



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**RENAN PINNA NASCIMENTO**

**A Palavra e a Ação:  
reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico**

**Florianópolis**

**2020**

**RENAN PINNA NASCIMENTO**

**A Palavra e a Ação:  
reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, como parte do requisito para obtenção do título de mestre. Sob orientação da Profa. Dra. Esther Jean Langdon.

**Florianópolis**

**2020**

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

Pinna, Renan

A Palavra e a Ação: : reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico / Renan Pinna ; orientador, Esther Jean Langdon, 2020.

239 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Avá Guarani. 3. Terra sem Males. 4. Itaipu Binacional. 5. Mitologias Ameríndias. I. Langdon, Esther Jean. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Renan Pinna Nascimento  
**A Palavra e a Ação:** reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Evelyn Schuler Zea, Dr.(a)  
Instituição UFSC

Prof.(a) Valéria de Macedo Mendonça, Dr.(a)  
Instituição UNIFESP

Prof.(a) Antonella Tassinari, Dr. (a) (PPGAS/UFSC)  
(suplente interno)

Prof.(a). Beatriz Perrone-Moíses (PPGAS/USP)  
(suplente externo)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof.(a) Profa. Dra. Esther Jean Langdon, Dr.(a)  
Orientador(a)

[Florianópolis], [2020].

*Aos chamo'i e xary'i*

## **Resumo**

Essa pesquisa pretende-se uma etnografia junto aos Avá Guarani afim de mergulhamos nas narrativas e reflexões sobre os efeitos cosmológicos da inundação dos seus territórios tradicionais com a construção da UHE Itaipu Binacional. Para isso analisarei as narrativas para demonstrar como as perdas mobilizadas com a inundação, estão para além do território habitado, mas circunda o cosmos, a comunicação direta com as divindades, e o próprio destino das almas. O mito da Terra sem Mal que na versão clássica do profetismo mobilizaria as caminhadas guarani, aparece em uma perspectiva diferente dos caminhos buscados, na forma de portais dimensionais que foram interrompidos com o alagamento, no rio Paraná. Essas narrativas, apontam para a existência de vários portais espalhados pela terra, mas que estão sendo destruídos pela ganância dos brancos, o que pode servir, para estabelecer associações com empreendimentos semelhantes e formular um modelo crítico xamânico tupi-guarani as hidrelétricas.

**Palavras-chaves:** Avá Guarani, Cosmologias, UHE Itaipu Binacional, Terra sem Mal

## **Abstract**

This research intends an ethnography with the Avá Guarani in order to dive into the narratives and reflections on the cosmological effects of the flooding of their territories from the construction of the Itaipu Bi national Hydroelectric Dam. For this, I narratives analyzed to demonstrate how the losses that were caused by the flood are beyond the inhabited territory, but surrounds the cosmos, direct communication with the deities, and the very destiny of souls. The myth of Land Without Evil that in the classic version of prophetism mobilizing Guarani walks, appears in a different perspective from the paths sought, but in the form of dimensional portals which were interrupted with the flood, on Paraná River. These narratives, point to the existence of several portals scattered across the land but which are being destroyed by the greed of white people, which may serve, to establish associations with similar undertakings and to formulate a critical shamanic Tupi-Guarani hydroelectric model.

**Key Words:** Avá Guarani, Cosmology, Itaipu Binacional Hydroelectric Dam, Land Without Evil.

## **Agradecimentos**

Certamente, nenhuma pesquisa se faz sozinha, e agradeço aqueles que estiveram ao meu lado de algum modo nesta caminhada. Agradeço aos que somaram.

À Capes pela bolsa concedida que permitiu a realização desta pesquisa, e ao INCT Brasil Plural, pelo apoio para realização da pesquisa de campo.

À Esther Jean Langdon, pela confiança, apoio e aprendizado concedidos nessa parceria.

À Oscar Calavia e Gabriel Coutinho Barbosa que fizeram considerações na qualificação.

Aos professores do PPGAS com que tanto pude aprender, em especial, Viviane Vedana, Maria Eugênia, Vânia Cardoso, Rafael Bastos, Ilka Boaventura.

Aos colegas e amigos que fiz no PPGAS, em especial os mais próximos e que sugeriram modificações, Tatiane Cerqueira, Everson Fernandes, Hugo, Felipe Boin, Murilo, João.

Aos amigos da vida, Amanda Rodrigues, Bento Rodrigues, Valéria Rodrigues, Natália Castro, Amanda Thaís, Matías Ochoa, Anelíe Villalba, Ariana Silva, Lara Rezende, entre tantos que contribuíram.

Aos antropólogos e amigos, e aqueles que contribuíram de algum modo, Mariana Petroni, Diógenes Cariaga, Daniela Alarcon, Daniel Pierri, Luísa Molina, Thiago Cardoso, Diogo Oliveira, Maria Inês Ladeira, Levi Marques, Alexsander Souza, Tatiane Klein, e ao Spensy Pimentel como parceiro sempre presente.

As amigas Kátia, Luciana, e Magda Cruz, sempre imprescindível.

Aos orixás e santos de proteção, meus esteios, sempre comigo.

Aos meus familiares que apoiaram nesse caminhada.

À Valentina Paz pelo apoio constante.

À Geni Pinna e João Fagundes pelo investimento e apoio desde sempre.

Aos Avá Guarani, que são os maiores responsáveis dessa pesquisa, pela hospitalidade e gentileza dos aprendizados, a esses sempre, o meu agradecimento.

