

Denize Refatti

**OS SONHOS E OS CAMINHOS DO NHE'E: UMA
ETNOGRAFIA DA EXPERIÊNCIA ONÍRICA COMO FONTE
DE CONHECIMENTO ENTRE OS AVA-GUARANI DE OCOY.**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social – PPGAS da
Universidade Federal de Santa
Catarina – UFSC como requisito
parcial para obtenção do grau de
Mestre em Antropologia Social
.Orientadora: Prof.^a Dr.^a
Antonella Maria Imperatriz
Tassinari

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Refatti, Denize

Os sonhos e os caminhos do Nhe'e: Uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-guarani de Ocoy. / Denize Refatti ; orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari - Florianópolis, SC, 2015.

169 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Ava-guarani. 3. Sonhos. 4. Conhecimento. 5. Alma. I. Imperatriz Tassinari, Antonella Maria. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Denize Refatti

**OS SONHOS E OS CAMINHOS DO NHE'E: UMA
ETNOGRAFIA DA EXPERIÊNCIA ONÍRICA COMO FONTE DE
CONHECIMENTO ENTRE OS AVA-GUARANI DE OCOY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, e julgada adequada para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Florianópolis, 09 de março de 2015.

Prof. ^a Dr. ^a Edviges Marta Ioris
(Coordenadora do PPGAS/UFSC)

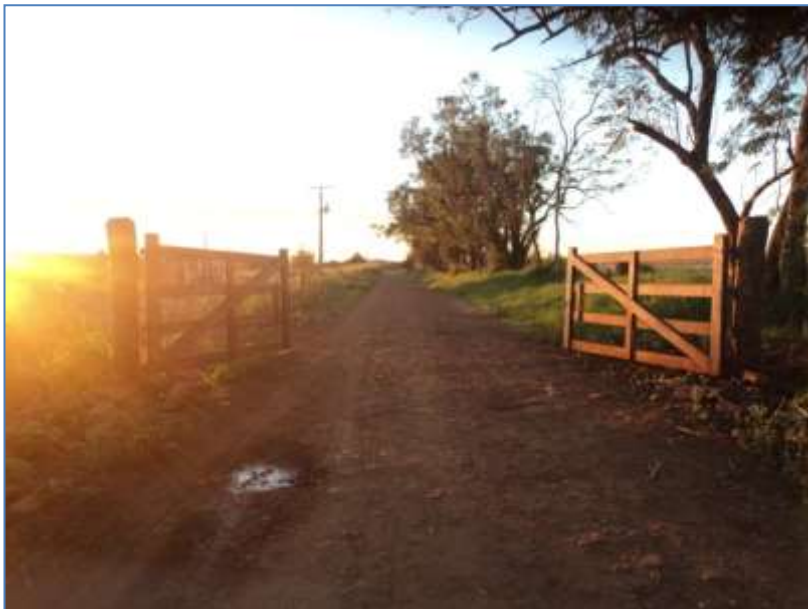
Banca examinadora:

Prof. ^a Dr. ^a Edviges Marta Ioris (Presidente – PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Deise Lucy Montardo (PPGAS/UFAM)

Prof. ^a Dr. ^a Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)

Prof. ^a Dr. ^a Evelyn M. S. Zea (PPGAS/UFSC)



Entrada da aldeia Ava-guarani Ocoy.

Aos Ava-Guarani do Ocoy:
Por me abrirem as portas dos saberes
indígenas e me deixarem entrar no seu
mundo dos sonhos.

AGRADECIMENTOS

Assim como os sonhos são compartilhados pelos Ava-guarani, esta dissertação também foi compartilhada com meus familiares e amigos, que estiveram comigo durante todo o percurso do mestrado, dividindo cada alegria e descoberta durante a pesquisa, e me apoiando naqueles momentos de angústia, quando a escrita se torna ingrata e exaustiva.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos Ava-guarani do Ocoy, por terem me recebido com tanto carinho e paciência, por seus ensinamentos e por cada nova manhã que compartilhavam comigo seus sonhos e uma cuia de mate quente.

Em especial Leandra e seus quatro filhos, meus anfitriões durante a pesquisa de campo, mestres no aprendizado da língua guarani e do que significa “ser índio”. A Silvano e Casimiro, que também me acompanharam durante a pesquisa de campo e me ajudaram a traduzir as entrevistas em guarani.

Meu obrigada especial a minha mãe Adelaide e meu pai Olívio, que mesmo sem entender muito bem meus desafios antropológicos, sempre tiveram os olhos brilhantes de orgulho ao falar da filha que “trabalha com os índios”. Pai e mãe, vocês caminharam comigo e me ajudaram trilhar com muito amor e dedicação os caminhos que segui para chegar até aqui, então, cada mérito meu, também é de vocês.

A minha irmã Alcione, também mestranda, que na troca de experiências, ela os com peixes e eu com os sonhos, segurou na minha mão quando precisei e dividiu comigo os momentos de alegria.

É com muito amor, que agradeço também as pessoas que me acolheram quando cheguei a Florianópolis: Júlia minha grande amiga e alma gêmea, Elizabeth, Ana, Amanda e Marco, por não terem sido apenas “roommate”, mas uma família de verdade, que entre comidinhas, filmes e muita pipoca, tornaram a saudade de casa menos difícil de suportar. Também Dona Zila e Seu Beto, pelo carinho, e pelas cuias de chimarrão entre um e outro capítulo de novela.

Aos meus professores de graduação, Evaldo Mendes da Silva e Allan de Paula Oliveira, inspirações primeiras no ofício do antropólogo.

A todos os professores do PPGAS\UFSC e aos colegas que iniciaram mestrado comigo na turma de 2012.

Em especial agradeço a minha orientadora Antonella Tassinari, pelos comentários e sugestões que contribuíram muito com o amadurecimento desta pesquisa, mas também pela doçura nas palavras

e pelo incentivo que tornaram esse momento de aprendizagem ainda mais enriquecedor

Aos colegas de NEPI - Núcleo de Estudos de Populações Indígenas, pelas tardes de segunda-feira, muito obrigada por cada contribuição e pela partilha de conhecimento.

A Capes/Reuni pela concessão de bolsa e ao IBP – Instituto Brasil Plural, pelo apoio que tornou possível minha estadia no Ocoy.

A Mariela, amiga que o mestrado me deu de presente.

A Aninha, pelo companheirismo.

Aos amigos, Ronan, Keli e Laura, por ouvirem minhas histórias.

Pela amizade e amor de Dayanne e Fernando.

E finalmente, a Margarida, que dos jardins do céu, sempre perfumou cada dia da minha vida.

Ser ou não ser, essa é a questão: será mais nobre suportar na mente as flechadas da trágica fortuna, ou tomar armas contra um mar de obstáculos e, enfrentando-os, vencer? Morrer — dormir, nada mais; e dizer que pelo sono se findam as dores, como os mil abalos inerentes à carne — é a conclusão que devemos buscar. Morrer — dormir; dormir, talvez sonhar — eis o problema: pois os sonhos que vierem nesse sono de morte, uma vez livres deste invólucro mortal, fazem cismar. Esse é o motivo que prolonga a desdita desta vida.

William Shakespeare, in "Hamlet"

RESUMO

Esta dissertação tem como mote principal, descrever as relações existentes entre os sonhos e os Ava-guarani da aldeia indígena Ocoy, em São Miguel do Iguazu – Paraná, onde permaneci durante quatro meses para a realização da pesquisa de campo. Parto do princípio de que os sonhos são compreendidos, vivenciados e interpretados de diferentes maneiras relacionadas aos contextos sócio-culturais, portanto, busco compreender como os Ava-guarani classificam os sonhos, os contextos de narrativa e interpretação, a relação dos sonhos com a nomenclatura das crianças, a importância dos sonhos para a produção adequada das pessoas, os conhecimentos infantis sobre o sonho e a relação dos sonhos com a formação e com as atividades xamânicas. Considero que os sonhos são experiências coletivas que envolvem um conjunto de atividades, e possibilitam o acesso a um plano cosmológico que orienta a vida cotidiana e por isso, lanço mão da expressão “universo onírico”, no intuito de contemplar todos os elementos que se relacionam aos sonhos, ou seja: predisposições, técnicas corporais, significações, interpretações, reconhecimentos, religiosidade, os modos de ser e sua importância na produção da pessoa Ava-guarani. Deste modo, este estudo se debruça sobre toda a experiência do sonhar para essa população, buscando compreender o contexto em que é produzido, onde é compartilhado e interpretado, e principalmente como a experiência onírica pode ser entendida enquanto fonte de conhecimento, uma vez que a atividade de sonhar para os guarani é algo que se aprende e se ensina, ou seja, a experiência onírica é também um processo importante de transmissão de saberes.

Palavras-chave: Ava-guarani, sonhos, conhecimento, alma.

ABSTRACT

This dissertation has as its main theme, to describe the relation between dreams and the Ava-Guarani of the indigenous village Ocoy, in São Miguel do Iguaçu - Paraná, where I stayed for four months to carry out the fieldwork. I assume that dreams are understood, lived and interpreted in different ways related to socio-cultural contexts, therefore, I seek to understand how the Ava-Guarani classify dreams, the narrative and interpretation contexts, the relation of dreams with the children nomination, the importance of dreams for the proper people's production, the children's knowledge about the dream and the relation of dreams with the formation and shamanic activities. I consider that dreams are collective experiences involving a set of activities, and allow access to a cosmological plan that guides the daily life and so I make use of the expression "dream universe" in order to contemplate all elements that relate to dreams, that is, predispositions, body techniques, meanings, interpretations, acknowledgments, religion, ways of being and its importance in the production of the Ava-Guarani person. Thus, this study focuses on the whole experience of dreaming for this population, trying to understand the context in which it is produced, where it is shared and interpreted, and especially how the dream experience can be understood as a source of knowledge, since the activity of dreaming for the Guarani people is something that is learned and taught, in other words, the dream experience is also an important process of knowledge transmission.

Keywords: Ava-Guarani, dreams, knowledge, soul.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Recorte do mapa oficial sobre a atual ocupação indígena no Paraná, elaborado em conjunto pelo Instituto de Terras, Cartografia e Geociências e pela coordenadoria de Assuntos Indígenas da Secretaria de Assuntos Estratégicos do Estado do Paraná.	74
Figura 2 Croqui desenhado por Osmar – aluno da Escola Teko Nemõingo - mostrando a disposição das casas e os lugares importantes do Ocoy.	77
Figura 3 Dona Santa, à esquerda, prepara o reviro que será a primeira refeição do dia, e à direita, suas três filhas (Graciela, Rosalina e Leandra), tomam o chimarrão enquanto compartilham os sonhos que tiveram na noite anterior.	86
Figura 4 Grupo <i>Tupã Vy'a</i> se apresentando na <i>opy</i> , para um grupo de visitantes.....	109
Figura 5 Apresentação do grupo <i>Aty Mirí</i> na Semana Cultural Indígena (abril de 2013).....	110
Figura 6 Crianças Ava-guarani no primeiro momento da oficina, confeccionando os desenhos,	122
Figura 7 Segundo momento da oficina, no qual as crianças falaram sobre os seus sonhos e também sobre os desenhos confeccionados....	123
Figura 8 Sonho de cobras.....	124
Figura 9 Sonhos de canoa.....	125

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACICO - Associação Comunitária Indígena Tekoha Ocoy

APP - Área De Preservação Permanente

COHAPAR - Companhia de habitação do Paraná

CUIA - Comissão Universidade para Índios

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBP - Instituto Brasil Plural.

ISA - Instituto Sócio Ambiental

NEPI - Núcleo de Estudos de Populações Indígenas

PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PR – Paraná

SICREDI - Sistema de Crédito Cooperativo

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana

ALGUMAS OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Sobre a grafia das palavras em guarani devo observar que estas foram escritas pelos professores indígenas do Ocoy e portanto, como eles mesmos destacaram, podem apresentar diferenças se comparadas as mesmas palavras escritas entre grupos Kaiowa ou Mbya. Ademais, todas as palavras escritas em guarani foram destacadas em itálico.

Todas as entrevistas gravadas na língua guarani foram traduzidas para o português por Leandra, Silvano e Casimiro, indígenas avaguarani que foram colaboradores e interlocutores durante a pesquisa de campo.

Os nomes que destaco no decorrer desta dissertação, são os nomes reais dos interlocutores que contribuíram com a pesquisa, dos quais recebi autorização por escrito para fazer uso de seus nomes, através de uma declaração de consentimento informado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
PERCURSOS DA PESQUISA: OS CAMINHOS QUE LEVAM AO OCOY.	28
ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	38
CAPÍTULO 1. QUANDO OS SONHOS SÃO CAPAZES DE FAZER CIÊNCIA: A EXPERIÊNCIA ONÍRICA COMO OBJETO DE ESTUDO NA TEORIA ANTROPOLÓGICA.....	41
1.1 O PAPEL DOS SONHOS NA TEORIA ANTROPOLÓGICA..	41
1.2 OS SONHOS NA ETNOLOGIA GUARANI	52
CAPÍTULO 2. OS “GUARANI ANTIGOS” E OS CAMINHOS QUE PERCORRERAM.....	63
2.1. O TERRITÓRIO DE GUAYRÁ: A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS GUARANI DO OCOY E O “TEMPO DOS ANTIGOS.	67
2.2. CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DA ALDEIA INDÍGENA TEKOAHO OCOY	70
CAPÍTULO 3. UMA ETNOGRAFIA DA EXPERIÊNCIA ONÍRICA GUARANI	83
3.1. OS CAMINHOS DO NHE’E: PERCORRENDO O SAGRADO ATRAVÉS DOS SONHOS.	90
3.2. “É PRECISO CUIDAR DO CORPO SE QUISE TER BONS SONHOS”: AS TÉCNICAS CORPORAIS UTILIZADAS NO UNIVERSO ONÍRICO GUARANI	98
3.3. ATY MIRÍ E TUPÃ VY’A: OS CANTOS QUE APRENDEMOS NOS SONHOS.....	107
CAPÍTULO 04. ‘CRIANÇA SONHA MAIS FORTE AINDA’: A EXPERIÊNCIA ONÍRICA PARA AS CRIANÇAS AVA-GUARANI.	119
4.1 INFÂNCIA AVA-GUARANI: SONHOS, ALMAS E NOMES.	127

CAPÍTULO 05. OS SONHOS DOS CHAMO'IS E A EXPERIÊNCIA ONÍRICA NO XAMANISMO GUARANI.....	141
5.1 OS SONHOS E OS MORTOS	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
REFERÊNCIAS.....	163

INTRODUÇÃO

“A opy estava cheia naquela noite. Vieram muitas crianças e tinha também o Daniel, a Carmem, a Leandra, o Francisco, o Genuário e você também estava e mais um monte de gente. Todas essas pessoas estavam colocando madeira embaixo da opy para ela boiar, para tirar ela do lugar, e de repente a casa de reza começou a boiar como um barco. Daniel se levantou e falou para as crianças levarem a sério e não brincar. Tinha muita gente mesmo na opy. Depois você se levantou, e a Leandra estava dançando e batendo o takuá, e então você falou para a gente nunca deixar a nossa cultura de lado, que nem você fala quando o Daniel pede. E depois disso, eu vi um passarinho que falou algumas coisas, mas, eu não entendi o que ele falou. Eu escutei um barulho parecendo que a opy estava baixando de novo e você falou para a gente esperar e não sair de repente. E eu vi ela falando muito, muito. E eu estava escutando só um som de alguém falando, que cada um que vai sair da opy tinha que falar o nome guarani primeiro, e as pessoas gordas tem que ficar por último para equilibrar o peso das madeiras. Por isso, eu e você ficamos lá, esperando para ser as últimas. Eu abri a porta e a janela e não tinha mais nada, porque a água tinha levado tudo. E todos foram saindo e falando o nome guarani, mas você ficou por último e não falou seu nome, foi então que Daniel se levantou e falou seu nome “Ara Poty Ju”. E, todos olharam para fora e se espantaram porque a água tinha levado tudo, mas, a madeira que colocamos todos juntos salvou a opy. Francisco se levantou e disse que iria contar o porquê a água não levou a opy, porque iria acontecer alguma coisa ruim, mas não vai acontecer mais. No meio do sonho, quando a casa de reza estava balançando, eu sabia que não ia acontecer nada, porque você e o Francisco estavam aqui, eu ouvi vocês falando: estamos aqui e Nhanderu não vai levar a opy”. (Elida, 28/06/2013).

Ouvi muitas histórias sobre sonhos durante minha pesquisa de campo no Ocoy, mas, este que acabo de narrar e elegi para dar início a esta dissertação, é duplamente significativo. Primeiro por tratar-se de um sonho de batismo (*morangara'i*), que é um momento essencial para a vida dos guarani, e por tratar-se de meu próprio *morangara'i*, um momento muito especial tanto para minha vida acadêmica, quanto pessoal. Também, porque apesar de ser um sonho que tem como motivação principal a revelação do nome guarani, seu conteúdo apresenta uma série de outros elementos que podem nos ajudar a percorrer juntamente com os guarani, os caminhos da alma na busca pelos sonhos. Numa observação rápida podemos perceber no conteúdo deste sonho, questões de corporalidade, religiosidade, a importância do especialista *chara'i/chamo'i* na¹ experiência onírica e o caráter premonitório da experiência onírica, muito comuns no Ocoy.

Ao passo que minha pesquisa se desenvolvia e os moradores do Ocoy se acostumavam com a minha presença, além do meu interesse pela forma como sonhavam e contavam seus sonhos, estes também passaram a se interessar pelos sonhos que eu tinha. Muitas vezes me perguntavam: “E você, que sonho teve?”, uma pergunta difícil para mim, que raramente lembro-me de meus sonhos. Para não decepcioná-los, algumas vezes eu inventava curtas histórias de sonhos que geralmente envolviam personagens da minha família, ou, em outras ocasiões, simplesmente dizia que não tinha sonhado nada naquela noite.

Estes sonhos tão curtos e insossos preocuparam algumas pessoas que logo identificaram esta minha relação com os sonhos como um *problema*, sendo que, para solucioná-lo, eu deveria receber um nome *ava-guarani*. Explicaram-me que recebendo um nome indígena eu poderia estar mais próxima dos *Ava-guarani* e de *Nhanderu*², de modo que assim, minha alma estaria mais forte para me mostrar coisas nos sonhos.

¹ Os *Chamo'is* (masculino) e *chara'is* (feminino) são os especialistas do xamanismo guarani. No Ocoy, usa-se pouco a palavra *pajé*, porque os guarani a relacionam com atividades de bruxaria, “feitiços de maldade” e outras atividades que não condizem com a verdadeira missão xamânica, de proferir belas palavras e curar doenças.

² *O nosso pai* - Deus máximo na religiosidade guarani.

Detectado o problema e a solução, o próximo passo consistia em procurar um *chamo'i* ou uma *chara'i* que pudesse revelar meu nome guarani. Há vários *chamo'is* no Ocoy, mas foi a *chara'i* Elida que se dispôs a encontrar meu nome guarani, a qual também freqüentava o barracão de artesanato e compartilhava seus sonhos comigo e com as outras mulheres.

As cerimônias de batismo costumam acontecer na *opy* (Casa de rezas), mas, na semana em que eu fui batizada havia muitas pessoas doentes e os *chamo'is* do Ocoy estavam concentrados nos rituais de cura. Deste modo, meu batismo foi realizado na casa da *chara'i* Elida, o que é bastante comum no Ocoy, já que não são realizadas muitas cerimônias de batismo coletivo durante o ano. Poucas pessoas estavam na casa e Elida iniciou o ritual pedindo para que eu fechasse os olhos, para em seguida começar a fumar o *petyngua*³, soltando a fumaça sobre meu corpo, principalmente nas mãos, na cabeça e nas costas. A fumaça do *petyngua* prepara o corpo e a alma, ela deixa tudo limpo e leve, porque somente assim a *chara'i* consegue acessar a alma da pessoa em seus sonhos, afim de saber de qual local do céu aquela alma veio.

Não há um tempo determinado para que os *chamo'is* sonhem com a alma da pessoa a ser batizada, de modo que é possível que se passe até uma semana sem que o *chamo'i* ou a *chara'i* consiga descobrir o nome, mas quando o sonho vem, as pessoas se alegram e se reúnem novamente para a segunda parte do *morangara'i*, o momento em que o nome é revelado para os pais e para o restante da comunidade.

Ocorre que Elida soube do meu nome na manhã seguinte. Enquanto tomávamos mate e ela fumava o *petyngua*, contou-me detalhadamente o sonho que teve, revelando meu nome guarani somente quando nossa conversa já se findava. Toda a narrativa da *chara'i* se deu em guarani, ela falou durante quase 40 minutos, com pequenas interrupções por parte de Leandra, e em cada pausa que fazia, Leandra, de cabeça baixa, assim como eu, falava a palavra *he'ẽ* (sim) em voz baixa, em sinal de concordância com o que estava sendo dito. Nesta fala, a *chara'i* Elida narrou o sonho que revelou meu nome guarani e também falou um pouco sobre minha personalidade, sobre a responsabilidade e o

³Cachimbo esculpido em madeira, geralmente em formas de animais, utilizado pelos *chamo'is* em todas as rezas, e também pelo demais moradores, inclusive pelas crianças que esculpem seus próprios cachimbos num tamanho bastante menor que os cachimbos dos adultos

compromisso que eu deveria ter com os guarani, deste momento em diante.

Nesta dinâmica, ter encontrado meu nome guarani, torna Elida minha madrinha guarani, ou seja, ela é a pessoa que devo procurar para pedir conselhos e ajuda, caso esteja com algum problema de saúde, sejam eles físicos ou espirituais.

O *morangara'i* de um *jurua'*⁴ tem algumas diferenças em relação ao *morangara'i* de um guarani. Primeiramente porque viemos de lugares diferentes e nossa alma já está assentada quando recebemos o nome, enquanto que para uma criança guarani, receber o nome tem como principais funções descobrir de onde veio a alma e assentá-la permanentemente no corpo, para assim compor a sua pessoa, tornando-a plenamente humana.

Estas questões serão melhor aprofundadas no capítulo 04, por hora gostaria de mencionar apenas que o exemplo do meu batismo aponta para a importância do sonho na composição adequada das pessoas, tanto no que se refere a sua formação individual, quanto na formação e manutenção de coletividades e papéis sociais. Portanto, entendo que a experiência onírica articula temas centrais da etnologia guarani, como xamanismo, batismo, morte, *nhandereko*, noção de pessoa e outros.

Os trabalhos sobre populações guarani, frequentemente abordam a questão dos sonhos como atividades que não são apenas cenas imaginárias e irrealis, mas não há trabalhos focados neste tema. Assim, o objetivo desta dissertação é descrever a relação entre os sonhos e os Ava-guarani da aldeia indígena Ocoy, em São Miguel do Iguazu – Paraná. Para tanto, busquei mostrar que os sonhos compreendem um conjunto de atividades que produzem impacto na vida cotidiana, entendidas nessa dissertação como “universo onírico”. Procuo contemplar todos os elementos que se relacionam aos sonhos, ou seja: predisposições, técnicas corporais, significações, interpretações, reconhecimentos, religiosidade e modos de ser, que tornam os sonhos algo possível de ser experienciado coletivamente. Por isso neste trabalho, também entendo os sonhos como uma “experiência onírica”.

No intuito de demonstrar que os sonhos são importantes ferramentas utilizadas nos processos de circulação e transmissão de conhecimentos e nas dinâmicas religiosas, destaco algumas narrativas

⁴ Modo utilizado pelos guarani do Ocoy, para ser referir aos não indígenas.

oníricas e suas interpretações, que trazem mensagens; revelam nomes, cantos, remédios; prevêm acontecimentos e trazem respostas capazes de influenciar na tomada de decisões dos Ava-guarani. Por iguais razões, destaco algumas técnicas corporais empregadas no domínio dos sonhos, que são ensinadas e aprendidas desde a infância, enquanto os sonhos são compartilhados.

Nesse sentido investiguei também a relação das crianças guarani com os seus sonhos, em respeito à visão dos próprios guarani, que entendem os sonhos das crianças como sonhos fortes, pela conexão que conseguem estabelecer com o mundo do sagrado, e que por isso merecem e precisam ser levados a sério.

Como referencial teórico, baseio-me em alguns trabalhos que discutem a experiência onírica no campo antropológico e que compreendem os sonhos como dispositivos fundamentais no entendimento das relações estabelecidas entre diferentes grupos étnicos.

O trabalho de Jean Lagdon (1999) examina o papel dos sonhos na cultura dos índios Siona da Colômbia, e as relações que estabelecem entre os sonhos e certas noções de xamanismo a partir da análise de conteúdo das narrativas pessoais de um xamã, que refletiam um tempo e contexto específico. É a partir das narrativas dos sonhos também, que o conhecimento, inclusive o xamânico, pode ser compartilhado e assim marcar a relação entre o visível e o oculto. Os Siona, do mesmo modo que os Ava-guarani do Ocoy, dispõem de uma tradição de narrar os sonhos nas primeiras horas do dia, onde podem falar sobre o que aprenderam durante o sonho ou solicitar a outras pessoas que o interpretem. Tais narrativas apresentam as mesmas representações icônicas presentes nas narrativas xamânicas e nos mitos, portanto, torna-se possível afirmar, segundo Langdon, que os Siona têm uma teoria de interpretação explícita e compartilhada, de forma que quando questionados sobre a interpretação de um sonho, estes podem oferecer uma série de relações metafóricas entre os elementos dos sonhos e seus significados (1999, p.42).

O trabalho de Bartolomé e Barabas (2013) também contribui com esta pesquisa, à medida que busca compreender as relações entre sonhos e xamanismo no México atual, onde a viagem onírica é entendida como um instrumento capaz de vincular realidades, ou seja, o sonho funciona como um canal de comunicação entre realidades alternativas, de modo que os xamãs utilizam o sonho para ter acesso a um espaço-tempo caracterizado com distintas representações e denominações, no qual

atuam como mediadores entre sua coletividade e as entidades extra-humanas.

É importante destacar que grande parte das atividades referentes aos sonhos, estão fundamentadas no uso de técnicas que tornam possíveis, até mesmo o controle do conteúdo dos sonhos, a exemplo dos Siona, que desenvolvem técnicas para lembrar e para invocar sonhos que possam permitir a influência de acontecimentos (Langdon, 1999, p.44). Entre os Ava-guarani o uso das técnicas do universo onírico não são apenas de domínio dos especialistas, elas fazem parte do cotidiano da aldeia, são compartilhadas por todos e ensinadas no fogo familiar.

As interpretações e significações de cada quadro onírico também são compartilhadas e seguem regras específicas que podem fazer sentido para o coletivo ou para uma única pessoa, dependendo de cada sonho. Para a compreensão dessas interpretações, utilizei como reflexão teórica o trabalho de Philippe Descola (2006) sobre os índios Achuar da Amazônia Equatoriana, que possuem vários métodos para transpor o conteúdo dos quadros oníricos e convertê-los em relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente. Em sua maioria, as interpretações seguem um caráter puramente lógico que pode operar por homologia, inversão ou simetria, contudo, não devem ser confundidos com uma tabela de símbolos onde o conteúdo do sonho deve ser enquadrado de uma maneira perfeita. De fato, o sistema de interpretações Achuar mostra-se bastante normativo, mas ao mesmo tempo é bastante aberto, no sentido de que, “seleciona, no material infinitamente variado dos sonhos, os sistemas relacionais que regras de conversão simples permitirão dotar de função premonitória”. (DESCOLA, 2006, p. 139).

Os trabalhos de Evaldo Mendes (2007) e Adriana Albernaz (2009) também foram de fundamental importância, uma vez que igualmente tiveram como campo de pesquisa a aldeia Ocoy. Estes dois trabalhos foram norteadores dos caminhos que percorri no Ocoy, além disso, abrangem de maneira muito completa vários aspectos da cultura Ava-guarani, como as relações de parentesco, xamanismo, cosmologias, temporalidades e micromobilidade.

PERCURSOS DA PESQUISA: OS CAMINHOS QUE LEVAM AO OCOY.

Meu interesse pelos guarani começou ainda na infância, em São Miguel do Iguçu, município do Paraná onde nasci e cresci. Meus olhos de menina sempre se fascinaram com o colorido dos cestos e com os bichinhos de madeira que as mulheres e crianças vendiam pelo centro da cidade, bem como, pelas histórias que as pessoas contavam sobre os “bugres do Ocoy”⁵.

Tempos depois, já formada no curso de ciências sociais, comecei a trabalhar como professora na Escola Estadual Indígena *Teko Ñemoingo* na aldeia do Ocoy, onde lecionava a disciplina de sociologia para alunos do ensino médio e supletivo. Esta experiência como professora me possibilitou certa aproximação e amizade com os moradores do Ocoy e também foi fundamental para o conhecimento, mesmo que superficial, de algumas práticas, cosmologias e epistemologias da cultura guarani, entre elas um conjunto de práticas relativas aos sonhos, que ocupam um papel essencial no cotidiano dessas pessoas.

Este contexto motivou-me a propor um projeto de mestrado com o objetivo de realizar pesquisa etnográfica no Ocoy e, em 2012, ingressei no PPGAS – Programa de Antropologia Social da UFSC, onde também tive a oportunidade de participar do NEPI - Núcleo de Estudos de Populações Indígenas. Nos encontros semanais que acontecem no NEPI, tive oportunidade de compartilhar meus anseios antropológicos com outros pesquisadores do povo guarani e de diversas populações ameríndias, e também de participar de discussões de textos e projetos que contribuíram, juntamente com as conversas com minha orientadora Antonella Tassinari, para a lapidação e amadurecimento dos objetivos de minha pesquisa.

Devo confessar que antes de pensar sobre a temática da experiência onírica guarani, eu raramente prestava atenção nos meus sonhos e me sentia desconfortável quando alguém me narrava suas aventuras oníricas, porque de fato eu considerava perda de tempo ouvir sobre algo que no meu entendimento era apenas ilusão, algo totalmente desvinculado do que vivemos enquanto estamos acordados, afinal, somente esses momentos poderiam receber o status de realidade. Eu estava enganada, e além de compreender o sonho como um dispositivo essencial para os Ava-guarani, capaz de criar papéis sociais, interferir no

⁵ Forma pejorativa utilizada pelos moradores da região para denominar os indígenas independentemente da etnia a qual pertencem.

cotidiano e fazer parte dos processos nativos de conhecimento, também passei a prestar mais atenção nos meus próprios sonhos. Hoje, quando alguém começa a falar sobre um sonho eu não apenas escuto com maior entusiasmo, como também me empolgo em buscar significações e interpretações para cada detalhe, lembrando-me das intensas e por vezes poéticas narrativas oníricas que escutei no Ocoy.

De fato, estudar os sonhos dos Ava-guarani parecia um objetivo instigante, mas antes de tudo, era fundamental me certificar que, mais do que conseguir autorização do cacique da aldeia para a realização da pesquisa, esta temática seria interessante também, para os demais moradores do Ocoy. Assim, em agosto deste mesmo ano fui até o Ocoy para conversar com o cacique Daniel Lopez, sobre os objetivos da pesquisa e pedir-lhe autorização para iniciá-la no ano seguinte. Ele concordou com a pesquisa e de antemão me falou sobre as técnicas que ele mesmo utilizava para não esquecer de seus sonhos, e ainda me animou dizendo que as pessoas iam gostar de falar sobre este tema, principalmente os mais velhos, que se orgulham muito dos seus sonhos “provados”. Por fim, me fez algumas perguntas sobre a metodologia da pesquisa e me recomendou que ao voltar para a aldeia e iniciar os trabalhos, eu lhe entregasse uma carta que comprovasse meu vínculo com a universidade e uma cópia do projeto que eu estava lhe propondo. Segundo ele, quando tem algum branco na aldeia, sempre é preciso ter um papel para comprovar o que ele está fazendo ali.

Na primeira semana de abril do ano seguinte, saudade e ansiedade se misturavam com a minha chegada ao Ocoy, afinal mesmo sabendo que eu já estivera ali anteriormente pedindo autorização para pesquisa, que já havia trabalhado ali e conhecia as pessoas, e que tinha lido inúmeras etnografias esperando me preparar para esse momento, eu não poderia prever como se daria, de fato, o desenvolvimento das minhas atividades em campo.

Neste segundo momento, Daniel me questionou: “Porque sempre que querem saber dos indígenas, as pessoas vêm para o Ocoy?”, referindo-se a outros pesquisadores que passaram por ali⁶, e pediu para que, como contrapartida da minha pesquisa eu me dedicasse em ajudar

⁶ Na época de minha chegada no Ocoy, um grupo de trabalho estava na aldeia para construir um documentário sobre o cotidiano guarani, e Daniel acompanhava-os em algumas casas. Neste mesmo período alunos e professores do curso de antropologia da UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana), organizaram uma série de visitas para conhecer a aldeia.

na Escola Indígena, principalmente com os assuntos do *Vestibular dos Povos Indígenas Paranaenses*, uma vez que eu já havia me dedicado a essa questão nos anos anteriores.

Depois desta longa conversa, Daniel manteve sua liberação para minha pesquisa e eu poderia finalmente, começar com minhas atividades no Ocoy. No entanto, ele explicou-me que por causa do grande número de não-indígenas frequentando o Ocoy, neste momento ele não estava permitindo que pessoas de fora residissem na aldeia, fato que levou minha inserção no campo a ser um tanto diferente daquelas que eu acompanhei através da leitura de etnografias clássicas. Eu teria que me deixar conhecer pelos guarani, para que eles pudessem me confiar um tempo morando na aldeia.

Assim, durante os meses de abril e maio residi na casa de familiares numa comunidade próxima ao Ocoy, me deslocando todos os dias até a aldeia. As primeiras semanas foram as mais difíceis em campo, porque ainda não tinha acesso aos moradores, e muitas vezes perambulei sozinha pelos caminhos da aldeia, sem que as pessoas quisessem conversar comigo e sem acesso a alguns espaços, como as casas de reza, por exemplo.

Neste início, eu pensava em me inserir na rotina guarani partindo do contato com a escola indígena, uma vez que este era um espaço em que já havia trabalhado e conhecia alguns dos professores indígenas e não indígenas. Ocorreu que, no espaço escolar minha relação com os professores guarani estava limitada aos poucos horários de intervalo, de modo que se tornou difícil construir vínculos mais consistentes, como eu havia pensando anteriormente. Os horários controlados da escola dificultavam conversas mais longas, e muitas vezes, no momento em que a conversa começava a se desenvolver “soava o sinal”, ou éramos interpelados por algum aluno ou funcionário da escola.

Uma relação mais efetiva com os moradores do Ocoy, só foi possível quando passei a frequentar o centro de artesanato e nutrição da aldeia, que funciona diariamente no período da tarde. Trata-se de um barracão onde algumas mulheres da aldeia se reúnem para produzir e vender peças de artesanato, feitas basicamente com penas coloridas, madeira, sementes e fibras de bananeira. Eu passava a tarde com elas, tomando tererê⁷, aprendendo a confeccionar algumas peças, e também

⁷ Bebida feita com infusão de erva-mate (*Ilex paraguariensis*) em água gelada.

as acompanhava na venda destes artesanatos, no centro da cidade ou, com menos frequência, nas cidades vizinhas.

Enquanto as mulheres guarani se empenhavam na árdua tarefa de me ensinar a confeccionar cocares, brincos e colares, também conversávamos sobre assuntos aleatórios, e aos poucos eu buscava introduzir a temática dos sonhos nesses assuntos, falava sobre sonhos que tinha e perguntava o que eles poderiam significar. Elas achavam engraçado eu contar meus sonhos, e depois de rirem muito e conversarem em guarani, alguém me traduzia a conversa com os significados para cada detalhe do sonho, geralmente relacionados a pessoas com inveja, fragilidades na saúde ou simplesmente me diziam, que aquele sonho não tinha significado algum. Achavam curioso que com quase trinta anos eu ainda não tinha marido e filhos, além de dizerem que eu deveria sonhar com uma visita importante ou um passarinho entrando pela janela, o que significaria a chegada de um companheiro.

Nestas primeiras semanas também visitei algumas casas, acompanhada do cacique Daniel, que além de me apresentar para as pessoas, me ajudava a entender as conversas em guarani. Para Daniel, andar acompanhada com um morador da aldeia tornaria o meu trabalho no Ocoy mais fácil, e principalmente, me ajudaria a chegar nas casas e conversar com as pessoas, que caso contrário poderiam não entender a minha presença ali e não me receber. Assim, eu também ficaria mais segura para andar pela aldeia, uma vez que uma de suas preocupações e também um dos motivos pelos quais ele não me permitiu residir na aldeia, era que poderia ser perigoso para uma mulher não-indígena ficar sozinha na aldeia, principalmente a noite e nos finais de semana, quando acontecem festas e muitos homens ficam *kau* (bêbados), inclusive se envolvendo em brigas.

Compreendi a preocupação de Daniel quanto a morar na aldeia, mas mesmo assim, sempre que tinha oportunidade pedia para ficar definitivamente no Ocoy. Essa questão começou a ser resolvida quando conheci Leandra no barracão de artesanato, com quem instantaneamente me identifiquei e criei um laço de amizade. Sentávamos todas as tardes na frente da sua casa para tomar *tererê* e comer *chipá*⁸, por isso a convidei para me ajudar na pesquisa e com seu aceite, pedi também se

⁸ A chipá é um bolinho achatado feito com farinha de trigo, sal e água e frito com gordura animal ou óleo vegetal.

poderia morar na sua casa durante os meses de trabalho, súplica que ela também não recusou.

Com a possibilidade de morar na casa de Leandra, fui mais uma vez pedir autorização do cacique Daniel para residir na aldeia, e desta vez ele não fez objeções, explicando-me que esta era uma boa ideia já que Leandra não tinha marido e criava sozinha seus quatro filhos pequenos, além de falar muito bem o português.

Foi assim que, na primeira semana de junho deixei a casa de meus parentes para ficar na casa de Leandra no Ocoy, mas poucas semanas depois ela começou a trabalhar e não pode mais me acompanhar no período da tarde. Diante disso, o Senhor Casimiro, que havia conversado sobre os sonhos muitas vezes comigo, pediu para seu filho Silvano me ajudar, visto que ele havia trabalhado como ajudante de pesquisa, acompanhando o antropólogo Evaldo Mendes no ano de 2003, e “*entendia de pesquisa de antropólogo*”.

Esta dinâmica de contar com duas pessoas me acompanhando nas casas, foi muito produtiva, e com o passar dos dias fui percebendo que nos lugares onde Leandra não era bem vinda, eu poderia ir com Silvano e de igual modo, ao contrário. Também pelo fato de que algumas mulheres se sentiam mais a vontade para falar quando era Leandra que intermediava a conversa, e alguns homens que só me receberam porque estava na companhia de Silvano. Leandra e Silvano não estiveram comigo durante todo o tempo da pesquisa, mas, principalmente quando se fazia necessário alguém para traduzir as conversas. Algumas pessoas, principalmente as mais idosas, não entendem o português e falam apenas a língua guarani, outras, entendem e falam o português, mas preferiam falar sobre os seus sonhos em guarani, explicando-me que não conseguiam expressar em português as coisas que sonhavam, e o que a experiência onírica significava pra eles.

