnológica (Pereira, 1999), etno-histórica e arqueológica (Soares, 1997), afirma a recorrência entre os Guarani de práticas de segmentações, da ocupação do espaço através da formação de várias aldeias e da inter-relação entre elas.

Defende-se, entretanto, que as questões estruturais (relações significativas) trazidas pelos modelos explicativos apresentados nesta tese devem ser compreendidas em relação aos seus contextos históricos. Assim, não se defende aqui nenhuma relação entre termos

“limpa” de seus devidos contextos, a qual comporia um conceito de “natureza humana” que transcenda às capacidades inerentes ao humano. Isto possibilita a compreensão de que a presença de recursos financeiros que dão acesso a meios básicos para a existência destes povos (como moradia, alimentação, vestuário, remédios) não deve ser considerada apenas como mais um elemento acoplado nas disputas entre as famílias-extensas. Isto, porque o acesso aos recursos econômicos não é somente uma questão de status, assim como o afastar de uma liderança de sua função porque bebe demais ou “abusa” do poder, não pode ser visto apenas como disputa entre facções. São sim estes reflexos de problemas contextuais (falta de recursos para a existência e problemas com bebidas alcoólicas e drogas), que, por sua vez, são tratados através das formas conhecidas e já estruturadas, como diria Pierre Bourdieu (1980), nestes casos, a organização de famílias-extensas e o repúdio ao discurso e prática autoritária, somadas à legitimidade costumeira dos mais antigos.

Observa-se por fim como o branco é incorporado pelos relatos mitológicos - os quais apresentam orientações para as boas maneiras de se viver -, assim como algumas das práticas e instituições identificadas com a sua sociedade são concebidas como tendo que ser, inevitavelmente, incorporadas pelo sistema autóctone. É isto o que se expressa na fala de um dos professores índios de Oco’y em relação à escola:

(...) se nós morássemos no mato, não precisaríamos de escola. (Professor Pedro, 26-01-2006).

Os Ava-Guarani de Oco’y afirmam, portanto, que a incorporação de elementos da sociedade ocidental não significa a perda da identidade do grupo, ao contrário, mesmo tendo a transformação, ou, nos termos de Viveiros de Castro (1986), o “vir-a-ser” que o contato com a sociedade do branco coloca como horizonte, eles não deixam em nenhum momento de afirmar a crítica ao sistema ocidental, pela qual firmam suas específicas diferenças culturais. Nos termos destas diferenças, as categorias conceituais de pessoa humana, animal, divino, saúde e doença, todas relativas ao contexto de relação com a mata, expressam como esta é um dos elementos fundamentais da mitologia e cosmologia autóctone, o que os legitimam na busca de um lugar para viver com a presença deste eco-sistema.

Demonstrou-se que entre os Ava-Guarani a concepção de alma divina encontra-se em todos os termos tal qual na apresentação de Nimuendaju ([1914]1987), apenas com outro nome, já que é chamada de *nhe'e*, alma-palavra, nome que enfatiza a importância da palavra como forma de manifestação da alma. Esta identificação da alma com a palavra desenvolve-se em um cuidado especial com *o que* e com *o como* se fala, cuidados estes diretamente relacionados à trajetória dos *oporaívas*. Expressam assim que toda palavra é entendida como a libertação da alma do corpo e como manifestação dos caminhos específicos que cada um destes pólos tem depois da disjunção, quando o corpo fica na Terra e alma se liberta, “subindo” ao encontro dos Deuses.

Já a alma animal da qual falou Nimuendaju não aparece em Oco'y como conceito definido. Como foi apresentado, a animalidade ou a regressão à natureza (H. Clastres, 1975, e Viveiros de Castro, 1986), que se relaciona a esta alma animal para os Apapocuva (Nimuendaju, *op. cit.*), para os Ava-Guarani está relacionada diretamente ao corpo e ao sangue, os quais representam o *teko asy*, concebido como o sofrimento que se passa na Terra, o qual se tenta evitar através do cumprimento do ascetismo presente nas regras sociais e religiosas. Entretanto, as características que se tenta sublimar relacionadas ao corpo-sangue, se desenvolvidas em sentido contrário ao da sublimação, levam justamente a metamorfose em animal.