## **Lista de Figuras**

- 1 - Uma roça (kokue) de amendoim (manduvi) pronta para ser colhida em uma das retomadas em Guáira, Paraná.....82.**
  
- 2 - Crianças brincam no Lago Artificial da Itaipu Binacional que beira uma das retomadas em Guáira, Paraná.....193.**

## Sumário

Introdução .....	11
Trajetória acadêmica .....	12
Trajetória etnográfica .....	13
Sobre os Avá Guarani .....	19
Abordagem .....	22
<b>Primeiro Capítulo - Um mergulho no alagamento .....</b>	<b>24</b>
Território tradicional .....	26
Tekoha Ocoy, a aldeia mãe do sudoeste .....	31
Tekoha Karambe'y, a aldeia próxima das Sete Quedas .....	53
A dispersão das famílias indígenas e a volta dos parentes .....	58
<b>Segundo capítulo - O destino de todos .....</b>	<b>83</b>
A formação da pessoa .....	84
A qualidade das palavras .....	112
A cosmologia da coerência .....	118
A comunicação com os deuses ancestrais .....	122
<b>Terceiro Capítulo - O equilíbrio do mundo .....</b>	<b>136</b>
A Terra sem Males .....	137
A Terra sem Portais .....	147
A reflexão do mito .....	163
As matérias terrenas imperecíveis .....	174
<b>Quarto capítulo - Entre plantar a vida e evitar a morte .....</b>	<b>194</b>
A expropriação das florestas .....	195
A tecnologia do descanso para recuperação das florestas .....	204
A inundação dos deuses .....	215
A elevação da terra .....	222
Conclusão .....	228
Referências Bibliográficas .....	231

O mundo já não era um lugar de viver.

Agora, já nem de morrer é mais.

Mia Couto

## **Introdução**

Essa pesquisa se situa no plano da elaboração da tese de mestrado com o objetivo de dedicar um mergulho sobre os efeitos cosmológicos da inundação de lugares sagrados para os Avá Guarani devido a construção da UHE Itaipu Binacional. O território Avá Guarani se situa na região do oeste do Paraná, ocupando as duas margens do rio Paraná, e o agora lago artificial da Itaipu Binacional formado após o represamento das águas. A minha intenção se trata de demonstrar como os Avá Guarani não foram somente afetados com a dispersão das famílias indígenas, e a expropriação dos seus territórios tradicionais, e no interrompimento da sua territorialidade. Mas como podemos observar esses efeitos serem apreensíveis nos plano de suas elaborações cosmológicas, isto é, como são passíveis de serem percebidos no interrompimento da comunicação direta dos indígenas com os deuses, na obstrução dos caminhos dos espíritos para as plataformas celestes, e no impedimento do fornecimento de energias divinas capazes de transformar os seus territórios em lugares abundantes, potenciando a cura espiritual, e até mesmo a produção de suas roças, a proteção dos animais, tornando o mundo melhor.

## **Trajetória acadêmica**

A relação de pesquisa com os Avá Guarani se estabeleceu já fazem sete anos, em que caminhamos juntos, uma dedicação que não se deu somente ao mundo acadêmico, mas no plano das amizades criadas, dos conhecimentos adquiridos pelos seus ensinamentos, que mais do que servir como conteúdos para possíveis pesquisas, se fazem na vida. Certamente, essa pesquisa não seria possível se não tivesse a confiança depositada na minha pessoa, e que foi adquirida nesses anos de relação de pesquisa. Tomei para mim as solicitações que escutei algumas vezes para que pudesse levar as palavras dos Avá Guarani para os brancos escutarem. Como são povos da oralidade, peço que por consideração aos seus pedidos, leiam as suas narrativas como se estivessem os escutando de perto, assim como, tive a honra de poder realizar. A minha intuição diz que ao pedirem que os escutem, estão de algum modo pensando ser possível que a relação de

brancos com os indígenas se alterem, que sejam passíveis de resolução, e que não mais tenham suas vidas ceifadas pelos interesses gananciosos dos brancos, que insistem em impedir de várias formas que esses possam viver do modo que escolheram.

Essa pesquisa se situa como uma contribuição etnográfica aos objetivos mencionados e se faz acompanhada de tantas outras pesquisas que se dedicam aos Guarani. A minha primeira experiência de pesquisa acadêmica se deu junto aos Avá Guarani, que resultou na elaboração de uma monografia que se dedicou a compreender o processo de expropriação territorial, seguido pelo esparramo das famílias indígenas que causou uma fragmentação das parentelas e uma perda de relação entre as famílias indígenas. O principal argumento esteve em que o sarambi que significa esparramo se trata de uma categoria indígena fundamental para compreender a história indígena nessa região, e como a produção de contextos colonizadores que proporcionou a fragmentação das parentelas, serviu mais tarde para a volta dos parentes que por estarem relacionados por redes permitiram as mobilizações nas recuperações territoriais. Desse modo, encaro toda pesquisa como um conjunto de várias que se relacionam, e que não se fazem sozinhas.

### **Trajetória etnográfica**

A primeira intenção de realização desta pesquisa, esteve orientada a um outro tema, que era de meu interesse e o qual acreditava poder me dedicar e contribuir com os estudos guarani nesta região. No entanto, como toda pesquisa que se preze, o campo me convergiu aos assuntos que os próprios indígenas estavam debatendo, o que fez aquilo que era objetivo se tornar em um método de pesquisa. O meu objeto de pesquisa inicial se tratava das redes de caminhos e percursos trilhados entre os Avá Guarani, articulando a noção de pessoa com o ambiente, por observar uma relação fluída entre as partes. Estando em campo, a pesquisa foi mudando e pensei em relacionar o meu objeto com as descrições das paisagens drasticamente afetadas com a construção da hidrelétrica, pois algumas eram as narrativas de comparação entre o antes e o depois do território, incluindo nisso, o próprio rio Paraná.