Assim, me utilizei de dois modos de tradução durante a pesquisa. Em alguns momentos, quando estava acompanhada de Leandra ou Silvano, a tradução acontecia durante a conversa, enquanto eu gravava ou tomava notas. Outras vezes, as conversas foram gravadas em guarani e traduzidas para o português posteriormente, sendo que, nesses momentos eu me sentava com Leandra, Silvano ou Seu Casimiro e enquanto ouvíamos as gravações eu digitava em meu computador as traduções que me davam. Geralmente nos reuníamos no final da tarde para realizarmos as transcrições, enquanto tomávamos mate e eles me falavam sobre muitos assuntos do cotidiano guarani.

A rotina dos guarani começa cedo. Antes dos primeiros raios de sol, entre cinco e seis horas da manhã, eles levantam e começam a se preparar para o dia que os espera. Ascendem o fogo de chão, preparam o *reviro* e bebem o chimarrão, intercalando longos minutos de silêncio com conversas descontraídas. Este momento é geralmente o escolhido para se compartilhar os sonhos que tiveram a noite e, portanto, o momento que se tornou o cerne de minha pesquisa, porque era nessa hora que eu procurava me sentar com eles para falar sobre o universo dos sonhos. Foi despertando antes das seis horas da manhã que aprendi com os guarani a acordar o dia e não a ser acordado por ele, como costumam dizer os mais velhos.

Muitas vezes, ao chegarmos às casas, compartilhávamos de seus silêncios, nos aquecendo próximos ao fogo, falávamos de assuntos variados e em algumas ocasiões nem tocávamos na temática dos sonhos, nesses casos, retornávamos em outros dias para continuar a conversa. Poucas pessoas me disseram não acreditar nos sonhos, e na maioria das conversas pude sentir que os Ava-guarani gostavam de compartilhar seus sonhos e experiências oníricas comigo também, geralmente me aconselhando a prestar atenção nos meus sonhos para conseguir ter os sonhos “provados”, importantes guias na vida cotidiana. Falavam-me sobre os sonhos recentes, de sonhos antigos, sonhos que “*aprovaram*” (maneira como se referem aos sonhos que trazem avisos), e das técnicas empregadas à experiência onírica, como por exemplo, não dormir com a mão embaixo da cabeça ou não passar a mão nos cabelos logo após acordar.

Contudo, é importante destacar que nem todas as conversas aconteceram pela manhã. No Ocoy muitas pessoas trabalham fora, na escola, posto de saúde, como diaristas nas propriedades dos colonos da região e um número muito significativo de pessoas acordam por volta das três horas da manhã para trabalhar na empresa Lar⁹, um frigorífico, localizado no município de Matelândia. Estas pessoas, geralmente me explicavam que a rotina de trabalho e os horários apertados dificultavam

⁹ “Lar: complexo industrial de aves e carnes” funciona desde 1999 e está localizado no município de Matelândia (PR). Os Ava-guarani do Ocoy e também os do Tekohá Añetete (município de Diamante do Oeste), que trabalham nessa empresa criticam a extensa jornada de trabalho, descontos abusivos com alimentação e transporte e principalmente o modo de produção baseado em serviços repetitivos, de modo que passam o dia todo exercendo o mesmo tipo de função.

esta dinâmica de se reunir com a família ao amanhecer, já que ascender o fogo, preparar o reviro e beber o chimarrão são tarefas que demandam muita calma e tempo.

Há ainda todos os outros momentos do dia, em que qualquer informação contribui para a compreensão da experiência onírica entre os Ava-guarani: ao beber *tererê*, ajudar a descascar mandioca, preparar a comida, ouvir os conselhos do *chamo'i* e brincar com as crianças, entre inúmeras outras situações. Em todo caso, sempre surgem comentários sobre os sonhos mais recentes e também sobre sonhos do passado que foram significativos em alguma situação importante.

Em um cronograma inicial eu havia planejado visitar todas as casas do Ocoy, o que corresponde em cerca de 150 famílias, porém, ao final da pesquisa, não foi possível desempenhar totalmente esta tarefa, mas conseguimos visitar um número significativo de famílias, ainda que, apenas para me apresentar, anotar os nomes e as linhas de parentesco das famílias. Esta dinâmica de visitas funcionou como um pequeno senso, e contribuiu na compreensão de como se estabeleciam as relações sociais do Ocoy, ou seja, quem eram as lideranças políticas e religiosas, as famílias maiores e/ou mais importantes, quem eram os *chamo'is* e *chara'is*, e como as famílias se organizavam e se distribuíam pelo território do Ocoy.

Busquei conhecer e frequentar também os espaços públicos do Ocoy como o posto de saúde, cemitério, barracão de eventos, centro de abastecimento de água e saneamento e o posto indígena da FUNAI. Este, localizado entre a casa do cacique e o posto de saúde, cumpre a função de resolver os problemas mais emergenciais dos indígenas, lá conversei com Imélio que é responsável pelo Ocoy e por duas outras aldeias no município de Diamante do Oeste, motivo pelo qual o posto fica fechado alguns dias da semana. Imélio me passou algumas informações sobre a situação legal do Ocoy e me disponibilizou para consulta alguns mapas e documentos sobre a aldeia, com dados demográficos, históricos, e sobre o trabalho da Funai nesta aldeia. Do mesmo modo, entrei em contato com a Itaipu Binacional, afim de obter algumas informações sobre a relação atual desta empresa e os moradores da aldeia, os projetos em andamento e políticas públicas que desenvolvem.

A princípio o desenvolvimento da pesquisa estava sendo satisfatório, mas, a primeira quinzena do mês de julho preocupou-me: foram dias marcados por chuvas fortes e contínuas sendo que, em

alguns, deles não era possível sair de casa. Nestes dias, Leandra aproveitava para fazer artesanato em casa e eu a ajudava enquanto as crianças entediadas por não sair à rua, me ensinavam um pouco da língua guarani. Esta situação me deixou apreensiva com um possível atraso na pesquisa de campo e focada em ouvir novas narrativas oníricas. Só alguns dias depois pude perceber o quanto os dias molhados significam para os moradores do Ocoy.

As pessoas me contavam sobre sonhos de corpos que sumiam do cemitério em noites de raios e trovões, seres da floresta e parentes mortos que aparecem nas tempestades e sobre os caminhos de raios percorridos por *Tupã*. As crianças são as principais conselheiras sobre o perigos de noites chuvosas e não saem de dentro de casa, nem mesmo para ir ao banheiro, com medo de serem tomadas por alguma alma presa na terra.

No último mês da pesquisa de campo, voltei a morar com meus familiares na área urbana de São Miguel do Iguaçu, no entanto, continuei meus trabalhos indo e voltando para a aldeia todos os dias. Nesse período, traduzi as entrevistas que foram gravadas na língua guarani e retomei alguns trabalhos na Escola Indígena *Teko Nemoingo*, como uma oficina de desenhos e contação de histórias sobre o universo dos sonhos, realizada com as crianças das séries iniciais da escola. Esta oficina, ajudou-me a compreender, ainda que não tão profundamente, a forma como as crianças lidam com seus próprios sonhos e com os sonhos que ouvem, dos adultos.

Por fim, e cumprindo a promessa que fiz ao cacique Daniel antes de iniciar a pesquisa, organizei algumas oficinas com os alunos e professores da escola, que pretendiam fazer a prova do “*XIII vestibular dos povos indígenas do Paraná*”, realizado no mês de dezembro, no município de Jacarezinho - Pr. Para dar início a estas oficinas, conversei com os interessados em fazer a prova, (alunos, ex-alunos, funcionários e professores indígenas da escola), sobre as leis que regem os direitos indígenas, principalmente quanto ao acesso e permanência no ensino superior, posteriormente fizemos a leitura do edital da prova, do manual do candidato, falamos sobre os cursos existentes, as diferenças entre um curso de licenciatura e bacharelado e sobre as universidades que participam deste vestibular. Num outro encontro, realizei com os alunos um simulado da prova, no qual puderam resolver uma prova realizada pela CUIA (Comissão Universidade para Índios) no ano anterior, com o intuito de se habituarem ao sistema da prova de vestibular,

principalmente ao preenchimento do gabarito e ao tempo estipulado para a realização da mesma.

Em decorrência das dificuldades com a língua guarani, falada pela maior parte dos moradores do Ocoy, me utilizei do aparelho gravador em momentos em que esta opção me foi permitida pelas pessoas envolvidas. Essas entrevistas foram traduzidas ao final da pesquisa, com a ajuda de Leandra, Silvano e Casimiro, que entre uma e outra cuia de *tererê* ou chimarrão davam sentido às muitas palavras que eu, sozinha, não compreenderia. As traduções levaram quase duas semanas até serem concluídas, por isso é importante destacar que, recebi apoio financeiro do IBP (Instituto Brasil Plural), o qual me permitiu remunerar o trabalho de Leandra e Silvano, merecidamente, já que os dois despenderam de seu tempo e conhecimento para me ajudar no desenvolvimento desta pesquisa.

Por fim, no dia 18 de setembro me reuni com o cacique, as lideranças indígenas e demais moradores do Ocoy, na *opy*, para agradecer a toda a comunidade pela colaboração na pesquisa, e principalmente ao Silvano e a Leandra por terem percorrido comigo os caminhos do Ocoy, me ajudando a traduzir a língua e me aproximando do dia a dia guarani. Foi uma noite muito interessante, Daniel me pediu para falar sobre a importância da aldeia, e da cultura indígena, e quando tomou a palavra, aconselhou, principalmente as crianças, a não abandonarem nunca o que aprendem todos os dias com os mais velhos, destacando os sonhos e a dinâmica de compartilhamento dos sonhos com os familiares, como algo essencial na vida dos Ava-guarani, de seu *nhandereko*.

Fiquei muito emocionada com esta breve despedida. As crianças fizeram-me muitas perguntas, sobre a pesquisa, sobre o que eu senti vivendo na aldeia, e sobre a minha vida pessoal, interessados em saber se eu tinha filhos, se eu era casada e porque havia escolhido o Ocoy para estudar. No fim da noite, serviram *chicha*, (bebida sagrada), e o *chamo'i* fumou *petyngua* jogando a fumaça sobre mim, pedindo para *Nhanderu* colocar sempre belas palavras na minha boca, para que eu possa falar bem dos guarani e de tudo que vivi entre eles.

Na manhã seguinte, despedi-me também dos alunos e professores da Escola Indígena e assim encerrei minhas atividades em campo, levando comigo a tarefa de passar para o papel todos os sonhos que escutei durante os meses que estive no Ocoy, é este o principal objetivo

deste trabalho, e que desenvolvo nos seguintes capítulos desta dissertação.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

No que se refere à estrutura, esta dissertação organiza-se em quatro capítulos e as considerações finais, da seguinte maneira:

No capítulo I, **“Os sonhos na literatura antropológica e na etnologia guarani”**, faço uma breve discussão sobre a temática da experiência onírica na literatura antropológica e essencialmente em textos da etnologia guarani. Este capítulo tem como objetivo contextualizar a minha pesquisa na teoria antropológica e destacar a relevância dos sonhos, como uma temática que pode ser central nos estudos de populações indígenas.

No Capítulo II, **“Contexto histórico e social da Comunidade Indígena Ava-guarani do Ocoy”**, busco descrever o local da pesquisa, apresentando dados históricos e sociais, de modo a discutir questões relevantes como a micromobilidade e a relação histórica entre os Ava-guarani do Ocoy e a Usina Hidrelétrica de Itaipu.

No capítulo III, **“Uma etnografia da experiência onírica guarani”**, discorro sobre as técnicas mais cotidianas e conhecidas dos sonhos, que são compartilhadas por todas as pessoas, como as técnicas corporais, a aprendizagem das canções e do *jeroky* (danças), as formas de contar um sonho e interpretá-lo. Destacando ainda, a importância de se compartilhar os sonhos, na construção das relações e manutenção da coletividade Ava-guarani, na tomada de decisões e na construção de papéis sociais.

No capítulo IV, **“Criança sonha mais forte ainda”: A experiência onírica para as crianças Ava-guarani**, abordo rapidamente algumas discussões da antropologia da infância com o intuito de demonstrar que as crianças também se relacionam com o universo onírico, seja descobrindo e aprendendo sobre os seus próprios sonhos, participando dos momentos em que os sonhos são compartilhados por seus pais ou na *opy* (casa de reza). Também apresento algumas considerações sobre a nomeação das crianças, e as conseqüentes relações que se estabelecem, como: saúde, alma, parentesco e modos de ser.

No capítulo V, **“Os sonhos dos *chamo'is* e a experiência onírica no xamanismo guarani”**, discuto sobre os sonhos revelatórios

dos *chamo'is* e de como a experiência onírica é incorporada nas práticas xamânicas Ava-guarani, através de premonições, o *mbora'i* (canto), o *jeroky* (dança), curas de doenças e fabricação de remédios. O foco deste capítulo está na relação entre os sonhos e o *nhe'e* (alma) guarani e de como são importantes para a constituição e manutenção do *nhandereko* (jeito de ser guarani), pelo qual os Ava-guarani precisam tomar cuidados constantes, como manter o corpo limpo e proferir belas palavras, garantindo assim uma melhor conexão com o sagrado. Neste capítulo, trago também algumas considerações sobre a concepção da morte para os Ava-guarani, e como os sonhos se destacam nessas concepções uma vez que através deles torna-se possível estabelecer-se formas de comunicação com os mortos e ainda, os quadros oníricos, podem trazer mensagens capazes de prever a morte de pessoas próximas.

Nas considerações finais busco retomar as principais discussões apresentadas na dissertação e demonstrar que os sonhos ocupam um lugar fundamental nas relações Ava-guarani, podendo ser entendidos também como um processo de conhecimento, através de um mecanismo de ensino-aprendizagem que compreende as suas próprias epistemologias.

CAPÍTULO 1. QUANDO OS SONHOS SÃO CAPAZES DE FAZER CIÊNCIA: A EXPERIÊNCIA ONÍRICA COMO OBJETO DE ESTUDO NA TEORIA ANTROPOLÓGICA.

1.1 O PAPEL DOS SONHOS NA TEORIA ANTROPOLÓGICA.

“A sociologia se preocupa apenas pelo homem desperto, como se o homem adormecido fosse um homem morto”. Esta crítica de Roger Bastide (1978, p.137) sobre um grande vazio da temática dos sonhos na sociologia, poderia ser facilmente remetida ao campo da antropologia, apesar de este autor afirmar também que os estudos dos sonhos ficaram ao encargo da etnologia, preocupada com o sonho nas civilizações tradicionais e à psicologia, relacionando-os com as motivações de nossas ações. O que ocorre é que de fato, o interesse de ciências como a psicanálise e a antropologia pela temática dos sonhos não é um fenômeno recente, mas, enquanto a psicanálise destacava a grande importância do sonho na busca por explicações da subjetividade humana, a antropologia o relegava a pequenos capítulos ou citações, muitas vezes, para contribuir na compreensão de aspectos considerados mais importantes, como o xamanismo, por exemplo.

Embora os sonhos não ocupem um lugar de destaque para muitas pessoas na sociedade ocidental, compartilhados principalmente nas sessões de psicanálise ou em esporádicas narrativas e interpretações, este comportamento não deve ser entendido como uma regra, uma vez que cada cultura atribui valor e interpreta seus sonhos a partir de suas próprias perspectivas, de maneira que o impacto dos sonhos no cotidiano de cada grupo também adquire características próprias, o que nos possibilita entender o universo onírico como cerne principal na cultura de alguns grupos.

Para aprofundar essa análise, penso que seria importante explicitar melhor o papel e a trajetória dos sonhos nos estudos antropológicos: Começamos por Durkheim (1912), que mesmo de forma um pouco depreciativa, dedicou-se a compreender as motivações que levavam os “primitivos” a buscar explicações para seus sonhos, isso numa época em que esta temática era pouco ou quase nada explorada, em detrimento de outras questões que eram tomadas como prioridade. Durkheim questionava também, a premissa de que os nativos não eram capazes de fazer distinção entre os fatos presenciados despertos e suas façanhas oníricas. Ou seja, para este autor seria mais provável que os

“primitivos” entendessem as imagens vivenciadas em sonhos como lembranças de acontecimentos passados, e não que as compreendessem de forma equivocada, como se as viagens oníricas se confundissem com fatos reais. (DURKHEIM, 1912).

Por outro enfoque, no terceiro capítulo do livro “A mentalidade primitiva”, Lévy-bruhl (1922) faz uma abordagem sobre os sonhos com o intuito de entender como a “mentalidade primitiva” coleta os dados que lhe importam, uma vez que o mundo da experiência não se apresenta da mesma forma em todas as sociedades.

Despido das contestações que emergem do pensamento de Durkheim (1912) sobre os sonhos, Lévy-bruhl (1922) reconhece no onírico a possibilidade de uma comunicação entre o universo das forças invisíveis e do mundo sensível, e afirma que, para a “mentalidade *primitiva* o mundo visível e o mundo invisível formam uma única unidade”. Experiência tal, que não deve ser confundida com uma confusão psicológica, porque os povos aos quais se refere como “primitivos” sabem muito bem distinguir entre os sonhos e as percepções da vigília, do mesmo modo que entendem perfeitamente que só podem sonhar enquanto estão dormindo.

No que se refere a um dos objetivos desta pesquisa, ou seja, o universo onírico como uma ferramenta geradora de conhecimentos, Lévy-bruhl (1922) afirma que o sonho era capaz de proporcionar aos “povos primitivos” dados que aos seus olhos tinham imenso valor, dignos de serem iguais ou consideradas superiores àquelas percepções adquiridas durante a vigília. Os sonhos adquirem tamanha importância e realidade para estes grupos, que as pessoas se tornam responsáveis por suas viagens oníricas e em casos mais extremos, responsáveis também por suas aparições em sonhos de outrem.

Mais tarde, este livro recebeu inúmeras críticas por seu caráter evolucionista, mas não podemos desconsiderar sua contribuição no que diz respeito aos estudos dos sonhos, principalmente ao abandonar a sua perspectiva individual e mostrar o papel das representações coletivas do universo onírico e das características sobrenaturais que lhes são atribuídas, portanto, é importante destacar que a obra de Lévy-bruhl (1922) compreende o vínculo existente entre os sonhos e as crenças religiosas. (ARAÚJO, 2003).

As compreensões a respeito das múltiplas concepções do universo onírico foram posteriormente discutidas e ganharam visibilidade acadêmica, no “Colóquio Internacional sobre o sonho e as

sociedades humanas”, na Universidade da Califórnia, realizado em 1962, e com a posterior publicação dos trabalhos apresentados no Colóquio, num livro intitulado: “O sonho e as sociedades humanas”, organizado por Roger Caillois e G.E. Von Grunebaum, em 1978. Para Grunebaum (1978), este colóquio representou a primeira tentativa sistemática de fornecer aos estudiosos dos sonhos de diferentes crenças, um apanhado do estado dos conhecimentos alcançados em campos adjacentes, mesmo que ainda longínquos em termos de organização geral de pesquisa.

Este livro que, como disse, objetiva estabelecer alguns pontos de partida para novas pesquisas sobre os fenômenos dos sonhos, é formado por dezessete artigos escritos por autores de diferentes campos de conhecimento, como: a psicologia, psicanálise, neurofisiologia e antropologia, que demonstram que civilizações diferentes fazem distintos usos funcionais do sonho, de maneira que, se no Ocidente moderno o sonho é mais utilizado como um instrumento analítico em terapias, noutras culturas eles podem se apresentar como um meio de coletar informações e inclusive, como um meio de adquirir conhecimento, a exemplo dos *Ava-guarani*, grupo com o qual desenvolvo esta pesquisa.

A contribuição de Roger Caillois (1978) para este debate refere-se a duas problemáticas importantes que despertam a atenção de curiosos e estudiosos da temática dos sonhos: as relações estabelecidas entre o mundo da vigília, entre o mundo das viagens oníricas e o que os sonhos realmente significam, de maneira que possamos pensar sobre o grau de realidade que atribuímos aos sonhos.

As imagens vistas nos sonhos são carregadas de sentidos misteriosos e acessíveis, ao mesmo tempo possíveis de serem elucidados por um intérprete competente, amparado nas inúmeras *chaves dos sonhos*, ou seja, “léxicos destinados a decifrar suas mensagens insólitas e desconcertantes” (CALLOIS 1978, p. 27). Entre os *Ava-guarani*, para serem eficazes, as chaves dos sonhos precisam se ater a um único fato isolado, um elemento central, pelo qual o sonho será interpretado, ou seja, mesmo que a narrativa contenha ricos detalhes sobre uma grande aventura vivida durante o sonho, apenas alguns elementos essenciais são necessários para significá-lo, assim, se a narrativa onírica versa sobre uma pescaria, o intérprete importa-se menos com as pessoas, o tempo e o espaço em que ela se dá, para centrar-se no produto da pescaria, peixe

grande, peixe com escamas, peixe com couro, muitos peixes, nenhum peixe, peixe dourado, peixe com dentes entre outras variedades.

Cada tipo de peixe representa uma cena do presente, ou do futuro do sonhador, e em alguns casos, de toda a sua família, mas é possível também que a interpretação para cada um desses elementos seja diferente, podendo variar dependendo da pessoa ou da família, portanto, se para algumas pessoas sonhar com peixe grande pode significar algo positivo, para outra família, o mesmo peixe pode significar mau agouro ou maus momentos no futuro.

Deste modo, as imagens dos sonhos produzem efeitos/reações, assim como a vigília. Pensando nisso, Caillois retoma a discussão, proposta anteriormente por Lévy-bruhl (1922), para defender que os povos “primitivos” não só distinguiram perfeitamente os sonhos da vigília, como também não atribuíam menos realidade ao sonhado do que ao vivido, inclusive, não era raro que essas pessoas concedessem maior importância aos sonhos do que a percepção, o que tornava a existência dos sonhos mais densa do que a vigília (CAILLOIS, 1978).

Além da socialização das tramas experienciadas durante os sonhos, esses quadros oníricos demandam do compartilhamento das narrativas oníricas e sequencialmente de interpretações, entendidas como extensões inseparáveis dos sonhos, porque cada imagem, cada trama, exige uma explicação, uma sequência e, frequentemente, uma realização. Esta é a força dos sonhos e sua principal vantagem diante da vigília, já que a banalidade, a continuidade do real, lhe tocam menos do que os prodígios dos sonhos, geralmente revestidos de uma “autoridade sobrenatural por sua misteriosa origem” (COILLOIS, 1978, p. 34).

Trata-se de uma dicotomia entre a experiência onírica e a vigília, sustentada por uma profunda preocupação com a relação existente entre os sonhos e a cultura, onde busca-se compreender o papel dos sonhos em diferentes contextos, ou seja, o modo como culturas diferentes percebem tudo o que se refere ao universo onírico e como diferenciam os momentos de vigília dos que vivenciam em sonhos.

Nesta discussão destaca-se a contribuição do antropólogo Dorothy Egan (1978), o qual pesquisou a relação dos sonhos dos índios *Hopis* e seus recursos naturais, destacando a existência de uma estreita relação entre os quadros oníricos e os problemas relacionados à vigília, num tempo passado ou presente do sonhador, que em algumas situações se forçam a recordar e confessar seus maus pensamentos, ou até mesmo ações do passado, que traspostas no conteúdo dos sonhos,

refletem sentimentos como a culpa, o medo e a dúvida, e trazem a possibilidade de pôr novamente em pauta, assuntos ou ações experienciados anteriormente. Esta dinâmica funciona como uma ponte, e deste modo os sonhos são entendidos como uma experiência que dá continuidade a vida desperta e seus meandros culturais.

Os sonhos podem ser considerados uma projeção da personalidade e uma reflexão da cultura, portanto, quando pensados em nível individual, podem ser entendidos como uma necessidade do ajustamento psicobiológico, enquanto que no nível da adaptação do grupo, as interpretações nativas para os sonhos podem ser encaradas como um fator indispensável e positivo na manutenção do sistema sócio-cultural, além de o que dá sentido às vidas (HALLOWELL, 1978). Desta forma, é mister lembrar que a necessidade de interpretação, de dar significados aos quadros oníricos dos sonhos, não deve ser entendida apenas a partir de uma universalidade, porque trata-se de uma dinâmica notadamente constante, que se adapta aos “estilos, as ambições e manias de cada cultura” (CALLOIS, 1978, p. 34).

Estudos antropológicos mais recentes avançam nesse debate uma vez que buscam a compreensão das teorias nativas por elas mesmas, abdicando-se de resignificações e interpretações que nem sempre são condizentes com a realidade vivenciada pelo grupo estudado. Neste sentido, os estudos do fenômeno onírico deixam de se preocupar apenas com a compreensão em torno dos conteúdos dos sonhos, passando a abarcar também o contexto onde o sonho é produzido, onde é compartilhado e interpretado.

Descobre-se que os sonhos estão intimamente interligados a aspectos vários da cultura: a relação hierárquica, definida por quem “conta” e quem “interpreta” os sonhos, noções metafísicas presentes naquela cultura, como o universo sobrenatural e seres habitantes dos sonhos, sistemas de cura, onde o sonho é percebido como sinal de doença e também como indicador de remédios para os males, sistemas de divinação, que dizem respeito às relações daquela cultura com o fluxo de tempo, suas concepções cosmológicas e mitológicas. (ARAUJO, 2003, p.10)

É por este viés que abordarei a questão dos sonhos nessa pesquisa, buscando compreender o contexto em que é produzido, onde é compartilhado e interpretado, e principalmente como a experiência onírica pode ser entendida enquanto fonte de conhecimento, uma vez que a atividade de sonhar para os *guarani* é algo que se aprende e se ensina, ou seja, a experiência onírica é também, um processo importante de transmissão de saberes.

Neste sentido, estudos sobre educação indígena que apontam para a relevância dos processos nativos de transmissão de saberes, reforçam a importância dos sonhos como um campo pouco explorado, no entanto, fundamental para compreender processos indígenas de ensinar e aprender. De acordo com Antonella Tassinari, a aprendizagem por meio dos sonhos merece destaque porque há vários exemplos etnográficos referentes a situações em que os neófitos são treinados para sonhar, revelando o “sonho como uma fonte legítima e importante de saber” (2008, p. 238).

Há uma grande variedade de atividades referentes aos sonhos que podem ser aprendidas e ensinadas, e grande parte dessas atividades estão fundamentadas no uso de técnicas, que tornam possíveis, até mesmo o controle do conteúdo dos sonhos, a exemplo dos *Siona*, que desenvolvem técnicas para lembrar e para invocar sonhos que possam permitir a influência de acontecimentos (LANGDON, 1999).

A respeito do universo e da cosmologia xamânica, Langdon explica que o invisível produz impactos sobre a vida diária, e assim os sonhos podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e influenciar acontecimentos, “são mediadores entre o conhecido e o desconhecido” (1999, p. 39), e por essa característica funcionam como uma ferramenta importante na compreensão de acontecimentos comuns do cotidiano, bem como do que se refere à esfera do sagrado.

Por esta estreita relação entre os sonhos e o xamanismo, Langdon (2008) afirma que não seria surpreendente concluirmos que os sonhos compartilham de um aparato simbólico semelhante ao dos rituais e dos mitos. Assim, lança mão de um questionamento sobre a relação estabelecida entre o mundo dos sonhos e os mitos, temática frequente nas teorias antropológicas: seriam os mitos, solidificações de sonhos passados? Ou, seriam os sonhos instrumentos importantes na manutenção dos mitos?

Essas reflexões nos remetem a alguns pontos importantes sobre as relações estabelecidas entre os mitos e os sonhos, os quais merecem

serem destacados: as narrativas, as interpretações, o conteúdo místico/sagrado e as compreensões nativas sobre o que são os sonhos, que os guarani entendem como viagens e caminhos percorridos.

As narrativas são importantes dispositivos utilizados com muita frequência nas dinâmicas sociais, e mesmo que as lógicas textuais dos mitos e dos sonhos não sejam as mesmas, elas são narrativas de uma mesma cultura. Por conseguinte, os sonhos e os mitos poderiam ser colocados num mesmo patamar de compreensão, sem que se atribua maior valor a um ou a outro, ou mais que isso, é possível que em algum momento, os mitos, que perduraram com o passar dos anos, “tenham sido sonhados”, e pela elaboração de seus discursos e aperfeiçoamento de suas imagens tenham se transformado em narrativas míticas (BARTOLOMÉ, BARABAS, 2013, p.11).

A passagem dos sonhos para os mitos, se faz possível, principalmente pela característica de compartilhamento dos sonhos, capaz de transformar uma experiência única e individual, em narrativas acessíveis a todos os membros de uma coletividade. Vejamos o que diz Rossainz:

Pero el sueño es fundamental también porque al socializarse, al transmitirse de boca en boca, proporciona al imaginário colectivo las imágenes, los escenarios y las tramas indispensables para conservar e recrear los mitos (2008, p. 71).

Ou seja, mais do que fornecer o enredo, os sonhos também são essenciais para a conservação das narrativas míticas, uma vez que seu caráter de compartilhamento torna públicas suas imagens e garante que sejam rememoradas constantemente. Esta relação se sustenta pelo caráter mágico/sagrado atribuído às viagens oníricas, mas, que também faz parte do mundo real, de modo que o que é visto em sonho recebe status de confiança, capaz de explicar e trazer respostas para questões existenciais e cotidianas. Assim, os mitos e os sonhos se constituem do mesmo modo de pensamento, fundamentado por imagens concretas e vivenciadas, que utilizam a metáfora como ferramenta para a expressão desses sentidos (Kracke, 1984).

Com o objetivo de elaborar uma teoria sobre a construção dos mitos, relacionando as disciplinas de antropologia e psicanálise, o trabalho de Kracke propõe que mitos e sonhos fazem parte um do outro, portanto, da mesma maneira que as viagens oníricas fundamentam a

gênese das narrativas míticas, como indicam Bartolomé e Barabas (2013), os mitos também fazem parte e ajudam a construir as imagens oníricas, experienciadas nos sonhos.

Durante sua convivência com os índios *Kagwahiv*, Kracke, observou que muitos dos sonhos que lhe eram contados incorporavam mitos, e dessa forma até mesmo a compreensão do sonho dependia do mito. Os mitos podem aparecer nos sonhos por diversas razões e de diversas maneiras, através de claras associações, de forma direta e óbvia, ou de forma abstrusa, nos casos em que o mito inspirador do sonho depende de interpretações. Kracke (1984), resgata ainda, alguns exemplos que demonstram uma grande proximidade entre os modos de se narrar um sonho e os modos de se narrar um mito. Na língua *quéchua* sonhos e mitos são narrados na mesma forma linguística, utilizando um sufixo que denota algo ouvido de terceiros ou em estado alterado de consciência, e na Guatemala, os falantes da língua *quiché* utilizam uma forma linguística que significa “Diz que” para narrar tanto seus sonhos, quanto seus mitos.

Inclusive, o modo como os sonhos e os mitos são interpretados também possuem paralelos que merecem ser discutidos. Na obra “As lanças do crepúsculo”, Philippe Descola observa que a interpretação *achuar* dos sonhos apresenta curiosas analogias com o método de análise estrutural utilizado por Lévi-Strauss para analisar mitos

O cientista decompõe o dado do mito para nele descobrir a fórmula de uma relação de ideias, e os índios decompõe as imagens noturnas em unidades lógicas mínimas para dali extrair indicações práticas (DESCOLA, 2006, p. 148).

Ao meu ver, e com base nas narrativas oníricas que escutei durante o tempo que permaneci no Ocoy, sonhos e mitos são dois dispositivos importantes da cultura *guarani*, utilizados frequentemente como marcadores da persistência e da memória indígena, por isso a necessidade de se narrar tanto os sonhos, quanto os mitos. Em algumas narrativas, a relação entre sonhos e mitos ficam bastante evidente, e elementos de um e de outro se misturam em perfeita harmonia, como podemos observar no sonho do *chamo'i* Guilherme, que descrevo a seguir:

Um dia eu sonhei assim que, Nhanderu passou na casa dos brancos, disse eu todo mundo comendo na mesa, três filhos, mas, o Deus estava esperando alguma coisinha, mas ele não falou nada, ai disse que terminou de almoçar, e não dava bola pra Deus, sem saber que era Deus, e na hora que terminaram de almoçar Deus se despediu, foi embora e na saída, deus já ia saindo para outro lado quando uma criança gritou: ta esperando o que? Vai pra lá seu porco! Ai a mulher virou uma porca preta, e as crianças um monte de porquinhos, e o homem ficou, e assustado pediu socorro para Deus, e Deus disse: Não eu não volto mais lá não. Mas o que era? Não sei o que acontece, ficaram doente, a mulher e as crianças, o senhor não vai lá? Eu não vou, mas vou mandar fazer o remédio pra você fazer. Você acha um facão bem grande e bate nas costas da mulher, porque ela não é mulher mais. Ele deveria bater duas vezes e de atravessado. E ai o homem foi na casa e pegou o facão, mas tinha dor em bater, e Deus escutava o choro da porca, e bate atravessado no ombro dela, e de repente virou outra vez mulher. E todas as crianças levantaram. Ai que o homem lembrou, nossa era o Deus que estava aqui naquele dia, e nos somos bobos e não obedecemos ele. Eu sonhei com isso, assim, mas sabe que essa é uma história que se conta por ai, já há muito tempo que eu ouvi essa história. (Guilherme, 22/06/2013)

Há duas interpretações diferentes para este sonho, segundo Guilherme. Uma delas significa a chegada de uma visita muito importante, que deve ser recebida com bastante atenção e cuidados, porque talvez esteja doente ou passando por algum tipo de dificuldade.

Na sua outra interpretação, este sonho pode significar uma mudança radical no comportamento de uma pessoa muito próxima, está ligado a traições e fofocas protagonizadas por pessoas de extrema confiança.

Estas interpretações, somadas aos quadros oníricos apresentados neste sonho, nos remetem a algumas semelhanças com o *jepotá*, referência importante da mitologia guarani, compreendida como uma força capaz de fazer homens e animais se igualem, ou seja, “capaz de transformar os humanos em bichos, alterar a perspectiva, o modo de vida e a rede de parentesco do sujeito afetado” (SANTOS, 2012, p. 49). Assim sendo, a transformação de humanos em porcos durante o sonho, não é apenas uma metáfora, ela faz parte do real, tanto nos casos em que pessoas são acometidas pelo *jepotá*, quanto nos casos de traição e fofoca advindas de pessoas de confiança.

“Essa afinidade paradoxal entre os métodos, sugere uma afinidade entre os objetos”, nos diria Descola, referindo-se a tamanha conexão entre mitos e sonhos, de maneira que a concepção realista dos símbolos oníricos e dos mitos, fundamenta a conexão existente entre eles, provavelmente num percurso entre o sensível e o inteligível, entre o concreto e o abstrato (2006, p.149). Mitos e sonhos são dispositivos legítimos de conexão entre o que experienciamos acordados e o sagrado, por isso os guarani compreendem seus sonhos como viagens da alma, por conseguinte, ao percorrer os caminhos do universo onírico, a alma se comunica com o mundo dos deuses, com os mortos, com os donos da floresta e dos animais, e ao acordar, o sonhador, retorna ao mundo da vigília, mas tem em si imagens e mensagens que são respostas para muitas perguntas, importantes na resolução de problemas e definidoras do cotidiano.

Do mesmo modo que a compreensão dos mitos necessita que isolem os determinados elementos, ainda que seja para buscarmos alguma universalidade entre eles, as interpretações dos sonhos necessitam que cada quadro onírico seja lembrado e questionado, respeitando a sua individualidade, porque a relevância de um sonho está nos detalhes, capazes de fazer sentido não somente para o sonhador, mas, para todos os envolvidos nesta dinâmica, que de alguma maneira, se identificam ou identificam fatos de suas vidas, com os quadros experienciados em sonhos, seja em um tempo passado, no presente, ou no futuro.

Montardo, apresentando o trabalho de Bartolomé (1991), comenta que o sonho xamanístico pode ser entendido como uma ponte

entre a cosmovisão mítica e a sociedade, ou seja, ele é um canal de comunicação entre realidades alternativas, e ao passo que torna o mito continuamente presente, é capaz de reforçar a ordem social (2002, p. 48). Dessa forma, nas palavras de Montardo (2002) “os sonhos indicam possibilidades” que são interpretadas no decorrer do dia, e são determinantes para a rotina dos guarani. Em sua pesquisa sobre a música dos rituais xamanísticos guarani, a autora discorre o seguinte:

O *jeroky* (ritual coletivo) é a arma e o caminho com os quais e através dos quais ela luta pela sobrevivência e pela saúde sua e a de seu grupo. Cantar e dançar são a alternativa de sobrevivência e constituem aspectos centrais de sua cultura, tendo o sonho como um dos elementos importantes. Além disso, o canto e a dança são uma prática que se apresenta em distintos momentos dos mitos de criação nos três subgrupos guarani (MONTARDO, 2002, p.54).

A ideia de caminho proposta por Montardo é muito importante para percebermos o papel dos sonhos no xamanismo guarani, uma vez que grande parte das atividades dos xamãs acontecem nos sonhos. A autora destaca que é no sonho que se “vai lá”, ou m outras palavras, os sonhos são um dos *caminhos* percorridos pelos xamãs para se ter acesso ao sagrado. De maneira muito semelhante, Langdon refere-se sobre o sonho *siona*, como *viagem*, na qual o “sonhador se desloca até as áreas invisíveis do universo” (1999, p.39). Viagem ou caminho, essas duas concepções compreendem a relação dos sonhos com o misterioso mundo do invisível e com o impacto que produzem no cotidiano indígena.

Vale destacar que ao pensarmos sobre a rotina/cotidiano guarani, estamos invariavelmente dialogando com as questões xamanísticas, porque tudo o que experiencializam é permeado por religiosidade, desde a confecção de uma ferramenta de trabalho, à execução de um instrumento musical, até o modo como compreendem seu universo onírico. Portanto, torno a enfatizar que o sonho é um instrumento fundamental da pratica xamanística, que através de interpretações simbólicas altamente elaboradas, são capazes de fundir o mundo secular ao mundo místico, sagrado, o que de acordo com Lagdon (1999) é uma atividade característica das sociedades amazônicas.

Tomemos como exemplo, os xamãs do México estudados por Bartolomé e Barabas (2013), que se utilizam dos sonhos para ter acesso ao espaço-tempo caracterizado com distintas representações e denominações, de modo que, durante suas viagens oníricas esses especialistas podem atuar como mediadores entre sua coletividade e as entidades extra-humanas e anímicas que o habitam. Em contrapartida, os especialistas *siona* descritos por Langdon (1999), estabelecem uma relação ainda mais profunda com as entidades invisíveis, porque quando estão nos sonhos, as entidades podem assumir formas concretas de humanos ou animais, e mais que isso, uma vez que o próprio xamã detém a capacidade de se transformar em animal ou assumir formas invisíveis durante suas viagens oníricas, que podem ser sentidas, apesar de não poderem ser vistas.