Estes termos, um que se busca desenvolver e alcançar (aspectos divinos) e outro do qual se procura sublimar e se libertar (aspectos animais e relacionados ao corpo-sangue) subjazem a presença dos *oporaívas* anciãos nos acampamentos e formações de novas aldeias. Estes anciãos que saem de Oco'y para acampar em condições precárias demonstram que o desafio de (re) constituir as formas sociais dos antigos, quando era mais fácil se tornar *aguydje* e assim alcançar a Terra-sem-Mal, continua enquanto continuam suas vidas, que são, em todos os termos, a expressão maior desta busca e idealização. Mostra-se assim como as idealizações Ava-Guarani em relação à pessoa humana que se pretende transformar em Deus, também estão presentes na sua idealização da sociabilidade, especificamente em termos de sua prática religiosa, as quais, por sua vez, legitimam a sua prática política.

Enfim, no eterno agora da busca de sintonização com o tempo dos Deuses, através de condutas consideradas corretas e dos rituais de reza, canto e dança, que é o mesmo dos

tempos das origens e o do pós-morte, tem-se a presentificação do tempo mítico entre os Ava-Guarani. Entretanto, que é outro quando se conta sobre a vida cotidiana e quando se afirma que hoje as condições de existência de acordo com o seu ideal estão mais difíceis. Isto, tanto pela chegada dos brancos, com seus limites e a decorrente escassez, como também pelos erros humanos, pela descrença, pelo mau-humor, pelas discriminações preconceituosas baseadas em aparências. Demonstram assim os Ava-Guarani como as suas experiências históricas são traduzidas em narrativas que, assim como as narrativas míticas, têm como o objetivo o aprendizado em termos éticos. Estes que ao continuarem os diferenciando, os orientam na busca deste lugar de não existência do mal, expresso agora também em termos de escassez de alimentos, de terras e de águas para eles, para os animais e para a mata.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO**, Nicola (2003) *Dicionário de Filosofia*. Ed. Martins Fontes. SP.
- ABENSOUR**, Miguel. org. (1987) *L'esprit des lois sauvage*. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Éditions du seuil.
- ABENSOUR**, Michel (1999) « Hannah Arent, o totalitarismo e a servidão voluntária ». In: **NOVAES**, Adauto (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras.
- AIGLE**, Denise, **Perrière**, Bénédicte Brac de la & **CHAUMEIL**, Jean-Pierre (2000) *Les Politique des esprits*. Nanterre : Sociéty de ethnologie.
- ALBERNAZ**, Adriana (2001) *Antropologia na Bolívia. Possibilidades de uma estilística*. Monografia apresentada como requisito à graduação de bacharel em ciências sócias/ UFPR. Curitiba, PR.
- _____ (2003) *Tradição, mudança e o sentido da história entre os kaiowá Guarani*. Dissertação de mestrado em antropologia social, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR.
- ALBERT**, Bruce & **RAMOS**, Alcida Rita (2002) *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- ALMEIDA**, Rubem T. de (1995) *Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani – Ñandeva do Oco'y / Jacutinga – Pr*. Rio de Janeiro. (no prelo).
- _____ (2001) *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro : Contra Capa Livraria.
- ARON**, Raymond ([1967] 2003) *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins fontes.
- ASSIS**, Valéria de & **GARLET**, Ivori José. (2004) “Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. In: *Revista de Índias*. Madrid, 2004, V. LXIV. N. 230.
- ASSIS DE CARVALHO**, Edgar (1981). *Parecer Avá Guarani de Ocoí – Jacutinga. Município de Foz do Iguaçu – Pr*. Paraná. Publicação: Conselho Indigenista Missionário Regional Sul, Comissão de Justiça e Paz do Paraná, Associação Nacional de Apoio ao Índio – PR.
- ASSOUN**, Paul-Laurent ([1978]1999) *Marx et la répétition historique*. Paris : Quadrige / Presses Universitaire de France.

BARBOSA, Gustavo Baptista (2004) “Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres” In: Revista de Antropologia. Dez. 2004, vol. 47, no. 2. P. 529-547.

BASO, Ellen B. (1985) *A musical view of the universe. Kalapalo myth and ritual performances*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

BASTOS, Rafael José de Menezes ([1978] 1999) *A musicológica Kamayurá. Para uma antropolgia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis : Editora da UFSC.

BECQUELIN, Aurote Monod, **MOLINIÉ**, Antoinette & **DEHOUE**, Danièle (1993) *Memóire de la tradition*. Nanterre : Sociéte de ethnologie.