Mas logo que cheguei ao meu segundo lugar de campo em 2018 quando fiz o campo, fui surpreendido ademais da forte chuva no lugar, pela narrativa de um antigo xamã e posteriormente as reflexões das suas falas sobre o fechamento dos portais sagrados para yvy marãe' ã a partir da construção da UHE Itaipu Binacional. A potência das falas do xamã, causaram em mim um grande impacto, não somente por saber da existência desses portais, mas sobretudo, pelo conjunto da sua narrativa mítica. Na mesma conversa, pude ainda escutar as reflexões de lideranças sobre os possíveis efeitos do fechamento desses portais nas vidas das famílias indígenas, não somente ao que tangia ao território, ao plano, por assim dizer, material, mas espiritual, como os espíritos estavam sendo prejudicados com isso. Desse modo, com o meu interesse voltado a este tema, iniciei a buscas por conhecer mais narrativas que pudessem estar relacionadas aos possíveis efeitos da inundação. Nessa mesma conversa, o xamã havia comentado da existência de um índio-pássaro que estava em cima das Sete Quedas, que seria um dos portais alagados. A presença dessa figura me instigou a saber das próprias histórias indígenas sobre o rio Paraná, o que me fez iniciar uma busca em torno de pessoas que conheceram o rio antes de se tornar um lago artificial, e o mais difícil encontrar pessoas que tivessem histórias que pudessem remeter a presença de figuras inexplicáveis em uma época em que as narrativas estão todas orientadas a dispersão das famílias.

Conheci algumas pessoas que me contaram suas experiências, e as quais menciono, se tratando de tão interessantes quanto a presença da figura do índio-pássaro. Mas outras foram as experiências de pessoas que me fizeram análises detalhadas sobre as mudanças drásticas na paisagem da região. Pude escutar observações densas de antigos moradores que mencionaram o desaparecimento de variadas espécies de peixes, as descrevendo com precisão, e explicando como o alagamento das árvores contribuiu para a infertilidade do lago artificial que se formou com o represamento das águas e a concentração de areias no fundo do leito que fez os peixes se dispersarem, assim como fizeram as famílias indígenas com o "crescimento das águas". Mas infelizmente, devido ao tempo dedicado a pesquisa, não poderei mencionar todas essas narrativas que foram

comigo compartilhadas. No entanto, importante notar a percepção dos efeitos da construção da hidrelétrica em seus detalhes, e não somente organizadas de modo genérico que inibe o conhecimento das variadas consequências que são observadas a partir da mobilização de categorias sensíveis de entendimento.

O meu interesse nesta pesquisa foi de fazer uma aproximação da compreensão dos efeitos cosmológicos, e aqui incluo a nível territorial, da inundação e no fechamento dos portais sagrados para emergir a *yvy marãe' ÿ*. Entretanto, isso não significa que não existam outros efeitos passíveis de serem objetos de reflexão que não estejam ligados diretamente aos portais cósmicos<sup>1</sup>, pois acredito que tais narrativas emergem de experiências subjetivas e isso permite que outras e diferentes possam ser articuladas. Apesar de tratamos sobre as dispersões das famílias indígenas, o meu interesse está nos efeitos com relação aos portais sagrados, que repercute não somente nesta terra mas na relação estabelecida com as moradas divinas. No entanto, as reflexões aqui dispostas, não são dignas da profundidade que poderiam chegar a alcançar, e isso se deve a limitações próprias de relacionar as narrativas míticas oferecidas, não tendo haver com o que foi colhido, devo observar. Na verdade, uma das minhas inquietações se dava em questionar como fazer para mobilizar análises antropológicas ao nível das falas indígenas, para qualificar suas narrativas sobre os efeitos cosmológicos. Por isso, o que forneço enquanto análise trata-se de um esforço para aproximar as minhas reflexões das reflexões dos Avá Guarani, e espero que a inclusão da descrição das suas narrativas possam elevar a compreensão do leitor quando as lacunas das minhas análises se derem por explícitas. Pretendi sobretudo realizar uma pesquisa que privilegiasse os dados etnográficos, o que pode ter resultado em certos momentos, uma ausência de diálogo com os autores que se dedicaram a temas semelhantes entre os Guarani. Ao qual, aviso se tratar de uma escolha da pesquisa, dando preferência na articulação de dados etnográficos colhidos em pesquisas com os Avá Guarani nessa região, e também com os Mbyá Guarani, ao qual estão relacionados.

---

1 Sendo canais ou portais ou caminhos expressões sinônimas que aqui utilizo a categoria indígena e agrego um o termo "cósmicos", chamando de "canais cósmicos", para demonstrar a sua dimensão espiritual.

Como metodologia de campo, utilizei uma que venho seguindo faz um tempo, em ter a orientação daqueles interlocutores mais próximos como dispositivo para encontrar novos interlocutores que possam me contar as suas histórias. Com isso, ao me deparar com uma narrativa que me pareceu instigante, passo a buscar com as pessoas com as quais conversei, a indicação de outras pessoas que possam ter histórias semelhantes, ou que inclusive tenha compartilhado as diferenças e aproximações dessas comentadas. Para isso, muitas vezes compartilhei informações de outras pessoas com outras, mas sem citar os seus nomes, para saber se sabiam algo daquilo que buscava, e muitas das vezes, essas informações se coincidiam, outras tantas, se diferenciavam, o que igual me interessava, e enriquecia o material etnográfico sobre o tema investigado. Nesse sentido, algumas das observações que consegui sintetizar nessa pesquisa são resultados de anos de aproximações entre algumas dessas narrativas, em especial o tema do descanso da terra que foi um assunto que demorei em relacionar como se tratando de uma mobilização de recuperação da biodiversidade. Esse exemplo, uso para demonstrar que nenhuma pesquisa se mostra definitivamente completa, e os assuntos aqui tratados estão em abertos para serem delapidados por outros tantos pesquisadores a se interessar pelo mesmo tema dos efeitos cosmológicos da inundação no território guarani.