Em se tratando de populações ameríndias, é importante destacar que as viagens oníricas permitem mais que um diálogo entre o mundo sensível e o universo onírico, porque fazem parte das construções nativas que compõem desde as suas técnicas mais corriqueiras até suas mais complexas práticas religiosas. Levando tudo isso em consideração, observamos que o sonho é diferentemente compreendido e experimentado pelas diferentes culturas, podendo inclusive ser utilizado como fonte legítima de conhecimento, como é o caso dos *Ava-guarani* do Ocoy, entre os quais pude realizar esta pesquisa.

1.2 OS SONHOS NA ETNOLOGIA GUARANI

No intuito de continuar discutindo sobre o papel dos sonhos na teoria antropológica, busco abordar aqui, textos clássicos da etnologia guarani e alguns trabalhos mais contemporâneos, que trataram dos sonhos em suas composições. Deste modo, lanço mão de algumas narrativas oníricas apresentadas nestes trabalhos para melhor compreendermos como os sonhos contribuíram para o entendimento de temáticas fundamentais da cosmologia guarani, como a busca pela Terra-sem-mal, o xamanismo e a musicalidade.

Pesquisar sobre os sonhos entre os *Ava-guarani* se tornou uma tarefa muito instigante e ao mesmo tempo prazerosa, porque todas as narrativas oníricas que me foram contadas em riqueza de detalhes, significavam algo importante na vida daquelas pessoas, indicando, desde o nascer de uma criança até a perda de entes queridos. Entretanto, ter um sonho, também pode estar relacionado a desejos e projetos de

vida, de modo que, em algumas ocasiões ao questionar sobre os sonhos dos *Ava-guarani*, fui surpreendida com respostas um pouco diferentes das que eu esperava. Falavam-me sobre os seus sonhos no sentido de projetos, do que queriam para o futuro deles mesmos, de seus filhos e para os *Ava-guarani* enquanto grupo.

Estes projetos geralmente estavam relacionados a uma vida melhor, saúde para as crianças, escola na aldeia, fartura de alimentos, ou seja, um *Tekoha Porã*, onde pudessem viver verdadeiramente o *nhandereko* (jeito de ser guarani). Nesse sentido, é importante ressaltar que a busca por um *Tekoha Porã* - lugar bom e bonito para se viver - não deve ser exclusivamente compreendida da mesma maneira que a busca pela Terra-sem-mal, amplamente discutida na etnologia guarani clássica, como uma busca pela terra ideal.

Os sonhos/desejos que escutei no Ocoy são projeções para um futuro próximo, concretizado em tempo e espaço real, diferente da Terra-sem-mal destacada por Schaden ([1962] 1974), na qual seriam realizados os desejos que neste mundo não poderiam ser satisfeitos, ou da definição de Hélène Clastres (1978), em que a Terra-sem-mal é um lugar privilegiado, onde a terra é capaz de produzir por si mesma, onde não há trabalho nem morte e tão pouco devem ser entendidas como fugas, no sentido de que nos fala Nimuendaju ([1914] 1987), remetendo à mobilidade guarani ao medo da destruição do mundo.

Sobre estes estudos, pode-se acrescentar ainda que foram fundamentais nesta pesquisa, por assinalarem a relação existente entre os sonhos e a busca pela Terra-sem-mal, e embora não tenham se aprofundado no universo das experiências oníricas, demonstram que os sonhos ocuparam e ocupam um espaço essencial na mobilidade, e por conseguinte, na religiosidade guarani.

O xamanismo faz parte de todas as instâncias da vida indígena, nas confecções de ferramentas, na relação que possuem com a terra e seus adventos, na formação de pessoas e construção de papéis sociais, e não poderia ser diferente no que se relaciona às questões da mobilidade guarani. Nimuendaju ([1914] 1987), já havia afirmado que a marcha para leste dos guarani não tem como motivo principal, as pressões de tribos inimigas ou a esperança de encontrar um novo lugar (do outro lado do Paraná), onde pudessem ter melhores condições de vida, porque são motivadas exclusivamente pelo medo da destruição do mundo e pela esperança de ingressar na Terra-sem-males. Este movimento religioso

era inspirado por visões e sonhos de pajés, que se constituíram - nas palavras de Nimuendaju - em profetas do fim iminente do mundo.

Se o pajé adquiria a convicção, fosse por sonhos, visões e manifestações da natureza mal interpretadas de que a destruição do mundo se daria num futuro iminente, reunia seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhe fosse revelado o caminho para o leste. Costumava demorar muito antes que tal revelação ocorresse. (NIMUENDAJU, [1914] 1987, p.161)

Para alcançar o *Yvy Marãey* (paraíso), era preciso tornar o corpo leve através do jejum e da dança. Portanto, durante as caminhadas os guarani se submetiam a intensas privações, realizavam danças de pajelanças todas as noites e respeitavam jejuns, mesmo com a dificuldade de se encontrar alimentos. Entretanto, ainda que cumprissem todos estes protocolos, o *yvy marãey* poderia nunca ser alcançando, e de acordo com Nimuendaju, um grande número de índios guarani já estavam convencidos de que não poderiam mais alcançar este paraíso, como fizeram seus antepassados. (NIMUENDAJU, [1914] 1987, p. 104).

Pensando neste montante de pessoas que nunca puderam chegar ao *yvy marãey*, e na continuidade da mobilidade guarani ao longo dos anos, Schaden ([1962] 1974) levanta o seguinte questionamento:

Que fim teriam levado afinal os índios cujo sonho não se realizara? De que maneira o seu espírito se teria conformado com a experiência da frustração? A crença do paraíso mítico continuaria viva entre eles e quais as modificações que teriam sofrido? (SCHADEN, [1962] 1974, p. 162).

Alguns anos depois, poderíamos pensar sobre esta temática à luz de outras perspectivas, buscando outras compreensões em estudos mais contemporâneos e também preocupados com a temática da mobilidade guarani: “O que move os guarani do século XXI?”. Silva (2007) em estudo etnográfico da micromobilidade de grupos guarani, buscou compreender o sentido do caminhar enquanto prática de transformação da condição humana, numa perspectiva distinta das descrições clássicas sobre os grandes movimentos migratórios dos guarani, que tinham como

mote principal a busca pela Terra-sem-mal. Este autor, busca correlacionar as condições atuais do contato, que impediriam uma apropriação ideal do espaço, com a persistência de um sistema ideal de vida, o *nhandereko*, e conclui:

As dificuldades de apropriação do espaço físico pelos Guarani atuais se devem à persistência de sua ordem social que, para sua “plena realização” exigiria, em contrapartida um espaço social e ecologicamente ideal. (SILVA, 2007, p.24).

Ainda que a busca por um território ideal continue fazendo parte das motivações guarani em suas caminhadas, é preciso compreender que existem diferenças no entendimento nativo do que é este território ideal. A definição de Meliá (1990) para o *Tekoha* guarani, também alivia o peso simbólico do espaço geográfico como “terra mística” da etnologia clássica e permite a interpretação de que, atualmente, a busca da Terra-sem-mal dos guarani se configura na busca por uma terra propícia (do ponto de vista sócio-ambiental) à realização do seu “modo de ser, marcada por atos de cooperação, solidariedade, proximidade física e social.

Contudo, é interessante observar que do mesmo modo que as viagens oníricas permeiam os estudos clássicos, destacando as visões de líderes religiosos como fundamentais na busca pela Terra-sem-mal, também escutei inúmeros relatos de pessoas que se deslocavam de aldeia em aldeia movidos por sonhos, experiência que não é exclusividade dos líderes religiosos, mas de uma grande trama de pessoas, independente de gênero, idade ou do papel social que ocupam na comunidade.

Por hora, tomemos como exemplo o caso do *chamo’i* Geraldo e sua família, que chegaram de mudança no Ocoy, vindos de uma aldeia na cidade de Guaíra, apenas com a roupa do corpo, porque assim Geraldo havia sonhado; o relato do ex-cacique Simão que pede para *Nhanderu* lhe mandar durante o sonho um sinal confirmando ou não, se ele deveria ir em busca de uma nova terra, e recebendo este aval, com base em uma sequência de sonhos, pode visualizar e saber a localização exata da terra que deveria buscar. Há também muitos outros relatos de pessoas que sonhavam que deveriam visitar algum parente em outra aldeia, buscar trabalho ou vender artesanato em outras cidades, mudar a

localização da sua casa para outro lugar da aldeia, ou se aventurar em viagens mais distantes¹⁰.

Em “As lendas da criação e destruição do mundo”, *Nimuendaju* reproduz um sonho do seu pai adotivo, *Joguyroquý*:

Ele teria visto, de noite como os homens do seu bando se desavieram, pelejando com armas, portando as insígnias de capitão, ele surgira no meio deles para os apartar, de repente porém, recebera um golpe mortal de foice que o atirou ao chão. Os outros então, teriam-no erguido e carregado até seu rancho, onde todo o povo e os pajés se juntaram a sua volta enquanto agonizava, aí cantaram assim: (...). (NIMUENDAJU, [1914] 1987, p. 35).

Com este sonho, *Joguyroquý* conclui que o seu grupo não pode mais permanecer onde estava e, no mesmo instante, pede à sua esposa para arrumar suas coisas para partirem. *Nimuendaju* os convence de adiar esta viagem e, em tom de desagrado, explica que é por causa de sonhos semelhantes a esse que famílias inteiras deixavam os locais onde viviam com calma e paz, para lançarem-se pelos caminhos em busca de um local mais seguro.

No trabalho de Silva (2007), também podemos perceber como os *Ava-guarani* se utilizam de seus sonhos como “bússolas” capazes de lhes orientar pelos melhores caminhos. O autor descreve uma narrativa onírica do pai do *chamo'i* Guilherme - considerado pela comunidade, o *chamo'i* mais importante do Ocoy -, que diz o seguinte:

Seu pai acordou, fumou o cachimbo e contou o sonho. Disse que sentia muita raiva dos Brancos e que não queria voltar. Juntou o grupo bem cedo, fazia muito frio e ainda tinha estrela no céu. Mandou que todos o acompanhassem. Tomaram outro caminho no meio mato, “o mesmo caminho que ele viu em sonho”. Fizeram menção de voltar, apenas para enganar os soldados, e entraram numa

¹⁰ Todos estes sonhos serão melhor aprofundados no decorrer desta dissertação.

trilha na mata que os levou, dois dias depois, à aldeia de destino. (SILVA, 2007, p. 72)

Embora não tenha escutado nenhuma narrativa entre os *Ava-guarani* do Ocoy, sobre pessoas que recentemente tenham deixado seus *Tekohas* em busca de uma nova terra que lhes protegesse de uma possível destruição do mundo, como fizeram os Apapocúva estudados por Nimuendaju, há muitas histórias que versam sobre esta temática, inclusive baseadas em sonhos. A seguir, descrevo o sonho de Irma que, segundo ela, é uma prova de que o mundo vai sim se acabar, em decorrência do mau uso que as pessoas estão fazendo dele:

Eu sonhei assim na casa, que eu tinha saído de casa, levei meu colchão tudo e voltei para pegar mais coisas e de repente eu vi na direção assim, que o pessoal, que nem aquela polícia florestal, estava abrindo caminho em direção da casa e vi tudo, o gado, vaca tudo correndo em direção da casa, e por medo eu não voltei pra casa pra pegar as coisas e quando eu voltei eu olhei e vi uma pedra grande em direção do lago e vi caindo a pedra que parecia fogo, e até caiu tudo e comece a correr, tudo fogo e até que sumiu e vi na água que tinha motor e tinha fio, e escutei o barulho que parecia a bomba e aquela hora vi o pajé que já tinha morrido com a mulher e falei pra ele que o pessoal já tinha morrido todo mundo, e corri e vi que tudo tinha sumido, não tinha mais nada mesmo, como sempre os mais velhos falaram que um dia o mundo todo vai se acabar. Depois eu vi na televisão que lá do outro lado, bem longe daqui tinha acontecido bem assim, com uma bola de fogo que caía do céu, e as pessoas todas com medo de que o mundo estava se acabando (Irma, 25/06/2013).

Irma também me contou que após receber este sonho, procurou o *chamo'i* Guilherme para lhe perguntar se eles deveriam ter medo do fim do mundo e se havia algo a ser feito. Como resposta, Guilherme a tranquilizou dizendo que de nada adiantava saírem do Ocoy, uma vez que, o mundo todo está doente e quando chegar a hora, tudo vai se acabar para os índios e também para os brancos.

A fala de Guilherme demonstra grande conformação com a ameaça do fim do mundo, sentimento bastante diferente do que descreveu Nimuendaju sobre os pajés que diante de sonhos e visões que profetizavam o fim eminente do mundo, juntavam um grupo de pessoas e partiam em meio a danças rituais e cantos mágicos em busca da Terra-sem-mal, porque somente assim, poderiam escapar do destino ameaçador o qual seriam submetidos (NIMUENDAJU, [1914] 1987, p. 8).

No entanto, o ponto de convergência entre estes momentos distintos da etno-história guarani, está no modo como os sonhos são compreendidos, ou em outras palavras, na compreensão nativa do que são os sonhos. De uma forma simplificada, “sonhos são mensagens da alma”, e de acordo com Nimuendaju, no que diz respeito às experiências da alma durante os sonhos, são entendidos como acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo na vida das pessoas ([1914] 1987). Vale destacar que o fato de serem entendidos como acontecimentos reais, não significa que os guarani confundem acontecimentos do plano onírico com acontecimentos do plano da realidade, que pode ser vivenciado enquanto acordados.

As inspirações oníricas, capazes de pôr em movimento famílias inteiras, também contribuem para a experiência do existir guarani, uma vez que os sonhos são capazes de acionar e produzir modos de perceber e interpretar o mundo, como ferramentas que permitem que a alma (*nhe'e*) percorra caminhos e estabeleça comunicação com as divindades. Logo, esses caminhos não são percorridos apenas para os levar de um lugar a outro, uma vez que fazem parte de muitos outros elementos da cosmologia guarani, como o *jeroky* (ritual, música e dança), que revela as concepções guarani sobre as transformações do corpo: pesado em leve, do agressivo em alegre. Assim, à medida que as canções vão sendo executadas e dançadas, os guarani percorrem um caminho ao encontro das divindades (MONTARDO, 2002).

Montardo (2002), explica que este caminho também é percorrido durante o processo de composição das músicas e quando se dá a iniciação ao xamanismo, porque é no sonho que se “vai lá” onde estão os elementos da cultura guarani, como a comida, objetos e adornos, tudo isso se abre para as pessoas durante o sonho. Para Dona Odúlia, interlocutora na pesquisa de Montardo, os sonhos estão presentes em todos os momentos que compõem o *jeroky*, desde a inspiração, a confecção do *mbaraka*, onde *Pa'i Kuara* (dono do sol) escolhe as

sementes que devem ser utilizadas, até à sua execução, o que permite a autora afirmar que os xamãs cantam para expressar o ponto de vista dos deuses.

Entre os kayová estudados por Schaden ([1962] 1974), o canto (*porahêi*) também era identificado como caminho da alma pelo céu, possível de ser alcançado durante os sonhos. Esta forma de aprendizado garante um caráter individualizado dos cantos, no qual não há possibilidade de duas pessoas possuírem a mesma reza. Assim, quando o chefe da família tem aviso, isto é, algum sonho bom, ele se levanta, pega o *mbaraka* e começa a cantar, ajudado pela esposa, que maneja o *takua*, e dessa forma os cantos sonhados não são mais esquecidos.

Esta questão também foi trabalhada por Nimuendaju, que ilustra a dinâmica dos guarani de receber os cantos enquanto dormem através de um exemplo, que reproduzo a seguir:

Uma índia casada, de cerca de vinte e cinco anos que nunca havia possuído um canto de pajelança, acordou uma noite, já ao alvorecer em seu rancho, começou a chorar e logo a cantar, primeiro de forma hesitante e baixa, depois mais alto e cadenciado. (...) Finalmente, Mbyapý contou como seu finado pai lhe aparecera em sonho, e lhe mostrava uma maravilhosa flor do além. Depois de lhe dar muitos conselhos, teria recomendado cantar a Nhandesý quando estivesse preocupada e em perigo, ensinou-lhe então o canto e desapareceu (NIMUENDAJU, [1914] 1987, p. 77).

Este exemplo também aponta para as inspirações e iniciações dos xamãs que em alguns casos ocorrem pela aprendizagem de técnicas e transmissões de conhecimento de outros xamãs, geralmente mais velhos e reconhecidos como mestres, mas que frequentemente também se valem das experiências oníricas. Deste modo, além de ser fundamental na iniciação xamânica, os sonhos também sustentam as práticas que deverão aprender e executar nesta nova função, porque como já citado anteriormente, é através da experiência onírica que os xamãs estabelecem comunicação com outros planos, como o mundo dos mortos ou das divindades, e assim “obtem as informações necessárias para dar continuidade à sua formação e aperfeiçoamento” (MURA, 2006, p. 210).

Como se pode observar, a experiência onírica funciona como uma ferramenta importante, utilizada com muita frequência pelos xamãs, que de acordo com Bartolomé e Barabas (2013), são perfeitamente conscientes dos significados de seus sonhos. Deste modo, os sonhos são lidos e recebem significados a partir de chaves de interpretação, tornando-se, segundo o autor, uma ponte entre a cosmovisão mítica e a sociedade.

Entre as atribuições dos xamãs guarani que se utilizam das experiências oníricas, está a cerimônia de nomeação das crianças (*mongaraí, ñeêngaraí, nimongaraí, moátendý*), temática que aparece com frequência nos trabalhos de guaraniólogos, sejam eles, clássicos ou contemporâneos. O nome de um guarani, segundo Nimuendaju ([1914] 1987), possui significado muito superior ao simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor, é como se fosse um pedaço do seu portador, algo inseparável da pessoa, porque cada nome é determinado pelo local de onde a alma da pessoa veio, sendo revelado ao xamã num estado de êxtase¹¹.

A descrição de Nimuendaju para a cerimônia de nomeação, destaca apenas este estado de êxtase pelo qual o xamã é tomado durante a cerimônia, que lhe permite entrar em contato com os seres celestiais. Ao cair da noite o xamã se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá, acompanhado da taquara de chão, executada por sua esposa e filha, esse canto perdura por horas a fio, entremeado por momentos em que o xamã recebe forças mágicas e sobrenaturais, que transmite à criança e deste modo o seu nome é determinado ([1914] 1987).

A definição de Schaden para o batismo guarani, igualmente destaca o caráter sagrado dos nomes, através da revelação xamânica. O batismo é feito na casa do “sabedor”, depois de quarenta dias após o nascimento da criança, e precisa ter data fixada com dias de antecedência, para segurar “*el espíritu*” do neófito. Durante quatro noites o sabedor ascende uma vela grande feita de cera de abelha, rezando sempre pela criança e, no último desses quatro dias, descobre o nome da criança, enviado pelas divindades ([1962] 1974, p. 146). Apesar desta descrição do batismo guarani, Schaden, não explica como ocorre a revelação do nome da criança ao sabedor, se por sonhos ou por estados de êxtase.

¹¹ A questão dos nomes revelados através dos sonhos, será melhor trabalhada no capítulo 04 desta dissertação.

É certo que o êxtase xamânico se diferencia dos sonhos, mas, essencialmente, as revelações dos nomes através do êxtase ou através dos sonhos propõem uma análoga relação com as divindades, o que confere o status do sagrado ao nome da criança. No Ocoy, os nomes guarani também são revelados pelos *chamo'is*, de acordo com o local de onde a alma das crianças está vindo, revelação que ocorre para o xamã durante um sonho, posteriormente compartilhado com a família da criança, para tornar o nome guarani público. Nos casos em que o *chamo'i* busca o nome da criança através de um momento de êxtase, é comum que a comunidade esteja reunida para assistir a nomeação, de modo que, após fumar o *petyngua* e realizar o *mbora'i*, o *chamo'i* recebe de *Nhanderu* o nome correto da criança e o revela imediatamente a seus familiares.

Outro ponto importante a destacar refere-se às relações de parentesco guarani que também são marcadas pela circulação de pessoas de um aldeamento a outro, que como destaquei anteriormente, são muitas vezes inspiradas em viagens oníricas. Do mesmo modo que os sonhos inspiram os guarani a visitar parentes em outros *tekohas*, eles antecipam e avisam sobre a chegada de um parente, preparando os anfitriões que receberão tal visita.

No que se refere às contribuições mais recentes sobre o parentesco ameríndio, destaca-se o trabalho de Silva (2007), que compreende a visitação de parentes como um dos motivos da micromobilidade guarani na tríplice fronteira (Paraguai, Brasil e Argentina). Nesta dinâmica, as viagens oníricas cumprem com duas funções complementares: elas podem antecipar o desejo de visitantes e anfitriões em assegurar os laços de parentesco afrouxados pelo tempo e distância, ou expressar esse desejo ao serem contadas, principalmente por causa do conteúdo dessas narrativas, repletas de mensagens otimistas e de boas vindas.

Eu vi em sonho que todos vocês estavam chegando. Foi *Nhanderu* quem me avisou. Foi ontem, eu fui dormir cedo, não queria comer. Só tomei *terere*, fumei o meu cachimbo e dormi. *Nhanderu* me mostrou a imagem (*tanga*) de vocês. Eu vi vocês caminhando. No meio de vocês eu vi esse Branco (o etnógrafo). Então eu falei com *Nhanderu*: 'o que eles vêm fazer aqui no

meio de nós?'. *Nhanderu* falou: são meus filhos, eles vêm lhe visitar, vêm trazer alegria, receba-os com alegria” (SILVA, 2007, p. 152).

Este sonho fala sobre um sentimento muito comum entre os guarani, o da alegria em receber e visitar parentes. Assim, ao chegar à casa de um parente, o visitante receberá comida e abrigo, o que se traduz numa boa oportunidade de atualizar as relações de parentesco pré-existentes, que necessitam ser validadas com visitas frequentes para continuar existindo (SILVA, 2007). Estar próximos dos parentes e ser um bom anfitrião também são condutas importantes para a manutenção do *nhandereko* (jeito de ser guarani), por isso as redes de parentesco tem papel determinante na mobilidade desses grupos.

Contudo, busquei apresentar neste capítulo que, mais do que ser um dispositivo essencial no cotidiano de muitos povos ameríndios, a experiência onírica também pode ser compreendida como uma importante ferramenta no desenvolvimento de pesquisas acadêmicas. Portanto, se os primeiros estudos percebiam a importância que as populações indígenas davam aos sonhos como um sinal de incapacidade de distinção entre o sono e a vigília, os estudos mais recentes buscam destacar que os sonhos devem ser reconhecidos como uma forma legítima de acesso ao conhecimento e de orientação à ação, à medida que são compartilhados, ensinados e aprendidos.

Esta análise da experiência onírica será apresentada mais profundamente no terceiro capítulo desta dissertação, antes disso, apresento no próximo capítulo a região pesquisada, bem como uma breve trajetória histórica dos Ava-guarani do Ocoy e sua relação com a Usina Hidrelétrica de Itaipu.

CAPÍTULO 2. OS “GUARANI ANTIGOS” E OS CAMINHOS QUE PERCORRERAM

Sempre que eu sonhava quando cheguei aqui, parecia que no sonho eu ainda estava lá (Terra Indígena Jacutinga), e eu ainda estava grávida, e se sonhava com o passarinho porque era um menino que eu estava esperando, ele sempre estava voando por lá e pousava nas árvores, nos pés de fruta que tinha lá. E outra vez eu sonhei que estava na roça, que eu plantava mandioca e pegava as ramas e ia jogando na terra e quando eu via, as covas estavam cheias de água quando a rama caía na terra. Mas, o que aconteceu é que meu filho nem conseguiu nascer lá, porque o coitadinho teria ficado debaixo da água se tivesse nascido lá (Rosa, 27/06/2014).

Nimuendaju ([1914] 1987) inicia a introdução de “As lendas de criação e destruição do mundo”, falando sobre a grande quantidade de estudos realizados sobre a população guarani, de modo que possa parecer que todos os aspectos dessa cultura já foram pesquisados. No entanto, mesmo para os pesquisadores mais atentos, há sempre novas perspectivas que escapam aos olhos, as quais podem trazer a luz da etnologia, temáticas pouco exploradas, assim como acontece com os sonhos. Desta forma, guaraniólogos se encontram diante de um duplo desafio, o de propor novos e relevantes olhares para essa temática, e o de conhecer e absorver grande parte do conhecimento proposto no imenso arcabouço teórico da etnologia guarani.

Portanto, neste capítulo, discuto sobre o contexto histórico e social que envolve os guarani do Ocoy, lançando mão de trabalhos importantes da etnologia guarani clássica, que ainda hoje fundamentam grande parte das pesquisas realizadas sobre populações ameríndias, e de pesquisas realizadas mais recentemente, principalmente as teses de Evaldo Mendes da Silva (2007) e Adriana Albernaz (2009), que também pesquisaram no Ocoy, e a dissertação de Jovane G. dos Santos (2012), sobre os guarani do *Tekohá*

*Añetete*¹², aldeia que possui importantes relações como os moradores do Ocoy.

Diferente do que profetizavam algumas teorias do século passado, pautadas na ideia de que os indígenas seriam pouco a pouco integrados à sociedade envolvente, a exemplo de Schaden (1974) que anunciava uma destribalização crescente do povo guarani, Manuela Carneiro da Cunha (2009) afirma que os índios têm futuro e, portanto, têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro.

Dentre as diferentes etnias indígenas que persistiram ao longo do tempo no Brasil, encontra-se a etnia guarani, que na literatura clássica é dividida em três subgrupos, ou parcialidades: Os Mbya, os Kaiowa e os Nhandevá, embora atualmente sejam considerados também outros coletivos como os Ava-guarani, por exemplo.

Em sua obra, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, o etnógrafo Egon Schaden (1974), explica que esta divisão da cultura guarani em três subgrupos se justifica pelas diferenças especialmente linguísticas, por parâmetros espaciais e também pela cultura material e não material desta população. Juntos, em termos demográficos, esses grupos guarani totalizam a maior população indígena que habita atualmente os estados nacionais do Brasil, Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia (CICARRONE, 2011).

No Brasil atual, de acordo com os dados do ISA (Instituto Sócio Ambiental),¹³ a presença guarani divide-se pelos estados de: Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo, Pará, Rio de Janeiro e Tocantins. Cabe salientar que as fronteiras apontadas entre estes países e estados não limita os guarani a permanecerem nesses locais, de modo que, a intensa mobilidade desses grupos já era apontada nas obras pioneiras de Nimuendaju, Hélène Clastres e Egon Schaden, que remetem à

¹² A Aldeia *Tekohá Añetete* é fruto da luta de algumas famílias guarani que moravam no Ocoy, e que, diante da superlotação que enfrentavam e portanto da falta de recursos básicos para sua sobrevivência física e cultural, ocuparam uma área de preservação ambiental pertencente a Itaipu Binacional “Refugio Bela Vista”, no ano de 1997. Este ato resultou na demarcação, de um novo território indígena com 1744 ha, localizada no município de Diamante do Oeste - Paraná.

¹³ Acesso em 05/11/14 às 01:31 horas.

mobilidade à incessante busca pela Terra-sem-mal, e como expliquei no capítulo anterior, eram motivadas principalmente por questões religiosas, muitas vezes inspiradas em visões ou sonhos dos xamãs, que lideravam as caminhadas em busca da terra-sem-mal, um “lugar privilegiado, indestrutível, onde a terra produz por si mesma os frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978, p.29).

No entanto, o avanço da sociedade nacional, e a presença das frentes colonizadoras, em suas diferentes fases de expansão, restringem os lugares, nos quais os grupos guarani reconstruíam espaços ou simplesmente caminhavam (RIBEIRO, 2007). Nota-se que a palavra *restringir* tem significado interessante no que se refere à trajetória percorrida pelos guarani ainda hoje, porque mesmo limitados, não se deram por vencidos e continuaram lutando diariamente para se manterem vivos, fisicamente e culturalmente.

Os séculos de intensa colonização, certamente transformaram e deixaram marcas no modo de vida do povo guarani, que podem ser percebidas em pesquisas recentes que apontam para novas perspectivas no que se refere à mobilidade guarani, como a ideia de “dinâmica territorial” proposta por Mura (2006), que compreende a territorialidade *Kaiowa* como resultado de dinâmicas territoriais que extrapolam a vontade dos indígenas, uma vez que contemplam também, a presença de “brancos” nesses locais, e afirma que:

Os limites impostos por legislações, relações de força, assim como o processo de territorialização desencadeado pelo Estado brasileiro, através de seus organismos indigenistas, foram elementos fundamentais na configuração de um cenário a partir do qual os Kaiowa foram obrigados a construir seus territórios atuais, definir mobilidade espacial, determinar alianças, construir e/ou eventualmente dismantelar hierarquias, etc (MURA, 2006, p.468-469).

De fato, os guarani atuais resistem, mas não têm autonomia suficiente para definir os territórios em que desejam estabelecer morada, e mesmo com a luta dos movimentos indígenas pela terra, muitas vezes, são obrigados a se conformar com territórios que lhes são destinados pelo Estado, inclusive em perímetros urbanizados, que nem sempre suprem as suas necessidades, biológicas, religiosas e

sócio-culturais. Mesmo assim, os guarani continuam suas caminhadas, ainda que não seja em busca de uma terra prometida, mas entre territórios já estabelecidos, como aponta o estudo de Evaldo Mendes (2007) sobre a micromobilidade guarani na Tríplice Fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina), referindo-se a constante circulação de pessoas entre os aldeamentos desta região.

A micromobilidade guarani é uma característica que precisa ser cuidadosamente levada em consideração pelos antropólogos em campo, visto que, os recortes espaciais oficiais, que geralmente são utilizados em pesquisas etnográficas, podem não corresponder com a forma como esses grupos organizam-se em termos espaciais ou territoriais. “O que não significa uma necessidade de se abordar os guarani na sua imensa totalidade, dadas as dificuldades, principalmente acadêmicas que se apresentariam ao pesquisador” (BARROS, 2011, p.22).

Para Mendes, à medida que os guarani se deslocam de um ponto para outro, estabelecem relações de diferentes níveis que estão associadas à construção da sua alteridade e identidade. Deste modo, os guarani contemporâneos continuam caminhando, o que ocorre também por motivações pessoais: grande parte dessas caminhadas, ocorrem pela visitação de parentes mas, também à procura de trabalho, busca por esposas, divertimento, encontrar amigos, ou mesmo jogar um torneio de futebol, nesta dinâmica eles seguem suas próprias vontades e necessidades e não mais a vontade de um líder espiritual (MENDES, 2006). Mendes defende a tese que estes deslocamentos espaciais são resultado de uma perturbação da ordem tradicional dos guarani que, insatisfeitos, buscam novos espaços que possam “garantir a sua reprodução e a perpetuação de suas condições sociais de existência, uma forma de viver seu antigo modo de ser em dias atuais” (2007, p.24). O mito da Terra-sem-mal, não é mais a única motivação da mobilidade guarani, mas um “ethos caminhante”, que estaria dado desde o início pelas divindades, orientando os guarani da Terra, a caminhar e reproduzir seu “verdadeiro” modo de vida” (PISSOLATO, 2007, p.109).

2.1. O TERRITÓRIO DE GUAYRÁ: A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS GUARANI DO OCOY E O “TEMPO DOS ANTIGOS.

Os Ava-guarani do Ocoy costumam rememorar o tempo de seus antepassados, que chamam de “tempo dos antigos”, relembram aldeias que não existem mais, alimentos e remédios do mato que se tornaram escassos, e os seus modos de vida, que com frequência são comparados com a forma que vivem atualmente, como podemos perceber na seguinte fala de Casimiro, sobre a mobilidade guarani:

Nós costumávamos andar por isso aqui tudo, eu to dizendo nós, mas você entendeu que é dos antigos que eu estou falando não é, por isso, que mais ou menos, índio não queria o documento de identidade, agora se quer ir para a Argentina, que tenho filho lá, tem que ter identidade, para pegar o ônibus só se tiver documento mesmo, senão eles te deixam lá na rodoviária mesmo (Casimiro, 23/05/2013).

Nesta fala, Casimiro está se referindo a um extenso território que compreende o Oeste paranaense, leste do Paraguai e nordeste da Argentina, sendo que, no oeste do Paraná, os guarani consideram como tradicional o território que engloba os municípios de Foz do Iguaçu e Guaíra, às margens do Rio Paraná¹⁴ e seus afluentes, uma área que compreende aproximadamente 20.000 quilômetros quadrados (RIBEIRO, 2007, p.172).

Ocorre que, mesmo com a expressiva presença da população indígena guarani nessa região no passado, há uma fala a ser problematizada no discurso dos moradores dessa região, filhos e netos dos chamados “pioneiros”, que não compreendem a existência de populações indígenas nesse território, tomados pela ideia de que esta era uma região inabitada, que ganhou formas de civilização pelos braços de seus colonizadores. Para Lúcio Tadeu Mota, trata-se

¹⁴ Há muitas histórias contadas pelos Ava-guarani que tem como cenário principal o Rio Paraná, sobre a abundância de peixes e da terra boa que havia nas suas margens. Nas bordas de seus afluentes a aldeia *tekohá guasu de Jacutinga*, abrigava as famílias que posteriormente tiveram que se mudar para o Ocoy, como explicarei posteriormente.

da ideia de um “vazio demográfico”, que também era comum em escritos oficiais e não oficiais sobre a colonização do norte e oeste paranaense nos séculos XIX e XX, e alude a um processo harmonioso e pacífico elaborado pela ótica colonialista, no qual um espaço vazio e improdutivo estaria pronto para ser ocupado pela economia colonial produtiva. Esta ideia persiste ainda hoje e, inclusive, é recorrentemente encontrada nos livros didáticos utilizado nas escolas (1994, p.09).

A face oculta na história que exalta este vazio demográfico é o território do Guayrá, que ainda no século XVI e na primeira metade do século XVII, era formado por missões que representaram os primeiros trabalhos de evangelização por redução dos jesuítas com os índios guarani na América Latina e, originalmente, compreendia a região localizada entre o Rio Paraná (vertente oeste), Paranapanema (ao norte), Rio Iguazu (ao Sul) e o tratado de Tordesilhas (a leste), onde os jesuítas assumiam o compromisso com a educação, liberdade e presença cristã perante os povos indígenas (SCHALLENBERGER, 2006).

Durante a formação das reduções, os sonhos e as visões faziam parte da experiência vivenciada pelos guarani que lá chegavam e pelos jesuítas, que tinham nas visões, nos sonhos e nos comentários sobre os sonhos, recursos privilegiados para reforçar a doutrina da fé¹⁵. O universo do onírico e das visões não exercia influencia apenas na vida religiosa, mas também no âmbito social, já que eram aceitos tanto por missioneiros quanto por indígenas, que faziam dos sonhos sua linguagem comum, além de serem utilizados como forma privilegiada de comunicação (MELIÀ, 2006).

Litaiff, destaca que o projeto missioneiro tinha como objetivo criar um território para libertar os indígenas do sistema escravocrata, mas é preciso considerar que os jesuítas também serviam aos interesses econômicos e políticos das cortes europeias. O contato entre jesuítas e indígenas se deu em tempos de crise, quando a expansão ibérica sobre a região do Prata e outros eventos históricos já sinalizavam o “começo do fim do antigo mundo guarani”, acelerando suas transformações socioculturais, provocadas

¹⁵ Os sonhos e visões eram freqüentados por almas de defuntos conhecidos que falavam sobre o céu, o purgatório e o inferno (MELIÀ, 2006).

principalmente pela inserção de tecnologias trazidas pelos jesuítas, como o ferro e a forja (2008, p. 02).

A partir do século XVII, a região do Guayrá¹⁶ começa a sofrer ameaças devido às intensas lutas entre guarani e bandeirantes paulistas, que invadiam as missões em busca de índios para preação, responsáveis pela dizimação da nação guarani que ocupava esse território e que anteriormente já havia sofrido com intensas lutas entre indígenas e espanhóis, vorazes na busca por mão de obra, e palco também de confrontos entre jesuítas e indígenas que se negavam a serem evangelizados. As constantes guerras e disputas por território culminaram na destruição efetiva das reduções e dispersão dos indígenas, que a partir daquele momento foram reduzidos em reservas e continuaram lutando contra a opressão e a violência das frentes colonizadoras (SCHALLENBERGER, 2006).

Sobre os séculos VIII e XIX, Mendes (2007) observa que as poucas fontes histórico-documentais a respeito deste período, demonstram que os guarani sofreram com pressões de ervateiros, madeireiros e as frentes de colonização agrícola oriundas não apenas do Brasil, mas também do Paraguai e da Argentina, que constantemente expulsavam os indígenas de seus territórios. A mão de obra Mbya e Nhandéva nesta região, já ocorria desde o século XIX, haja visto que eram empregados na extração de erva-mate e madeira, no transporte destes produtos até os portos, no carregamento de navios e na abertura das estradas para o escoamento da produção. Por volta de 1940, a colonização agrícola tem seu apogeu e a mão de obra indígena continuava a ser utilizada na construção de pontes, estradas, e auxiliando na fundação dos assentamentos agrícolas.

De acordo com Conradi (2007), na década de 1970, houve uma forte introdução de agricultura de exploração capitalista intensiva e a região do oeste paranaense sofreu alterações em sua estrutura fundiária, na qual pequenas propriedades eram substituídas por propriedades de larga escala o que tornou o preço das terras mais alto e aumentou os conflitos entre posseiros, grileiros, proprietários e principalmente indígenas que pouco a pouco tinham seus territórios tomados pela sociedade nacional. Os indígenas passaram a sofrer cada vez mais ameaças, utilizados como

¹⁶ Sobre os estudos do Guayrá, cf. o texto e algumas indicações bibliográficas de Schallenger (2006).

mão de obra na implantação de novas colônias alguns se deslocaram para outras regiões e outros permaneceram na área indígena Jacutinga, às margens do rio Paraná na foz do rio Ocoí (COELHO DOS SANTOS, 2003).

Nesta mesma época, tiveram início os projetos para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, um investimento audacioso, com números impressionantes e que demorou 18 anos para ser construída. Encabeçada por dois países, Brasil e Paraguai, a construção da Usina prometia trazer o progresso e contribuir para o desenvolvimento da nação, enquanto isso os guarani perdiam mais uma vez o seu território e sofriam com o descaso destes dois países. É desta maneira que nasce, ainda que a fórceps, a aldeia indígena Ava-guarani do Ocoy, onde realizei a presente pesquisa e sobre a qual falarei na sequência.

2.2. CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DA ALDEIA INDÍGENA TEKOAH OCOY

Inspirados na obra de Schaden, os trabalhos realizados com populações guarani costumam apresentar esta etnia dividida em três subgrupos: *Nhandéva*, *Mbya* e *Kaiowa*. O estudo etnográfico feito pelo antropólogo Evaldo Mendes da Silva (2007), no Ocoy, aponta que o aldeamento é originalmente *Nhandéva* e os habitantes *Mbya* que lá residem atualmente, chegaram ao início da criação do posto indígena, em 1982. Durante minha pesquisa, apenas duas famílias se identificaram como *Mbya*, numa dessas famílias explicaram-me que o pai, já falecido, chegou na aldeia há muito tempo e se identificava como *Mbya*, a outra família chegou no Ocoy mais recentemente, vindo do Estado de Santa Catarina.