_____ & **ERIKSON**, Philippe (2000) *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres Amérindiennes*. Nanterre : Sociéte d’ethnologie.

BONTE, Pierre & **IZARD**, Michel (1991) *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris : Puf.

BOBBIO, Norberto *et all* (1995) *Dicionário de Política*. Distrito Federal : Editora Universitária de Brasília.

BOURDIEU, Pierre (1977) *Le sens Commun. Algérie 60. structures économiques et structures temporelles*. Paris : Éditions de munuit.

_____ (1979) *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

_____ (1980) *Le sens pratique*. Paris : Les éditions de minuit.

_____ (1996) “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom” In: *Mana*. Vol. 2 no. 2, p. 7-20. Outubro de 1996.

BOUTINET, Jean-Pierre. ([1990] 2005). *Anthropologie du projet*. França : Edições Quadrilaje.

BRAND, Antonio. (1997) *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá / Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Pontifica Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Novembro de 1997.

_____ (2001) “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da administração das reservas indígenas Kaiowá / Guarani, MS. In: *Tellus*. Ano 1. no. 1. p. 67-88. Campo Grande. MS.

BRANT DE CARVALHO, Maria Lucia. (2004) *Relatório antropológico: população indígena Ava-Guarani (nhandeva). Terra indígena de Oco’y*. Município de São Miguel do

Iguaçu. Paraná. Brasil. Laudo antropológico solicitado pelo Ministério Público Federal e Justiça Federal de Foz do Iguaçu. Antropóloga nomeada pela Funai. (no prelo).

BROWN, Michael F. (1993) "Facing the State, facing the world: Amazonia's native Amazonia and Guayana, 1500-1900". In: *L'Homme*. Abril-dezembro. 1993, no. 126-128, p. 307-326.

CADOGAN, León ([1959] 1997) *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Paraguai : CEADUC- CEPAG.

CAILLÉ, Alain ([2000] 2000) *Antropologia do dom. O terceiro paradigma*. Rio de Janeiro: Vozes.

CARVALHO, Edgar de Assis. (1981). *Ava-Guarani do Oco'y-Jacutinga*. Parecer do antropólogo designado pela Associação Brasileira de Antropologia.

CLASTRES, Hélène ([1974] 1978) *Terra Sem Mal*. São Paulo: Editora brasiliense.

_____ (1990) « Comment vivent les mythes. Reflexions sur la mythologie Guarani » In : *Ameríndia*. No. 5, 1990. México.

CLASTRES, Pierre (1972) *Chonique des indiens Guayaki. Les indiens du Paraguay. Une société nomade contre l'État*. Paris : Pocket.

_____ ([1974a] 2003). *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo : Cosac & Naify.

_____ (1974b) *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Rio de Janeiro: Papyrus Editora.

_____ ([1980] 2004) *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify.

COHN, Bernard S. (1981) "Anthropology and History in the 1980s" In: *Journal of Interdisciplinary History*, XII:2. p. 227-252. Autumn.

COMBÈS, Isabelle (1992) *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: Presses Universitaires de France.

COOK, Michael ([2003] 2005) *Uma breve história do homem*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

COSTA, Zeila (2002) Tekohá Añetete: O reassentamento de um grupo indígena Ava-Guarani atingido pela construção da UH Itaipu Binacional. Trabalho de conclusão de curso de ciências sociais. Universidade Federal do Paraná.

GOW, Peter (1991) *Of mixed blood*. New York : Clarendon Press. Oxford.

CUNHA, Manuela L. Carneiro da. (1998) “Pontos de vista sobre a floresta Amazônica: xamanismo e tradução” In: *Mana*. Vol. 4 (1) p. 7-22.

_____ & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1985) “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” In: *Anuário Antropológico 1985*.

DESCOLA, Philippe. *Le chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique*. Revue Française de Science Politique. Paris, 1988. V. 38. n. 5. 1988.

_____ (1998) “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. In: *Mana* 4 (1): 23-45, 1998.

_____ (1999). « A selvageria culta » In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2005) *Par-delà nature et culture*. 1ª. ed. Paris: Gallimard.

DUMONT, Louis ([1983] 1997). *Essais sur l’individualisme*. França : Editions du Seuil.

DURKHEIM, Émile ([1893] 1999) *Da divisão do trabalho social*. São Paulo : Martins Fontes.