A pesquisa se situou em diferentes tekoha e em diferentes tempos também, vindo no total ficar três meses em trabalho de campo, com um pequeno intervalo entre os meses de janeiro e maio de 2018 dividido em as duas partes. O meu percurso de tekoha foram pelas que estão situadas no rio abaixo, na região de São Miguel do Iguazu, Diamante D'Oeste, e Santa Helena, e no rio acima, na região dos municípios de Guaíra e Terra Roxa, optando primeiro começar pela região do extremo sudoeste e depois para o extremo noroeste. A minha opção era de ficar em uma aldeia na região do rio abaixo e uma aldeia na região do rio acima, que era os lugares que hospedava, e fazia visitas diárias as outras aldeias mas sempre voltando para a mesma. Isso permitia que passasse aos indígenas que não me conheciam e eram de outras aldeias, uma sensação de confiança, justamente por estar tanto tempo hospedado em uma aldeia. Ao mesmo tempo que, estava envolvido nas atividades domésticas da casa que estava habitando, o que me

permitia conhecer pessoas e me envolver em outras tarefas da aldeia que me faziam acessar informações que se estivesse circulando não teria como talvez aprofundar. Ao estar situado em um lugar mesmo, algumas experiências vivenciadas por pessoas próximas eram mais acessíveis justamente pelo estabelecimento da relação cotidiana, ao mesmo tempo que situações que se repetiam podiam fornecer uma capacidade de aguçar a minha observação para fatos que poderiam passar por despercebido. São situações que se repetiam e narrativas mobilizadas, que permitiram articular as outras colhidas, podendo montar um conjunto e mostrar aos meus interlocutores para ver se alguma reflexão ou narrativa surgiria ao fazer a relação entre os assuntos que me pareciam correlatos.

Como repercutem argumentos de diferenças étnicas entre os Avá Guarani que estão no rio abaixo e no rio acima, e sendo um dos meus interesses comparar as possíveis diferenças ou observar consensos entre as suas narrativas, optei por fazer duas partes de trabalho de campo justamente para circular entre as duas regiões as narrativas sobre os mesmos assuntos de interesse de pesquisa. Portanto, uma das metodologias aplicadas foram nas circulações de narrativas para acessar possíveis outras que se relaciona-se com aqueles de interesse, para expandir o potencial interpretativo e reflexivo daquelas adquiridas e possivelmente encontrar diferenças ou consensos entre as versões. No mais, os objetivos desta pesquisa foram discutidos com os meus interlocutores, que me auxiliaram em indicar pessoas que poderiam contribuir para a pesquisa.

As elaborações cosmológicas mobilizadas pelos Avá Guarani, se situam a partir de experiências, pessoais ou mesmo compartilhadas, vividas ou aprendidas pelas narrações dos mais velhos. O processo de compartilhamento de algumas narrativas entre eles podem se tornar sínteses entre as diversas elaborações cosmológicas mobilizadas pelas pessoas ao seu entorno. No caso das elaborações cosmológicas produzidas pela vivência do aprendizado, um exemplo frequente se trata do ensinamento dos chamõ'i e xary'i aos rezadores mais jovens, que não experimentaram as vivências por eles narradas. Como no caso de uma jovem rezadora de Guaíra que nascida de uma família relacionada aos

núcleos familiares de Oco'y, cresceu em uma das reservas criadas pelo SPI no centro do estado do Paraná, após a expropriação territorial vivenciada pelos seus pais devido a construção da UHE Itaipu Binacional. Quando jovem ainda morando nessa reserva, conheceu um grupo de famílias indígenas que foi alocada pela Funai na reserva após terem sido expulsos da terra que retomaram em Guaíra, por meio de um pedido de reintegração de posse da Itaipu Binacional.

Essas famílias depois de um tempo vivendo na reserva, decidiram voltar para Guaíra, o que fez a antiga família de Oco'y a seguir junto e incorporar as retomadas de terras naquela região. Essa experiência, a fez conhecer as narrativas dos chamõ'i de Oco'y, contadas pela vivência dos seus pais, e as de Guaíra, narradas pelos chamõ'i que regressavam com as suas famílias na mobilização da recuperação territorial. São as elaborações cosmológicas dos chamõ'i de ambas as regiões, que articuladas, produziram sínteses que permitiu rezadores jovens acessarem a partir das narrativas dos mais velhos, e que fez saber que essa região possuía dois canais cósmicos que faziam a perfeita ligação desta terra com a terra sem males. São essas que recorro nessa pesquisa. Uma junção de perspectivas de famílias que viviam em lugares distintos, mas que compartilhavam de experiências semelhantes, que vieram a ser conhecidas pelos mesmos na luta pela terra. Tais histórias seguem sendo compartilhadas e então sabidas. Se as experiências decorridas pelo colonialismo prejudicou acessar as histórias de um mesmo território, permitiu que acessassem outras, o que contribuiu na formação e serviu para ampliar o conhecimento tradicional do território no sentido mais amplo, o que se percebe nos seus discursos também. Uma outra experiência que permite a relação de distintas elaborações cosmológicas se trata daquelas vivenciadas por pessoas guarani que sofrem sistematicamente com situações de violências e expropriações territoriais, que quando se relacionam as elaborações cosmológicas, conferem amplo sentido as narrativas mobilizadas pelos xamãs.