Entretanto, a maioria dos guarani do Ocoy não se identifica com nenhuma dessas categorias e prefere ser reconhecida como *Ava-guarani*, (homem guarani), porque entende que *Nhandéva* é um termo que designa aqueles que são parentes (nosso parente) e não o seu povo. (ALBERNAZ, 2009, p.18). Há um movimento recente de luta para o reconhecimento desse termo que, segundo Simão, ex-cacique da aldeia, deve ser levada a sério pelos pesquisadores, porque a luta para serem reconhecidos como *Ava-guarani* é tão importante quanto à luta por terras, afinal esta é a forma que eles escolheram para ser chamados.

Os *Ava-guarani* explicam que há algumas diferenças entre eles e os outros grupos, principalmente no que se refere a língua, e contam que apesar de serem todos parentes, têm dificuldades em comunicar-se. Um grupo de alunos que realizaram a prova do Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná¹⁷, explicaram-me que a prova de língua materna geralmente é elaborada em *mbya*, mas que mesmo sendo elaborada em *nhandéva*, eles teriam dificuldade na resolução das questões, uma vez que muitas palavras são diferentes do guarani que estão acostumados a falar, o qual chamaram de “Avá-guarani”. Contudo, os guarani do Ocoy, são correntemente conhecidos pela literatura etnológica como *Nhandéva*.,

Segundo Jovane Santos (2012), que realizou pesquisa no *Tekohá Añetete*, onde vivem algumas famílias oriundas do Ocoy, a maioria das pessoas também se identifica como *nhandéva* e um grupo menor de pessoas, como *mbya*, mas há também aqueles que negam essas duas identidades, em decorrência de categorias que o autor considera genéricas, no caso, a identidade Ava-guarani, que no Ocoy é requisitada como a categoria que melhor representa a sua cultura e sua linguagem.

Grande parte dos moradores do Ocoy são falantes da língua guarani,¹⁸ sendo que os mais idosos e algumas mulheres falam e entendem apenas esta língua.

No entanto, a proximidade do Ocoy com o Paraguai e a Argentina, bem como o deslocamentos de seus moradores para aldeias nesses países, contribuem para o fato de que grande parte dos moradores do Ocoy se comuniquem também em espanhol, além do português.

Desta maneira, a história dos Ava-guarani do Ocoy está intimamente ligada à região da tríplice fronteira, e também à construção da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional, que, em diferentes instâncias persiste até os dias atuais, como observo no desenvolver deste capítulo.

¹⁷ O Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná é realizado pela CUIA (Comissão Universidade para Índios) com o objetivo de garantir a reserva de vagas suplementares para indígenas nas Universidades Estaduais Paranaenses.

¹⁸ Para o lingüista Aryon Rodrigues, os grupos Ñandeva, Kaiowa e Mbya são falantes de dialetos do idioma guarani, que por sua vez, inclui-se na família lingüística Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. (1985)

Os primeiros passos para a construção da Itaipu foram dados em 1962 quando presidente João Goulart solicitou estudos para o aproveitamento hidrelétrico do Rio Paraná, mas esta só começou a ser construída em 1975 quando o Brasil já estava sob poder do governo militar e somente em 1984 sua primeira unidade geradora entrou em operação, formando um reservatório de 1350 quilômetros quadrados que desapropriou 40 mil pessoas de suas terras, entre estes os Ava-guarani, que hoje vivem no Ocoy. Está localizada no médio Rio Paraná, a cerca de dez quilômetros a montante da sua confluência com o Rio Iguazu, pertencendo ao município de Foz do Iguazu em seu lado brasileiro, e ao município de Hernandarias no lado paraguaio, municípios que recebem diariamente milhares de turistas, interessados em conhecer esta grande estrutura que atualmente é considerada uma das sete maravilhas construídas pelo homem moderno e uma das maiores usinas hidrelétricas do mundo, liderando o mercado de energia (BENETTA, 2002).

Os números impressionam, mas nem tudo foram flores na implantação desse megaprojeto que provocou vários problemas ambientais e sociais, sendo que algumas sequelas persistem até hoje (COELHO DOS SANTOS, 2003). É o caso dos guarani que viviam nas imediações Rio Jacutinga e Rio Ocoí, pequenos afluentes do Rio Paraná atingidos com a formação do reservatório, e viram seu *tekoah* ser inundado pelas águas do que hoje é o Lago de Itaipu¹⁹. Este reservatório foi formado em 1982, e os guarani foram reassentados num espaço proposto pela Itaipu Binacional como um local provisório, onde as famílias ficariam temporariamente até que os responsáveis encontrassem um local que correspondesse completamente às expectativas da comunidade indígena, garantindo suas especificidades socioculturais e reprodução biológica.

Este território refere-se ao Ocoy, onde moram atualmente cerca de 750 pessoas, lembrando que a apuração do número exato de habitantes é dificultada pelas constantes entradas e saídas de famílias indígenas, uma vez que os guarani são um povo “caminhante” e como destaquei anteriormente, estão em constante movimento,

¹⁹ Os Ava-guarani confeccionam uma peça de artesanato chamada de “Árvore da Vida”, para recriar esse momento. Em um galho de árvore, fixam bichinhos de madeira, macacos, onças, corujas, quatis, e outros animais representando o modo como os animais encontraram, subindo nas copas das árvores, para sobreviver a inundação das matas.

frequentemente se deslocando de uma aldeia para outra em busca de melhores condições ou visitando parentes. Sua área consiste em uma pequena faixa de terra com uma extensão de 232 hectares, sendo que deste montante, apenas 80 hectares podem ser plenamente utilizados pelos Ava-guarani, porque o restante das terras são consideradas APP - área de preservação permanente, e por isso não podem ser agriculturáveis.

A área precisa ser protegida para que não haja desmatamento e não ocorra o assoreamento do lago, mas por outro lado, compromete a autonomia dos Ava-guarani na administração da terra indígena, como aponta a antropóloga Adriana Albernaz (2009). Esta questão é entendida pela autora como um paradoxo, uma vez que os indígenas são impedidos pela legislação ambiental de decidirem o que fazer com a área que lhes foi destinada, cumprindo uma reivindicação de um lugar para viver com mata, ou seja, não haveria necessidade de exigir preservação de uma área destinada àqueles que querem e necessitam viver em uma terra com mata, afinal, segundo a autora, tanto as matas quanto as terras agriculturáveis são insuficientes, “para matar a fome, para caçar, para coletar, para abrigar os donos dos bichos e demais seres da mata” (ALBERNAZ, 2009, p.20).

Este contexto condicionou a população guarani a se aproximar das cidades, reorientar suas atividades econômicas e reivindicar a demarcação de terras capazes de garantir sua reprodução biológica e sociocultural (COELHO DOS SANTOS, 2003). Diante de tantos problemas e para reivindicar a compra de uma nova terra, 15 famílias saíram do Ocoy e ocuparam uma área de segurança do lago de Itaipu, onde permaneceram por dois anos, até que no ano de 1997 a Itaipu concedeu a compra de um nova terra e 32 famílias foram transferidas para o município de Diamante do Oeste, na aldeia *Tekohá Añetete*.

Alguns problemas se repetiram nesta nova terra, de modo que os três primeiros anos foram marcados por muitas dificuldades, pela falta de apoio da Itaipu, pela falta de infraestrutura e principalmente pelas más condições do solo, que anteriormente era utilizado para a criação de búfalos e gado, dificultando a produção agrícola e as demais práticas da cultura guarani em relação à terra (COSTA, 2009).

Em 2003 outras famílias deixaram o Ocoy para reivindicar por uma nova terra, foram quatro anos acampando em vários lugares, até que no ano de 2007 conseguiram a demarcação de um novo território indígena, o Tekohá *Itamarã*, também no município de Diamante do Oeste. As aldeias de *Tekohá Añetete* e *Tekohá Itamarã*, fazem fronteira uma com a outra, se encontram numa distância de aproximadamente de 75 quilômetros do *Tekohá Ocoy* e estão localizadas no extremo oeste paranaense, numa região próxima as fronteiras do Brasil com a Argentina e o Paraguai, como podemos observar no mapa abaixo.



Figura 1 Recorte do mapa oficial sobre a atual ocupação indígena no Paraná, elaborado em conjunto pelo Instituto de Terras, Cartografia e Geociências e pela coordenadoria de Assuntos Indígenas da Secretaria de Assuntos Estratégicos do Estado do Paraná.

Quanto ao Ocoy, seu território faz parte da área rural do município de São Miguel do Iguaçu, há aproximadamente 15 km do centro urbano, um município pequeno com população de 25 mil habitantes²⁰, economicamente baseado na produção agrícola, e

²⁰ Dados do IBGE, 2010.

pecuária. O acesso a aldeia é feito através da PR-497, seguindo por uma estrada rural e finalmente por um pequeno trecho de estrada de chão. Faz divisa com duas pequenas vilas rurais, a Vila de Santa Rosa do Ocoí e a Vila de Santa Cruz, povoadas por descendentes de imigrantes europeus, principalmente alemães²¹, que trabalham na agricultura em pequenas ou grandes propriedades. Alguns Ava-guarani trabalham nessas propriedades na preparação da terra para o plantio, colheita (principalmente de mandioca, que ainda é feita manualmente), nos períodos de “carpida”, nos aviários, na produção leiteira e na produção de carvão vegetal, entre outros serviços.

Os Ava-guarani também frequentam as vilas para ter acesso a mercado, banco (Agência SICREDI), uma pequena oficina mecânica onde fazem reparos nas motocicletas, padarias, bares/lanchonetes que frequentemente promovem festas, almejando a presença dos indígenas²² e também frequentam as festas e bailes que acontecem no salão da igreja. Alguns moradores dessas vilas também frequentam a aldeia, trabalhando na escola, posto de saúde e barracão de artesanato, ainda participam dos torneios de futebol e bailes²³ organizados pelos Ava-guarani.

Não são todos os moradores do Ocoy que concordam com essas festas, algumas pessoas, principalmente mais velhas, me relataram com preocupação que o consumo exagerado de álcool

²¹ Algumas das famílias que hoje moram nas vilas de Santa Rosa e Santa Cruz, foram reassentadas pelo INCRA para a formação do Parque Nacional do Iguaçu em 1971

²² Presenciei um desses eventos, na ocasião de uma festa de São João, na qual os Ava-guarani foram chamados para fazer uma apresentação de Kambá, um ritual que acontece nessa época do ano, onde alguns homens da aldeia, utilizando mascaras para esconder seus rostos, e roupas velhas e largas para não serem reconhecidos, dançam e fazem brincadeiras como o “pau de sebo”.

²³ Os Ava-guarani organizam vários bailes durante o ano, que geralmente acontecem no terreiro de alguma casa, ou no campo de futebol. O baile mais esperado acontece no último dia do ano, no qual se apresentam duas bandas, uma delas formada por indígenas da aldeia e a outra por moradores da vila Santa Rosa, que é contratada e paga com o valor arrecadado na compra de ingressos.

nesses eventos acaba causando brigas e acidentes de motocicleta, e além disso, consideram que estas festas não fazem parte do “*nhadereko*” (jeito de ser guarani, nossa cultura), porque é na *oga guassu* (casa de rezas) que deveriam se alegrar, cantando e dançando para *Nhanderu*. Existem outros fatores que dificultam a vivência do *nhadereko*, sendo que a maioria deles, segundo os Ava-guarani, são agravados pela proximidade com os não indígenas, como os maus hábitos alimentares, o aumento da violência e até mesmo casos de prostituição.

Deste modo destaco que se por um lado a relação entre os Ava-guarani e seus vizinhos não indígenas se apresenta de forma harmoniosa, ao participarem das festas uns dos outros, manterem relações de trabalho e de comércio, existem também problemas que surgem em decorrência desta proximidade, como exploração da mão de obra indígena, brigas, abuso de álcool e drogas, e como já mencionei, alguns casos de exploração sexual de meninas guarani, inclusive muito jovens, por parte dos não indígenas. Esta relação de conflito também pode ser observada no modo pelo qual alguns moradores das vilas vizinhas se referem aos guarani, chamando-os de “*bugres*” e acusando-os de praticarem delitos, de não gostarem de trabalhar e de se aproveitarem da condição de indígenas para viver de bolsa família ou aposentadoria.

Há também, muitas plantações de soja em larga escala na região, inclusive próximas à área indígena, responsáveis por trazer doenças principalmente por causa dos pesticidas que são utilizados. Os indígenas contam que com as chuvas e a erosão da terra, o agrotóxico jogado nas plantações escoava diretamente para o lago, o que impede o uso de sua água e provoca doenças, principalmente para as crianças que, no verão gostam de se refrescar tomando banhos de lago e portanto, podem “pegar” coceiras, furúnculos, feridas na cabeça e febre por causa da sujeira de suas águas.

Além de todos esses problemas, precisam enfrentar as dificuldades em decorrência da superlotação na aldeia, de modo que as famílias crescem e necessitam de um espaço adequado para a construção de uma nova casa e para o cultivo da roça, mas, as restrições sobre o uso da terra, como destaquei anteriormente, tornam cada dia menores as plantações de subsistência no Ocoy. Por causa dessas limitações, também faltam madeiras para confecção de artesanato, lenha e principalmente material para a construção das casas

que, frequentemente, são construídas com restos de madeiras, lonas, telhas, plásticos, bambu, cobertores e outros materiais reaproveitados pelos Ava-guarani.

A respeito das moradias do Ocoy, destaco a existência de três tipos principais de casas: as casas de alvenaria construídas pela COHAPAR (Companhia de habitação do Paraná), inseridas num programa do Estado do Paraná, chamado “Casa da família indígena”, as casas de madeira, construídas pela Itaipu e as casas “tradicionais” feitas de sapê e com os materiais que descrevi a pouco. São 30 casas de alvenaria, 30 casas de madeira e demais casas construídas no modelo tradicional, que somadas as casas de rezas (*opy*), posto de saúde, barracão de artesanato e pastoral da criança, barracão de festas, posto da FUNAI e escola, preenchem a paisagem do Ocoy, distribuindo-se próximas ao lago e a estrada de aproximadamente 11 quilômetros que liga os dois lados do território indígena, como podemos observar na figura abaixo:



Figura 2 Croqui desenhado por Osmar – aluno da Escola Teko Nemõingo - mostrando a disposição das casas e os lugares importantes do Ocoy.

Vale destacar que o conceito guarani de *nhadereko*, só é possível se estiver atrelado a outro conceito fundamental na cultura guarani, o *tekoah*. A literatura etnográfica clássica, por muitas vezes, ocupou-se de compreender o *tekoah* guarani dando a ele um sentido mítico e religioso, dessa forma explicam a condição de caminhantes dos guarani pela eterna busca de uma terra sem mal. Em contrapartida, Meliá propõe uma definição de *tekoah* como um espaço concreto, como sugere Silva ao citar Meliá: (...) O *tekoah*, com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físicos e sociais, (...) significa e produz, ao mesmo tempo, relações sociais e organização político religiosas essenciais para a vida Guarani”. (MELIÁ apud Silva, 2007).

Chamado de *Nhandereko*, o modo de ser ou a maneira de viver guarani, é explicado por Silva como um modo de ver e existir no mundo que se apresenta como uma dimensão do visível manifestada através de comportamentos e atitudes individuais ou coletivas, preferências alimentares, padrões estéticos e visões de mundo (SILVA, 2007). O *Tekoah* se torna elemento fundamental na composição do *nhandereko* porque, como afirma Schallenberger (2006), “os guarani encontram na natureza os dons para o bom viver”, ou, em outras palavras, é no *Tekoah* que se criam as condições de se exercer o modo de ser guarani.

A falta de um *tekoah* adequado e capaz de suprir de forma plena as necessidades Ava-guarani, obriga muitos indígenas a buscar alternativas de renda fora da aldeia, como destaquei anteriormente. As famílias sobrevivem basicamente das roças e do benefício “bolsa família” que recebem do governo federal, algumas pessoas trabalham fora da aldeia e recebem salários fixos ou pagamento por diárias, e todas as famílias recebem mensalmente uma cesta básica provida pela Itaipu Binacional, como medida compensatória pelos prejuízos sofridos pelos indígenas em decorrência da construção da usina hidrelétrica.

Cerca de 80 pessoas produzem artesanato para a venda, trabalhando em casa, ou frequentando o barracão de artesanato, local onde produzem e vendem as peças, sob coordenação de Maria, funcionária não indígena contratada pela Itaipu. Confeccionam pulseiras, colares, brincos, cestos, *akanguá* (cocar), bichinhos entalhados na madeira, chocalhos, arco e flecha, entre outros produtos, feitos principalmente com materiais como sementes, penas, bambu e

fibras de bananeira, que são vendidos na aldeia e em feiras ou eventos de diversas cidades e estados.

Não é raro que as crianças participem de todo este processo, aprendendo desde cedo as técnicas de artesanato e acompanhando os pais durante as vendas. As pequenas mãos dos jovens artesões demonstram muita habilidade, inclusive executando tarefas consideradas perigosas para uma perspectiva não indígena de infância, como o manuseio de facas, agulhas e a proximidade com o fogo. Realizam estas atividades preferencialmente em casa, com a supervisão dos pais, mas, esporadicamente, algumas crianças também frequentam o barracão de artesanato, em horários de contra turno da escola.

Anexo ao barracão de artesanato, funciona a cozinha da pastoral da criança, onde a equipe da pastoral, formada por duas mulheres indígenas e duas não indígenas, semanalmente, servem comida para as mães e crianças, com idades que variam desde recém nascidos até aproximadamente 5 anos de idade, quando começam a frequentar a escola e deixam de ir nos encontros. O trabalho é voluntário e conta com o apoio da Itaipu, que colabora comprando alimentos e suprimindo eventuais despesas, uma vez que a equipe também realiza a pesagem das crianças, ajuda a controlar a desnutrição infantil com a utilização de multimisturas, conseguem doações de roupas, cobertores e calçados para serem distribuídos aos que buscam ajuda.

Este trabalho é muito bem visto pelos Ava-guarani, porque de acordo com algumas lideranças, traz bons resultados, principalmente no que se refere à desnutrição infantil, que está praticamente erradicada no Ocoy. No entanto, a fala das responsáveis pelo projeto está direcionada para o argumento de que a intensa mobilidade dos Ava-guarani - que circulam principalmente entre as aldeias de Diamante, Paraguai e Argentina - dificulta consideravelmente a obtenção de melhores resultados, porque muitas vezes, as famílias deixam o Ocoy e interrompem o tratamento das crianças e se forem para o Paraguai, onde há menos assistência, correm o risco de a criança não ganhar peso, por isso, retornam para o Ocoy.

Há um discurso instaurado pelos profissionais não indígenas que trabalham na aldeia, principalmente os da área de saúde e professores da escola, de que alguns hábitos culturais seriam prejudiciais para o desenvolvimento de projetos ou mesmo para o êxito em alguns serviços. O argumento de que a mobilidade guarani seria um problema

também pode ser observado na fala da enfermeira do posto de saúde da aldeia, segundo ela, a dificuldade se dá, sobretudo, no caso das pessoas que tomam remédios controlados e das gestantes, as quais muitas vezes abandonam o acompanhamento pré-natal ou que vêm de outras aldeias sem este acompanhamento, para dar à luz no Ocoy. Tal atitude poderia ser muito problemática, pois há casos em que consideram necessário levar a parturiente até o hospital, onde se deparam com questões burocráticas e onde a saúde da mulher indígena não é compreendida de acordo com as suas especificidades culturais.

No posto de saúde, os Ava-guarani recebem atendimento médico e dentário duas vezes por semana, nos demais dias são atendidos por uma enfermeira e uma técnica em enfermagem que distribuem remédios, mediante a receita médica, e fazem apenas alguns procedimentos básicos como vacinas e pequenos curativos. A equipe responsável pela saúde indígena é formada por 10 funcionários, de modo que além das enfermeiras, médico e dentista, também trabalham: dois agentes de saúde, ambos indígenas, que acompanham os pacientes em exames, fazem visitas e ajudam com a tradução da língua guarani; dois agentes de endemias, sendo um deles o cacique Daniel e o outro não indígena, que fazem visitas nas casas, controle de dengue, malária, etc; e também dois motoristas.

Apesar de utilizarem os serviços oferecidos pelo posto de saúde, os Ava-guarani do Ocoy explicam que um posto de saúde dentro da aldeia é muito importante, mas não é capaz de curar todas as doenças, uma vez que muitas das doenças só podem ser curadas com a ajuda de um *chamo'i* ou *chara'i*, como destaque no capítulo 05 desta dissertação.

Sobre a questão religiosa, destaque que no Ocoy existem duas casas de reza de igual importância, sendo que a mais antiga delas é conhecida pelos guarani como *casa de reza aberta* por ter somente duas paredes laterais ou por *casa de reza do Guilherme*, porque é cuidada pelo ancião e *chamo'i* Guilherme e sua esposa, ambos pessoas muito respeitadas e requisitadas na aldeia. A outra casa de reza foi inaugurada neste ano, por ocasião das festividades do dia do índio e foi construída próxima do posto de saúde e da escola. Para Daniel, a construção desta casa de reza, que teve o apoio da prefeitura municipal, é uma luta da comunidade que precisava de um espaço maior e fechado, onde pudessem se reunir diariamente e receber as visitas que chegam para ver as apresentações do coral guarani. Esta *opy*

não conta com a presença diária de um *chamo'i*, sendo freqüentada principalmente pelas crianças do coral e pelo cacique que, comumente, faz longas falas às crianças pedindo para que não deixem de vir até a *opy*, e de valorizar a cultura guarani.

Procurei organizar o meu tempo na aldeia, dividindo minha participação entre as duas casas de reza, buscando compreender o que acontecia em cada uma delas e também procurei conhecer as casas de rezas particulares, que são construídas e mantidas por algum *chamo'i* ou *chara'i*, e freqüentadas apenas por pessoas convidadas em ocasiões especiais.

Neste capítulo, busquei desenvolver uma breve retomada histórica destacando alguns fatos relevantes para a compreensão do modo de vida e trajetória dos Ava-guarani do Ocoy. Também abordei alguns aspectos da relação da Aldeia Ocoy com as vilas próximas, com outras aldeias e localidades guarani, dados etnográficos sobre a população e organização social, a mobilidade das famílias entre as várias localidades da região, principalmente na Tríplice Fronteira, e a relação existente entre os Ava-guarani e a Usina Hidrelétrica de Itaipu, desde a sua construção.

Nos capítulos que seguem tratarei propriamente da experiência onírica, discutindo ainda algumas questões relacionadas ao cotidiano no Ocoy, mas, a partir da perspectiva dos sonhos. No capítulo 03 apresento o modo como os guarani compartilham seus sonhos, utilizando-os como formadores de opinião, nas tomadas de decisões e na programação de suas atividades diárias.

CAPÍTULO 3. UMA ETNOGRAFIA DA EXPERIÊNCIA ONÍRICA GUARANI

Eu sonhei assim, mas não sei por que sonhei isso também, o que vai acontecer. Um sonho que um boi brabo te avança, por exemplo, você está sonhando que estava andando no meio do boi, e aí começa a te perseguir um, e você começa a fugir, fugir. Se você consegue fugir dele é um significado, que algum homem vai te fazer mal, mas você se livrou dele também. Num outro dia eu sonhei assim, que um cachorro me mordeu, um cachorro assim vermelho brabo mesmo que mordeu um pouquinho e quando eu acordei eu já sabia que tinha que me cuidar, um acidente, um machucado alguma coisa ia acontecer. Mas se no sono, tivesse um peixe dourado no lugar do cachorro, aí sim eu sabia que algum dinheiro ia aparecer. (Casimiro, 04/05/2013).

Uma das minhas preocupações ao iniciar a pesquisa de campo, era identificar a categoria utilizada pelos Ava-guarani, para referir-se aos seus sonhos, no entanto, logo nas primeiras conversas compreendi que esta não seria uma tarefa simples. *Soña*, *sonharõ*, *sonharẽ*, *aetchara'u* (sonhos), *nhendu* (avisos), *chekerecha* (eu sonhei), *momyry ta anga* (olhar uma imagem)²⁴, são todas categorias utilizadas no Ocoy para falar dos sonhos, e em algumas ocasiões pude perceber que uma mesma pessoa poderia fazer uso de mais de uma dessas categorias numa mesma narrativa onírica. As palavras: *Soña*, *sonharõ*, *soñare*, descendem do espanhol e são frequentemente utilizadas pelos Ava-guarani, principalmente por causa da proximidade e da estreita relação que possuem com as aldeias do Paraguai e Argentina.

Aetchara'u e *chekerecha* também fazem referência às viagens oníricas e são utilizadas para se referir aos sonhos de forma mais geral, diferente de quando se referem aos sonhos como *nhendu*, no sentido de que o sonho traz mensagens que precisam ser interpretadas, ou seja, o *nhendu* é um sonho que tem função de transmitir avisos. A categoria *momyry ta anga* é utilizada com menos frequência e numa tradução

²⁴ Os professores guarani: Maria Lucia e Ademir, me ajudaram na grafia guarani dessas categorias.

rápida significa “Ver uma imagem\paisagem”, mas, quando utilizada no contexto do universo onírico, como uma narrativa, refere-se ao conjunto de imagens vivenciadas no sonho, para distinguir assim as visões dos sonhos do que vemos quando estamos despertos, como explica o *chamo’i* João:

Quando você está vendo uma coisa no sonho, não é que você está só vendo mesmo, porque você vive todas aquelas coisas que você sonha, mas é um viver de sonho. Por exemplo, se você sonhar que uma cobra está te picando, você está vendo a cobra e até o seu sangue você vê, mas quando você acorda, você pode procurar, que você não vai encontrar nenhum sinalzinho, porque aquilo que você estava vendo existiu só no seu sonho. (João, 22/04/2013).

Para os Ava-guarani, as imagens vistas durante o sono, são sagradas e por isso, permanecem vivas na memória durante vários dias, semanas ou até mesmo anos, portanto, enquanto forem lembradas podem ser relacionadas a uma série de acontecimentos. Dessa maneira, se uma pessoa sofre um acidente ou chega a falecer, por exemplo, é possível que algumas pessoas relacionem o fato recém-ocorrido, a sonhos que tiveram na semana anterior ou até no mês anterior.

A experiência onírica perpassa diferentes instâncias da vida no Ocoy, sendo um instrumento importante da religiosidade guarani e de grande domínio de especialistas como o *chamo’i* ou a *chara’i*, exímios conhecedores do universo dos sonhos e que, portanto, são frequentemente procurados para ajudar na interpretação destes, o que não exclui a possibilidade de pessoas consideradas comuns, também se debruçarem sobre a experiência onírica de modo a teorizar os sonhos avisos, conhecer remédios, cantos e rezas, bem como se comunicar com *Nhanderu* e com os mortos através do sonho, podendo ainda ser capazes de interpretar a maioria deles.

Esse capítulo está centrado nas técnicas mais cotidianas e comuns à maioria dos Ava-guarani no Ocoy, como as técnicas de memorização, técnicas corporais (não dormir com a mão embaixo da cabeça, não passar a mão no cabelo ao acordar), técnicas para buscar sonhos. Elas cumprem um papel importante no desenvolvimento da vida social e cultural desta população, haja vista que os sonhos também constroem relações, informam sobre decisões a serem tomadas, transmitem

conhecimento, criam papéis sociais e por isso necessitam ser compartilhados, o que exige uma série de aprendizados, como o modo de interpretá-los, as significações para cada imagem onírica, técnicas para rememorá-los e as maneiras de se comunicar com o sagrado durante o tempo que estão dormindo.

Enquanto algumas pessoas compreendem o sonho como simples atividade fisiológica do corpo humano, os guarani organizam seus dias e suas vidas a partir deles. Os sonhos estão intimamente ligados ao dia a dia guarani e compreendem uma experiência coletiva uma vez que, como disse, devem ser compartilhados com outras pessoas, envolvendo membros da família, outros moradores da comunidade e até os parentes que moram em aldeias distantes. No Ocoy muitas pessoas me disseram que de nada adianta um sonho, se não o contamos para ninguém, simplesmente porque estes são mensagens que devem ser passadas adiante, inclusive porque muitos deles podem evitar acontecimentos ruins, ou direcionar para os melhores caminhos, é por isso também que alguns sonhos são rememorados ao longo do dia.

A rotina dos guarani do Ocoy começa cedo, uma vez que costumam dar início a seus afazeres assim que surgem os primeiros raios de sol. Lembro-me de indagar um senhor já de mais idade sobre o horário que acordam diariamente, mesmo nos dias mais frios do ano, quando a geada cobre com uma fina camada de gelo as folhas nos campos; ele me respondeu depois de alguns minutos de silêncio, que nós *juruaá* dormimos demais enquanto eles já aprenderam há muito tempo que são as pessoas que devem acordar o sol, e não o contrário.

Por isso, começam cedo a se preparar para o dia que os espera, se reúnem em volta do fogo de chão para preparar o *reviro*²⁵, bebem chimarrão e compartilham seus sonhos. Dois papéis diferentes surgem desta dinâmica, o sonhador que narra seus sonhos e as pessoas que estão ouvindo estas narrativas, a fim de contribuir com interpretação das mesmas, através de palpites. Porém, não há uma necessidade efetiva de que as pessoas que estão ouvindo os sonhos façam comentários sobre ele, muitas vezes há apenas longos minutos de silêncio e reflexão que intercalam as narrativas de um e outro sonhador.

²⁵ O *reviro* é uma das principais comidas consumidas no Ocoy, geralmente feita pela mulher mais velha da casa. No entanto, durante meu campo observei muitos homens e crianças preparando este prato, que é servido pela manhã e no final do dia, sempre acompanhado de café ou de chimarrão. Seu preparo necessita apenas de: farinha, água, sal e um pouco de óleo ou banha de porco.



Figura 3 Dona Santa, à esquerda, prepara o reviro que será a primeira refeição do dia, e à direita, suas três filhas (Graciela, Rosalina e Leandra), tomam o chimarrão enquanto compartilham os sonhos que tiveram na noite anterior.

Contar um sonho constitui-se numa minuciosa tarefa onde não se pode esquecer nenhum detalhe, motivo pelo qual, algumas narrativas podem durar mais do que uma hora. Desta maneira, “Seu” Casimiro que é reconhecido como liderança na aldeia, explicou-me o porquê é tão importante lembrar-se de todas as coisas quando contamos um sonho.

Nós contamos o sonho, mas tem que contar todas as coisas, porque só assim a gente pode ajudar e entender aquele sonho, tem que saber se a cobra era grande, se o peixe é dourado, prateado, se tem couro e se tem escama. Cada coisa dessas faz um sonho diferente (Casimiro, 12/06/2013).

São esses pequenos detalhes que fundamentam os significados dos sonhos, por isso é preciso prestar muita atenção quando um guarani conta seu sonho, se queremos ajudar a interpretá-los. Um sonho onde vemos a figura de um peixe dourado é interpretado como uma oportunidade para se adquirir dinheiro, enquanto o mesmo sonho protagonizado por um peixe prateado e de couro pode ser interpretado como um mau agouro. Mas, como surgem essas interpretações?

Em geral, há uma grande variedade de interpretações, inclusive para um mesmo sonho, uma vez que estas não são fixas como aquelas que estamos acostumados a encontrar em alguns manuais de estudo dos sonhos. A exegese onírica guarani desenvolve-se calcada justamente neste conjunto de ambiguidades, operando ora por analogias, ora por inversões ou por simetrias. O antropólogo Philippe Descola (1949) destaca uma configuração similar quanto ao universo dos sonhos para os

Achuar, definindo suas interpretações como um sistema bastante normativo e ao mesmo tempo completamente aberto, porque seleciona num material infinitivamente variado dos sonhos, os sistemas relacionais que regras de conversão simples permitirão dotar de uma função premonitória.

A conversão, muito comumente utilizada pelos *Achuar*, também está presente na forma pela qual os guarani do Ocoy interpretam suas viagens oníricas, a exemplo dos sonhos com canoa, considerado um dos mais perigosos, pois, significa que a morte de alguém está por vir. Eles explicam que a canoa que vêem no sonho, nada mais é do que um caixão que terão que ver guardando o corpo de algum parente, ou seja, a figura da canoa se converte por analogia na figura de um caixão. Igualmente, quando sonham com um cipó, esperam por uma traição, uma vez que o cipó é convertido na figura de um *mbói* (cobra), e por ser este um animal considerado traiçoeiro, pressagia alguma situação envolvendo fofocas, intrigas e traição.

Há também algumas interpretações que se baseiam na inversão, pelas quais muitas pessoas do Ocoy me advertiram: “Não adianta você sonhar que vai achar um pacote de dinheiro na estrada, porque o que vai acontecer de verdade é que você vai ter que pagar por alguma coisa e seu dinheiro vai embora”. Por outro lado, quando recebem algum ensinamento através do sonho, como o remédio certo para determinada doença, não há nenhuma conversão. Contam que conseguem ver no sonho, o lugar exato onde podem encontrar a planta na mata, e quando acordam se dedicam em buscá-la, seguindo exatamente as instruções que receberam enquanto dormiam.

As imagens e situações vivenciadas no sonho tornam-se mensagens, avisos e ensinamentos, no entanto, estas começam a ser levadas a sério à medida que são “provadas”, ou seja, experienciadas. Esta dinâmica permite que cada fogo familiar possua suas próprias interpretações dos sonhos, mesmo que muito parecidas ou idênticas a de outros fogos, mas não exclui as interpretações que perpetuam no tempo através dos ensinamentos do *chamo’i* e dos mais velhos da comunidade, o que reforça o caráter aberto da interpretação dos sonhos guarani e explica algumas divergências quanto a estas interpretações.

Ao afirmar que um sonho foi provado, os guarani conferem legitimidade aos elementos que fizeram parte daquele sonho e passam a relacioná-los a certas situações, quer dizer, se durante o sonho um cachorro chegar na porta da casa e nos dias seguintes, este sonhador

receberá a visita de algum parente distante. Nas próximas vezes que tiver este mesmo sonho, também esperará pela visita do parente, quase como numa relação de *causa-efeito*.

É justamente por esta relação oracular que os sonhos provados são muito utilizados pelos guarani nos momentos em que precisam tomar decisões importantes. Antes de dormir eles pedem para que a resposta de suas perguntas venham em sonho. Algumas vezes, para que *Nhanderu* lhes atenda, fumam o *petyngua*, rezam utilizando o *takuá*²⁶, o *mbaraká*²⁷ *mirim* ou fazem o *jeroky*²⁸.

Simão, que foi cacique do Ocoy durante muitos anos, contou-me que tem três sonhos reveladores, que estes inclusive lhe ajudaram a tomar muitas decisões na época em que foi cacique, e que além disso, são extremamente sagrados, motivo pelo qual devem ser mantidos em segredo, por isso, concordou em falar sobre um deles apenas. Para Simão, esta era uma oportunidade para que eu também aprendesse sobre o sonho que ele estava prestes a me contar, de modo que, se eu prestasse atenção nos meus sonhos futuros, poderia me beneficiar deste mesmo quadro onírico para obter respostas de algumas questões bem pontuais, como tomar alguma decisão importante.

“Não sei se você já sonhou que estava com uma arma na mão, pode ser espingarda, revolver; que dão tiro tem que ser. E esse sonho, para mim valeu, eu não sei para alguém, porque cada um tem o sonho diferente que ajuda. Alguma vez você sonha que tem a arma na mão e não deu tiro. Falhou. Ai também não vai dar certo, tem que dar tiro. Então este é o sonho real que eu tenho”. (SIMÃO, 01/06/2013).

²⁶ O Takuá é um instrumento feito de bambu (taquara), utilizado pelas mulheres durante as rezas, seja na opy ou em casa.

²⁷ O mbaraká é um instrumento utilizado pelos homens e principalmente pelo chamo’i, que o toca para estabelecer uma conexão com Nhanderu.

²⁸ Jeroky, numa rápida tradução significa dança, mas é necessário destacar que para os guarani o jeroky é sagrado porque é uma forma de se comunicar com Nhanderu, através de movimentos corporais. Quanto mais cansada a pessoa estiver quando terminar o Jeroky, melhor foi a sua reza e sua conexão com Nhanderu.

Para Simão, as respostas de suas perguntas vêm através de sonhos protagonizados por uma arma de fogo, como um oráculo. Quando quer saber se algum de seus desejos pode se tornar realidade, ele sonha com esta arma de fogo, de modo que se a arma disparar, pressagia uma resposta positiva, caso contrário, será necessário esperar mais um tempo para que o desejo seja concretizado. Contou-me que recentemente decidiu ir embora do Ocoy para buscar uma nova terra guarani, onde poderia ser cacique novamente, e para ter certeza de estar dando um “bom passo” pediu a *Nhanderu* que lhe enviasse um de seus sonhos provados, avisando sua família que só sairiam do Ocoy se assim fosse.

É certo que esta dinâmica não funciona por imediatismo, um sonho pode demorar até duas semanas para trazer a resposta que precisam, e durante este período cria-se uma grande expectativa por cada sonho contado pela manhã. O sonho esperado por Simão, demorou quase dez dias para chegar, e muito feliz com o tiro disparado em seu sonho, reuniu sua família para comunicar que já sabia que estava fazendo a coisa certa em deixar o Ocoy, e que inclusive, *Nhanderu* lhe mostrou durante o sonho, qual seria o melhor lugar para morarem.

Em contraponto aos sonhos provados, estão os *sonha mbarei* (sonhos à toa), aqueles sonhos que segundo os Ava-guarani, não querem dizer nada. Algumas pessoas com as quais conversei no Ocoy, me diziam que não adiantaria conversar com elas, porque só tinham sonho à toa e quase como num movimento ensaiado, me sugeriam que conversasse com os *chamo'is* e com os mais velhos, porque estes sim tinham sonhos interessantes e importantes para contar.

Observemos que o fato de não terem sonhos considerados por eles mesmos como importantes, não significa que se excluem da experiência onírica guarani, porque buscam ouvir as narrativas de seus parentes, bem como, contribuir nas suas interpretações, além de estarem sempre atentos aos sonhos contados pelo *chamo'i* ou pela *chara'i* na *opy*. Este é o caso de Dolores, uma senhora de bastante idade que me contou sobre sua relação com os sonhos, explicando-me que gostaria muito que sua alma também percorresse os caminhos de *Nhanderu* em busca de mensagens, mas que apesar da idade já avançada, ainda não tinha aprendido a sonhar. “Eu nunca tenho o sonho bom, aquele que é um aviso, mas todas as manhãs eu espero os meus filhos virem até a minha casa para me contar o que sonharam” (Dolores, 03/06/20013).

E como sabem que o conjunto de símbolos e imagens visualizadas durante o sono, são na verdade, um sonho à toa? Todos os sonhos que não são experienciados são considerados á toa, e ainda, aqueles que não lhes dizem nada, em que a alma não traz nenhuma informação sobre os caminhos que percorreu. É um tipo de sonho bastante comum, porque é pouco possível que uma pessoa tenha sonhos provados todas as noites. O sonho à toa, não é entendido como um sonho sem importância alguma, porque tem a função de deixar a vida dos guarani um pouco mais leve, já que a experiência onírica é muito intensa e requer empenho e dedicação dos envolvidos. Da mesma forma, “não sonhar nada” tem esta função de trégua, podendo também ser um sinal de que o corpo e/ou a alma da pessoa não estão preparados para o universo dos sonhos naquele momento.