_____ ([1895] 1999) *As regras do método sociológico*. São Paulo : Martins Fontes.

_____ ([1912] 2000) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo : Martins Fontes.

ELIAS, Norbert ([1984] 1998) *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

ERIKSON, Philippe. (1986) « Altérité, tatouage et anthropologie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi » In : *Journal de la Société de Anthropologie*. 1986, LXXII. p. 185 à 209. Paris X – Nanterre.

_____ (1987) De l’apprivoisement a l’approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation em Amazonie amérindienne . In : *Techniques et culture*, 9, 1987. p.105-140.

_____ (1996) *La griffe des aieux. Marquage du corp set démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie*. Paris : Éditions Peeters.

_____ (2000) “Dialogues à vif... Note sur les salutations em Amazonie” In: **BECQUELIN**, Aurore Monod & **ERIKSON**, Philippe (org) *Les rituels du dialogue*. Nanterre : Société d’ethnologie.

ESCÓSSIA, Liliana da & **KASTRUP**, Virgínia (2005) “O conceito de coletivo como superação da dicotomia indivíduo-sociedade” In: *Revista Psicologia em Estado*. Maio-agosto 2005, vol. 10, no. 2. P. 295-304.

FAUSTO, Carlos (1992) “Fragmento de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento etno-histórico” In: **CUNHA**, Manuela C. (org.) *História dos Índios no Brasil*. Companhia da Letras. SP.

_____ (1999) “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena.” In: **NOVAES**, Adauto (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras.

_____ (2001) *Inimigos Fiéis*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____ (2002a) « Banquete de gente : comensalidade e canibalismo na Amazônia » In : *Mana*. Vol. 8(2) p. 7-44.

_____ (2002b) “Faire le mythe. Histoire, recite et transformation em Amazonie » In : *Journal de la Société des Américanistes*. 2002. 88 : p. 69 à 90. Paris: Société des Américanistes.

_____ (2005) “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (século XVI-XX)”. In: *Mana*. 11 (2). P. 385-418. Rio de Janeiro.

FRANCH, José Alcina (1990) *Indianismo e Indigenismo en America*. Alianza Editorial. Madrid-Espanha.

GALLOIS, Dominique Tilkin (2002) “Nossas Falas Duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi”. In: **ALBERT**, Bruce e **RAMOS**, Alcida Rita Ramos (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo : Editora da Unesp ; Imprensa Oficial.

GARLET, Ivori José. (1997) *Mobilidade Mbyá: história e significação. Dissertação de mestrado na área de história ibero-americana*. Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

GEERTZ, Clifford (1989) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : Livros Técnicos e Científicos Editora S. A.

GODELIER, M. (1996) “Meurtre du père ou sacrifice ou sacrifice de la sexualité?” In: **GODELIER**, Maurice & **HAUSSOUN**, Jacques (org.) *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*. França : Les Cahiers d’Arcanes.

GOLDMAN, Márcio (1999) “Lévi-Strauss e os sentidos da história”. In: *Revista de Antropologia*, vol. 42. no. 1-2. São Paulo, 1999.

GORDON, César (2006). *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

GRANERO, Fernando Santos (1993) “From prisoner of the group to Darling of the Gods. An approach to the issue of power Lowland South America” In: *L’Homme*. Abril-dez. 1993, no. 126-228, p. 214-230.

HECKENBERGER, Michael (1999) “O enigma das grandes cidades”. In: **NOVAES**, Aduino (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras.

HILL, Jonathan D. & **WRIGHT**, Robin M. (1988) “Time, narrative and ritual: historical interpretations from an Amazonian Society” In: **HILL**, Jonathan D (1988) *Rethink history and myth. Indigenous south american perspectives on the past*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

HOBSBAWN, Eric & **RANGER**, Terence ([1997] 2002) *A invenção da tradição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

INGOLD, Tim /org. (1996) *Key Debates in Anthropology*. TJ Press (Padstou) Ltd, Padstow, Cornwall.

KELLY LUCIANI, José Antonio. (2001) “Fractalidade e troca de perspectivas.” In: *Mana* 7 (2), 2001. Rio de Janeiro.

_____ (2005) “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. In: *Mana*. 11 (2). Abril de 2005. p. 201-234. Rio de Janeiro.

KUPER, Adan ([1999] 2002) *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: Edusc.

LAGARDE, Alain (1995) *L’état, le pouvoir, la violence, la société*. Paris : Ellipses.