As narrativas dos mais velhos que contam suas experiências pessoais de presenciar violências são atreladas as sínteses narrativas de que esses lugares eram sagrados e se

referenciavam ao mito da Terra sem Mal. Como na narrativa de que indígenas foram mortos ao estarem trabalhando na escavação de um túnel por debaixo de um dos canais cósmicos para a retirada de ouro no momento da construção da UHE Itaipu Binacional. A história da construção da hidrelétrica não consta a participação de indígenas Guarani como trabalhadores da construção, muito menos, a existência de um túnel que continha ouro e que foi retirado pelos brancos para enriquecimento próprio. Mas os indígenas argumentam que, existia ouro que estava por debaixo da pedra sagrada, considerada um dos portais cósmicos que fazia a ligação direta desta terra com a terra sem mal. O ouro, não poderia ser retirado do fundo do rio Paraná, como foi empreendido pelos brancos, que ainda cooptaram indígenas para a abertura deste túnel que se estendia entre as duas margens do rio Paraná. Para os meus interlocutores, nem o ouro poderia ser retirado, nem os canais poderiam ser presos, sendo ambos empreendimentos considerados uma afronta aos deuses, não somente por serem criação divina, mas por serem esses locais sagrados, que foram criados para cumprir uma função cosmológica. Nesse sentido, notamos uma imbricação entre o que poderia apenas parecer uma narrativa histórica, se tratando de uma narrativa mítica, em que as elaborações cosmológicas não estão desprendidas das experiências de violência, sendo as histórias indígenas produções das suas cosmologias.

Percebemos, como esses exemplos o papel que ocupa as retomadas, que se constituem como produção de conhecimentos coletivos, e que se tornam instrumentos políticos importantes para a luta do território tradicional, ao propiciar o debate das narrativas e operar na produção de sínteses cosmológicas. As elaborações cosmológicas podem inclusive ser mobilizadas em termos de argumentos direcionados aos brancos, para desestabilizar as suas histórias oficiais, que são tidas como estatutos da verdade, e que somente incluem as narrativas indígenas para dar suporte a versão por eles apresentada. Mais do que somente a experiência do pensamento, estamos falando também da experiência das vivências indígenas, entendendo assim que não existe pensamento sem contexto, ao qual, narram dos lugares não somente caminhados, mas sobretudo, habitados. Contudo, as reflexões Avá Guarani se inserem no contexto de debate

propiciado por narrativas que circulam entre eles, se tornando modelos de pensamento para refletir os efeitos da inundação.

### **Sobre os Avá Guarani**

A literatura da etnologia Guarani tem ancorado as suas pesquisas a partir daquela classificação de Egon Schaden em três sub-grupos guarani: Kaiowá (ou Paĩ -tavyterã), Mbya e Nhandeva (ou Xiripa, ou Avá-Katu-eté, ou Avá Guarani). Mas que pese ao assunto, autores tem insistindo em que tais categorias se encontram estanques, uma vez que não refletem mais as formas próprias de autodenominação dos sub-grupos dos guarani contemporâneos. Podemos notar que realmente tais ponderações são pertinentes, uma vez que os próprios indígenas tem levantado o debate sobre os limites dessas classificações, não refletindo a diversidades dos grupos guarani. Em mapa elaborado recentemente, no Mapa Continental Guarani, podemos notar a diversidade de autodenominações que escapam da classificação estabelecida. Entretanto, podemos notar que apesar disso as pesquisas tomam as autodenominações como associativas a classificação dos sub-grupos, por exemplo, ao colocar Avá Guarani como Nhandeva, o que tratarei de abordar a partir das narrativas indígenas.

Ao realizar pesquisa em tekoha de São Miguel do Iguaçu e Diamante D'Oeste, é possível notar ao conversar com os mais velhos, que o termo Xiripa era o usado para designar a eles ainda no século passado. Em conversa com os meus interlocutores, diziam que, hoje os denominam de Avá Guarani, mas que os Guarani antigo, isto é, os que vieram antes deles, os seus avôs, eram chamados de Xiripa, era esse o nome que usavam para se definir também. E outros, foram os que ainda acrescentaram o Avá, como os Avá Xiripa, para se referir ao mesmo grupo. Em algumas conversas alguns mais velhos ainda se diziam Xiripa, como se tivessem mostrando a sua "antiguidade", me diziam em um tom firme que eram Guarani antigo, eram os Avá Xiripa. Mas ao serem perguntados qual o território que essa etnia ocupava antigamente, se referiam ao mesmo que todos os Avá Guarani se identificam até hoje, sendo as duas margens do rio Paraná, e ao sul no rio

Iguaçu, ao norte no rio Piquiri, e ao leste na região que hoje se encontra a cidade de Cascavel, no Paraná. Em uma outra conversa com uma senhora que nasceu na região de Guaíra, disse que os Guarani antigos eram denominados de "avá ka'aguy", que seria gente que vive nas florestas. O termo fazia referência direta ao seu habitat de predileção, as florestas, que antigamente cobria toda essa região do oeste do Paraná.

Em sua pesquisa junto aos Mbyá, Daniel Pierri (2013) mostra a partir da conversa com um dos seus interlocutores, que o termo mbyá' i era usado para designar os Xiripa, o que demonstra a possibilidade de casamento entre os dois sub-grupos, o que se evidencia nas redes empíricas de casamento, o que mostra a inexistência de fronteiras rígidas entre os grupos locais, sendo essas categorias relacionais e fluídas. Tais redes empíricas de casamento são passíveis de notar entre os Avá Guarani, sendo que a própria autodenominação é incorporada por membros que se dizem filhos do casamento de Mbyá e Avá Guarani, o que explicaria segundo eles a diferença no dialeto e nos costumes mais acentuados Mbyá em algumas tekoha do que nas outras. Essa mesma explicação parece ser válida para os que estão mais para o Avá Guarani, ou mesmo Nhandeva, como veremos, e que estão em sua maioria na região de Guaíra. Para isso, é preciso notar que os meus interlocutores distinguem esses três grupos, Nhandeva, Avá Guarani, e Mbyá que embora estejam relacionados, possuem diferentes formas de organização social.