Há ainda uma série de técnicas relacionadas à capacidade de sonhar. Primeiramente os guarani entendem que o corpo e a alma devem estar preparados para o sono, que precisa ser confortável e tranquilo, de preferência sem barulhos e interrupções. Depois, ao acordar devem refletir sobre o sonho que tiveram, e prestar atenção em alguns atos que podem mandar o sonho embora, fazendo-os esquecer do que sonharam.

3.1. OS CAMINHOS DO NHE'E: PERCORRENDO O SAGRADO ATRAVÉS DOS SONHOS.

“Nesse sonho sempre vem alguém pra mim e diz: Olha você tem que rezar para aquilo que você quer. Você quer ver mesmo o teu pai e a tua mãe, e o teu tio e tua tia quando eram namorados? Sim, eu falei. Quero ver mesmo. E aí, começamos a rezar, ele me pegou assim no ombro e já saímos voando. É tão gostoso ver o céu, as estrelas, a água e a lua. Então chegamos e olhei uma mulher bem magrinha, e eu já sabia que era a minha mãe, no sonho eu já sabia. Aí vi a minha tia, e todas as galinhas na casa que era bem humilde, e eles conversando. Tudo isso eu vi. Aí eu disse: Agora eu vi! E já quero ir pra casa. Então o rapaz, que estava junto comigo, é um chamo'i porque está com roupa branca, de akanguá (cocar), ele disse: “vamos ligeiro porque a tua asa vai ficar cansada e você não vai conseguir chegar na sua casa”. Então comecei a rezar e minhas asas bem branquinhas

saíram. Quando cheguei em casa, vi lá de cima que o Luiz estava deitado. O chamo'i me disse: Ligeiro, que ele está acordando. Então eu chego e deito bem devagarzinho e meu corpo todo treme porque é nessa hora que minhas asas entram de volta". (Delmira, 06/06/2013)

Os sonhos constituem o acesso à outra dimensão da realidade, um complemento da percepção humana que sua cultura define como existente (BARTOLOMÉ e BARABAS, 2013). Longe de ser considerado apenas uma necessidade fisiológica do nosso corpo, o sonho é uma viagem da alma, ou seja, uma viagem do *nhe'e* que, aproveitando-se do descanso de nosso corpo, percorre os caminhos do sagrado, onde pode encontrar –se com o *nhe'e* de outras pessoas, de parentes que moram longe, de parentes que já habitam o mundo dos mortos e, em alguns casos, pode inclusive encontrar-se com *Nhanderu*.

As discussões em torno do conceito de alma guarani não são propriamente novas, mostrando-se presentes em obras clássicas da literatura guarani, como: Cadogan(1953) Schaden(1962), Hélène Clastres (1978) e Nimuendaju (1914), para citar apenas alguns autores. Por tratar-se de uma chave indispensável para a compreensão do sistema religioso dos povos guarani, como afirmou Schaden (1962), a noção de alma continua sendo uma temática bastante presente nas dissertações e teses apresentadas recentemente: Montardo (2002), Melo (2008), Albernaz (2009), Vasconcelos (2011), Santos (2012) e outros.

Em “As lendas da criação e destruição do mundo”, Nimuendaju (1941) explica a teoria guarani de alma partindo de um dualismo espiritual do ser humano: alma-palavra celeste (*ayvucué*) e alma-animal terrestre (*acyiguá*), que se articula a uma lógica da sublimação da corporalidade. Para Nimuendaju, esta relação afirma a finitude humana guarani ao passo que persegue a superação imediata desta condição pelo excesso, de forma que a calma e as disposições boas e brandas são uma manifestação do *ayvucué* e o desassossego e as más e violentas ações do *acyiguá*.

Albernaz (2009), que também fez sua pesquisa entre os guarani do Ocoy, apresenta da mesma forma que Nimuendaju, uma pluralidade da alma guarani. No entanto, durante as conversas que tive em campo, os guarani do Ocoy sempre me falavam do *nhe'e* apenas como: “nossa alma”, sem mencionar estas características plurais. Para Jovane G. dos

Santos (2012) que realizou sua pesquisa de mestrado entre os guarani do *Tekohá Añetete*²⁹, a concepção de alma também foi apresentada sem mencionar a questão da pluralidade:

Diversos etnógrafos com pesquisas mais recentes, entre eles Fábio Mura (2006) e Adriana Albernaz (2009), também fizeram registros sobre as concepções de alma entre os Guarani. Um dos pontos em que esses autores contemporâneos convergem com a etnologia clássica (leia-se: Nimuendaju, Cadogan, Schaden) é a ideia de que a alma é um elemento plural nessas sociedades, embora os dados da minha pesquisa apontem para posição divergente dessa. (SANTOS, 2012, p.40)

Na concepção guarani de alma apresentada por Santos (2012), os homens possuem apenas uma alma, denominada *nhe'e*, a qual é responsável por conduzi-los a viver da forma que consideram correta, a boa maneira. Esta explicação de alma guarani é muito semelhante às explicações que encontrei no Ocoy, que remetem o *nhe'e* a outro conceito importante guarani, o *nhandereko* – jeito de viver guarani.

Se uma criança nasce ela ainda não tem alma, mas quando o *nhe'e* encontra o corpo da criança ela já fica lá, e no começo os pais tem que trabalhar para a alma daquela criança não ir embora, não pode comer algumas coisas, nem mexer com coisa que corta. Mas quando cresce, tem que fazer as coisas direito, do jeito que Nhanderu quer, é o nosso *nhandereko* né. E quando morre, a alma que vai embora vai descansar, não vai sentir mais calor nem frio nem nada, e por isso que quando a gente morre a gente chora, mas não é por aquela pessoa que morreu,

²⁹ O *Tekohá Añetete*, está localizado no município de Diamante do Oeste – Paraná. Foi criado em 1997 a partir de reivindicações dos moradores do Ocoy que enfrentavam inúmeros problemas em decorrência da superpopulação na aldeia. Os moradores destas duas aldeias e do Tekoha Itamarã, criado posteriormente neste mesmo município, se consideram todos parentes, por isso se visitam frequentemente, bem como, circulam e estabelecem morada livremente em qualquer um desses tekohas.

mas é por nós que ficamos na terra, que aqui é que sofremos. (João, 11/05/2013)

Assim, grande parte das pessoas com as quais conversei sobre alma, me apresentaram o *nhe'e* como parte fundamental da humanidade Ava-guarani, no entanto, explicam que ao nascer recebem de *Nhanderu*, apenas a vida de seu corpo, não possuindo *nhe'e* ainda. “A alma, como vocês dizem”, só estabelece morada no corpo quando a criança estiver preparada, e este momento é compreendido quando a criança apresenta os primeiros sinais de fala e seu corpo está mais firme. Esta relação do *nhe'e* com a fala não é de forma alguma arbitrária, uma vez que a própria palavra *nhe'e* também pode ser traduzida como *palavra, fala ou linguagem*.

A palavra é, na verdade, a expressão da alma Ava-guarani, uma forma que a alma encontra para se comunicar com o mundo externo e cheio de tentações, por isso mesmo é preciso tomar muito cuidado com o que se fala, priorizando sempre pela boa fala ao invés de xingamentos e palavras feias, porque é pela boa conduta na terra que cuidam do *nhe'e* e se aproximam de *Nhanderu*, para que ao morrer possam encontrar o caminho de volta, para o lugar de onde vieram.

Antes de chegar ao corpo o *nhe'e* encontra-se em sua morada sagrada, que pode localizar-se em diferentes lugares no *Yvy Marãe'y* – “a mesma coisa que o céu dos Juruá”, segundo o *chamo'i* Guilherme. Assim, cada *nhe'e* percorre um caminho diferente até chegar à terra e se assentar em um corpo, levando consigo as características do lugar de onde veio, motivo pelo qual cada pessoa é diferente, sendo algumas mais fortes, guerreiras, outras mais sábias e calmas. Com a morte do corpo, o *nhe'e* deve percorrer de volta o caminho que fez para chegar à terra e encontrar novamente o *Yvy Marãe'y*, mas isto só será possível se, em vida, a pessoa tiver seguido os ensinamentos de *Nhanderu* e cuidado bem de seu *nhe'e*.

Desta forma, os cuidados com o *nhe'e* devem ser constantes, durante toda a vida da pessoa, porque é muito frágil e pode deixar o corpo ou se transfigurar muito facilmente, como num animal, a exemplo de casos em que uma pessoa pode ser acometida pelo *jepotá*. Falarei sobre estas questões em seguida, antes gostaria de falar sobre os cuidados que devem ser dedicados ao *nhe'e*.

Cuidar do *nhe'e* de forma saudável requer tanto cuidados espirituais quanto uma atenção especial ao próprio corpo, afinal, tudo o que um guarani faz de bom ou de ruim para o seu corpo, se reflete na

satisfação ou não satisfação da alma quanto àquela pessoa. É preciso frequentar a *opy*, escutar o *chamo'i*, dançar (*jeroky*), tocar os instrumentos sagrados como o *takuá*, o *mbaraká*, *yvyrapara*, (também chamado de *popygua*)³⁰, fumar o *petyngua*³¹, escutar e respeitar os mais velhos, respeitar a família, beber chicha, respeitar o silêncio, não sair de casa quando houver raios e ainda outros cuidados que estão mais intensamente relacionados aos cuidados com o corpo, que incluem jejuns, dietas, os trabalhos braçais que como dizem, cansam o corpo, ao passo que deixam a alma contente, ingestão de remédios do mato em preferência aos remédios de *jurua*. Também devem evitar uso de bebidas alcoólicas e cigarros que não façam parte do universo guarani tradicional, como eles dizem: “Os guarani podem fumar, mas *Nhanderu* gosta mais se a pessoa fumar só o *petyngua*, mesma coisa a bebida de álcool, porque o certo mesmo é tomar chicha na *opy*, junto com o *chamo'i*”.

Os cuidados com o corpo e com a alma demonstram que a vida guarani deve ser comedida, sem exageros com a comida, bebida, uso do *petyngua* ou quanto às relações sexuais, de modo que, se uma pessoa começa a fazer, mesmo as coisas mais simples, de forma exagerada como rir demais, gritar demais, ficar tempo demais tomando banho no lago, pode ser um sinal de que há algum problema com sua alma.

Nas falas nativas sobre alma guarani e principalmente sobre os cuidados que lhe devem ser dedicados, percebe-se um discurso muito intenso que alude a um tempo primeiro, onde os guarani eram os verdadeiros seres da mata e viviam harmoniosamente com uma imensidão de recursos que a natureza lhes proporcionava. Explicam que *Nhanderu* gostaria que vivessem como antigamente, porque só assim poderiam viver intensamente o seu *nhandereko*, que pode ser traduzido como jeito de ser guarani, modo de viver ou conhecimento dos antigos.

³⁰ É utilizado pelos *chamo'is* na *opy*, a fim de pedir a atenção dos presentes para a conexão estabelecida com *Nhanderu*, e também para avisar a comunidade sobre a chegada de visitantes. Segundo Montardo (2002), o *popygua* é um idiofone de percussão.

³¹ Cachimbo esculpido em madeira, geralmente em formas de animais, utilizado pelos *chamo'is* em todas as rezas, e também pelo demais moradores, inclusive pelas crianças que esculpem seus próprios cachimbos num tamanho bastante menor que os cachimbos dos adultos.

Algumas pessoas, principalmente as que trabalham fora da aldeia ou que ocupam cargos na escola e posto de saúde, atribuem à rotina de trabalho a culpa por não conseguirem viver o *nhadereko* da forma como gostariam, o que inclui o fato de não conseguirem compartilhar os sonhos com seus familiares ao acordarem. “A gente que é professor, que ensina na escola, tem que acordar muito cedo, 7:00 horas tem que estar na escola, então tem que acordar muito cedo pra ascender o fogo, fazer o reviro e contar o sonho” (Edegar, 27/07/ 2013).

A preocupação de Edegar justifica-se pela estreita relação entre o *nhe'e* e o *nhandereko* guarani, porque cuidar bem da alma, também significa viver o *nhandereko*, este jeito de ser guarani que compreende todos os cuidados com o corpo e com a alma, que citei alguns parágrafos acima. Assim, o corpo é o signo da alma que o governa, em equilíbrio, na perda de características sociais ou na proximidade à condição divina (ALBERNAZ, 2009). Um *chamo'i*, por exemplo, deve cuidar para que sua alma esteja sempre limpa, porque é esta característica que o mantém próximo de *Nhanderu* e lhe garante a capacidade de curar, aconselhar e outras atividades que lhe competem.

Se, pelo contrário, a pessoa deixar que sua alma se suje vivendo de um modo desregrado, ela se afasta de *Nhanderu* e aos poucos vai esquecendo o caminho que fez até chegar na terra. Quando isto acontece o *nhe'e* fica perambulando pela terra procurando outro corpo para morar, geralmente se aproveitando das pessoas mais fracas e que descuidam do seu próprio *nhe'e*.

No Ocoy, contaram-me muitas histórias sobre o *nhe'e*: casos em que a pessoa já está morta, mas continua falando e respirando porque o *nhe'e* ainda habita o corpo, ou casos em que o *nhe'e* abandona o corpo antes da morte da pessoa. Este segundo caso é muito fácil de ser identificado porque a pessoa perde a capacidade de se comunicar normalmente, falando coisas estranhas e sem sentido, afinal a linguagem é a forma de manifestação mais importante do *nhe'e*.

Dona Irma me contou que pouco antes de seu genro morrer, ela havia sonhado com ele. No sonho, viu seu genro sentado num toco e três mulheres muito bonitas vestidas com roupas pretas, em volta dele. Essas mulheres eram a tentação de seres maus que queriam lhe levar o *nhe'e*, e conseguiram porque no sonho ele não resistiu à tentação. Quando acordou, contou o que havia sonhado para seu marido e suas filhas, mas não foi levada muito a sério. Nos dias seguintes passou a prestar mais atenção no seu genro, e percebeu que este já não falava “coisa com

coisa”, andava triste e não olhava mais as pessoas nos olhos, por este comportamento Irma teve certeza que seu sonho estava lhe avisando sobre alguma coisa ruim que estaria para acontecer com ele.

O sonho de Irma reúne vários elementos da cosmologia guarani para explicar o porquê de seu genro, um jovem rapaz de 17 anos, ter cometido suicídio algumas semanas depois. Assim, o enforcamento que o levou a morte foi apenas o último de uma série de atos que o fizeram perder a vida pouco a pouco. Explicam que ele andava triste, não cuidava mais da mulher, não queria mais comer mandioca e frequentar a *opy*, e tudo isso foi enfraquecendo seu *nhe'e*, até que seres ruins o levaram embora de verdade, mesmo assim, por ele ser neto *do chamo'i* e ter sido muito aconselhado por ele desde a infância, seu corpo resistiu vivendo *oco/sem* *nhe'e* por alguns dias ainda.

O contrário do que aconteceu com o genro de Dona Irma também é possível, ou seja, o corpo pode estar morto, mas a pessoa continua lúcida e falando porque sua alma ainda não abandonou o corpo. Contam que este tipo de coisa acontece muito, especialmente quando o “moribundo” não teve tempo de se despedir de alguém, precisa falar alguma coisa muito importante, ou ver um parente que está longe. “O *nhe'e* fica segurando a pessoa na terra, até o parente chegar para se despedir”.

Ambos casos podem ser revertidos se o *chamo'i* for avisado a tempo. Um bom *chamo'i* consegue alcançar a alma das outras pessoas e fazer o remédio certo para ela continuar vivendo. Como destacou o *chamo'i* Guilherme: “A gente primeiro cura o corpo, porque o *nhe'e* está no corpo, por isso temos que cuidar com as palavras que saem da nossa boca”.

A relação de Delmira com seus sonhos demonstra uma perspectiva da experiência onírica capaz de unir a relação física e espiritual do sonho, enquanto uma viagem do *nhe'e* guarani. Nas ocasiões em que perguntei diretamente sobre o que seriam os sonhos, as pessoas me respondiam rapidamente que sonhos são mensagens de *Nhanderu*, e depois me explicavam que estas mensagens são trazidas pelo *nhe'e* de cada pessoa, que aproveitando-se do sono, sai do corpo e viaja em busca destas mensagens.

A experiência onírica guarani que relaciona os sonhos às viagens do *nhe'e*, nos remete a abordagem de Montardo (2012): “No sonho se vai lá”, se percorre um caminho onde tudo se abre para a pessoa que sonha, e para os guarani o conteúdo destes sonhos é considerado

conhecimento, como por exemplo, as composições do repertório musical estudados pela autora.

O sonho de Delmira apresentado no início desta sessão, tem como elemento fundamental as asas que nascem em suas costas nas ocasiões em que, durante o sonho, seu *nhe'e* sai de seu corpo. Ela explica que o “ir lá” de seu *nhe'e* é algo físico porque ela pode sentir os efeitos das asas em seu próprio corpo, sente muito calor e seu corpo todo estremece no momento em que suas asas nascem ou se recolhem, e durante todo o percurso que faz em sonho, permanece consciente como se estivesse acordada. No entanto, nas outras conversas que tive no Ocoy, ninguém mais falou sobre este fenômeno ou algo semelhante aos sonhos de Delmira. Para a maioria das pessoas, a viagem feita pelo *nhe'e* só pode ser percebida ao acordar, quando lembram ou não do que sonharam, podendo até mesmo sentir cansaço ou dores, mas somente quando despertam.

No Ocoy, a distinção entre os sonhos e a vigília é bem marcada em alguns momentos e menos marcada em outros: quando uma pessoa tem um sonho cansativo, a exemplo dos sonhos com cobra, em que é preciso matá-la durante o sonho para livrar-se de algum mal que possa aparecer na vigília, ela está lutando no sono contra um problema que poderá enfrentar enquanto estiver acordada, e por efeito do sonho, acorda suada, cansada e por vezes com machucados feitos ao se debater na cama. Portanto, há uma distinção entre os sonhos e a vigília, porque eles sabem que toda a trama sonhada não passa de uma aventura onírica, mas ao mesmo tempo, acordam com consequências deste sonho, inclusive físicas, que em alguns casos pode impedir a pessoa de sair de casa, e cumprir com seus afazeres diários. Nesse sentido ouvi algumas falas como: “Hoje não posso ir à roça porque matei uma cobra bem grande no sonho”, ou “salvei uma canoa de ser afundada e por isso estou cansado”, o que demonstra que embora o corpo esteja parado durante o sono, as aventuras oníricas são concretas e se refletem no que vivem ao acordar.

A perspectiva sensível dos sonhos também foi observada por Montardo (2012), no caso de Dona Odúlia que passa as noites fazendo *jeroky* nos seus sonhos, aprendendo remédios, cantos e sugestões de comportamentos dos mensageiros, e por consequência, acorda sentindo cansaço no corpo. Em casos mais extremos, a pessoa pode perder seu *nhe'e* durante o sonho e até mesmo morrer. Por isso é tão importante

lutar contra os maus que lhes afligem em sonhos, bem como ser forte e resistir às tentações que também podem aparecer nos sonhos.

Os guarani entendem que sendo o *nhe'e* tão frágil, é preciso ter muito cuidado, porque é ele que sai enquanto dormimos para encontrar com mensageiros e nesses caminhos que percorre, pode sair do corpo e não mais voltar, deixando a pessoa doente e até mesmo levando-a a morte. É o caso de sonhos em que algum parente já falecido tenta convencer uma pessoa de deixar a vida na terra e ir viver com *Nhanderu*, livrando-se assim do sofrimento e das dores da vida. Nestes sonhos é preciso ser forte e resistir, dizer no próprio sonho que prefere viver, caso contrário começa a adoecer. Por hora, não vou me ater à relação dos sonhos e os mortos, porque me dedicarei a este assunto posteriormente.

Os guarani do Ocoy têm grande preocupação com o *nhe'e* e tomam cuidados com ele durante todo o tempo, principalmente no que se refere às boas palavras porque, segundo eles, pessoas que tem seus corpos sujos e não se preocupam com o que sai de suas bocas, não podem ter sonhos bons, e não recebem mensagens de *Nhanderu*. “O *nhe'e* tem que estar contente em você para querer ir buscar os sonhos provados”. Em se tratando dos *chamo'is* esse cuidado é ainda mais rigoroso, porque necessitam dos sonhos para poder ajudar a comunidade, com sonhos avisos, aprendizado de remédios, rezas e cantos.

3.2. “É PRECISO CUIDAR DO CORPO SE QUISER TER BONS SONHOS”: AS TÉCNICAS CORPORAIS UTILIZADAS NO UNIVERSO ONÍRICO GUARANI

Quando então, eu sonhei com uma cobra e ela já ia subindo em mim assim, desde o pé, porque ela queria entrar na minha boca e ia fechar a minha garganta para eu morrer logo, só que é aí, que a pessoa tem que ser forte mesmo e dar um jeito de matar essa cobra no sonho mesmo. Eu fui me arrastando, me arrastando bem devagarzinho que era para a cobra não ver o que que eu fazia, mas eu peguei um canivete e enfiei nela, fiz um rasgo bem do grande, e já deu pra ver que ela foi se soltando de mim, até que caiu no chão. Quando eu acordei nesse dia, nem me preocupei, porque se

eu tinha alguma coisa para resolver, resolvi ali mesmo quando estava sonhando (Silvino, 12/05/13).

A maneira como as diferentes sociedades se relacionam com seus corpos e ainda os modos como esses corpos são socialmente construídos, são questões fundamentais para o pensamento antropológico, e tiveram como principal expoente a obra de Marcel Mauss (1935). No texto “As técnicas do corpo”, Mauss explica que o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, e que mesmo os gestos corporais mais sutis, apresentam técnicas elaboradas e aperfeiçoadas que se perpetuam no tempo ao serem transmitidas entre gerações.

Em consonância com a teoria de Mauss, mas voltados para o contexto ameríndio, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) também escrevem sobre as Técnicas corporais e a Noção de Pessoa, como categorias importantes e significativas para a compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades.

O corpo não é tido por simples suporte de papéis de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade que articula significações sociais e cosmológicas, o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979)

Estes autores enfatizam que nas sociedades indígenas sul-americanas o corpo funciona como um idioma social que permitirá interpretar certos papéis sociais, como o chefe, o bruxo o cantador e o xamã. É com este mote principal que busco compreender o papel social dos sonhos em relação à corporalidade Ava-guarani e ao uso de técnicas corporais, ou seja, “das maneiras como os homens de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, souberam servir-se de seu corpo (MAUSS, 1935, p. 401).

Ao iniciar esta pesquisa, não intencionava me aprofundar numa discussão sobre o corpo, mas, apenas apontar para as técnicas utilizadas no intuito de conseguir sonhar ou não esquecer de um sonho. Ocorre que, para os guarani, os sonhos estão longe de ser uma manifestação automática e natural do corpo porque além da relação que estabelecem entre os sonhos e a religiosidade, a morte, as mensagens premonitórias,

há uma intensa preocupação com todo o universo envolvido no ato de sonhar, como as técnicas corporais que devem ser desempenhadas quando se busca um sonho específico, ou quando não querem esquecer de um sonho, e principalmente o lugar ocupado pelo corpo na experiência onírica.

Os caminhos percorridos pelo *nhe'e* em busca de mensagens que serão manifestadas pelos sonhos, dependem de uma série de cuidados com o corpo do sonhador, sendo que o principal deles é estar descansado ao cair no sono, porque um corpo cansado fica demasiadamente pesado e dificulta a saída do *nhe'e*. Também é necessário repousar/dormir, num local fresco e silencioso, onde o sono não será interrompido no decorrer da noite, uma vez que esta continuidade do sono é essencial para que o *nhe'e* possa percorrer distâncias mais longas.

Numa conversa sobre a relação entre o *nhe'e* e os sonhos, Casimiro me interpelou: “Se você ficar acordando hora a hora, como faz o *nhe'e* para achar um caminho?”. Neste sentido, se uma pessoa busca ter bons sonhos, não deve dormir com fome ou sede e deve sempre fazer suas necessidades fisiológicas antes de se deitar, para não acordar no meio de um sonho importante.

Preparar o corpo para o despertar é tão importante quanto preparar o corpo para a chegada dos sonhos, para tanto, existem várias técnicas que devem ser desempenhadas com a missão de não esquecerem dos sonhos ao acordar e para que estes fiquem gravados na memória por mais tempo. Geralmente, estas técnicas são bastante comuns, mas, ao longo da pesquisa observei que algumas pessoas não compartilham das mesmas técnicas que a maioria e as desenvolvem de maneira própria, de modo que façam sentido individualmente ou para sua família. Graziela me explicou que seu sonho vai embora se ela acordar e escovar os dentes antes de lembrar-se do sonho que teve, enquanto que para seu pai, Luciano, a única coisa que o faz não lembrar dos seus sonhos é escutar o rádio assim que acorda, porque tudo se confunde e ele não consegue mais lembrar do que sonhou durante aquela noite.

Ao acordar, é preciso rememorar o sonho antes de passar a mão no cabelo, de pisar no chão, de comer ou beber qualquer coisa e antes de lavar o rosto. Quando vão dormir, também precisam seguir algumas regras para ter bons sonhos: devem tomar cuidado para não dormir com o braço embaixo da cabeça, estar com a cabeça e o pescoço livres, ou

seja, sem nenhum tipo de adereço como colares, bonés ou chapéus e devem preferencialmente adormecer com a barriga voltada para cima, de modo a facilitar a saída do *nhe'e*.

A partir desses exemplos, é possível entender o corpo como um dispositivo, no que se refere a toda a experiência onírica, de forma que a sua manipulação possa influenciar no conteúdo dos sonhos e na sua lembrança. A aplicação e a eficácia deste conjunto de técnicas são reconhecidas por todo o grupo, da mesma forma que reconhecem a multiplicidade de formas, causas e efeitos de cada uma. No entanto, os Ava-guarani sabem que em alguns momentos, mesmo seguindo este roteiro corporal, antes e depois do sono, o resultado que esperam de seus sonhos pode não ocorrer e o principal motivo para que isto aconteça é que naquela noite eles provavelmente tiveram apenas sonhos à toa, ou seja, sonhos considerados sem nenhuma importância e que por isso não necessitam ser lembrados.

Em conversa sobre estas técnicas e o desejo dos guarani de terem sonhos provados, Senhor Luciano me explicou quase em tom de confissão, que ele mesmo não gosta de sonhar “certo”, porque esses sonhos trazem preocupação, precisam ser rememorados e demandam até uma semana de cuidados nos casos em que preveem algo que pode ser evitado.

Se eu sonho muito, fico toda a hora preocupado, angustiado, isso também não é bom não. Por isso que tem vezes que eu prefiro nem sonhar, aí eu não me importo e não fico cuidando pra fazer as coisas certas do sonho. (Luciano, 21/05/2013)

Da mesma maneira que estas técnicas são utilizadas para atrair bons sonhos, ao deixarem de ser executadas, surtem efeito contrário, afastando os sonhos ou atraindo apenas os sonhos à toa. A fala de Luciano exemplifica a importância do domínio destas técnicas, porque cada gesto tem um significado e possibilitam aos guarani controlar quase tudo que envolve a experiência onírica, de modo que o aprendizado do controle dos corpos se reflete no controle dos próprios sonhos.

As crianças ouvem e aprendem sobre estas técnicas desde cedo e igualmente são estimuladas a contar seus sonhos e a escutar com atenção quando alguém está fazendo a narrativa de um sonho. Convém ressaltar que esta construção corporal não é fruto, apenas de um esforço

individual e consciente, mas, o produto de uma prática que é ao mesmo tempo individual e coletiva, consciente e inconsciente (MAUSS, 1935).

Nos momentos em que estão reunidos para compartilhar seus sonhos, os guarani prestam muita atenção no que é falado, cada detalhe é importante de ser contado e ouvido, por isso é possível afirmarmos que há um ritmo corporal específico das pessoas envolvidas nesta dinâmica. Despertam cedo e de forma muito silenciosa começam suas atividades: buscam lenha para o fogo e preparam o chimarrão, as crianças se acomodam próximas ao fogo enquanto o reviro é preparado, geralmente pela mulher mais idosa da casa. Fazem tudo sem pressa alguma e quando acomodados e aquecidos pelo calor do fogo, permanecem em silêncio por muitos minutos, quietos olham para baixo, para o fogo, ou para o horizonte. São “corpos que falam em silêncio”, como destaca Clarissa Melo em sua pesquisa sobre escola, corpo e tempo entre os guarani. (MELO, 2008).

O ato de ouvir está envolto de grandes cuidados, em todos os momentos da vida guarani: “mesmo quando ninguém está falando nada, nós estamos ouvindo”. Esta fala de Casimiro, explica muito bem, a leitura que os guarani fazem do silêncio e a atenção que disponibilizam quando alguém está contando um sonho, é a importância do ouvir, que de acordo com Melo, está intimamente ligada a etimologia da própria língua guarani:

Retomando a palavra guarani que significa *ouvir -endu* - percebemos na prática seu significado que também pode ser traduzida como de *sentir*. Eles prestam muita atenção às palavras que pronunciamos, de modo a sentir o que será necessário fazer, quais as atitudes a tomar. (MELO, 2008, p.114)

É preciso ouvir mais que o conteúdo dos sonhos que são contados, assim, os guarani ouvem *a pessoa* que está contando um sonho, no sentido de que todos os elementos presentes nessa experiência, inclusive os gestos corporais, são importantes para uma boa interpretação de um sonho. Torno a ressaltar que, esta não é apenas uma habilidade individual, mas algo que se desenvolve e se aplica coletivamente, porque a técnica é fruto de um processo social e não pode ser compreendida fora desse processo. (GRANDO, 2004).

Segundo Grando, nas sociedades indígenas a educação do corpo faz parte da educação da pessoa, trata-se de educar o corpo para ouvir e falar, um conhecimento que marca mais profundamente a criança do que outras formas de educação e que, nas sociedades ameríndias, ocorre no cotidiano das relações sociais ao longo de toda a vida, variando de sociedade para sociedade. A autora destaca assim que, a ação educativa possibilita um aprendizado que se dá pela autoridade e pela identificação estabelecida entre quem ensina e quem aprende e compreende os fenômenos de autoridade e tradição (2004, p.60).

As crianças parecem não se importar com as conversas dos adultos, enquanto brincam descompromissadamente pelos arredores da casa, mas é dessa forma, escutando uma ou outra conversa que começam a entender o quanto é importante escutar essas narrativas e aos poucos se arriscam contando os seus próprios sonhos, com a ressalva de que somente muito mais tarde é que começam a dar palpites na interpretação dos sonhos. Como destaquei anteriormente, os Ava-guarani entendem que o sonho de uma criança é muito valioso, por isso, devem aprender desde cedo a entender o que significa sonhar, elas acordam e dizem que aprenderam, que brincaram, que viram coisas ou se encontraram com pessoas nos sonhos, mas sabem diferenciar o que vivenciam na vigília e no sono.

Os sonhos estão no corpo, eles são mensagens transmitidas pelo *nhe'e* que ficam armazenadas no corpo de cada pessoa, por esse motivo os primeiros movimentos feitos ao acordar detém tanto poder sobre eles;

Eu gosto de contar o sonho porque se eu não contar parece que tem uma coisa que fica me incomodando, quando a gente conta ele, ele sai da gente, sai do corpo da gente mesmo. Se eu não conto fico até com dor de cabeça, porque eu acho que é bem na cabeça mesmo que ele fica.
(Leandra, 02/04/2013)

No momento em que um sonho é compartilhado alivia-se o peso de carregá-lo sozinho, de modo que ao incluir outras pessoas nessa experiência, os ava-guarani estão compartilhando também a responsabilidade de fiscalizar e de preocupar-se com os cuidados necessários para que as coisas ruins vistas nos sonhos, não sejam colocadas em prática.

Do mesmo modo que os sonhos estão nos corpos, os corpos também estão nos sonhos, e ainda que a busca pelos sonhos esteja relacionada aos caminhos percorridos pelo *nhe'e*, é certo que os Ava-guarani podem sentir fisicamente as ações realizadas ao sonhar. Explicam que acordam cansados, suados, com sede e inclusive com dores, quando sonham com situações que exijam esforços físicos como correr, brigar, caçar ou dançar. Além disso, quando estão em perigo num sonho, a exemplo de sonhos com *mbói* (cobra), é necessário que haja um enfrentamento e que o sonhador saia vitorioso, assim, a figura da cobra que possui significado de traição, fofoca e possíveis desentendimentos familiares, não oferecerá perigo algum quando acordados.

Para os Ava-guarani esta é uma questão muito séria, porque pode chegar ao extremo de levar a pessoa à morte, contam muitas histórias de pessoas que perderam o *nhe'e* enquanto sonhavam e quando acordaram entraram em processo de adoecimento por não encontrarem mais a própria alma, ou ainda de pessoas que são tentadas por parentes ou amigos falecidos a deixar uma vida de sofrimento na terra e passar a viver junto a *Nhanderu*, se aceitarem a oferta feita em sonho podem adoecer e morrer, como nos conta Dona Chica;

A pessoa parecia que estava só dormindo e não acordou mais. Morreu. Porque a alma, se você sonhar no sonho que você está brigando com alguém que já morreu, e se ele te segurar, ou fechar, ou pegar aqui no seu pescoço e se a alma não voltar mais para o seu corpo, se ela não se encaixar aí você não acorda mais. Ainda mais como você vai acordar se a tua alma não alcançou mais o seu corpo (Dona Chica, 02/04/2013).

A este respeito é possível afirmar que as interpretações dos sonhos, a saúde e inclusive a vida da pessoa Ava-guarani dependem, juntamente com outros aspectos, do desempenho corporal que obtiver durante a experiência onírica. Os corpos, mais uma vez, são entendidos como ferramentas nesse processo, podendo ser acessados e manipulados durante os sonhos. Para tanto, precisam permanecer limpos, respeitando os resguardos, os jejuns e frequentando a *opy* para dançar, fumar *petyngua* e beber chicha Num gelado fim de tarde, enquanto nos esquentávamos próximos ao fogo e bebíamos chimarrão, o *chamo'i* Guilherme me contou sobre a sua iniciação ao xamanismo, e de como

conseguiu limpar seu próprio corpo num sonho. Ele havia acabado de sair do quartel no Paraguai, onde ficou por vários anos e, segundo ele, não soube aproveitar muito bem a sua liberdade, passou a beber muito e a se envolver em brigas à noite. Conta que, numa dessas noites, se sentiu muito cansado e foi deitar cedo e foi nesta noite que soube que seria *chamo'i* daquele momento em diante, pois, foi dormir sujo e acordou limpo.

No sonho, Guilherme se encontrou com outro *chamo'i* que lhe encostou as mãos no peito e começou a retirar tudo o que era impuro de seu corpo: pequenos e grandes insetos que ele mesmo classificou como muito feios e nojentos, saia lagartas e uma água escura, com cheiro de podre. Quando terminou, o *chamo'i* disse a Guilherme que a partir daquele momento ele estava limpo e poderia ajudar as outras pessoas a ficarem limpas também.

Abordarei a relação dos sonhos e do xamanismo mais profundamente em um capítulo posterior, por hora, gostaria de enfatizar o papel ocupado pelo corpo, neste sonho de Guilherme. Depois desse sonho, Guilherme não bebeu, não se envolveu mais em brigas, e buscou purificar seu corpo iniciando um processo de aprendizagem para ser *chamo'i*.

Um corpo purificado que profere belas palavras, comunga de maior conexão com o *nhe'e* e desta união de corpos e alma, decorrem os bons sonhos, que são ainda mais expressivos no caso dos *chamo'is*. Eles sonham para toda a aldeia e as pessoas esperam pelos sonhos dos *chamo'is* para organizarem suas próprias vidas. Nesse sentido, os corpos dos *chamo'is* são percebidos no grupo e fiscalizados por ele e, por isso, não é raro ouvir pessoas falando que deixaram de acreditar em determinados *chamo'is* que começam a viver uma vida desregrada, principalmente no que se refere ao consumo de bebidas alcoólicas.

Estas pessoas sabem que o corpo é um local privilegiado, capaz de sustentar o próprio *nhadereko* - entendido por jeito de ser guarani – e ainda toda a cosmologia guarani, porquanto, compreendem que a eficácia de todas as práticas que envolvem a figura do *chamo'i* dependem do controle de seus corpos, isto é, somente um corpo são poderia se conectar com *Nhanderu* e encontrar a cura par uma doença ou sonhar com o nome de uma criança, por exemplo.

Os sonhos também são capazes de determinar o tempo, as vontades e os presságios do corpo (MELO, 2008), eles podem determinar quando uma pessoa deve ir à roça ou se não deve sair de

casa, também podem determinar os jejuns que precisam ser feitos ou os remédios do mato que precisam ser ingeridos. Quando têm esse tipo de sonho, considerados presságios, muitos Ava-guarani não saem de perto das suas casas, as mães tomam cuidado para as crianças não se afastarem muito e algumas vezes não permitem que seus filhos possam ir à escola, durante todo o período que deve ser guardado em decorrência de sonho como este, que é em média de 3 a 7 dias.

Para os Ava-guarani, um único sonho pode determinar e mudar o rumo de suas vidas, deixam suas casas, suas aldeias e vão em busca de um novo *tekoah* anunciado em sonho. Muitas vezes levam toda a sua família e nenhuma bagagem, porque afirmam não necessitarem de nada além da certeza de que estão fazendo o que é certo e de que não precisarão voltar atrás.

Foi o que aconteceu com o Senhor Geraldo, um *chamo'i* que havia recém chegado no Ocoy, na época da minha pesquisa. Geraldo veio com toda a sua família de uma aldeia da cidade de Guaíra e enquanto construíam sua casa, permaneceram morando na casa de alguns parentes, que os acolheram dando-lhes abrigo, comida, roupas e o que mais precisassem. A família de Geraldo chegou no Ocoy sem nada, apenas com a roupa do corpo, chegaram numa terra nova para recomeçar do zero e estavam felizes e esperançosos com esta experiência, principalmente porque toda esta mudança era fruto de um sonho de Geraldo, no qual acreditavam sem resignações.

Ele me contou que estava bebendo muito em Guaíra, estava sempre caído no chão, se machucava e gritava com os filhos e esposa; com a vida que levava quase não conseguia mais cumprir com suas obrigações de *chamo'i*. A cura para todos esses problemas foi prometida num sonho, no qual um parente já falecido lhe pediu para sair da aldeia que morava naquela mesma semana, sem levar nenhum pertence, além do *petyngué*, dos filhos e da esposa. O parente alertou para uma briga muito feia que iria acontecer se ele permanecesse no mesmo lugar e que se optasse por ficar, deveria tomar cuidado com algumas pessoas muito invejosas que queriam lhe fazer mal.