LAGROU, Elsje Maria. (1998) *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os kaxinawa*. Tese de doutorado em antropologia social. Departamento de antropologia da Universidade de São Paulo. SP.

LALANDE, André ([1902] 2006) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : Puf.

LANGDON, E. Jean M. org. (1996) *Xamanismo no Brasil*. Novas Perspectivas. Florianópolis : Editora da UFSC.

LANNA, Marcos. P. D. (2005) “As sociedades contra o estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres”. In: *Mana* 11 (2) p. 419-448. Rio de Janeiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude ([1958] 1996) “Introdução: História e Etnologia” & ”A Noção de Estrutura em Etnologia” In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro : Editora Tempo Brasileiro.

_____ ([1964] 2004). *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo : Cosac & Naify.

_____ ([1967]1982) *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis : Vozes.

_____ ([1969] 1997) *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus Editora.

_____ ([1973] 1993). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro. Biblioteca Tempo Brasileiro.

_____ (1978). *Mito e Significado*. Portugal : Edições 70.

_____ ([1983] 1996) “História e etnologia” In: **LEA**, Vanessa (rev. técnica). *Textos didáticos. IFCH/UNICAMP*. Campinas, SP : CAPA. IFCH/UNICAMP.

_____ (1991) *Histoire de Lynx*. Paris : Plon.

_____ (1996) *Tristes Trópicos*. São Paulo : Companhia das Letras.

LIMA, Tânia Stolze (1996) “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi” In: *Mana*. Vol. 2 no. 2. p. 21-47.

_____ & **GOLDMAN**, Marcio (2003) “Prefácio”, desta edição ao livro: *A Sociedade Contra o Estado*. Ed. Cosac & Naif. SP.

LIMA, Ivone teresinha Carletto de (2006) *Itaipu. As faces de um mega projeto de desenvolvimento*. Niterói / Editora Germânica.

LITAIFF, Aldo. (1999) *Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des indiens mbyá-guarani du littoral du Brésil*. Tese de doutorado em antropologia. Universidade de Montréal. Canadá. 1999.

MACHADO, Lia (1994). *Comunitarismo Indígena e Modernidade: Contraste entre o Pensamento Brasileiro e Andino*. Brasília : Editora da UNB.

MARTINS, Moreno Saraiva (2007) *Ywyrá'idja : do xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e assessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)*. Dissertação de mestrado na área de antropologia social, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC.

MARX, Karl & **ENGELS**, Friedrich ([1932] 2007) *A ideologia Alemã*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira.

MATOS, Maria Helena Ortolan (2006) *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de doutorado em ciências sociais apresentada ao departamento de antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP.

MAUSS, Marcel ([1902-03]2003) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify.

_____([1950] 2001) *Ensaio sobre a dádiva*. Portugal : Edições 70.

MELIA, Bartomeu (1989) “La tierra-sin-mal de los Guarani: economia y profecia”. In: *América Indígena*. Vol. XLIX., num. 3. México.

_____ (1992). *La lengua Guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*. Madrid, España : Editorial MAPFRE.

MELLO, Flávia Cristina de (2006) *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã : entre deuses e animais. Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado na área de antropologia social defendida. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

MENGET, Patrick (1988) « Note sur l’adoption chez les Txicáo du Brésil Central ». In : *Anthropologie et Sociétés*. Paris, 1988, vol. 12, no. 2 :63-72.

_____ (1993) “Les frontières de la chefferie. Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)” In: *L’Homme*. Abril-dez. 1993, no 126-128. p.59-76.

_____ (1999) « Entre memória e história » e « A política do espírito” In: **NOVAES**, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras.

MERLEAU-PONTY (1968) “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” In: *Os Pensadores*.

MÉTRAUX, Alfred ([1946] 1982) *Les indiens de l’Amérique du Sud*. Paris : Éditions A. M. Métailié.

_____ (1967). *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. França : Edições Gallimard.

_____ (1979) *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

MONTARDO, Deise Lucy. (2002) *Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani*. Tese de doutorado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

MONTEIRO, John M. (1992) “Os guarani e a história do Brasil meridional, séc. XVI a XVII” In: **CUNHA**, Manuela Carneiro (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras.

MOTA, Lúcio Tadeu.(2000) *As colônias indígenas no Paraná provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.