Um dos exemplos mais usados pelos mesmos são o dialeto e a forma de construção das suas casas de reza (opy), que na versão Avá Guarani teria a parte da frente e a parte de trás cobertas, e as partes dos lados abertas, e com teto feito preferencialmente de sapé. A casa de reza dos Mbyá, no entanto, seria toda fechada de madeira, e depois coberta com material vegetal, mas na falta desses materiais podem ser feito somente de madeira. A casa de reza dos Nhandeva, no entanto, seria coberta somente na parte da frente, tendo as outras partes todas abertas, e igualmente com teto de sapé. No entanto, é possível encontrar ambos os formatos de casa de reza (opy) em uma mesma tekoha, onde a maioria se autodenomina como Avá Guarani, assim como, é possível encontrar o

formato Avá Guarani em uma tekoha onde os rezadores são Mbyá, mas escolheram fazer assim para agradar a maioria que se identifica mais com o outro formato de casa de reza. São escolhas que variam, e que não devem ser interpretadas como definidoras da etnia do grupo, mas que possuem significações elaboradas nas próprias relações dos grupos.

Peraso (1992) descreve uma narrativa mítica em que os Mbyá Guarani e os Avá Guarani moravam juntos, mas foram separados pelos juru'akuery, os brancos. No entanto, sabendo disso, Nhanderu paragua com o poder presente em seu diadema restabeleceu a união entre Mbyá Guarani e Avá Guarani para enfrentar os brancos que pretendiam entrar em seus territórios. Para o autor, os Avá Guarani são ascendentes dos históricos Guayra, indígenas que viviam justamente nessa região e se tornaram conhecidos em célebres etnografias da literatura dos Guarani. A relação de Avá Guarani e Mbyá Guarani são tidas na literatura como distantes, que resultou em casamentos, e uma rede de casamentos que produziram modos próprios de ser Guarani. Mas as diferenças não foram dissolvidas, e são mobilizadas por eles em alguns momentos, como se mostra em algumas conversas em que os Avá Guarani dizem ser distintos dos Guarnia Nhandeva e dos Mbyá Guarani. Mas alguns dos meus interlocutores argumentam que por conta das dispersões promovidas pela colonização, os Avá Guarani acabaram se relacionando com os Mbyá Guarani no Paraguai e com os Guarani Nhandeva no Mato Grosso do Sul, o que produziu novas formas de ser Guarani que se fazem latentes nas diferenças mobilizadas nas suas relações. Entretanto, isso não representa uma limitação, se compreendo aqueles que são frutos desses casamentos como Avá Guarani. Justamente por essas questões, que optei por abordar uma literatura que articule dados etnográficos Mbyá Guarani e Avá Guarani, além dos Guarani antigos, os Apapokuva Guarani, e outros grupos tupi-guarani que estarão inseridos de acordo com os temas abordados.

### **Abordagem**

Essa dissertação de mestrado tem como objetivo acompanhar as reflexões Avá Guarani sobre os diversos tipos de efeitos da construção da UHE Itaipu Binacional. Se trata de

conhecer os efeitos não somente a nível territorial, mas sobretudo, cosmológico. Nesse sentido, as consequências da construção da hidrelétrica podem ser sentidos não somente naquelas já investigadas por outras pesquisas, que se atentam para a dispersão das famílias indígenas e para expropriação territorial, mas também no nível do cotidiano e no "espiritual", mobilizadas pelas categorias sensíveis de mundos. O mito da Terra sem Mal ocupa um papel central nesta pesquisa, por se destacar como narrativa mítica que gera um debate acerca das interpretações dos efeitos cosmológicos da construção da hidrelétrica, fazendo as reflexões emergirem no processo de recuperação dos territórios tradicionais e luta por justiça dos antigos lugares dos indígenas que foram alagados. Nesse sentido, optei por mergulhar nessa pesquisa e apresentar os temas aos quais me dedico, do seguinte modo. Todos os capítulos tem quatro tópicos que se relacionam entre os temas abordados. A intenção se trata de que cada capítulo possa servir como um recurso para compreensão do contexto em que se faz a pesquisa, e sobretudo, que forneça elementos para a leitura do capítulo que aborda os efeitos da inundação dos portais cósmicos da Terra sem Mal. No primeiro capítulo tratarei de contextualizar o processo de inundação do território Avá Guarani, fazendo o uso de documentos e narrativas para dar suporte a compreensão do processo de dispersão das famílias indígenas, para em seguida tratar sobre a volta dos parentes nos processos de recuperação territorial mobilizadas pelo aike ou mesmo retomadas de terras. No segundo capítulo, tratarei de fazer uma breve análise sobre a formação da pessoa Avá Guarani, utilizando as teorias da alma e do corpo, para argumentar como que os conteúdos do dizer e do fazer se compõem em uma cosmologia baseada na coerência e como esses mobilizam a comunicação junto aos deuses nesta terra. No terceiro capítulo, abordarei o tema da Terra sem Mal na perspectiva dos portais, e não caminhos, para demonstrar como o interrompimento desses a partir da inundação tem trazido sérios efeitos na vida das famílias Avá Guarani. No quarto capítulo, tratarei de argumentar como que os Avá Guarani não se mobilizam pelo território somente através do profetismo, e como que apesar de terem suas vidas prejudicadas pela construção da hidrelétrica e com a colonização das suas terras, tem empreendido uma recuperação das florestas, uma forma de plantar a vida e evitar o fim do mundo.