Neste sonho, Geraldo avistou também o lugar para onde deveria ir, reconhecendo o lago e as casas, que com certeza eram do Ocoy. “Tudo aconteceu como eu vi nesse sonho, agora eu estou limpo”. Dois dias depois deste sonho, chegaram ao Ocoy, foram acolhidos e Geraldo não mais bebeu para poder se dedicar integralmente às funções de *chamo'i*. Diante disso, vale ressaltar que o sonho de Geraldo foi

compartilhado não só pelos seus familiares, como também pelas pessoas que o receberam no Ocoy e que contribuíram para sua melhora física, reinstalando através da corporalidade as suas funções xamânicas.

A própria ordenação da vida social nas sociedades ameríndias se dá a partir de uma linguagem do corpo, como o luto, a morte, as reclusões. Estes momentos acionam o corpo segundo regras estruturais bastante conscientes e recorrentes (SEEGER, DA MATTA E VIVEIROS DE CASTRO, 1979), e uma das formas pelas quais o corpo é acionado, inclusive nestes momentos, é através da experiência onírica, capaz de moldar situações e encontrar respostas para questões que não encontramos no mundo físico.

Para os Ava-guarani, o corpo humano é constituído ainda na gestação, momento em que a criança recebe cuidados especiais por meio de dietas alimentares da mãe, e algumas restrições dos pais (MELO, 2008). Após o nascimento da criança, os cuidados, jejuns e resguardos continuam. Quando a criança começa a balbuciar e pronunciar suas primeiras palavras é chegada a hora de receber seu nome guarani, momento importante na formação da pessoa Ava-guarani, por ser o momento onde o *nhe'e* encontra o corpo da criança e o toma como morada, ele condiz com o lugar de onde a criança veio e com a personalidade que ela vai desenvolver aos longos dos anos.

O corpo, para adquirir status de humano, precisa ser produzido e a sua construção diária envolve condutas sociais, alimentação adequada, observância de tabus e participação efetiva nos rituais religiosos, por ser o momento onde as belas palavras efetivam a comunicação com os deuses sagrados guarani. (MELLO, 2006). Assim, se os corpos estão em constante construção, não seria exagero afirmar que os sonhos acompanham esta construção, ou seja, da mesma forma que os corpos são fabricados pela cultura, os sonhos também são, porque não se limitam a um fenômeno individual, extrapolando nas mais diferentes instâncias sociais e em todos os momentos da vida Ava-guarani.

3.3. ATY MIRÍ E TUPÃ VY'A: OS CANTOS QUE APRENDEMOS NOS SONHOS

Vamos dizer assim, eu estava morto mesmo, daí sonhei. Sonhei que eu fui para lá onde que o sol entrou né, e sonhei. Algum *chamo'i* me deu esses instrumentos (violão e violino), e todas as peças que estão aqui, tudo eles me deram aquele dia,

através do sonho. Foi assim, no início eu sonhei que eu fui pra lá e achei uma escada bem comprida e bem alta, e então peguei aquela escada e fui, fui mesmo e chegou no último alto e achei outra terra que nem essa aqui e eu vi que tinha outra casa lá. Era a casa de reza né. Fui bater na porta e abriu a porta, mas a pessoa estava rezando, só que as pessoas eram todas iguais às outras assim, seja *chamo'i* ou mãe, pai, aquele *xondaro* que estava dançando, todos iguais, o mesmo rosto, a mesma cara, não tem diferença. Falou assim pra mim: Pode entrar. E me perguntou: “por que você veio aqui? Não era para você ter vindo ainda, ninguém te chamou pra você vir ainda, o dia que for pra você vir aqui mesmo, nós mesmo vamos ir buscar você, não você vir sozinho”, falou. E aí, olha pra baixo. Eu olhei pra baixo e vi meu corpo, eu estava deitado, o próprio corpo eu vi assim no chão. Você tem que ir embora de novo, mas leva esse instrumento, o dia que você estiver sofrendo, ou passar mal ou alguma coisa, para lembrar de nós, leva esse instrumento, esse instrumento é que vai salvar você. Nossa, me deu carga. Carga mesmo, me deu violino, violão, mbaraka, não sei quantos, até não me lembro porque esqueci alguma coisa, mas eu sei que eu vim pesado, carregado mesmo. E fui descendo a escada de novo, e quando pisei na terra assim, eu acordei, já era de manhã aquela hora, e por isso que eu digo: O sonho é verdade mesmo, porque eu acordei bem já. (Genuário, 02/05/2013).

Os grupos de canto, ou corais, como são chamados no Ocoy, são muito comuns nos aldeamentos guarani e ocupam um papel importante no contexto social e cosmológico dessa população, participam ativamente das cerimônias que acontecem nas *opys* e também se apresentam fora da aldeia, no intuito de divulgar a cultura guarani em outras cidades, estados e até mesmo em outras aldeias, onde podem também confraternizar e trocar informações com outros corais. Na Semana Cultural Indígena, promovida pela Escola Indígena e pela

Associação Comunitária Indígena Tekoha Ocoy (ACICO)³², que acontece todos os anos durante a semana do dia índio (19 de abril), as apresentações dos corais são bastante prestigiadas e elogiadas pelos visitantes.

Atualmente, existem dois corais ativos no Ocoy, sendo estes: o coral *Aty Mirí*, que conta com a participação de 45 pessoas, das quais os meninos são liderados pelo *huvixa'i* (líder) Sérgio e as meninas lideradas pela *tenondegua* (mestra) Délia. O outro grupo chama-se *Tupã Vy'a*, no qual participam 20 meninos liderados por Genuário e 10 meninas lideradas pela jovem Rosilda.



Figura 4 Grupo *Tupã Vy'a* se apresentando na *opy*, para um grupo de visitantes.

³² A Associação Comunitária Indígena Tekoha Ocoy (ACICO), foi formada em 1996 com o objetivo de discutir e deliberar, em conjunto com as lideranças, todas as questões relacionadas à aldeia, como artesanato, escola, posto de saúde, projetos desenvolvidos em parceria com a Itaipu entre outros (Silvino Vass, vice-presidente da associação).



Figura 5 Apresentação do grupo *Aty Mirí* na Semana Cultural Indígena (abril de 2013)

Os cantos dos corais também são chamados de *mbora'i*, e embora se diferenciem em alguns aspectos dos cantos entoados pelos *chamo'is* e *chara'is*, também possuem uma íntima relação com as experiências oníricas, principalmente no que diz respeito ao conteúdo dos cantos e à iniciação nos corais, geralmente, inspirados em sonhos revelatórios ou sonhos chamados, como o sonho do *huvixa'i* Genuário, descrito no início desta sessão.

Apesar de considerarem que atualmente há um bom número de integrantes nesses corais, os Ava-guarani exaltam um passado recente, no qual havia um número maior de participantes nos corais, formados por homens e mulheres de todas as idades que se reuniam diariamente nas *opys* para cantar e dançar em homenagem à *Nhanderu*. Entretanto, tem se tornado cada vez mais raro encontrarmos adultos participando desses grupos, formados principalmente por crianças e adolescentes. Vale destacar que o fato de os corais serem formados principalmente por crianças não é entendido pelos Ava-guarani como algo demeritório, pelo contrário, elas ocupam lugar de protagonistas, porque como afirma Oliveira, as crianças que participam do coral são portadoras de saber,

musical e cosmológico, pois “tomam a posição, de protetores, guardiões e guerreiros do grupo, categorias que possuem conotação sagrada para os Guarani” (2004, p. 63).

Para o *huvixa'i* Sérgio Rocha, existe uma progressiva mudança na rotina de vida no Ocoy, responsável pela pouca participação dos Ava-guarani nas *opys* e também nos corais: “As pessoas mesmo precisam trabalhar fora, mas, quando é assim, se afastam do *nhandereko*”. Ao trabalhar fora, os Ava-guarani dispõem de menos tempo para se dedicar às atividades religiosas, em alguns casos passam a semana toda fora, trabalhando nas plantações das cidades vizinhas e só retornam para o Ocoy no final de semana, momento em que querem descansar nas suas casas. Há também cerca de 30 pessoas que como destaquei no capítulo 01 trabalham no frigorífico³³ de uma cidade próxima e, por isso, necessitam acordar às 3:00 horas da madrugada para ir até a vila de Santa Rosa e embarcar no ônibus da empresa que os leva até o frigorífico e os traz de volta às 16:00 horas, o que torna quase impossível a participação nas cerimônias da *opy* que iniciam cedo e se estendem noite adentro.

É comum lermos em trabalhos de guaraniólogos, a respeito das caminhadas coletivas para chegar às casas de reza, mas no Ocoy há uma particularidade que modifica um pouco esta dinâmica. Começa com o formato da terra indígena que se assemelha a um “V”, contabilizando aproximadamente 11 quilômetros de uma ponta à outra, e há ainda o fato de que as duas *opys* estão localizadas num dos braços do “V”, dificultando o acesso das pessoas que moram na parte oposta da aldeia, especialmente nos dias de chuva e frio. A alternativa para essas pessoas é pegar carona com o ônibus contratado pela prefeitura municipal para levar os alunos na escola no período noturno, o que restringe seu tempo de permanência na *opy*, com a partida do ônibus às 10 horas, a *opy* praticamente se esvazia e logo em seguida encerram as atividades. Contudo, muitos Ava-guarani ainda preferem o momento de caminhada até a *opy*, no qual podem se reunir com outras pessoas e conversar um pouco.

Existem duas *opys* consideradas principais no Ocoy e por consequência, os moradores costumam optar por uma ou outra para participar com mais frequência, o que ocorre de forma bastante variável já que mudam suas escolhas de tempos em tempos. Por outro lado, os

³³ Ver nota 09.

corais se dividem claramente entre uma e outra: *Aty Mirí*, ligada à “*opy* do Guilherme” ou casa de reza aberta, como é conhecida a *opy* mais antiga do Ocoy, construída junto à casa do *chamo'i* Guilherme que reza seu *mboraí*, três ou quatro vezes por semana, juntamente com o coral, sendo seus líderes: Délia e Sérgio, respectivamente, neta e filho deste *chamo'i*. O coral *Tupã Vy'a*, se encontra todos os dias na “*opy* do cacique”, onde dançam e cantam a noite toda, já que as cerimônias realizadas pelo *chamo'i* e *chara'i* acontecem apenas esporadicamente.

O canto é iniciado pelo *huvixa'i* e acompanhado pelo som do *mbaraka* (chocalho), *angu apu* (tambor), violão e do violino tocados pelos meninos mais velhos, no centro da *opy*, forma-se uma fila de meninos e uma de meninas que se incorporam no ritmo da música, executando seus *takuapu*, “bastões de ritmo”. Os demais presentes também se dividem, homens de um lado e mulheres de outro, nas noites mais frias uma pequena fogueira é acesa em cada lado e as mulheres esquentam água para o mate e assam *mandi'o* (mandioca) ou *jety* (batata doce) para todos.

Cantam e dançam por várias horas, e entendem que quanto mais seus corpos ficam cansados e suados mais conectados estão com *Nhanderu*, porque o *jeroky* (dança) é capaz de tornar os corpos leves e limpos, eliminando qualquer sujeira que pode ter se acumulado no decorrer do dia, em decorrência de má alimentação, quebra de jejuns ou comportamentos indevidos. No entanto, é importante enfatizar que há algumas diferenças entre o *mboraí* realizado pelos *chamo'is* e o *mboraí* dos corais: enquanto o *mboraí* do *chamo'i* é um rito individualizado, os cantos entoados pelos corais são coletivos, bem como são ensinados e ensaiados por um grupo de pessoas. Em sua obra “Terra sem mal”, Hélène Clastres (1978) já destacava essa diferenciação entre os cantos individuais, destinados principalmente aos pajés e os cânticos, que eram de caráter coletivo e nada mais eram do que preces entrecortadas por melodias, mas que ocupavam na vida dos guarani lugar privilegiado em detrimento da bela linguagem que utilizavam, capaz de não apenas aproximá-los de *Nhanderu*, mas de tornar homens semelhantes aos deuses.

E de onde vêm tão belas palavras, capazes de diminuir a distância entre homens e deuses? Normalmente são os *huvixa'is* e *tenondeguas* que recebem em sonhos as letras e melodias desses cantos, repassados posteriormente aos participantes do coral, no entanto, qualquer participante que receber um *mboraí* num sonho pode transmiti-lo e

ensaiá-lo com os demais. Diferente dos cantos feitos especificamente para alguma ocasião ou sobre algum tema, os cantos recebidos em sonhos não precisam ser escritos porque ficam gravados no *nhe'e* da pessoa, e por isso, jamais são esquecidos. As narrativas desses sonhos são bastante diferentes umas das outras, porém, geralmente são protagonizados pela figura de *Nhanderu* ou de um *chamo'i/chara'i* que “ditam” a música inteira da forma como deverá ser executada, mas também existem casos em que os sonhos são revelados por pássaros, parentes falecidos e anjos, podendo inclusive ser apenas uma voz distante ou um conjunto de vozes se apresentando.

A fim de exemplificar a dinâmica que envolve sonhos, canto, danças e transmissão de conhecimentos, descrevo a seguir um pequeno trecho de um sonho contado por Sérgio, *huvixa'i* do coral *Aty Mirí*:

Se tem alguém precisando de cura, se o pessoal da aldeia está fraco, com problemas, eu rezo pra *Nhanderu* pra pedir um *mborai* novo, que ajuda a dar força pros meus parentes, e dessa vez eu sonhei assim: Que uma *chara'i* vinha batendo o *takua* e me disse assim: Meu filho esse você vai levar para ensinar os outros, e depois fez um canto, um canto bem bonito que eu lembrei no outro dia para ensinar as crianças do coral. (Sérgio, 08/05/13).

Nesses termos, os sonhos são inegavelmente fontes de transmissão de conhecimento, pelos quais é possível aprender não somente as letras e melodias, mas também tudo o que se relaciona ao contexto destes corais: como e quando compartilhar os cantos, onde devem ser apresentados, os instrumentos musicais que devem ser utilizados e inclusive como executá-los.

Para algumas pessoas que antes do “sonho chamado”, não se interessavam pela *opy* e nem mesmo tinham conhecimento de como executar os instrumentos musicais, estes sonhos são milagrosos, porque ao acordar precisaram de pouquíssimo treino e tempo para dominar qualquer instrumento. Foi o que aconteceu com Genúario, ao subir os degraus do céu e se encontrar com o *chamo'i* que lhe deu os instrumentos, aos quais ele chamou de peso/carga, de modo que a força que fez para trazê-los no caminho de volta, equivale à força que

precisaria fazer para aprender a tocar estes instrumentos fora de uma viagem onírica.

A respeito da exegese das letras dos *mboraís*, apresento, na sequência, três exemplos de cantos revelados em sonhos, permeados por uma vasta gama de assuntos e motivações. Entretanto, o objetivo de trazer essas letras para o texto não é de aprofundar um estudo interpretativo ou de significações para o conteúdo destas, mas propor um breve diálogo entre os cantos, corais e seus mestres e a experiência onírica guarani³⁴. As duas primeiras canções são frutos de dois sonhos de Genúario, o primeiro revelado há muitos anos e o segundo mais recentemente, enquanto o terceiro canto foi sonhado por Délia logo após a morte de seu irmão, há dois anos³⁵.

Canto I: Nhanderu Ogapo

<p>Ka'aguy Nhanderu Ogapo va'akue Mama tekoa'i Nde rery rupi meme Eja, eja apyma Xe-ãi.</p>	<p>As florestas que nosso deus Criou em teu nome Onde estão às aldeias em todas as partes do mundo. Vem conosco, estamos aqui. (Genúario Rocha - Coral Tupã Vy'a)</p>
---	---

Canto II: Sem título

<p>Mborai marae' ã Aha te jaha parve Nhane amba'ire japorai Nhane amba'ire japorai Mbareterã ire jajerure</p>	<p>Pedimos forças Pedimos forças Eu vou, vamos todos Nosso altar para cantarmos Pedimos as forças, as bênçãos para todos</p>
---	--

³⁴ Sobre música e xamanismo guarani, cf. o texto e algumas indicações bibliográficas de Montardo (2002).

³⁵ Os cantos foram escritos na língua guarani por Délia e Genuário e traduzidos para o português posteriormente, também por eles, com a ajuda dos demais participantes dos corais.

	<p>Pedimos as forças e as bênçãos para todos. (Genúario Rocha - Coral Tupã Vy'a)</p>
--	--

Canto III: Ñapu'ã katu pavẽ

Ñapu'ã katu pavẽ	Vamos levantar todos
Ñapu'ã jevy pavẽ	juntos
ñanemborai jaupi	Vamos levantar todos
Ñanderu rovai	juntos os
Ñame mbarete avã	Nossos cantos, perante ao
Ñame mbarete avã.	Deus
	E perante todos os
	<i>chamo 'is</i> , para termos a força.
	Para termos a força.
	(Délia – Coral Aty Mirí)

De acordo com Montardo (2002), os xamãs cantam para expressar o ponto de vista dos deuses e, assim, há canto para fazer armadilha, canto para fazer anzol, canto para caçar, canto para parto, canto para afastar o mau tempo, entre outros. Acrescento que para os Ava-guarani do Ocoy, o canto é uma prece que ajuda a acalmar os corações, e por esta qualidade é impreterivelmente necessário que um canto traga belas palavras que, segundo eles, dão apoio e conforto para seguirem em frente, mesmo diante das dificuldades que precisam enfrentar dia a dia.

Délia explicou-me que quando sentem que algo não está bem na comunidade, rezam pedindo para *Nhanderu* lhes mandar um *mborai* em seus sonhos:

Eu mesma não acreditava que meu irmão tinha morrido e eu chorava muito. Todos os dias, eu estava sempre chorando e ele veio pra mim no sonho e me mandou aquele sonho que vou escrever pra você. (Délia, 17/09/2013).

O *mborai* de Délia a curou da depressão que sentia pela perda do irmão e do mesmo modo pode ajudar outras pessoas na cura de doenças e resolução de problemas. Quando cantam sobre água, florestas,

boas colheitas e sobre a abundância que viviam no passado, eles percorrem um caminho para encontrar *Nhanderu* e voltam a se alegrar com as possibilidades do futuro, alcançando a força que precisam para seus corpos e suas almas.

Montardo (2002) observa que diferente do que aponta a literatura sobre um *ethos* pessimista que caracterizaria o povo guarani, as letras dos *mboraís* são um convite à alegria. Ouvi muitas pessoas falando sobre a alegria que sentem ao cantar e dançar, principalmente quando faziam um convite para ir à *opy*: “Você está muito triste, precisa ir na *opy*”, “Vamos nos alegrar na *opy* hoje”, lembro-me das noites que voltávamos da *opy*, antes de deitarmos para dormir, quando Leandra me dizia “Hoje vou dormir bem, e amanhã o dia vai ser muito bom”.

Permeados por motivos cosmológicos, estes cantos funcionam como elixir de esperança, reforçam a força do povo guarani e ainda cumprem uma função política, estimulando-os a lutar por seus direitos, na busca por melhores territórios, por políticas públicas, pela defesa da sua língua e da sua cultura. Em sua pesquisa sobre os guarani da aldeia M’Biguaçu em Santa Catarina, Oliveira (2013) destaca que os corais são também uma fonte de renda alternativa para aldeia, e cumprem um papel de interação entre os guarani e os *djuruá*, onde o canto e a dança são eleitos como símbolo diacrítico, e ainda:

A existência de um coral envolve significados religiosos de grande importância interna para o grupo. O coral revela, sobretudo, um investimento consciente e sistemático no ensino-aprendizagem de cantos, danças, toques de instrumentos e certas disposições, como a concentração. (OLIVEIRA, 2013, pág.107)

As crianças menores aprendem com as crianças maiores e com os mestres, a executar os instrumentos, confeccionar os pequenos *petynguas* que utilizam na *opy*, aprendem os passos, os cantos e, principalmente, tomam lições diárias de como viver o *nhandereko*. Na “*opy* do cacique” - construída principalmente para o ensaio do coral *Tupã Vy’a* e onde fazem apresentações para os visitantes - acontecem pequenas palestras durante os ensaios, chamadas de “conselhos”, nas quais os mestres falam para as crianças do quanto é importante frequentar a *opy* diariamente, ter disciplina para aprender com os mais velhos e se concentrar, respeitando o que estão cantando e dançando.

Nestes conselhos, o cacique aproveita para falar sobre a escola e sempre destaca às crianças que o futuro do Ocoy e da cultura guarani dependem delas e, por isso, precisam ter orgulho de serem indígenas e aprender tudo direitinho para também poderem passar o *nhandereko* para seus filhos.

Sempre que eu estava nessa *opy*, Daniel pedia para que eu também falasse para as crianças, geralmente pedia para eu falar de como era morar no Ocoy, sobre a minha pesquisa e que os motivasse a frequentar a escola e o coral, mas às vezes me surpreendia como novas temáticas, como na ocasião em que me pediu para falar sobre o uso de drogas e de álcool na aldeia. As crianças prestavam muita atenção e riam quando eu tentava falar alguma palavra na língua guarani, mas ao final de cada frase ou pausa de minha fala, respondiam em coro um sonoro “*heẽ*”, que significa “sim” em português, no intuito de demonstrar que concordavam com aquilo que estava falando e faziam o mesmo quando o cacique, o mestre ou outra pessoa lhes aconselhavam.

CAPÍTULO 04. ‘CRIANÇA SONHA MAIS FORTE AINDA’: A EXPERIÊNCIA ONÍRICA PARA AS CRIANÇAS AVAGUARANI.

“Um dia eu tive um sonho que eu nunca tinha sonhado, era um chamo’i cantando para mim e falou assim: Não deixe os seus colegas porque um dia eles vão ser importantes como se fosse a sua família de verdade. Quando eu acordei, falei pro meu tio, e até hoje nós cantamos ele no coral”. (Aluno participante da oficina)

“No meu sonho alguém correu atrás de mim e disse: A sua mãe está morrendo. Então eu corri na floresta e um rio, quando eu cheguei lá, eu vi a minha mãe morta num rio, então eu chorei muito e quando eu acordei eu estava chorando de verdade e não conseguia parar porque me assustei muito, mas sei que isso nunca vai acontecer, é com outra pessoa que vai acontecer, ela vai morrer um dia, mas não é desse jeito que vai ser”. (Aluno participante da oficina)

Neste capítulo, busco apresentar algumas considerações sobre a relação das crianças com os sonhos: suas interpretações e o modo como são iniciadas ao universo onírico. Esta discussão constrói-se a partir de desenhos e narrativas feitos por crianças que freqüentam as séries iniciais da Escola Estadual Indígena Teko Nemoingo, com idades que variam entre 5 e 13 anos.

Antes de abordar a atuação das crianças Ava-guarani no que se refere à experiência onírica, é necessário falar sobre o modo como as crianças são percebidas pelos adultos nas aldeias, ou seja, como se constrói a concepção de infância indígena.

A maioria dos estudos antropológicos clássicos não reconheciam a criança como um ser pleno, percebendo-as como meras reprodutoras do mundo adulto, ou, quando são citadas aparecem de forma genérica, como coadjuvantes da vida adulta, o que revela um caráter adultocêntrico dessas obras, como apontam os estudos de Nunes (2002), Tassinari (2008) e outros pesquisadores. Entretanto, algumas produções recentes na antropologia se voltam ao aprendizado e à infância ao passo que ressaltam a importância de se atentar para a participação ativa das

crianças na vida social e na construção de sentidos a partir da sua vivência e interação. São estudos que possibilitam entender a infância como “um mundo relativamente autônomo que tem validade por si, nas experiências e vivências das crianças, e na forma como percebem o mundo em que vivem” (COHN, 2000, p. 196). Estes estudos compreendem que o ambiente infantil é capaz de repercutir nas relações do cotidiano da vida adulta, além de se organizar por dinâmicas e regras próprias que definem o universo infantil como exclusivo e auto regulado, em lugar de um reflexo do mundo adulto.

Nesse sentido, o universo infantil também repercute na vida adulta assim como nas relações do cotidiano, mas não é raro percebermos pessoas, livros, ou mesmo programas de televisão, proferindo dicas sobre a melhor maneira de se educar uma criança. Manuais que ensinam os pais a criar seus filhos, como devem ser as repreensões, as manifestações de carinho, qual o melhor momento de matriculá-los na escola, de aprenderem uma nova língua, de praticarem algum esporte, de modo que, nestes contextos, a criança é vista como um ser vulnerável, que precisa de cuidado, tutela e proteção. Do mesmo modo, entre as populações ameríndias há uma série de orientações sobre a melhor maneira de se educar as crianças, porém podem apresentar algumas diferenças se comparadas com as que acabo de listar.

Portanto, pesquisas voltadas para a infância indígena se fazem importantes, porque buscam desnaturalizar a crença numa infância frágil, descomprometida e vigiada, em detrimento de uma infância que pode ser autônoma carregada de responsabilidades que influenciam nas relações sociais dos grupos que pertencem. Nesse contexto, a criança é entendida como agente plena de competências e habilidades, capaz de construir suas relações e dar sentidos a elas.

Durante minha pesquisa no Ocoy, ouvi muitos adultos falando sobre os sonhos de seus filhos pequenos: “Aquele ali já conta o sonho também”, “tem o meu pequeno que sonha certo, se alguma vez ele contar o sonho pode esperar que vai acontecer”. Essas falas demonstram que os sonhos das crianças não são menos valorizados que os sonhos dos adultos, e mais do que isso, as crianças são incentivadas a prestar atenção nas mensagens recebidas durante o sonho e a compartilhar-los, aprendendo também sobre as técnicas empregadas a experiência onírica.

A transmissão de conhecimentos e técnicas corporais “se dá a partir da própria atuação das crianças, dos movimentos, das sensações e

emoções que constroem esse momento” (ALVARES 2013, p.83). As crianças Ava-guarani aprendem a se relacionar com seus sonhos desde cedo no seu ambiente familiar, perguntam o significado de seus sonhos e assim vão construindo o um conjunto de significações que fazem sentido para seus próprios quadros oníricos, do mesmo modo que aprendem sobre as técnicas corporais que se relacionam aos seus sonhos, assim, vão percebendo se conseguem lembrar de seus sonhos, mesmo quando mexem no cabelo, ou se os esquecem quando dormem com a cabeça apoiada em um de seus braços.

As crianças também acordam cedo e participam da dinâmica de compartilhamento dos sonhos, ouvindo os pais, avós e outros membros da família extensa guarani que narram pacientemente todas as aventuras vivenciadas durante o sono, esperando obter sugestões de interpretação para cada quadro onírico, mesmo quando estão brincando próximas ao fogo ou comendo reviro elas se mantêm atentas e, vez ou outra, também se ariscam a contar ou interpretar um sonho.

Quando uma criança narra um de seus sonhos, todos prestam atenção sem fazer distinção entre este e os sonhos contados pelos adultos, porque entendem que “criança sonha mais forte ainda”, afinal as crianças ainda não estão contaminadas pelas “sujeiras do mundo” e “seus corpos ainda estão limpos”, de modo que, ao sonhar conseguem estabelecer uma conexão ainda mais intensa com o sagrado.

Buscando compreender um pouco mais sobre a relação que as próprias crianças estabelecem com seus sonhos, realizei a seguinte dinâmica: num primeiro momento, pedi para que os alunos desenhassem qualquer coisa que estivesse relacionada aos seus sonhos, imagens que viam enquanto dormiam ou mesmo sobre o modo como os sonhos eram entendidos no seu contexto familiar. Num segundo momento, sentados no chão, à sombra de algumas árvores e com a ajuda da professora de cada turma, iniciamos uma roda de contação de histórias, onde as crianças puderam falar sobre os desenhos que fizeram e falar mais livremente sobre suas experiências com o universo onírico.



Figura 6 Crianças Ava-guarani no primeiro momento da oficina, confeccionando os desenhos,



Figura 7 Segundo momento da oficina, no qual as crianças falaram sobre os seus sonhos e também sobre os desenhos confeccionados.

Portanto, elegi dois desenhos confeccionados pelas crianças e suas respectivas explicações, apresentadas durante a contação de histórias, não para interpretar os seus sonhos/desenhos, mas para tentar compreender o modo como percebem seus sonhos e o papel que ocupam nas dinâmicas que envolvem a experiência onírica no Ocuy.



Figura 8 Sonho de cobras.

Este primeiro desenho demonstra um sonho muito comum no Ocoy, que são os sonhos com *mbói* (cobra), muito temidos por tratar-se de maus agouros, que pressagiam fofocas, intrigas e confusões. Uma grande cobra saindo de dentro da casa, significa que alguém pode estar criando intrigas para algum membro da família. O autor do desenho me explicou que seu pai tem muitos sonhos com *mbói* e que sempre que conta um desses sonhos, fica preocupado com situações ruins que podem vir a acontecer nos próximos dias.



Figura 9 Sonhos de canoa.

Este segundo desenho, ilustra a interpretação dos sonhos com canoa que, como disse anteriormente, podem ser presságios de que alguém próximo, ou mesmo o sonhador irá falecer. A autora deste desenho, uma menina de apenas 12 anos, me contou que frequentemente tem sonhos com canoas e que por isso escolheu desenhar ela mesma num caixão, porque ao despertar de um sonho como este, sente muito medo de que algo ruim possa acontecer com ela. No desenho, ela representou também seu *nhe'e* deixando seu corpo agora sem vida para ascender ao céu. Representado a seu lado esquerdo, está a figura de Jesus Cristo, que ela me explicou ser “o mesmo *Nhanderu*, ele está sempre perto das pessoas que são boas e aqui (desenho) está ajudando a minha alma a achar o seu caminho de volta para o céu”.

Tomando este desenho como exemplo, podemos refletir um pouco mais sobre o modo como as crianças estão inseridas na cultura Ava-guarani. No Ocoy as crianças não são “poupadas” de assuntos mais sérios, que em outras sociedades poderiam ser consideradas “assuntos de adulto”, tanto que, podem participar das dinâmicas que envolvem o universo onírico, inclusive no que se refere aos sonhos considerados mais importantes e sagrados, como os sonhos de canoa, por exemplo. A

participação social das crianças pode ser percebida nessa relação com seus sonhos, porque se trata de um contexto, onde as “infâncias podem ser vivenciadas com maior liberdade e autonomia nos quais as crianças participam ativamente como atores plenos” (TASSINARI, 2009, p. 01).

Ao entrarem em contato com o universo onírico as crianças também são inseridas nos processos de conhecimento guarani, já que sonho também é utilizado como instrumento no qual é possível tomar conhecimento do sagrado, aprender sobre músicas, cura de doenças, sobre os perigos aos quais são expostos, sejam estes do mundo físico ou espirituais. Trata-se de um modo de conhecer que ocorre no tempo de cada criança, e do mesmo modo que elas não são excluídas do universo dos sonhos, elas também não são pressionadas a falar sobre eles, é algo que ocorre espontaneamente e, à medida que a criança começa a demonstrar interesse pelos seus sonhos, recebe grande incentivo de seus familiares.

Assim que passei a residir na casa de Leandra, percebi que seus quatro filhos, todos pequenos, demonstravam muito interesse em saber o que eu estava fazendo ali, e porque estava a todo o momento perguntando para as pessoas sobre seus sonhos. Kambi o mais jovemzinho, gostava de se reunir com outras crianças para me imitar: Com caderno, caneta, e um pequeno pedaço de madeira, que utilizava como “gravador”, perguntava aos coleguinhas sobre seus sonhos. Em algumas manhãs, enquanto tomávamos chimarrão em volta do fogo, ele me perguntava: “E a mim, você não vai perguntar o que eu sonhei hoje?”, em seguida iniciava suas narrativas, geralmente permeadas por grandes aventuras com aviões, cobras, ônibus, pássaros, onças e outros elementos, sobre os quais, ele consultava a mãe para saber o que significavam ou, dava-me ele mesmo, suas próprias interpretações.

Por fim, gostaria de destacar que os desenhos apresentados, bem como as explicações dadas pelas crianças sobre seus sonhos, demonstram que elas não apenas dominam o repertório das interpretações dos quadros oníricos, mas também os compreendem como fundamentais para o “jeito de ser guarani”, respeitando-os quando advertidos sobre algo que poderá acontecer ou esperando por “coisas boas”, caso o sonho indique a visita de algum parente, passeios, dinheiro entre outras.

Para concluir, apresento alguns sonhos e suas significações que foram citados pelas crianças durante a oficina com o intuito de demonstrar que as chaves de interpretação dos sonhos não são de

domínio apenas dos adultos, e que além disto, as crianças me apontaram vários sentidos para seus quadros oníricos, que não me foram apontadas durante as conversas com os adultos. São exemplos destas interpretações: Sonhos com arma de fogo, que significam que algum amigo irá se mudar; sonho com tigres que significam que alguma criança poderá ficar doente; “sonho com alguma menina que não gosta de mim”, que significa que “a menina gosta muito de mim”; sonhos com eclipse que significam sangue; sonhar em “ser flagrado fazendo as necessidades” significa que a pessoa poderá passar uma vergonha em público; sonhar com ônibus pode significar doença; sonhos com avião significam que alguém irá falar coisas boas; sonhos com casca de banana que significam doença e morte e sonhos com jacaré que são interpretados como polícia.

Nesse sentido, Clarice Cohn (2009, p34) destaca que as diferenças entre o conhecimento dos adultos e das crianças não é quantitativa, mas qualitativa de modo que a “criança não sabe menos que os adultos, mas sabe outra coisa”. Portanto, minha intenção ao apresentar estas chaves de interpretações não é reificar o significado de cada quadro onírico, mas destacar, que apesar das crianças compartilharem da compreensão dada pelos adultos aos seus sonhos, elas também criam as suas próprias compreensões e interpretações, de modo que possa existir também um universo onírico das crianças guarani.

4.1 INFÂNCIA AVA-GUARANI: SONHOS, ALMAS E NOMES.

Cada chamo’i sonha assim com a alminha da criança, que ela está vindo de algum lugar, então é sempre a criança mesmo que conta o nome dela. Teve uma vez que eu ia dar nome para uma criança, e ela apareceu correndo e brincando com outras crianças, depois ela veio correndo e falou no meu ouvido o nome dela, era um menino que tinha o nome Tupã, porque foi de Tupã que o nhe’e dele veio. (João Carlo, 30/06/2013).

A ideia que as crianças “sonham mais forte ainda” está relacionada à forma como os Ava-Guarani compreendem essa fase da vida e os cuidados necessários para a produção adequada de pessoas e também ao modo como percebem as falas das crianças quando estão

contando um sonho, sem deslegitimar os quadros oníricos que apresentam ou considerá-los menores e com inferior importância.

O nascimento de uma criança Ava-guarani, bem como os seus primeiros meses de vida, envolve uma série de cuidados, indispensáveis para garantir a integridade de seu *nhe'e* e a segurança do seu bem estar físico, ambos intimamente relacionados. Para que nada de ruim aconteça, os pais precisam seguir algumas regras, de modo que, pai e mãe devem respeitar resguardos alimentares e sexual, mas cabe ao pai os maiores cuidados com a alminha da criança: ele não pode fazer trabalhos pesados, para não cansar ou machucar a criança, não deve manusear objetos cortantes, pois há perigo de cortar acidentalmente a frágil alminha e nem ir para o mato caçar, porque o *nhe'e* da criança - que neste período se encontra junto ao *nhe'e* do pai - pode se perder pelo caminho, e não mais conseguir assento no corpo da criança. “O menor descuido do pai para com as regras do resguardo, pode provocar, em seu extremo, a morte do recém-nascido” (NIMUENDAJU, ([1910] 2013).

O primeiro contato do *nhe'e* da criança com sua mãe se dá em sonho, e pode ocorrer antes mesmo que a mulher tenha conhecimento de sua gravidez. Esta aparição também anuncia para a futura mamãe qual será o sexo da criança e, assim, as mulheres contam que quando sonham com alguma fruta, geralmente melancia, bergamota, laranja ou banana, significa que estão esperando uma menina, por outro lado, quando sonham com passarinhos, principalmente loro (papagaios) é porque estão grávidas de um menino. Maria Lucia, que é professora indígena na escola, me contou que todas as vezes que esteve grávida, soube em sonho qual seria o sexo da criança, ela me contou sobre o sonho que teve quando estava esperando o seu terceiro filho, como descrevo a seguir:

Eu já tenho esse sonho que eu provei, eu lembro que engravidei do Cristian e eu lembro que tinha uma arvorezinha e eu vi que o papagaio estava subindo assim, e eu pegava pedra do chão e atirava assim, umas quantas vezes e eu não conseguia acertar, eu queria matar ele, mas não acertava. É porque naquela época eu não queria engravidar, e eu nem sabia que eu estava grávida, mas naquele dia eu já falei: Agora vem vindo um menino (Maria Lucia, 09/07/2013).

Ao acordar, Maria Lucia já sabia que estava grávida novamente, mesmo não querendo ser mãe naquele momento, assim, perguntei-lhe se o *nhe'e* da criança não poderia ter problemas por causa das pedras atiradas no loro. Ela me explicou que não era perigoso, porque a alminha da criança ainda não estava assentada em seu corpo, e por isso ainda estava protegida por *Nhanderu* e, também, porque durante o sonho, ela não machucou o loro, já que não conseguiu lhe acertar nenhuma pedra.

No que se refere ao pai, Vasconcelos explica que a concepção só é possível se houver uma comunicação prévia entre o pai da criança e *Nhanderu*, o que também acontece através dos sonhos. A autora explica que depois de sonhar, o pai deve procurar a mãe e comunicar-lhe que uma criança está sendo enviada, e a partir desse momento “um novo ser humano começa a ser gerado” (2011, p.90). É a partir desse momento que os cuidados com o *nhe'e* devem começar, necessitando ser respeitados pelo pai e pela mãe da criança.

Como já mencionei anteriormente, a palavra “*nhe'e*” é frequentemente traduzida para o português como alma, mas ela também é utilizada pelos guarani com o sentido de fala, língua, linguagem. Deste modo a linguagem é entendida como uma manifestação da alma, e por este motivo compreendem que o *nhe'e* está tomando assento no corpo de uma criança, quando ela começa a balbuciar suas primeiras palavras. De acordo com Pissolato, a nomeação é como o momento complementar ao envio e posição do *nhe'e* por *Nhanderu* na gestação, de modo que a criança assume plenamente a condição humana ao ser nomeada (2007, p.290).

Assim, as primeiras palavras marcam o período que a criança deve receber o seu nome guarani, entretanto, atualmente os pais procuram o *chamo'i*, antes desse período para revelar o nome de seus filhos, com medo que eles adoçam, por estarem expostos a doenças que não existiam no “tempo dos antigos”, inclusive relacionadas ao parto, que algumas vezes é feito pelo médico, em um hospital e não mais pelas mãos das parteiras da aldeia, que conhecem o modo certo de trazer uma criança indígena à vida, bem como dos cuidados com os fluídos do parto e com o umbigo da criança.

Em virtude dessas questões, não há uma idade correta para a cerimônia de nomeação, os guarani tomam muito cuidado para não deixar a criança viver muito tempo sem o nome porque, quando isto

acontece, a criança fica fragilizada e pode ficar doente. Por outro lado, se a criança recebe o nome cedo demais, pode acontecer de receber um nome equivocado, uma vez que seu *nhe'e* ainda está fraquinho e pode enganar o *chamo'i*, dizendo-lhe um nome qualquer, o que é um problema muito grave, uma vez que viver com o nome errado pode trazer doenças, deixar a criança fraca, impedindo-a de se “desenvolver” e até mesmo deixando-a vulnerável a feitiços e magias.