MURA, Fabio. (2006) *A Procura do Bem Viver. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese de doutorado em antropologia social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

NAVARRO, Eduardo de Almeida (2004) “O domínio da língua castelhana sobre o Guarani Paraguaio” In: *Revista Philologues*. Rio de Janeiro. Revista on-line, disponível em:[http://filologia.org.br/livraria/sumários/philologus_29\(sumario\).htm](http://filologia.org.br/livraria/sumários/philologus_29(sumario).htm)

NIMUENDAJU UNKEL, Curt ([1914] 1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo : Editora Hucitec. Editora da Universidade de São Paulo.

NOELLI, Francisco Silva (1993) *Sem Tekohá não há Teko. Em busca de um modelo etnoarqueológico da Aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacui- RS*. Dissertação de mestrado para obtenção do título de mestre em história de Ibero-América. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

_____ (1996) “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi” e “ Resposta a Viverios de Castro e Greg Urban” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1996, vol. 39, n. 2.

_____ (2004) “La distribución geográfica de lãs evidencias arqueológicas Guarani” In: *Revista de Indias*. Jan.-abril, 2004, vol. LXII, no. 230. Madrid : Gráficas Loureiro.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) (1987) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

_____ (1998) “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” In: *Mana* 4 (1): 47-77. RJ.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1990) “La politization de la identidad y el movimiento indígena” In: **FRANCH**, José Alcina (org.) *Indianismo e indigenismo em América*. 1ª edição. Madrid: Alianza Editorial.

OLIVEIRA, Zaira Rejane. (1995) *A questão da chefia na sociedade Guarani*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. UNISINOS. Área de concentração. Ibero-América.

ORTNER, Sherry B. (1984) “Theory in Anthropology since the sixties” In: *Comparative studies in society and history*. Vol. 26. no. 1. p. 126-166. New York: Cambridge University Press.

OVERING, Joanna (1995) “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões” In: *Mana*. Vol. 1. no. 1. outubro de 1995. Rio de Janeiro.

PASSOS, Lilianny Rodriguez Barreto dos (2007) *Associações indígenas: um estudo das relações entre Guarani e Terena na Terra Indígena de Dourados-MS*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR.

PEREIRA, Levi Marques (1999) *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de mestrado na área de antropologia social, apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Campinas. SP.

PIRES, Maria Ligia Moura (1975) *Guarani e Kaingang no Paraná. Um estudo de relações intertribais*. Tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. (2006) *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. Tese de doutorado na área de antropologia social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

POMPA, Cristina (2003) *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.

_____ (2004) “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico” In: *Revista de Índias*. Vol. LXIV. Num. 230. Espanha : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

REY, Jean-Michel (1999) “O princípio da tirania” In: **NOVAES**, Adauto (org) *A outra margem do ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras.

RICARDO, Fany. org. (2004) *Terra Indígenas & Unidades de Conservação da natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RIVIÈRE, Peter (2001) “A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas”. In: *Mana* 7 (1): 31-53. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Aryon Dall’igna (1986) *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

ROWLAND, Robert (1987) *Antropologia, História e Diferença*. Portugal : Edições Afrontamento.

SAEZ, Oscar Calávia (2002) “A Variação mítica como reflexão” In: *Revista de Antropologia*, Vol. 45. N. 1. SP.

_____ (2006) *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa*. São Paulo : Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro : NUTI.

SAHLINS, Marshall ([1981] 2008). *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

_____ ([1987] 2003). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

SANTOS, Sílvio Coelho & **NACKE**, Aneliese - org. (2003) *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis : Letras Contemporâneas.

SCHADEN, Egon ([1945] 1989) *A Mitologia Heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo : Edusp.

_____ ([1962]1974) *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo : EPU, Editora da Universidade de São Paulo.

SCHERER-WARREN, Ilse (1987) *Movimentos Sociais*. Florianópolis : Editora da UFSC.

SCHWARCZ, Lilia K. M. e **GOMES**, Nilma L. Org. (2000) *Antropologia e História. Debate em Região de Fronteira*. Belo Horizonte : Editora Autêntica.

SEEGER, Antony. (1980) *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro : Ed. Campus Ltda. 1980.

_____ et alii. (1987) A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **OLIVEIRA FILHO**, João Pacheco de. (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

SEVERI, Carlos (2000) “Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna”. In: *Mana* 6 (1): 121-155, 2000. Rio de Janeiro.