Cessa o estrondo das cachoeiras, e com ele  
a memória dos índios, pulverizada,  
já não desperta o mínimo arrepio.  
Aos mortos espanhóis,  
aos mortos bandeirantes,  
aos apagados fogos  
de Ciudad Real de Guaira vão juntar-se  
os sete fantasmas das águas assassinadas  
por mão do homem, dono do planeta.

Carlos Drummond de Andrade

**Capítulo um**

## **Um mergulho no alagamento**

## **Território**

O Território Avá Guarani compreende a região oeste do Paraná e Alto Paraná, no Paraguai, indo desde a foz do rio iguaçu, ao sul, a foz do rio piquiri, ao norte, e ao leste, até a região de Cascavel, conforme explicado por um dos meus interlocutores. Para ilustra, o senhor me desenhou um mapa, onde o território é traçado como um círculo que compreende essas regiões. O território dos Avá Guarani seria um círculo, assim como, as suas caminhadas que acontecem de modo circular. Os Guarani circulam por todo esse território, em visitas aos parentes, em casos de festas, de assistência médica espiritual dos xamãs, entre outros motivos que fazem que estejam caminhando. Portanto, esse território é uma extensão que não tem fronteira, conforme os brancos definiram. As duas regiões, Brasil e Paraguai, na linguagem dos Guarani expressada por margem esquerda, e a margem direita do rio, são parte de um mesmo território tradicional. Esse território não tem fronteiras porque a terra é uma só, e até mesmo por baixo dos rios e oceanos, a mesma plataforma terrestre se encontra. Essa plataforma terrestre está em cima da estrutura terrestre, yvy rupa, que compreende tal concepção. Nos mapas podemos notar as antigas e atuais tekoha no oeste do Paraná<sup>2</sup>.

Os indígenas, foram expropriados das áreas de ocupação tradicional de diversas formas, ao longo do século passado, a despeito dos interesses dos não indígenas, servindo para a criação do Parque Nacional do Iguaçu, nos projetos de colonização do Governo do Estado do Paraná, na construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, entre outros. Justamente por esses processos de contato e expropriação das suas terras, eles acionam atualmente um processo de recuperação territorial para possibilitar a reprodução dos seus modos de vida. Apenas cerca de 2247 hectares de terras, estão regularizadas no Oeste do Paraná para os Avá Guarani, sendo que as áreas regularizadas estão no sudoeste, e nenhuma se encontra ainda em Guaíra e Terra Roxa, o que causa insegurança às famílias indígenas, pois as áreas regularizadas são insuficientes para abrigar todas as famílias Avá Guarani.

---

2 Os mapas da região podem ser acessados em [guarani.mapas.as](http://guarani.mapas.as) que reúne a presença guarani em todas regiões.

Essas não eram as únicas aldeias na região, e junto aos Avá Guarani foram localizadas mais de 32 aldeias antigas somente na margem esquerda do rio Paraná, todas interligadas por relações socioeconômicas, religiosas, e políticas (Carvalho, 2013). Com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, algumas dessas aldeias vieram a ser alagadas totalmente e outras foram alagadas parcialmente, áreas essas que abrangem até Guaíra.

Em pesquisa realizada por Carvalho (2013) foram localizadas 32 antigas tekoha nessa região. Mas na prática se tratavam de mais, como veremos, uma dessas não situada pela autora se trata da Itaipu'te. Uma tekoha que ficava em frente a um dos portais sagrados que servia de contato direto com os deuses. Os Guarani contam que antigamente podiam caminhar livremente por todo o seu território tradicional. Um tempo em que existia as florestas, que viviam o teko porã, um modo bom de se viver, e hoje compreendido também como o modo de vida dos antigos, por conta da impossibilidade de se viver do mesmo modo no tempo presente. A narrativa de um senhor sobre os caminhos que usavam os Guarani para ir de uma tekoha a outra, mostra como o território era ocupado, tendo tekoha espalhadas por toda extensão do rio Paraná. Dessa forma, os Guarani estabeleciam visitas, participavam de festas, batismos, e caminhavam durante dias até chegar as tekoha destinadas. Os Guarani tinham seus próprios caminhos que usavam para chegar até as aldeias dos parentes que estavam em toda a extensão da margem do rio Paraná. Um interlocutor me contou sobre um desses caminhos usado para ir de Guaíra a região de Jacutinga e como ao ir parando para descansar, constituindo casas, podendo essas se transformarem em tekoha.

- Faz tempo que o Salto (Sete Quedas) era rio mesmo, tinha só mato, agora só tem cidade mesmo. No tempo dos índios ainda tinha um caminho pela beirada do rio, que iria de Guaíra até Foz do Iguaçu, mas isso faz tempo. A gente andava de cavalo, de burrinho, alguma vez fazemos assim, iríamos trinta, vinte, fazemos uma aldeia, alguma vez foi passear e descansou, e fez uma casinha e ficou. Agora as comida tem tudo

veneno, no tempo dos índios não tinha doença, somente alguma vez que a cobra picava, o remédio do mato cura até o câncer. Faz tempo aqui não tinha cidade, só tinha mato mesmo, conheço tudo, mas faz tempo não tinha estrada de asfalto, faz tempo tem muito aldeia e onde que tem aldeia e a gente vai passeando e fica dois, três dias, até chegar ao destino, tinha muita aldeia aqui. Mas se acabou tudo, acabou porque, quando foram descobrir para ficar no Brasil mesmo que morreu muito índio, foi matado. Mas não morreu tudo, algumas foi para o Mato Grosso, algumas foi para o Paraguai, foi para muito lugar, foi embora, e assim se casaram e tiveram filho e se criaram. Por isso o Brasil inteiro é do índio. Quando descobriu vieram matando, e alguma pessoas fugiram, por isso que em todas as parte tem índio. Os meus pais também foram matados, meu tio também foi, foram mortos pelo exército, meus parentes mataram tudo aqui. Faz tempo mandou um exército, depois vem pura água para cobrir onde mora os índios, e depois ele vem, ele ligou para saber onde tem aldeia, e depois ele liga para o outro para poder matar, e depois vem de avião para ver onde tem aldeia e mataram assim.