Há uma série de dinâmicas envolvidas em torno dos nomes das crianças, que são de responsabilidade dos *chamo'is*, os únicos capazes de acessar a alma da criança e descobrir-lhe o nome. Os *chamo'is* escutam os nomes das crianças durante um sonho, ou em visões que acontecem quando estão na *opy*, realizando o *mboraí*, assim, é importante destacar que a função do *chamo'i* não é de escolher um nome para a criança, mas de revelá-lo, porque cada criança já possui seu próprio nome ao nascer, eles pertencem às crianças, que os trazem dos lugares do céu de onde vêm suas almas.

Os nomes guarani são sagrados uma vez que são enviados pelas divindades e, por isso, mantém uma importante relação com o *nhe'e* de cada pessoa, o que, de acordo com Nimuendaju (1914), lhe confere uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro, usado para chamar seu possuidor. Assim, o nome guarani é inseparável da pessoa, mais que isso, é um pedaço do seu portador, dessa forma, um guarani não se chama “fulano ou ciclano”, mas ele “é” o nome que carrega. Nimuendaju destaca ainda, que os guarani tinham certo desprezo pelos nomes brasileiros que recebiam, entretanto, não escutei nenhuma fala que remetesse a este sentimento no Ocoy, mas apenas uma preferência pelo nome guarani, utilizado principalmente nas relações familiares e religiosas, enquanto o nome brasileiro é utilizado na escola, posto de saúde e para se comunicar com a comunidade envolvente, nas relações de trabalho, acesso a políticas públicas e outras.

Chamadas de *Morangara'i*, as cerimônias de nomeação das crianças podem ser coletivas ou individuais, sendo que o batismo da colheita, que acontece uma vez por ano, no dia 31 de dezembro até o amanhecer do dia 1 de janeiro, recebe esta mesma nomeação. Infelizmente, durante minha estadia no *Ocoy*, nenhuma cerimônia de *morangara'i* coletiva foi realizada e também não tive oportunidade de participar das poucas cerimônias individuais de nomeação de criança,

principalmente porque estas costumam acontecer somente com a presença dos pais e do *chamo'i*, na casa do *chamo'i* ou da criança.

O trabalho de Graciela Chamorro também apresenta uma descrição bastante minuciosa sobre a cerimônia de nomeação de crianças na aldeia mbyá-guarani de Palmeirinha³⁶, que consiste num longo ritual composto pelas seguintes partes: **Dança do xondáro**, na qual os *xondáros* (soldados) organizam-se em círculos ao som do violino e executam movimentos que lembram técnicas de luta, exigindo dos seus praticantes resistência e equilíbrio corporal. **Jepopixy**, traduzida por massagem, esta parte da cerimônia consiste em práticas terapêuticas executadas pelos *chamo'is*, que se utilizam de massagens feitas com as mãos, acompanhadas pela fumaça do *petyngué*. **Jeroky**, canto e dança realizados pelos meninos e meninas mais jovens da aldeia, ritmadas pelo som de instrumentos como o *mbaraka*, o violino e o *takuá*. E finalmente o **Nimongarai**, momento no qual as crianças recebem seus nomes. Para o Nimongarai as mães confeccionam velas de cera de jataí que, juntamente com o *petyngua*, preenchem o ambiente de fumaça, preparam também uma bacia que enchem de água de cedro, de modo que a fumaça e a água são símbolos importantes porque lembram que toda criatura está ligada a origem de tudo, ao Ser original. Para dar início ao *nimongarai*, os presentes e, principalmente, as crianças se organizam numa grande roda e o *chamo'i* entoia um canto, seguido pelas demais vozes em tom de aclamação. Na sequência, as crianças são enfileiradas próximas ao altar e entre uma baforada e outra de fumaça, o *chamo'i* revela o nome de cada criança, podendo este ter sido revelado em sonho, anteriormente, ou durante a cerimônia (CHAMORRO, 1998, p.212-215).

Os momentos descritos por Chamorro possuem muitas semelhanças com as cerimônias que acontecem no Ocoy e que me foram narradas pelos *chamo'is*: alguns dias antes da nomeação, as mulheres preparam a chicha, bebida sagrada que consomem para ficar alegres e purificar o corpo, dançam, cantam e fumam o *petyngué*, porque assim ajudam os *chamo'is* a se comunicar com *Nhanderu* para descobrir os verdadeiros nomes de cada criança e também porque este é um momento de acolhida e aceitação da criança por toda a comunidade, é o momento em que ela é apresentada a todos por seu nome sagrado.

³⁶ A aldeia Palmeirinha está localizada no município de Chopinzinho, região sudoeste do Paraná.

Não é raro encontrarmos em trabalhos etnológicos, depoimentos de antropólogos que foram batizados pelos xamãs das aldeias onde realizaram pesquisa, um momento importante para nós pesquisadores, e que eu também experienciei no Ocoy, como descrevo na introdução desta dissertação. Muitas vezes estas cerimônias, marcam o momento de aceitação do antropólogo, travando relações de companheirismo que devem permanecer mesmo com o fim das atividades em campo. Nesse sentido, não posso deixar de destacar a experiência de Nimuendajú ao receber seu nome guarani:

Passada uma segunda volta, Avacaujú se pôs bem diante de mim e exclamou, hesitante e excitado, mas em voz alta e clara: “Muendajú-ma-nderey! – Nandereyiviguande! – Nandéva nderenoi Nimuendajú!”. (Muendajú é teu nome! – Tu fazes parte da nossa tribo! - Os guarani te chamam de Nimuendajú!). E apontando para Poño chí e sua mulher: “Cova-ma ndeangá! (Eis teus parentes, quer dizer, padrinhos de batizado (...)) Quando o sol, cerca de meia hora depois, nasceu atrás da floresta, iluminava um novo companheiro da tribo dos Guaranis (NIMUENDAJÚ, ([1910] 2013), p.284-285).

Mais do que as relações de inclusão e de companheirismo, Nimuendajú fala sobre os laços de parentesco que são marcados com o batismo, que torna ainda mais intenso, o vínculo entre o *chamo'i*, a pessoa que recebe o nome e os familiares de ambas as partes. Ao revelar o nome de uma criança, o *chamo'i* se torna responsável por ela, e deve zelar pelo seu corpo e seu *nhe'e*, porque do seu comportamento, depende o “bom viver” das pessoas que nominou, por isso, os Ava-guarani têm grande cuidado e preocupação na escolha do *chamo'i* que dará nome a seus filhos.

No período que estive em campo, busquei conversar com todos ou, pelo menos, com a maioria dos *chamo'is* e *chara'is* do Ocoy. É interessante que ao buscar referências sobre alguns desses *chamo'is*, as pessoas me falavam o seguinte: “Este *chamo'i* é muito bom para fazer remédio e para tirar doença, mas não é bom para dar nome pra criança”, “Este *chamo'i* era muito poderoso mas agora virou a ser *ka'u* (bêbado), por causa disso eu não levei o meu filho lá para ele dar o nome”. Assim, fui percebendo a existência dessa relação bastante complexa e de maior

intimidade entre o *chamo'i* que identifica/nomeia, a criança que recebe o nome e os pais da criança. Vejamos o que diz Albernaz (2009), sobre essas relações no Ocoy:

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 (...) 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. (ALBERNAZ, 2009, p. 79).

Pode-se acrescentar ainda que a responsabilidade do *chamo'i* para com a criança perdura ao longo do tempo, por isso, os Ava-guarani buscam se manter próximos dos *chamo'is* que lhe deram o nome. Há casos em que a mudança de um *chamo'i* para outra aldeia, provoca o deslocamento de outras famílias para esta mesma aldeia, buscando proximidade e assistência do *chamo'i*, já que é ele quem possui a maior conexão com a alma da criança e, portanto, quem tem maior propriedade para curá-las. Quando o *chamo'i* falece ou vai embora, esta conexão é interrompida, tornando-se necessário um novo *Morangara'i*, que também pode acontecer caso o *chamo'i* passe a viver uma vida desregrada, por exemplo, fazendo uso de bebidas alcoólicas. Afinal, quando uma pessoa está bêbada, ela não está cuidando de sua própria alma e não poderá cuidar bem da alma da criança que batizou. Inclusive, esta criança corre o risco de gostar de beber quando for adulta ou mesmo de adoecer em decorrência da fraqueza de sua alma mal protegida.

É possível que, ao se fazer necessário um novo *morangara'i*, ocorra uma mudança do nome, como me explicou um interlocutor: “Antes o meu nome era *Tupã*, mas então eu vim embora e nunca mais voltei para a Argentina, por isso outro *chamo'i* me deu o nome de *Jekupe*”. Mas, como é possível uma mudança de nome, se o nome corresponde ao lugar de onde a alma veio? As divergências entre o

nome recebido no primeiro batismo e o nome recebido nos próximos batismos são explicadas principalmente por causa dos nomes errados dados as crianças que, como mencionei anteriormente, podem ocorrer por diversas razões. Dizem ainda que, se a criança não quer viver muito tempo na terra, ela engana o *chamo'i* passando-lhe um nome errado, no intuito de ficar doente e logo voltar para o lugar de onde veio, a criança começa a se entristecer, ficar longos períodos calada e sem comer, até que sua alma retorne.

Há também relatos de que em situações na qual uma pessoa encontra-se muito doente correndo risco de vir a falecer, o *chamo'i* utiliza-se de um último recurso para curá-la, trata-se de um *rebatizmo*, que por meio de rituais, busca tirar a doença daquele corpo. Se houver melhoras, o ex doente, deixa de usar o antigo nome e instrui as outras pessoas para que o chamem pelo novo nome, afinal, “no antigo nome todas as doenças e os eventuais feitiços ficam aprisionados, e a medida que este é esquecido, os malefícios também desaparecem”(BORGES, 2002, p.56).

Outro motivo pelo qual pode ser muito perigoso viver com um nome errado, é porque os nomes possuem relações com os papéis sociais que serão desenvolvidos por cada pessoa ao longo de sua vida e traços da sua personalidade pessoal, podendo expressar ainda muito cedo, quem será *chamo'i/chara'i*, quem vai gostar de cuidar da terra, quem será bom para a família, quem será calmo ou quem será bravo. Cada nome, bem como as características citadas, corresponde ao local de onde vêm a alma da criança, “é preciso escutar o nome da criança para saber de onde ela veio e para que ela possa crescer alegre e saudável” (PISSOLATO, 2007, p.290).

Sobre a nomeação das crianças, torno a enfatizar que os *chamo'is* entram em contato com as divindades sagradas durante os sonhos ou em estado de êxtase para descobrir de onde vem cada alma que, segundo Nimuendajú, podem vir de três lugares distintos: Do zênite, onde mora *Nanderyquey*, do Oriente, morada da “nossa mãe” ou no Ocidente, terra de domínio do Deus do trovão Tupã. O nome depende de qual desses lugares a alma veio, e frequentemente fazem referências a pessoas, objetos ou ações da mitologia e do ritual guarani. O autor trás como exemplo de nomes masculinos: *Tupãjú* (Deus do trovão), *Mbaracambeí* (chocalho), *Avapootý* (flor), *Poyijú* (miçanga), *Nimuendajú* (fazer, moradia), enquanto os nomes femininos mais frequentes são: *Tacuapú* (troar), *Tacuaverá* (brilhar), *Tacuayvá* - *yváy*

(céu), *Ñapycá* (banco). “Desta forma, se uma pessoa recebe o nome de *Ñapycá*, por exemplo, significa que sua alma veio do oeste, porque *apycá* é o nome dado ao banco com formato de canoa em que o Deus ocidental do trovão *Tupã*, viaja pelos céus provocando as trovoadas” (1914, p. 32, 33).

Traçando um pequeno paralelo com a obra de Nimuendajú, observo que alguns nomes continuam sendo muito utilizados, a exemplo dos nomes *Tupã* e *Takua* muito frequentes entre os guarani do Ocoy. Traduzidos pela professora guarani Maria Lucia, *Tupã* significa “Deus que manda os trovões”, e *Takua* “instrumento musical executado pelas mulheres”, também são muito comuns os nomes: *Mbaraka* (chocalho) e *Mir* (filho de *Tupã*), *Ava* (homem), *Ava-Iju* (homem da luz) *Mir ã* (filho de *Tupã*), *Ava* (homem), *Ava Iju* (homem da luz) utilizados para os meninos, e *Kuñá* (mulher) *Yva* (fruta) e *Ara* (dia/tempo), utilizados para as meninas³⁷.

Ocorre que, pesquisas realizadas mais recentemente apontam para lugares distintos destes trazidos por Nimuendajú, e que também necessitam ser destacados, á exemplo do trabalho de Vasconcelos (2011), que resgatando um estudo de Larricq (1993) sobre a construção da pessoa entre os mbya guarani aponta que, para que seja possível a concepção e gestação de uma criança é necessário os pais tenham uma vida sexual ativa que deve estar aliada à intervenção divina. Estes autores destacam que a intervenção divina, quando da concepção de uma criança, pode vir de quatro ordens cósmicas: “Jakaira, *Tupã*, *Karai* e *Nhamandu*, que são entidades divinas relacionadas aos quatro pontos cardeais”(2011, p.90). No Ocoy, alguns *chamo'is* também falam sobre outros lugares, como as almas que vêm do sol, da lua, ou além do mar.

Como citado anteriormente, no capítulo 01, quando uma pessoa morre, sua alma precisa encontrar novamente os caminhos que percorreu para ser concebida, ou seja, o *nhe'e* precisa encontrar novamente o lugar sagrado de onde partiu. É por isso que as crianças encontram mais rapidamente este caminho de volta, como me explicou o *chamo'i* João: “Se tem uma criança que morre cedo, o *nhe'e* dela ainda não esqueceu de onde ele veio no céu, então nem dá muito tempo, aquela criança já encontrou *Nhanderu* e todos os parentes”. Além disso,

³⁷ Atualmente os nomes guarani aparecem nos documentos pessoais juntamente com o nome “de branco”, especialmente das pessoas registradas mais recentemente, diferente do que contam os mais velhos, sobre uma época em que eram proibidos de utilizar os nomes indígenas na documentação.

o modo como as crianças se relacionam com seus corpos, quando de sua morte também contribui para que elas cheguem mais rapidamente ao céu, como destaca Vasconcelos:

As almas das crianças, quando da sua morte, atingem mais rapidamente *Yvy mara ey*, por serem consideradas sagradas, pois elas conseguem levá-los ambos (corpos e ossos) consigo de volta à *Yvy mara ey*, seu lugar de origem (mesmo não sendo obrigatório, levar ossos é um dos fatores para se atingir *Yvy mara ey*. Diferentemente dos corpos adultos que deixam sua ossada nesta terra, os ossos das crianças desaparecem. (VASCONCELOS, 2011, p. 60).

As crianças guarani estão em constante relação com o sagrado, seus corpos ainda estão limpos e este é outro motivo pelo qual ao morrer, elas conseguem acessar mais facilmente seu local de origem. É por esta constante relação, que a alma do neófito consegue se comunicar com os *chamo'is*, através dos sonhos, revelando assim, o seu nome guarani. Os Ava-guarani explicam que é a própria alma da criança quem conta para o *chamo'i* sobre o lugar de onde está vindo, como podemos observar na explicação do *chamo'i* João:

No mesmo dia a criança não conta, no dia seguinte ela conta. Se a criança está bem, ela conta no dia seguinte mesmo, se está doente leva mais dias para contar. Se a criança vem do sol, da lua, do Tupã mesmo, aí você sabe que de onde ela veio, e até como ela vai sendo, se boa pessoa, ou se alegre. (João, 29/05/2013)

Mbaraka Miri, Kunã Rero Ysapy, Tupã e Ava Tukambi são os nomes guarani dos quatro filhos de Leandra, a jovem mãe que me hospedou em sua casa durante minha pesquisa de campo, e que, muitas vezes, me falou sobre a possível predestinação de seu filho caçula, a quem todos chamam de *Kambi*, em ser *chamo'i* quando tiver idade, porque seu nome vêm de um lugar especial que demanda as características sagradas de um *chamo'i*, percebidas, por exemplo, no fato de *Kambi* acordar bem cedinho, brincar sozinho durante muito

tempo e conversar como se estivesse falando com outra pessoa, mesmo estando só.

Outra questão relevante sobre os nomes guarani, diz respeito ao modo como a nomeação pode estar atrelada às linhas de parentesco. No Ocoy, algumas pessoas compreendem que os nomes guarani revelam o local de partida de cada alma e que esta

Dinâmica acontece de maneira aleatória, decidida apenas pela vontade de *Nhanderu*, no entanto, outras pessoas, acreditam que as linhas de parentesco também são determinadas por estes lugares, de maneira que, se a alma do pai veio do oriente, as almas dos filhos vêm do mesmo lugar, dando continuidade na terra ao parentesco que há no céu. Para Mendes (2007), a relação do parentesco segue uma linhagem paterna confirmando-se através dos nomes, o que pode ser um problema nos casos em que a mãe, por algum motivo, não sabe quem é o pai da criança ou não quer revelá-lo, porque assim ela estará gerando uma criança sem nome, o que dificulta o trabalho do *chamo'i*, que tem como uma de suas ferramentas para descobrir o nome da criança, perguntar a alma do pai, de onde veio a alma do filho.

Nesta discussão destaca-se a contribuição de Mello, sobre os elementos de nomeação Guarani que referem-se ao parentesco cosmológico. Nesse sentido, o nome de uma pessoa Guarani se remete, freqüentemente, a seus parentes em outros mundos e, em sua fase adulta, ela trará em seu nome a identificação dos vários parentescos cosmológicos que ela possui, os de nascença e também os que foram “adquiridos, herdados e/ou construídos por condutas cotidianas e rituais” (2006, p. 142). Estes nomes são acumulados, uma vez que uma pessoa pode passar por diversas nomeações durante a vida, diferente do que ocorre no Ocoy, onde há troca de nome, quando se faz necessário uma nova nomeação, pela qual a pessoa deixa de usar o nome antigo para utilizar o novo nome, e em alguns casos deve até esquecer do nome utilizado anteriormente.

As crianças do Ocoy em conjunto com suas famílias podem escolher ter dois batizados, um em que ela recebe do *chamo'i* o seu nome guarani e o outro realizado por padres católicos, que de tempos em tempos vêm até a aldeia para batizar as crianças. Sobre o batismo cristão, Nimuendajú (1914) escreve que os guarani davam pouca importância para os nomes recebidos no batismo católico, além de considerarem ridículo a atuação do sacerdote cristão nesta cerimônia, uma vez que, mesmo se achando superior às práticas do pajé pagão,

necessita perguntar aos pais, qual é o nome da criança, porque é incapaz de determinar-lhe o nome certo.

Embora os guarani do Ocoy, não releguem ao batismo católico a mesma importância que dão ao *morangara'í*, não há hostilização em relação a esta cerimônia, da mesma forma, os padrinhos do batismo não indígena apesar de não possuírem vínculos tão importantes quantos os estabelecidos no *morangara'í*, são considerados parentes por afinidade, chamados de compadres e comadres, e podem participar da criação de seus afilhados, dando-lhes conselhos e algumas vezes contribuindo com ajuda material, presenteando-os com roupas, calçados ou material escolar.

As cerimônias do batismo católico acontecem na *opy*, com participação dos *chamo'is*, do cacique e de muitas pessoas da comunidade, são esperadas com ansiedade pelas crianças, que escolhem seus padrinhos com bastante antecedência, de acordo com afinidades que elas mesmas definem, e geralmente escolhem padrinhos não-indígenas, como: professores da escola, funcionários do artesanato, Itaipu, Funai e posto de saúde. Maria que é coordenadora do grupo de artesanato, contou-me que já batizou mais de 30 crianças na aldeia, e que procura acompanhá-los como pode, ajudando também os pais de seus afilhados, quando estes necessitam.

O fato de grande parte das crianças guarani poderem escolher seus próprios padrinhos, no caso do batismo católico, reforça o caráter de autonomia da infância indígena. Como professora, lecionando a disciplina de sociologia na escola indígena, conversei muitas vezes com meus alunos sobre a religiosidade guarani, aos quais alguns deles, me confessaram que nunca quiseram ser batizados pelo padre, porque está prática não fazia parte do que eles eram verdadeiramente, ou seja, “indígenas”.

Trata-se de uma compreensão semelhante ao que destaca Codonho, sobre os Galibi-Marwono, onde as crianças são compreendidas na qualidade de atores sociais, porque atuam sobre as suas próprias regras e a partir delas criam uma refinada percepção do mundo que as cerca, estas crianças possuem maneiras específicas de enxergar sua sociedade que é expressa pelas suas atitudes diante dos adultos e de outras crianças e que revelam importantes facetas da cultura em que estão inseridas (CODONHO, 2009).

Nesse contexto, as crianças não são percebidas como meras reprodutoras da vida adulta, mas como relevantes agentes sociais, e é

desta maneira que as crianças Ava-guarani se relacionam com a experiência onírica, porque não são apenas reprodutoras daquilo que os adultos compreendem de seus sonhos, elas também são criadoras de suas próprias interpretações, técnicas e podem decidir sobre quais sonhos devem levar a sério ou não. É o caso de Sheila, uma menina Ava-guarani de 8 anos, que se recusa a ficar em casa quando seus avós a proibem de ir á escola por causa de algum sonho ruim, mas espera ansiosa pela visita de parentes, no caso dos sonhos que anunciam a chegada de alguém.

Por fim, abordei brevemente neste capítulo, algumas discussões da antropologia da infância com o intuito de demonstrar que as crianças também se relacionam com o universo onírico, seja descobrindo e aprendendo sobre os seus próprios sonhos, participando dos momentos em que os sonhos são compartilhados por seus pais ou na *opy* (casa de reza).

Também apresento, ainda que brevemente, a maneira como os Ava-guarani compreendem a infância como uma fase mais pura e próxima das moradas divinas. Por isso a criança “sonha mais forte” e por isso seu nome precisa ser adequadamente atribuído. Portanto, entendo que o *morangara’i* cria laços entre a criança, os familiares, e o *chamo’i*, podendo ser também, definidor da futura personalidade, saúde e religiosidade da criança, Assim, a compreensão de infância pode ser articulada ao xamanismo e a religiosidade Ava-guarani, que serão temas do próximo item dessa dissertação.

CAPÍTULO 05. OS SONHOS DOS CHAMO'IS E A EXPERIÊNCIA ONÍRICA NO XAMANISMO GUARANI.

Sonhei que eu estava caminhando numa estrada estreita, e quando estava chegando em casa, escutei a conversa e meu cachorro latiu. Eu escutei uma conversa do mato, não vi ninguém e aí fiquei me escorando na minha arma e meu cachorro continuou latindo. Então eu voltei, para ver quem estava conversando lá e quando eu ia passando um deles saiu na minha frente apontando a arma em mim. Eu nem me assustei e a pessoa que saiu falou uma palavra bem diferente e falou para mim: “Nós viemos aqui, limpar seu corpo, tirar o que tiver de sujeira (roky'ayta), para transformação”. E quando terminou de falar, eu era o cantor, mas não na casa de reza, de música paraguaia. Eu nem me toquei assim, mas, de repente eu vi um violão no meu braço e aquele homem falou para mim: “Isso eu não quero mais”. Depois ele assoprou e o violão sumiu, e assoprou em mim e depois eu vi um monte de bichinho caindo, saindo do meu corpo (lagarta que se acha em madeira podre, larva, borboleta, que caia do corpo e voava de todo lado). Até daqui (pescoço para baixo) tinha essas larvas (ysó) caindo, e até já tinha um caminho, foram as larvas que fizeram um caminho no meu corpo, como sinal de que eu estava indo para o caminho errado. Depois me assoprou de novo e esses bichinhos que caíram no meu corpo sumiram. Ele começou a soprar no meu corpo que já estava limpo, e me pediu para estender a mão. Aí que vi que tinha um monte de larva na minha mão, como uma coisa que eu iria comer. E ele assoprou minha mão e tudo isso sumiu também. Ele me falou para colocar o pé para frente e eu me senti na beira do lago, e meu pé era comprido, tão comprido que daria para atravessar o lago. Esse era um sinal de que eu vou servir para levar o pessoal para o caminho certo, servir de ponte para as pessoas encontrarem esse caminho. (Guilherme, 17/06/2013).

O universo dos sonhos esteve longe de ser objeto central de análise na literatura clássica guarani, mesmo assim e ainda que de forma fortuita, esteve presente em grande parte destas publicações, principalmente no que se refere à religiosidade guarani e às incumbências dos xamãs. Assim, busco neste capítulo retirar a experiência onírica de seu papel de coadjuvante e colocá-la como protagonista na religiosidade guarani, destacando principalmente, os momentos em que os sonhos são acessados pelos *chamo'is*, que são considerados especialistas nesse assunto e frequentemente consultados por todo o grupo a fim de obter explicações e significações sobre os sonhos.

Como marco teórico, utilizo o trabalho de Langdon (1999) “Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona”, preocupada em demonstrar como as narrativas dos sonhos refletem a subjetividade e a percepção da identidade xamânica, e o ensaio de Bartolomé e Barabas (2013) “Os sonhos e os Dias: Xamanismo no México atual”, que destaca a transcendência crucial do sonho como um canal de comunicação entre realidades alternativas e uma chave textual importante com as quais as culturas locais constroem as suas “lógicas xamânicas”.

Como procurei mostrar no capítulo 03, para os Ava-guarani a experiência onírica não é exclusividade dos *chamo'is*, mas estes, incumbidos da função de especialistas mantêm uma relação maximizada com os sonhos, utilizando-os para realizar uma mediação entre a sua coletividade e o universo do sagrado, povoado por penumbras e perigos, mas que não é menos real e atuante que a vida cotidiana (BARABAS, BARTOLOMÉ, 2013). No entanto, é importante destacar que esta relevância dada aos sonhos, não se trata de uma confusão ou de uma incapacidade de discernimento entre a experiência onírica e a vigília, como se os indígenas não entendessem a diferença entre o que vivenciam durante os sonhos e o que vivenciam quando estão acordados. Para os Ava-guarani, é o *nhe'e* (alma) que ao fazer uma viagem por diferentes caminhos, vivencia os quadros oníricos, automaticamente absorvidos pela pessoa que está sonhando, o sonhador.

Na literatura guarani, Schaden (1962), dentre várias questões, preocupou-se em entender de que maneira a religião se revela responsável por certas características de outras esferas culturais e pela formação de traços dominantes de personalidade, sendo a questão da alma, a chave principal para a compreensão de todo este sistema

religioso, e como pude perceber ao longo da pesquisa, chave principal também para a compreensão da experiência onírica Ava-guarani.

Os sonhos são mensagens da alma e é através deles que os guarani adquirem grande parte do arcabouço religioso que utilizam: cantos, rezas, danças, remédios, curas, premonições e conselhos. O *porahêi* é um bom exemplo para iniciarmos esta discussão: trata-se de uma reza individual que costuma ser recebida já na puberdade ou em alguns casos, quando muito tardio, na idade adulta. Esta reza consiste em texto e melodia, acompanhados de movimentos rítmicos de dança, é recebida como um presente dos deuses ou dos espíritos e são transmitidos através dos sonhos, sendo que, muitas vezes é o próprio *Nhanderu* quem visita a pessoa que vai receber o *porahêi* (SCHADEN, 1962).

No *Ocoy* esta reza individual recebe o nome de *mboraí* e não é revelada para todas as pessoas como descreve Schaden, elas são citadas com mais frequência pelos *chamo'is*, *chara'is*, *huvixa'is* (responsáveis pelos corais), participantes dos corais, *oporaívas*, lideranças e por algumas das pessoas mais idosas do grupo. Entretanto, Abernaz (2009) revela uma restrição ainda maior em relação às pessoas que recebem o *mboraí* através de sonhos, diferente do que observei durante minha pesquisa de campo. A autora afirma que:

Em geral, os *oporaívas*³⁸ 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*. (ALBERNAZ, 2009, p.170).

³⁸ O termo *oporaíva* também é utilizado no *Ocoy* para se referir aos rezadores da comunidade, no entanto, em minha pesquisa ouvi poucas pessoas utilizando-o. Na maioria das vezes se referem a essas pessoas como *chamo'i* e *chara'i* (utilizados por Abernaz para se referir a avô e avó), motivo pelo qual optei por privilegiar estes dois termos neste trabalho.

Não foram apenas os *oporaívas/chamo'is* que me falaram sobre esta reza/canto recebida em sonhos, eles foram citados inclusive por pessoas jovens, o que me leva a entender o *mboraí* não como uma regra e tão pouco como uma exceção, mas como algo comum no Ocoy. Mesmo as pessoas que rezam apenas em suas próprias casas, fazem-no entoando seu canto pessoal e quando estão na *opy* acompanham o canto do *oporaíva*. É costume de alguns Ava-guarani construir uma pequena casa de reza, próxima as suas casas, ou apenas pequenos altares (*amba'is*), onde repousam os elementos sagrados como o *takua*, *mbaraka*, *petyngúá* e *popygua* e onde reúnem a família para rezar. Frequentemente chamam algum *chamo'i* do Ocoy ou de outra aldeia para realizar curas e rezar nesses locais.

O *mboraí* é uma forma de comunicação com o além, um elo capaz de unir os seres da terra com os seres divinos, e por isso, não poderiam ser recebidos de outra maneira que não fosse através dos sonhos, afinal, os sonhos são mensagens sagradas transmitidas diretamente para o *nhe'e* de cada pessoa, portanto um *mboraí* jamais é esquecido uma vez que fica gravado não na cabeça, mas na alma de cada pessoa. Muitas das pessoas que me contaram sobre seus sonhos com o *mboraí*, dizem que o receberam do próprio *Nhanderu* que ento o canto/reza/dança uma única vez, de forma bastante calma e lenta, o suficiente para o memorizarem.

Pergunto como fazem para recordar do *mboraí* quando acordam e se utilizam alguma técnica que os ajude, mesmo porque algumas dessas rezas são bem longas. A resposta para essa pergunta era sempre a mesma, explicavam-me que este evento ocorre de forma espontânea e que não precisam fazer nenhum esforço para recordá-lo, simplesmente acordam e repetem o *mboraí*, de preferência em voz alta, da mesma maneira que escutaram em sonho, depois disso poderão repeti-lo quantas vezes for necessário.

Cumpre assinalar que diferente dos sonhos com *mboraí*, que são mais comuns no Ocoy, os sonhos “milagre” ou sonhos “chamado”, são sonhos revelatórios que possuem a missão de enviar recados de *Nhanderu*, para que alguém se torne *chamo'i* ou *chara'i* e acontecem apenas para poucas pessoas, ou seja, somente para aquelas que estão pré-destinadas ao exercício do xamanismo. Mesmo que estas pessoas também se dediquem a aprender sobre as questões relacionadas ao xamanismo com outros *chamo'is* ou outros mestres, como se referem aos *chamo'is* mais velhos, que ensinam cantos, danças, e como utilizar

os remédios do mato, os Ava-guarani deixam claro em vários momentos que é necessário nascer com características especiais que só os *chamo'is* possuem.

Ainda na infância é possível identificar um futuro *chamo'i*: geralmente são crianças mais calmas, pouco falantes, que preferem ficar sozinhas, que também se destacam pela forma como tratam os animais e as plantas, gostam de ir ao mato e de frequentar a *opy*. Contudo, a característica mais importante é uma espécie de peneira muito fina que há na garganta do *chamo'i* desde o seu nascimento, e que será muito útil quando ele começar seus procedimentos de cura³⁹.

Os sonhos são aliados do poder xamânico (LANGDON, 1999), ou seja, a experiência onírica se faz presente em muitas instâncias do xamanismo guarani, mesmo assim, consideram o "sonho chamado" um divisor de águas na vida do futuro *chamo'i*, ele marca principalmente o início de um grande aprendizado, de novos hábitos e do compromisso que irá firmar com seu povo. Muitas vezes, o "sonho chamado" é responsável por intensas mudanças na vida e no comportamento dessas pessoas, a exemplo do que aconteceu com o *chamo'i* Guilherme, reconhecido pelos Ava-guarani como o principal *chamo'i* do Ocoy.

"Seu" Guilherme é também o homem mais idoso do Ocoy, algumas pessoas afirmam que tem idade de 119 anos e outras que tem 122 anos, um senhor muito calmo e sereno, a quem podemos encontrar todas as noites na *opy*, fumando *petyngua* e realizando o seu *mboraí*. Eu estava muito ansiosa para conversar com Guilherme, porque durante o tempo que trabalhei como professora na escola do Ocoy ouvia muitas histórias sobre ele, mas ainda não tinha tido a feliz oportunidade de conhecê-lo pessoalmente, imaginava que devido a sua idade encontraria um senhor reservado de poucas palavras, ao contrário disto, precisei ir muitas vezes até à sua casa para encontrá-lo porque durante o dia ele estava na roça e a noite na *opy*, ademais, gosta muito de falar sobre o

³⁹ Quando precisam retirar uma doença do corpo de alguém, os *chamoi's* utilizam a sucção como método principal, assim, depois de identificarem o local onde está a doença ou um espírito ruim, o *chamo'i* encosta a boca na parte afetada e suga a doença para dentro do seu próprio corpo, que só não é afetado porque a doença é barrada por este filtro, nos casos em que a doença é muito grave ou o espírito é muito forte, é preciso que outros *chamoi's* pressionem com força a sua barriga no intuito de expelir a doença que insiste em não deixar seu corpo.

“tempo dos guarani”. Em nossa primeira conversa, ele falou sem interrupções por mais de uma hora, me contando sobre sua iniciação ao xamanismo.

A narrativa onírica que utilizo para iniciar este capítulo é justamente a narrativa do “sonho chamado” do *chamo’i* Guilherme, que marca tanto sua iniciação ao xamanismo quanto o abandono do modo de vida que levava antes disso, reforçando a ideia de que os “sonhos chamado” são também “sonhos milagre”, que marcam profundamente a vida de quem o leva a sério. Observemos que a narrativa do sonho de Guilherme se assemelha às narrativas oníricas dos Siona, destacadas por Langdon (1999), que empregam os sonhos como aliados do poder xamânico, utilizados para muitos propósitos, como: adivinhações, compreensão de forças ocultas e para influenciar eventos.

Antes de ter seu sonho chamado, aos 30 anos de idade, Guilherme morava no Paraguai e levava uma vida desregrada, ele conta que não se preocupava com seu próprio corpo, comia qualquer coisa, *coisas que vêm em pacotes* e bebia muito. Por conta do excesso de bebida não dormia bem, arrumava brigas e se machucava, estava sempre caído em qualquer lugar e seus filhos tinham que lhe levantar para poder levá-lo para casa, onde discutia com a esposa e com os filhos, além disso, reclamava muito e falava palavrões de modo que a cada dia que vivia desta maneira, se afastava mais do *nhandereko* (jeito de ser guarani). “*O meu corpo estava sempre sujo e da minha boca só saíam palavras sujas também*”, essa explicação de Guilherme reforça a importância dos cuidados do corpo no intuito de cuidar bem do *nhe’e* e do valor de se pronunciar belas palavras, uma vez que as palavras que saem da nossa boca são expressões da nossa alma que encontra na fala uma forma de se comunicar com o mundo externo.

Analisando o conteúdo do sonho de Guilherme percebemos claramente os elementos que marcam a sua transição xamânica: A analogia de caminho/estrada muito utilizada pelos guarani para explicar esta transição e o tempo que ela demanda, onde é necessário deixar um tipo de comportamento para trás (ponto de partida) e lançar-se em busca de conhecimento, passando por privações, provações, tentações, buscando ser reconhecido pelo poder xamânico adquirido (ponto de chegada). Neste caminho, o *chamo’i* passa por um processo de transformação corporal, na qual seu corpo deve estar limpo, livre de qualquer sujeira (*roky’ayta*) tornando-se um corpo leve

(*nhandevuipa*), e encurtando a distância entre sua humanidade e o sagrado de *Nhanderu*.

“Ele tirava *ysó* (larvas) que eu ia comer, mas eu sei que era a bebida que ele estava tirando da minha boca”. No sonho de Guilherme, a sujeira que tinha formas de larvas muito feias eram na verdade, seu problema com o abuso de álcool. Quando *Nhanderu* assopra seu corpo e retira esses bichinhos, ele está retirando a sua vontade de beber. Ao acordar e nos dias que se seguiram, Guilherme não teve mais vontade de beber, sua cura se deu naquele momento, durante o sonho, o qual os Ava-guarani dão o nome de “Milagre”.

Ao final, tem a compreensão do compromisso que deverá assumir, conduzindo as pessoas pelo caminho certo e servindo de ponte para que possam encontrar este caminho. Trata-se de um ritual de passagem, de um corpo sujo para um corpo limpo, de uma alma fraca para uma alma forte e por consequência, de um homem comum para um mediador, responsável por aconselhar, curar e rezar pelas pessoas.

O surgimento de indícios da vocação parece ser involuntário, no entanto a pessoa tem o livre arbítrio de não querer se iniciar no xamanismo (MONTARDO, 2002). Mesmo considerando os *chamo'is* pessoas importantes e honradas, inclusive uma espécie de benção, os Ava-guarani destacam os percalços e desafios que devem ser enfrentados no caminho do xamanismo e os motivos pelos quais algumas pessoas não respondem a este chamado ou acabam desistindo dele. Eles sabem também que o poder xamânico não é garantido para toda a vida e que, uma vez adquirido, deve ser protegido (LAGDON,1999), porque apesar de ser demandado de *Nhanderu*, este poder depende de uma série de regras de comportamentos terrenos/humanos.

“É mesma coisa que um médico de *juruá*, se chamar tem que ir naquela hora, não dá para deixar assim”. Esta fala do *chamo'i* Geraldo é recorrente entre os *chamo'is* do Ocoy, que comumente comparam as obrigações xamânicas ao ofício dos médicos, mostrando que é necessária intensa doação do tempo, do corpo e do espírito do *chamo'i* à comunidade.

No início desta pesquisa, senti um pouco de dificuldades para me aproximar e observar os trabalhos dos *chamo'is*, mas compreendi que essas eram ocasiões muito particulares que de fato, não se sentiam à vontade em dividir comigo. Esta situação começou a mudar algumas semanas depois, quando os próprios *chamo'is* e demais pessoas da

aldeia, passaram a me pedir caronas, já que estive de carro durante grande parte de meu campo, para buscar algum *chamo'i* em sua casa e levá-lo até a *opy*, para levar pessoas doentes até a *opy* ou até a casa do *chamo'i*. Nesses momentos, me convidavam para entrar nos locais e me permitiam observar inúmeros rituais de cura de doenças e retirada de espíritos malignos.

Durante essas ocasiões, pude perceber mais efetivamente a relação existente entre os sonhos, o xamanismo e as pessoas comuns⁴⁰ do Ocoy, uma vez que servem de ferramentas essenciais nos procedimentos de cura. São utilizados para os propósitos de adivinhação, para compreensão de forças ocultas e para influenciar eventos (LANGDON, 1999), o que acontece de maneira muito semelhante ao uso das experiências visionárias induzidas pela ingestão de substâncias psicoativas⁴¹, muito comuns entre as populações ameríndias.