SILVA, Evaldo Mendes da. (2007) *Folhas ao vento. A micromobilidade de grupos Mbyá e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado em antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

SOARES, André Luis. *Guarani*. (1997) *Organização social e arqueologia*. 1ª. edição. Porto Alegre: EDIPUCRS.

SPINOZA, Baruch de ([1677] 2005) *Ética demonstrada à maneira dos Geômetras*. São Paulo : Editora Martin Claret.

STORRIE, Robert (2006) “A política do xamanismo e os limites do medo” In: *Revista de Antropologia*. Jun. 2006, vol. 49, no. 1. P. 357-391.

STRATHERN, Marilyn. (1999) “No limite de uma certa linguagem” In: *Mana*. V. 5. N. 2. PP. 157-175. Rio de Janeiro.

SZTUTMAN, Renato. (2005) *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Outubro de 2005.

_____ (2006) « “Kawewi pepicke”. Les caouinages anthophopages des anciens Tupi-Guarani ». In : ERIKSON, Philippe (org.) *La pirogue ivre. Bierre Tradittinnelles en Amazonie*. Nanterre: Publicado pela Université de Nanterre.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. (1992) “Marcel Mauss: o sacrifício e a dádiva” In: **PAZ**, Francisco (org.) *As Aventuras do Pensamento*. Editora da UFPR, Curitiba.

_____ (1993) “Corpo, morte e sociedade: um ensaio sobre a forma e a razão de se esquartejar um inimigo.” In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. fev. 1993. p. 52-67.

_____ (1997) *Ieipari. Sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo : Editora Hicitec, ANPOCS, Editora da UFPR.

_____ (2002) “História e Cosmologia de um contato. A atração dos Arara” In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (2002) *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

_____ (2003) “Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)”. *Antropologia em Primeira Mão*. Revista seriada do PPGAS-UFSC. Florianópolis. SC.

TERRA, Ernani (2002) Curso Prático de Gramática. São Paulo : Scipione.

TURNER, Terence (1988) “History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil” In: **HILL**, J. (1988) *Rethinking History and myth. Indigenous south american perspectives on the past*. Urbana e Chicago : University of Illinois Press.

_____ (1993) “De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó” In: **VIVEIROS DE CASTRO**, E. & **CARNEIRO DA CUNHA**, M. org. (1993) *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo : NHIL. UFSC/FAPESP. ,

VIETTA, Kátia. (2001) “Tekohá e te’y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowá e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial” In: *Tellus*. Ano 1, n. 1. p. 89-102. out. 2001. Campo Grande. MS.

VIDAL, Lux (org) (1992) *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo : FAPESP.

VILAÇA, Aparecida (2000) “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 15. no. 44. outubro, 2000.

VILLA, Refael (1999) *Da crise do realismo à segurança global multidimensional*. Ed. Annablume. SP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1986). *Araweté. Os Deuses canibais*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

_____ (1987) “A Fabricação do corpo na sociedade Xinguana”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

_____ (1995) *Antropologia do parentesco. Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

_____ (2006) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana*. Rio de Janeiro, outubro de 2006. vol. 2, n. 2. p. 115-144.

_____ (2002a) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

_____ (2002b) “O nativo relativo” In: *Mana*. V. 8, n. 1. RJ. Abril.

_____ (2004) “The Forest of mirros: a few notes on the ontology of Amazonian spirits” In: *Draft*. Québec. May 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. & **CARNEIRO DA CUNHA**, M. (1985) “Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá” In: *Anuário Antropológico*. 1985.

WAWZYNIAK, João Valentin (2002) Mau-olhado de bicho: cosmologia, saúde e meio ambiente no rio Tapajós. Trabalho apresentado no I Seminário Brasileiro de Antropologia da saúde e III Jornada Paranaense de Antropologia da Saúde. Curitiba, 19 e 23 de novembro de 2002. (no prelo).

WEBER, Catia (1995) “...Aqui outrora retumbaram vozes...” *Os índios Avá-Guarani e a UH Itaipu Binacional*. Trabalho de conclusão de curso. Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina.

WHITEHEAD, Neil L. & **WRIGHT**, Robin (2004) *Secret. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. USA. Duke University press.

PERIÓDICOS.

Luta Indígena. Xanxere/SC, 1982.

Povos Indígenas do Brasil / 1981. Aconteceu. CEDI. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Especial 10 de abril de 1982. Fatos destacados da imprensa.

Povos Indígenas do Brasil. 1996 / 2000. Publicação do Instituto Sócio-Ambiental.