Muitas vezes, quando procuram a ajuda do *chamo'i* para pedir-lhe a cura de um mal, os Ava-guarani não recebem um diagnóstico imediato. Num primeiro momento, o *chamo'i* conversa com seu “paciente”, faz perguntas sobre o que esta sentindo, reza o *mborai*, fuma o *petyngua*, mas lhe orienta a voltar no dia seguinte, ou até três dias depois. Este tempo é necessário para que o *chamo'i* possa receber em sonhos o conhecimento de que tipo de mal aflige esta pessoa e de como fará a cura, que tipo de remédio do mato deverá utilizar e os locais onde poderá encontrar tais ervas, ou se ela ficará curada somente com a fumaça do *petyngua*.

⁴⁰ Como abordarei posteriormente, os *chamo'is* são considerados especialistas em muitas questões relacionadas à cosmologia guarani, e do mesmo modo são apontados como as pessoas que mais profundamente conhecem o universo onírico, tanto no que se refere às suas interpretações quanto no que se refere à capacidade de ter sonhos provados, revelatórios, premonitórios entre outros.

⁴¹ É importante ressaltar que há uma crescente preocupação de estudos antropológicos que buscam outras compreensões para o uso de substâncias psicoativas que não apenas aquelas dadas pelos conselhos médicos, a exemplo dos estudos antropológicos sobre *ayahuasca* que problematizam uma série de aspectos socialmente relevantes, e em especial no que se refere ao uso religioso dessas substâncias. Sobre estes estudos cf. o texto e algumas indicações bibliográficas de Groisman (1999).

Perguntei ao *chamo'i* João Carlo sobre a dinâmica desses sonhos, e a sua resposta foi a seguinte: “Quando tem doença, o *chamo'i* é um assistente de *Nhanderu*, porque *Nhanderu* não vai descer na Terra pra curar alguém e se ele descer um dia, ninguém vai poder ver”. Para ele, os *chamo'is* não têm nenhum poder, e tudo o que sabem é porque *Nhanderu* quis que soubessem, sendo através dos sonhos que este aprendizado ocorre com mais frequência. No entanto, não é sempre que o próprio *Nhanderu* aparece nestes sonhos, eles podem ser protagonizados também por parentes falecidos, pessoas nunca vistas, animais e outros seres, mas, mesmo assim, é *Nhanderu* quem os envia a seu serviço.

Nestes sonhos os *chamo'is* recebem as respostas/soluções para as problemáticas com as quais se deparam, que podem ser reveladas através de metáforas ou de forma direta. Quando sonham com metáforas, os *chamo'is* necessitam de uma interpretação, atribuindo significados a cada detalhe do sonho:

Eu estava sentada fumando *petyngué* e apareceu um homem que me jogou uma flor, bem assim, na minha cabeça, depois desapareceu, mas uma fumaça começou a subir do chão e foi deixando tudo bem branquinho, porque eu já sabia que a menina que tava na opy com dor no peito, não precisava de remédio do mato, ela só tinha tristeza na cabeça dela, que eu ia tirar só com a fumaça do *petyngué*. (Elida, 07/04/2013).

Neste sonho, a *chara'i* Elida demonstra que muitas vezes é preciso um esforço maior para entender o que os quadros que lhe aparecem em sonho querem dizer a respeito das suas práticas xamânicas. A flor atirada na sua própria cabeça, como algo que não machuca, a exime de preocupação com a menina que havia lhe procurando no dia anterior queixando-se de dores no peito, num indicativo de que o seu problema não estava no peito e sim na sua cabeça e que a fumaça que brotava do chão seria o suficiente para que ela ficasse bem.

Outros sonhos trazem uma resposta mais direta, com imagens claras do que o *chamo'i* deve fazer quando despertar, dessa forma não necessitam de significação, como nos mostra a narrativa do *chamo'i* João Carlo:

A farmácia do índio é o mato, por isso que a pessoa doente pede a ajuda do *chamo'i*. No sonho assim, *Nhanderu* vai andando no mato e mostra qual folha que eu pego, se é uma raiz o que é pra pegar. (João Carlo, 30/05/2013).

Nesse sonho, é *Nhanderu* personificado que mostra ao *chamo'i* exatamente o que ele precisa fazer e algumas vezes o lugar específico onde deve coletar o remédio. Ao buscá-lo no mato, o encontra nas mesmas condições que viu no sonho. Os *chamo'is* também vêm nos sonhos como será a recuperação do doente, por isso, quando terminam um benzimento, são capazes de dizer se a pessoa vai melhorar ou não, se precisam retornar outras vezes para repetir os procedimentos, e se necessário, que tipo de dietas e resguardos precisarão respeitar.

Essas narrativas oníricas exemplificam o modo como os *chamo'is* utilizam os quadros oníricos como auxiliares na busca pela cura de doenças. É mister destacar que os Ava-guarani compreendem diferentes tipos de doenças que por sua vez necessitam diferentes tipos de tratamento. Há uma diferenciação entre doenças do corpo e doenças da alma, e também uma diferenciação entre doenças que consideram “doença de índio” de responsabilidade dos *chamo'is* e as “doenças de branco”, que precisam da medicina “*jurua*” para serem tratadas.

Geralmente atribuem às doenças da alma duas causas possíveis, sendo estas, o susto e a introdução de objetos e espíritos ruins no corpo da pessoa, que inclusive pode ser consequência de um susto, mas não necessariamente (MURA, 2006). Estas duas formas de doença da alma, são muito temidas no Ocoy porque podem induzir uma pessoa a fazer coisas que não são de sua vontade, como beber, brigar, entre muitas outras coisas que podem afastar um Ava-guarani de seu *nhandereko*. Se houver desconfiança de estarem “contaminados” por esse tipo de doença, devem procurar a ajuda de um *chamo'i* imediatamente para uma cura espiritual.

Por outro lado, as “doenças de branco” são atribuídas à convivência com os *jurua*, trata-se de doenças que os Ava-guarani afirmam não existir no passado, num tempo em que ainda não consumiam alimentos industrializados e tinham maior acesso à terra⁴²,

⁴² Referem-se a um passado mítico, onde viviam um tempo de abundância de alimentos, longe de outras civilizações. Atribuem como principais causas das

trata-se de doenças como: a tuberculose, dengue, alguns tipos de gripe, alergias, colesterol, problemas de pressão, diabetes, entre outras. Nesses casos, o itinerário terapêutico recomenda a busca pela medicina ocidental, porque são curas que fogem das competências xamânicas, não dependem de sonhos, remédios do mato ou rezas, mas, de “remédios de farmácia”, longos tratamentos e em alguns casos até cirurgias.

A experiência onírica não auxilia os *chamo'is* somente no que se refere à cura de doenças, os sonhos também são uma ferramenta importante para evitar acontecimentos ruins, dar bons conselhos e desvendar mistérios. Igualmente são essenciais quando precisam tomar decisões por todo o grupo, como por exemplo, a busca por um novo *tekoha*, preparação para um período de estiagem, um alerta para que não saiam de casa num determinado período a fim de evitar algum acontecimento ruim, ou outros assuntos que envolvam as famílias de um modo geral.

São os sonhos avisos, que podem trazer bons e maus agouros. Por este motivo, o *chamo'i* Guilherme narra⁴³ suas viagens oníricas quase todas as noites na *opy*, onde todos o escutam com muita atenção, imersos num silêncio intenso, quebrado apenas pelos barulhos feitos pelos animais da mata e pelos cachorros que rodeiam a *opy*. Ao final da narrativa, algumas pessoas fazem comentários que comumente visam reforçar o quanto é importante seguir as orientações do *chamo'i* em função de seus sonhos. Outras se dirigem até o centro da *opy* e também compartilham seus sonhos, aos quais o *chamo'i* e todos os presentes se esforçam para interpretar, buscando significados para cada detalhe.

A literatura guarani geralmente apresenta os *chamo'is* como especialistas, uma figura central na tradição de conhecimento indígena, com legitimidade para avaliar moral e eticamente os saberes que circulam nas aldeias. (MURA, 2006). O *chamo'i* é, portanto, um especialista do universo onírico guarani e mesmo que todas as pessoas tenham a capacidade de interpretar e dar significados aos seus sonhos,

novas doenças, o consumo de bebidas alcoólicas, novos hábitos alimentares baseados em “comidas de mercado” e ausência de mata e água adequados.

⁴³ Por não entender completamente a língua guarani, tive muita dificuldade em compreender os sonhos contados na *opy*, todos estavam imersos na narrativa do *chamo'i* e eu não podia interromper este momento em busca de tradução, assim, memorizava algumas palavras que eu conhecia e na volta para casa perguntava para várias pessoas sobre tudo o que havia sido falado

há momentos em que surgem dúvidas quanto ao seu conteúdo ou casos de sonhos muito importantes/preocupantes que necessitam de uma interpretação mais consistente que somente pode ser proporcionada pelos *chamo'is*. Eles são diariamente procurados por pessoas que querem falar sobre seus próprios sonhos e ouvir sobre os sonhos xamânicos, considerados, como citado anteriormente, mais fortes e sagrados no sentido de que os *chamo'is*, além de serem especialistas, possuem maior capacidade de conexão com *Nhanderu*.

Os sonhos são experiências íntimas e individuais, mas suas interpretações são compartilhadas e coletivas, de modo que um sonho ruim contado pelo *chamo'i* coloca toda a comunidade sob alerta:

Uma vez eu estava no opy e o *chamo'i* Guilherme contou que tinha sonhado com uma canoa bem pequeninha, todo mundo ficou com medo e tinha que cuidar bem dos filhos, mas não foi aqui que aconteceu aquilo que o *chamo'i* sonhou, foi lá no Tekoha (Añetete) que o meu sobrinho morreu afogado. (Leandra, 11/06/2013)

Os sonhos expressam relações icônicas entre o visível e o invisível e assim oferecem pistas para sua interpretação (LANGDON, 1999). No sonho que tomei como exemplo, a imagem da canoa anunciava uma morte próxima, um mau presságio temido pelos guarani, e por ser pequena, poderia estar relacionada à morte de uma criança. O trabalho de Langdon (1999) destaca ainda, que as narrativas oníricas são importantes porque constituem parte do sistema simbólico que auxilia na compreensão e interpretação dos acontecimentos da vida diária, inclusive aqueles ocasionados por forças ocultas.

Nos termos do *chamo'i* Guilherme, a morte desta criança por afogamento que lhe foi anunciada em sonho alguns dias antes, não foi uma morte natural: “Foi o dono das águas que veio pegar ele de volta”, e por essa fala o *chamo'i* consegue dar uma explicação plausível para um acontecimento tão traumático quanto esse, confortando e conformando os parentes da criança.

Assim, o sonho pode ser entendido como um lugar de encontro no que se refere ao xamanismo, capaz de conectar o real e o extraordinário, eles podem ser metáforas da vida, imagens do futuro, aprendizagens do passado, corredores anímicos ligando distintos

espaços e tempo, mas nunca somente mera fabulações (BARTOLOMÉ e BARABAS, 2013).

5.1 OS SONHOS E OS MORTOS

Quando eu morava no Paraguai eu tinha um irmãozinho de oito anos que morreu e eu sonhei nele hoje. O meu pai estava mandando ele carregar um monte de pedra e eu briguei muito com meu pai por isso. Não sei o que isso quer dizer. Mas na outra vez eu tinha sonhado nele de novo, porque eu estou com problema de saúde. Meu irmão disse que não era para eu morar mais aqui e que no céu tem muita fruta:tem laranja, tem banana; e se eu não quiser mais sofrer eu tenho que ir lá com ele. Esse sonho é forte porque eu sempre sonho ele. (Aquilino, 02/04/2013).

O sonho que acabo de descrever, foi relatado por Aquilino durante minha primeira conversa mais formal sobre sonhos, realizada nos primeiros dias em que estive em campo. Ocasão em que fui acompanhada pelo cacique Daniel, porque ainda não estava familiarizada com os moradores do Ocoy e também porque Aquilino falava somente a língua guarani e assim, Daniel poderia intermediar nossa conversa e posteriormente me ajudar com a tradução da gravação.

Jamais poderia imaginar que esta primeira conversa se tornaria tão importante, não somente no que se refere a minha pesquisa de mestrado, mas também para minha vida pessoal. Foi uma conversa rápida, um pouco por causa da minha timidez de antropóloga principiante e um pouco porque Aquilino estava muito cansado naquele dia, devido a um quadro de tuberculose que o afligia há alguns anos. Aquilino faleceu quinze dias depois de nossa conversa, deixando tristeza nos olhos de seus familiares.

O sonho narrado por Aquilino é bastante comum no Ocoy. Muitas pessoas me falaram sobre os “sonhos de pessoas mortas”, no entanto, Aquilino vinha tendo esses sonhos repetidamente e isto o preocupava e também preocupava sua família. Ele me repetiu várias vezes que este é um sonho muito forte, principalmente no caso dele que estava doente. Isto porque, sonhos com pessoas já falecidas podem

evidenciar diferentes problemáticas que nem sempre são sintomáticas de maus presságios.

Alguns sonhos protagonizados pela figura de parentes já falecidos, nada mais são que um encontro de *nhe'es* e não se configuram em nenhum tipo de presságio. Nestes sonhos, os *nhe'es* que já fizeram o caminho de volta para junto de *Nhanderu*, podem encontrar-se com os *nhe'es* de seus parentes que ficaram na terra, conversar, confortar, saber das novidades e frequentemente, repassar mensagens de *Nhanderu*. Muitas pessoas me contaram que quando sentem saudade de alguém já falecido, rezam, tocam o *takua* ou o *mbaraka* e pedem a *Nhanderu* para receberem a visita do *nhe'e* desta pessoa em seus sonhos.

Infelizmente, o sonho de Aquilino, relaciona-se à outra interpretação dos sonhos com mortos, trata-se portanto, de um “sonho chamado”, no qual o *nhe'e* de uma pessoa falecida pode vir buscar o *nhe'e* de uma pessoa viva. Estes sonhos são muito comuns em casos de doenças, situações de conflito ou de extrema pobreza, porque são uma forma de acabar com o sofrimento de algum ente querido, mostrando-lhe o caminho de volta para junto de *Nhanderu*, revelando a existência concreta de um lugar melhor e pressagiando a chegada da morte do corpo. Este tipo de sonho é entendido como perigoso pelos guarani, porque podem levar uma pessoa à morte, mesmo que não seja da vontade dela.

No sonho de Aquilino, a mensagem do irmãozinho falecido parecia muito clara ao oferecer o fim de um sofrimento carnal, e por consequência, uma nova vida no céu, onde as almas podem desfrutar de conforto e abundância de alimentos, juntamente com *Nhanderu*. É por isso que Aquilino me alertou tantas vezes sobre a profundidade deste sonho e também por isso que seus familiares tinham tanto medo do que poderia acontecer com ele. Nos dias que se seguiram após a morte de Aquilino, seus familiares lembravam-se destes sonhos no intuito de confortarem-se, compreendendo que o irmãozinho de Aquilino, só queria-lhe bem e por isso veio buscá-lo para fazer a grande viagem de volta, proporcionando-lhe a troca de uma vida de doenças e sofrimento por uma vida de abundância e tranquilidade, junto a outros parentes já falecidos.

É necessário ressaltar que existe uma dinâmica interessante envolvida nos “sonhos chamados”, que devem ser levadas muito a sério pelas pessoas que o experimentam. Por se tratar de um sonho que pressupõe uma tomada de decisão, o *nhe'e* do sonhador pode travar uma

batalha onírica com o *nhe'e* da pessoa que lhe visita e se optar por seguir este caminho de volta, estará fadado à morte mas, se resistir, receberá novas oportunidades de continuar sua vida entre seus entes queridos.

Nos casos em que a pessoa é muito fraca espiritualmente e não está preparada para receber este tipo de sonho, há o risco de começar a enfraquecer progressivamente até chegar à morte. Por isso, ao acordar, a pessoa que teve este tipo de sonho deve esforçar-se para não lembrá-lo durante o dia e também nos dias que se seguem, porque até uma simples lembrança deste tipo de sonho pode contribuir para que a pessoa se entristeça e, assim, deixe de se alimentar adequadamente, de fumar o *petyngua*, passe a se isolar do convívio com outras pessoas e falar pouco, podendo ficar muito doente e até mesmo morrer.

Há uma grande preocupação com as pessoas que deixam de falar ou que começam a falar pouco, porque como expliquei anteriormente, o *nhe'e* guarani está intimamente ligado à *palavra*. Uma pessoa que pronuncia belas palavras tem por consequência, um belo/bom *nhe'e* e, por isso, quando as palavras se calam é porque chegou o momento do *nhe'e* deixar o corpo, uma vez que a morte é a perda da palavra do dizer que também é alma, e a alma é o princípio vital para os guarani. (CLASTRES, 1978).

Em situações nas quais acreditam que o *nhe'e* está deixando o corpo, recomenda-se procurar a ajuda de um *chamo'i*, que poderá intervir no processo de adoecimento, conversando e dando conselhos. Em casos mais extremos, pode ser necessária a ingestão de remédios do mato e até mesmo uma cerimônia para espantar o espírito perturbador, os *anguéres*, deixando a pessoa livre dos sonhos que a atormentam. Geralmente, esses espíritos se apoderam de pessoas fracas fisicamente ou espiritualmente, ou seja, pessoas que padecem de alguma doença, tristeza ou que estão em idade de transformação⁴⁴. Elas começam a ter sonhos repetidamente com alguma pessoa já falecida e se não procurarem rapidamente a ajuda de um *chamo'i*, poderão começar a viver de acordo com as vontades do espírito que lhes atormenta. Os *anguéres* se comportam desta maneira porque têm saudades dos

⁴⁴ No período em que as meninas têm sua primeira menstruação e os meninos começam apresentar os primeiros sinais de que estão se tornando homens, como barba, pelos e mudança de voz, se tornam mais vulneráveis. A família deve cercá-los de maior atenção e cuidado, porque é neste momento que correm maiores riscos de serem apoderados por um espírito ruim e até mesmo ser acometidos pelo *jepotá*.

parentes que deixaram para trás ou porque tentam se salvar através da aproximação dos parentes vivos. (ALBERNAZ, 2009). Em alguns casos, começam a beber, se alimentar mal, falar agressivamente e se expor em situações de risco.

Particpei de algumas destas cerimônias, nas quais os *chamo'is* retiraram espíritos de pessoas já falecidas que haviam se apoderado do corpo de outras pessoas. Lembro-me especialmente de uma ocasião em que a mãe de uma menina de 12 anos me procurou para que eu a levasse de carro até a *opy* para ver o *chamo'i*. Ela estava muito fraca e desmaiava constantemente, não conseguia dormir e quando dormia tinha pesadelos com seu primo, que faleceu no ano passado.

Dois *chamo'is* considerados muito poderosos pela comunidade, esperavam por ela na *Opy* e explicaram-me, posteriormente, que esta menina já havia lhes procurado no dia anterior pedindo ajuda para conseguir dormir sem ter pesadelos. Eles conversaram com ela e pediram para que voltasse à *opy* na noite seguinte, de modo que eles pudessem ter tempo de receber, também em sonhos, a resposta para a cura de seu mal. Fazia muito frio naquela noite e a menina sentada no centro da *opy* mantinha a cabeça baixa por horas, o canto das mulheres se tornou mais agudo do que usualmente, o ritmo dos *takuas* mais forte e acelerado e as pessoas andavam de um lado para o outro com semblantes preocupados e curiosos.

Para Lévi-Strauss existe um campo de gravitação em torno das experiências mágicas xamânicas que permitem a crença na magia e por consequência, a sua eficácia. Este campo é formado por três aspectos que se complementam: a crença do feiticeiro na eficácia de suas próprias técnicas, a crença do doente quanto ao poder do feiticeiro e a confiança da opinião coletiva (LÉVI-STRAUSS, 1975). Não tive como deixar de lembrar deste texto de Lévi-Strauss “O feiticeiro e sua magia”, ao experienciar o tratamento despendido pelos *chamo'is* à menina que levei até a *opy* e que naquela circunstância, estava sendo considerada pela comunidade como alguém atormentada por um espírito maligno - *anguére*.

O espírito que provocava sonhos maus à menina também era responsável pelo seu abatimento físico: desmaios, falta de apetite, tristeza e agressividade. Para libertá-la deste problema, os dois *chamo'is* precisaram de muita força e de muita cooperação das pessoas que estavam presentes, fumando o *petyngua* e executando o *jeroki*, enquanto os *chamo'is* se dedicavam em livrá-la do *anguére*, através da sucção.

Em meio a muita fumaça provocada pelos *petynguas*, os *chamo'is* retiraram com a boca, alguns pedregulhos de cor bastante escura que apresentaram à comunidade como uma forma física do *anguére*, em seguida se dirigiram a uma fogueira do lado de fora da *opy* para jogar ao fogo os pedregulhos e deste modo, encaminhar o *anguére* para que encontre seu caminho de volta e permaneça bem longe da menina que estava sendo atormentada.

Em seguida, muitas pessoas me procuraram para contar o que de fato havia acontecido naquela noite. Disseram-me que se tratava do espírito de um menino que havia cometido suicídio no ano anterior e que por esse motivo, não tinha conseguido fazer seu caminho de volta, condenado a vagar em busca de um novo corpo para estabelecer morada.

É mister lembrar que esta não foi a primeira vez que me falaram sobre o suicídio deste menino e seus desdobramentos no Ocoy. Como já destaquei anteriormente, Dona Irma, que foi sogra de Roque, havia me contado sobre os sonhos que tivera alguns dias antes de sua morte, avisando-a de que algo ruim estava por acontecer, porque espíritos maus estavam sondando a alma de seu genro, no intuito de a levarem antes do tempo. Infelizmente, os sonhos de Dona Irma, não eram sonhos à toa, mas o que me chama a atenção nesta história não é apenas o fato, de que assim como Dona Irma outras pessoas foram avisadas em sonho da morte de Roque, mas o fato de que dois anos depois, esta morte ainda apareça em diferentes ocasiões no Ocoy, a exemplo da menina que era perturbada por sua alma.

Délia, uma das irmãs de Roque, me contou que o *nhe'e* de seu irmão sempre a visita em sonho e que ao contrário do que algumas pessoas dizem, ele está bem e encontrou seu caminho de volta, conta como estão seus outros parentes falecidos e encoraja-a para que tenha força e continue seus trabalhos junto à *opy* e junto ao coral. Num destes sonhos, ele lhe pegou pela mão e a levou até a *opy*, onde um *chamo'i* a esperava para lhe dizer que seu irmão estava bem e que sempre estava ao seu lado, lhe dando força para lutar pela cultura guarani e pelo seu avô, que também é *chamo'i*. Antes de partir deste sonho, lhe mostraram um canto que deveria ser decorado e depois realizado na *opy*, eles cantaram e tocaram o *mbaraka*, mas fizeram isto somente uma vez e ao acordar, Délia foi até a *opy* pedir a *Nhanderú* para lembrar-se do sonho e do canto.

Corroborar-se que a relação dos sonhos e os mortos está intimamente ligada à cosmologia e à religiosidade guarani,

principalmente no que se refere à perspectiva de alma guarani, suas concepções de vida após a morte, existência de céu e inferno, possessões (*Jepotá*), as dietas e resguardos que necessitam ser respeitados para seguir o *nhandereko* e também a própria explicação de que sonhos são mensagens de *Nhanderu*, transmitidas durante o sono, que podem ter como mensageiro o próprio *Nhanderu* ou o *nhé'e* de qualquer pessoa, esteja ela num plano terreno ou espiritual.

Em síntese, este capítulo objetivou analisar o modo como os sonhos são incorporados e utilizados no xamanismo guarani, funcionando como uma importante ferramenta nas práticas utilizadas pelos *chamo'is*, mas também no que se refere às práticas religiosas que interferem na vida de pessoas comuns, como os cantos sagrados revelados nos sonhos, os nomes guarani, e as relações estabelecidas com o mundo do sagrado no qual podem estabelecer conexões, inclusive com os mortos, através de suas viagens oníricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No começo, sonhei com meu irmão que morreu no ano passado, que eu não poderia desistir do coral, e tinha que continuar. Ele me pegou pela mão e me levou num lugar, era uma casa de reza, só que não era aqui não, era no céu, com cocar, colar, assim bastante. Eu cheguei lá e o *chamo'i* me falou assim: vem aqui, senta aqui. Você já ouviu o que o seu irmão falou? E eu falei: Já, só que eu não sei se eu posso continuar sem ele do meu lado. Não, você não pode pensar assim, ele está assim, sempre do seu lado, e essa é a nossa cultura, você não pode desistir, você não pode ter vergonha de mostrar a nossa cultura pra ninguém. Ai eu fiquei chorando assim na frente dele e ele me disse: Se você realmente se importa mesmo com a casa de reza e com o seu avô você vai decorar essa música que eu vou te mostrar, só uma vez. Ele ficou assim cantando e tocando chocalho e eu fiquei assim, eu sei que estava sonhando, mas na hora mesmo eu pensei, eu vou decorar, porque eu sei que eu me importo com a cultura, não é só de brincadeira. Porque ali que eu fiquei sabendo que o meu irmão estava bem, e **aprendi no sonho** uma coisa boa, que era aquele canto, que até hoje nós cantamos no coral. (Délia, 12/04/2013).

Partindo do princípio de que os sonhos são compreendidos, vivenciados e interpretados de diferentes maneiras de acordo com os contextos sócio-culturais, busquei demonstrar que, para os Ava-guarani do Ocoy, os sonhos se destacam como uma das diferentes maneiras de transmissão de ideias, tradições e de conhecimento.

Pesquisas como a de Tassinari (2008, p.238), que apontam para os processos nativos de ensino aprendizagem, entendem que para populações ameríndias os sonhos também são fontes legítimas de saber, sendo que os conhecimentos também podem ser transmitidos através de transe, ingestão de bebidas sagradas e outros rituais onde “há o reconhecimento de que certos saberes dependem de estados alterados de consciência para serem compreendidos, transmitidos ou incorporados”. Dessa forma, as narrativas oníricas apontadas nesta dissertação, buscaram demonstrar que para os Ava-guarani do Ocoy, os

conhecimentos adquiridos nos sonhos são tão importantes quanto aqueles adquiridos na vigília, além do que, acontecimentos e comportamentos ocorridos na vigília também podem ser justificados em decorrência dos quadros oníricos vivenciados durante o sono. Assim, um sonho pode determinar o local de construção de uma casa, o momento certo para os cuidados com o roçado, o local onde podem encontrar determinados “remédios do mato”, jejuns que devem ser respeitados ou até mesmo, se devem ou não sair de casa, em determinados dias.

Enquanto um Ava-guarani dorme, seu corpo permanece em repouso, diferente do que acontece com sua alma, que pode percorrer caminhos que lhe permitem estabelecer conexões com outros mundos, com seres sagrados e com os mortos. Desses caminhos, a alma trás mensagens, avisos, premonições e ensinamentos, podendo também percorrer caminhos nunca antes visitados, o que permite ao sonhador um mergulho no desconhecido, onde pode, inclusive, conhecer paisagens nunca antes vistas e aumentar o conhecimento do sobrenatural. Deste modo, os sonhos são um meio importante para o desenvolvimento da consciência e da imaginação, já que são o “principal canal de conhecimento entre o espírito do sonhador e dos espaços distantes ou invisíveis”(OTERO, 2010, p.36).

Esta questão também foi destacada por Vargas (2007), em estudos sobre os Ette do norte da Colômbia, que através de seus sonhos constroem uma ideia de aparência de algumas paisagens estranhas a seu território, de modo que o desconhecimento prévio de uma região não impede a sua mobilidade. E por Barcelos Neto (2002, p.250), em estudo sobre a cultura visual da etnia Wauja, para os quais, os sonhos são uma experiência de comunicação com os apapaatai (seres extra-humanos), e deste modo, “não precisam sofrer o impacto físico, emocional e mental do transe”, diferente do que ocorre com os guarani, que ao despertar de alguns sonhos, se sentem cansados ou com dores corpo, como apontei no capítulo 03.

A expressão “Eu aprendi no sonho”, é muito utilizada quando os Ava-guarani estão narrando um sonho, como podemos observar no sonho contado por Délia que descrevi no início destas considerações, através do qual ela teve acesso a outro nível cósmico, onde pode certificar-se de que seu irmão, já falecido, estava bem e através do qual também, pode aprender um canto sagrado que ela deveria compartilhar com outras pessoas, afim de garantir a manutenção da cultura guarani.

Dessa forma, o sonho de Délia não só aponta para o conteúdo que podemos aprender durante as viagens oníricas, mas também para os modos como este conhecimento deve ser utilizado e compartilhado.

Mais do que ser uma fonte de conhecimento, a experiência onírica necessita de um conjunto de técnicas, de formas de sonhar, modos de interpretações, e criação de papéis sociais, que ao serem transmitidos também moldam contextos culturais (BARTH, 2000). Grande parte das atividades referentes aos sonhos, estão fundamentadas no uso dessas técnicas que são utilizadas para obter um sonho desejado, para narrar o sonho de maneira que este possa ser interpretado, técnicas utilizadas para rememorá-los e até mesmo para o controle do conteúdo dos sonhos

Nesse sentido, busquei demonstrar que a transmissão de saberes relativos aos sonhos, ocorre ainda na infância, ao passo que são compartilhados no fogo familiar, com outras pessoas da aldeia e durante as dinâmicas religiosas, ou seja, a experiência onírica é uma modalidade de conhecimento que de acordo com Barth (2000), é gerenciado na interação social, portanto produz formas culturais e reproduz a vida social.

Diferente do que ocorre com algumas formas de conhecimento disponíveis apenas aos envolvidos nos processos xamânicos, Granero (2006) explica que os sonhos podem ser acessados por qualquer pessoa, seja ela homem ou mulher, velha ou jovem, o que se dá em decorrência do seu caráter de compartilhamento que contribui também para que o conjunto das técnicas e saberes oníricos estejam constantemente em construção, uma vez que trata-se de um conhecimento dinâmico capaz de reestruturar-se, como ocorre com algumas interpretações oníricas, como observei no capítulo 04, que podem mudar de significados a medida que são provados. Busquei destacar principalmente, que as dinâmicas de compartilhamento dos sonhos são essenciais, na construção das relações e manutenção da coletividade Ava-guarani, na tomada de decisões e na construção de papéis sociais.

Finalmente, e me utilizando das palavras de Vargas (2007, p.313)“os indivíduos recriam, atualizam e transformam ordenadamente a sua cultura enquanto dormem”, é o que acontece entre os Ava-guarani do Ocoy, para os quais, os sonhos possibilitam uma conexão entre as viagens da alma e o mundo da vigília, como procurei demonstrar durante todo este trabalho, ao abordar os sonhos xamânicos, os sonhos

das crianças, a importância dos sonhos na formação da pessoa e o conjunto de técnicas corporais relativas ao universo onírico.

REFERÊNCIAS

- ALBERNAZ, Adriana Cristina. **Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-guarani do Oco’y (Pr)**. Florianópolis.. Tese (doutorado em antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFSC, 2009..
- ALVARES, Myriam M. **Criança e transformação: os processos de construção de conhecimento**. In: TASSINARI, Antonella, GRANDO, Beleni, ALBUQUERQUE, Marcos A. (orgs). Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas d infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Editora UFSC, 2013, p. 77-93.
- ARAUJO, C. de Fernando. **O imaginário onírico: Perspectivas Antropológicas. V reunião de antropologia do Mercosul**. Florianópolis, 2003.
- BARROS, Valéria E. N. **Mito e história nas narrativas dos guarani da bacia do Paranapanema**. Florianópolis,. Tese (doutorado em antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFSC, 2011.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask)**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. **Os sonhos e os dias. Xamanismo no México Atual**. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 19 (1), p.7-37, fev. 2013.
- BASTIDE, Roger. **Sociologia do Sonho**. In: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBaum, G. **O Sonho e as Sociedades Humanas**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p. 137-149.
- BENETTA, Claudio José D. **Itaipu um mega projeto**. In: COELHO DOS SANTOS, Silvio e REIS, Maria José. **Memória do Setor Elétrico na Região Sul**. Florianópolis: Editora UFSC, 2002, p.131-147.

BORGES, P. **Sonhos e nomes**: as crianças Guarani. In: Cadernos Cedes, ano XXII, n.º. 56, abril, 2002.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta. **Textos Míticos de los Mbya-Guarani del Guairá**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim no. 1959, Antropologia no. 5.

CAILLOIS, Roger. **Prestígios e problemas do sonho (A imagem onírica)**. In: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBAUM, G. O Sonho e as Sociedades Humanas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p. 27-51.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CHAMORRO, Candida G. **O rito de nomeação numa aldeia Mbyá-guarani no Paraná**. Revista Diálogos, n.2, 1998, p.201-216.

CICARRONE, Celeste. **Um povo que caminha: Notas sobre movimentações guarani em tempos históricos e neocoloniais**. Revista Dimensões. Espírito Santo. vol. 26, 2011, p. 136-151.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi guarani**. Brasiliense: São Paulo, 1978.

CODONHO, Camila. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2007.

_____. **“Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas galibi-marworno”**, Revista Tellus, ano 9, n.17, 2009, p.137-161.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio, NACKE Aneliese. **A UHE Binacional Itaipu e os índios do Ocoy**. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio, NACKE Aneliese (orgs.) Hidrelétricas e povos indígenas. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2003.

COHN, Clarice. **“Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajál.** In: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, vol.43, nº 2, p. 195-222, 2000.

_____. Antropologia da Criança. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. **As ações do Estado nacional e a trajetória política dos guarani ñandeva no Oeste do Paraná (1977 – 1997).** Dourados, 2007. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

COSTA, Zélia. **A Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional e os Avá-guarani do Tekoha Añetete.** In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio, NACKE Aneliese (orgs.) Hidrelétricas e povos indígenas. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2003, p. 67-85.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro.** São Paulo, Cosac Naify, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1912.

EGGAN, Dorothy. **Perspectiva cultural do sonho entre os índios hopis.** In: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBAUM, G. O Sonho e as Sociedades Humanas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p.165-191.

GRANDO, Beleni S. **Corpo e Educação: As relações Interculturais nas práticas corporais bororo em Meruri – Florianópolis..** Tese de doutorado - Programa de pós graduação em Educação – UFSC, 2004.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime.** Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

GRUEBAUM, G.E. **Introdução: Função Cultural do Sonho no islamismo clássico.** In: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBAUM, G. O Sonho e as Sociedades Humanas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p. 9-27.

HALLOWELL, A. Irving. **Perspectiva cultural do sonho entre os índios hopis**. In: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBAUM, G. O Sonho e as Sociedades Humanas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p.165-191.

KRACKE, Waud. 1985. **Mitos nos sonhos: uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário**, Anuário Antropológico, 84:47-65.

LANGDON, Esther Jean. **Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona**. Revista Ilha. Florianópolis, n.0, p.35-56, out.1999.

LÉVY-BRUHL. **La mentalidad primitiva**. Buenos Aires: Leviatan, 1922.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. In Antropologia Estrutural. São Paulo, 1975.

____. **O feiticeiro e sua magia**. In: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac & Naify. 2008 [1949], p. 181-200.

LITAIFF , Aldo. **Narrativas míticas e práticas entre os Índios Guarani do Litoral brasileiro**. In: 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro/ Bahia, 2008.

MAUSS, Marcel. **As Técnicas do Corpo**. In: Antropologia e Sociologia. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-422, 2003 [1936]..

MELIÀ, Bartolomeu. **A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e Profecia**. *Revista de Antropologia*. 33 (33-46). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990.

____. **Mundo Guarani**. Asunción-Py: Editora Servilibro, 2006.

____. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

MELLO, Flávia . **Aetcha nhanderukuery karai retará: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripa e Mbya Guarani.** Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2006.

MELO, Clarissa Rocha. **Corpos que falam em Silêncio: Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani.** Florianópolis, Dissertação de mestrado - Programa de pós-graduação em antropologia social – UFSC, 2008.

MONTARDO, Deise L. Oliveira. **Através do Mbaraka: Música e xamanismo guarani.** São Paulo, Tese (doutorado em antropologia) - Programa de pós-graduação em antropologia social – USP, 2002.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang no Paraná. A história épica dos índios kaingang no Paraná. (1769 -1924).** Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 1994.

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa.** Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2006.

NETO, Aristóteles B. **A arte dos sonhos: Uma iconografia ameríndia.** Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo: Hucitec, 1987 [1914].

NUNES, A. **O lugar das crianças nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras.** In: SILVA, A. L.; MACEDO, A. V.; NUNES, A. Crianças indígenas, ensaios antropológicos. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, 2002. p. 236-277.

OLIVEIRA, S. Melissa. **Infância, educação e religião entre os Guarani de M^o Biguaçu, SC.** Florianópolis.. Dissertação de mestrado - Programa de pós-graduação em antropologia social – UFSC, 2004.

_____. **Nhanhembo“é: infância, educação e religião entre os Guarani de M“Biguaçu, SC.** In: TASSINARI, Antonella, GRANDO, Beleni, ALBUQUERQUE, Marcos A. (orgs). Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Editora UFSC, 2013, p. 77-93.

OTERO, Júlia S. **Vagares da Alma: Elaborações ameríndias acerca do Sonhar.** Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB, 2010.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).** Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2007.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní.** Revista de Antropologia, vols. 27/28, 1985, p. 33-53.

ROSSAINZ, Julio G. **La nube y el sueño.** Revista Ciência, n.90, p. 69-76, abril/junio. 2008.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **Vitalidades sensuais: Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena,** Revista de Antropologia, v. 49, n. 1, 2006.

SANTOS, Jovane Gonçalves. **Entre homens e diabos: Uma etnografia dos guarani Nhandéva acometidos pelo Jepotá.** Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** 3 ed. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHALLENBERGUER, Erneldo. **O Guairá e o espaço missioneiro: Índios e Jesuítas no tempo das missões Rio-Platenses.** Cascavel: Coluna do saber, 2006.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguana.** In: Boletim do Museu Nacional, n.32. Rio de Janeiro, 1979.

SILVA, Evaldo Mendes. **Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira.** Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

TASSINARI, Antonella M. **A educação escolar indígena no contexto da Antropologia brasileira.** Revista Ilha. Florianópolis, v.10, n.1, 2008, p.218-244.

_____. “Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola”, comunicação apresentada no 33º Encontro da ANPOCS, 2009.

TIBES-RIBEIRO, Sarah I. G. **Fronteira e espacialidade: O caso dos guarani no Oeste do Paraná.** Revista Varia Scientia. Marechal Candido Rondon, V.06, N.12, 2007, p.171-192.

VARGAS, Juan C. N. **Sueño, Realidad y conocimiento: Noción del Sueño y Fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia.** Revista Antipoda, n.5, 2007, p.293-315.

VASCONCELOS, Viviane C.C. **Tramando redes de parentesco e circulação de crianças guarani no litoral de Santa Catarina, Florianópolis,** dissertação de mestrado em Antropologia Social, - UFSC, 2011.