Mas outros eram os caminhos que os Guarani usavam para se visitar, como o antigo caminho para alcançar a Terra sem Males, que fazia a conexão do litoral brasileiro até os Andes. O caminho, me contam, passava pelas Sete Quedas, um lugar de passagem de muitos indígenas que saíam do Paraguai e do litoral e se encontravam naquela antiga região, que hoje se encontra submersa pelas águas represadas da hidrelétrica. O caminho de Peabiru foi realizado a partir das trilhas dos indígenas para alcançar a morada dos deuses. As caminhadas para alcançar esse lugar são chamadas de oguata porã pois se trata de mobilizações que almejam encontrar os portais sagrados que permite as pessoas emergirem para a Yvy Marãe' ã. O oguata porã é traduzido pelos Guarani como caminhada sagrada, processo ao qual se dedicam a trilhar para alcançar a morada dos deuses, a Yvy Marãe'ã. A partir do oguata porã se pode encontrar lugares para estabelecer o teko porã, o modo de vida dos antigos, o que significa viver como os antigos viviam. Mas sabem, que isso se tornou impossível pelas limitações ecológicas e territoriais, mas buscam recuperar as condições para se aproximarem ao menos desses modos que garantem que seus corpos se aperfeiçoem para alcançar a terra imperecível. Mas o termo oguata porã não se limita ao

processo de caminhada no sentido material de trilhar os caminhos sagrados, mas sobretudo, no sentido de conduta, em trilhar um bom caminho nas suas ações, para que dessa forma, sua alma e corpo estejam dignos de alcançar a morada dos deuses.

O termo *oguada porã* pode parecer análogo a "entradas" ou as "retomadas de terras", no entanto, o *oguada porã* é a caminhada trilhada em direção a novos lugares, mas as entradas nesses lugares, que na literatura etnológica são conhecidas como retomadas, são diferente do processo do *oguada porã*. O termo *aike* se referencia as entradas, o momento de entrar, no caso entrar novamente no território que lhes foi expropriado. A utilização do termo retomada para descrever o processo de recuperação territorial é criticada por Almeida (2006) que argumenta se tratar o termo equivocado, pois os indígenas não podem retomar algo que nunca lhes foi tirado de fato, apesar da expropriação territorial as terras continuam sendo deles. Por isso defende a utilização do termo *aike* para descrever os processos de recuperação territorial. O grupo se organiza para trilhar o *oguada porã* até chegar ao lugar da recuperação territorial, realizando a sua entrada, e iniciando a luta pela terra. O *tape porã* seria o caminho por onde se fazem as caminhadas, a partir que se instalam no lugar retomado, passam a construir o *teko porã*, o modo de vida dos antigos, e caso venham a sair novamente do lugar, o *oguada porã* continua a ser elaborado até encontrar um novo lugar que sirva para construir a *tekoha*. Esses lugares, pelo que apontam os relatos, são os que restaram nessa região, onde todas as aldeias que estavam próximas, eram constantemente percorridas pelas parentelas, que mudavam de aldeias de tempos em tempos, participavam de festas religiosas, trocavam alimentos e produções das roças, entre outras, o que evidencia que essas aldeias formavam um conjunto de relações permanente. Sobre isso conversei com um senhor, sobre o movimento dos Guarani pelo território, a busca por lugares onde possam construir o *teko porã*.

- O caminho que você vai sair de um lugar e vai para outro local, é o *tape porã*, aqui estão no processo de *teko porã* e a partir do momento que essa terra é garantida e aqui vai decidir vamos ficar por aqui mesmo ou vamos continuar com o *tape porã*, se for continuar procurando o *oguada porã*, o *oguada porã* é a caminhada, sempre para construção com o objetivo de alcançar a Terra sem Males, e quem diz o lugar que tem

que seguir é Nhanderu, que diz para o rezador, na maioria das vezes por sonho. Por isso o rezador é um mestre de caminhada.

Vemos, dessa forma, que a busca da Terra sem Males aparece estando alinhada com as ações de caminhar que direcionam os grupos indígenas nas ações políticas de recuperação das terras tradicionais. Nesse sentido, as caminhadas, ou como são conhecidas na literatura, as migrações, são se correspondem meramente como "religiosas" ao impulsionarem essa empreitada, uma vez que terrenos imbricadas a cosmologia, buscam na terra um lugar em que possam construir o seu modo de vida tradicional, para assim, continuarem alimentando seus corpos e almas no aperfeiçoamento contínua, vista como imprescindível, para se alcançar futuramente a Terra sem Males.

A partir da experiência de viver como viviam os antigos, que o *teko porã* se presencia, pois se os antigos viviam de uma forma considerada boa, isso se devia também aos espaços e elementos terrestres dispostos nos ambientes que permitiam que seus modos de vida fossem *teko porã*, contribuindo para o aperfeiçoamento dos seus corpos e, logo, ao alcance da morada dos deuses. Logo, o uso da expressão *teko porã* ganha mais um sentido, e passa a significar também uma prática estabelecida após as retomadas de terras. Por isso, dizem que, após a construção de uma aldeia, seja a partir do espaço adquirido por aquisição a partir das entradas, ou mesmo, nos territórios recuperados pelas retomadas de terras, que poderão estabelecer o *teko porã*. Os lugares escolhidos pelas retomadas são tidos como lugares possíveis de estabelecer o *teko porã* justamente por serem escolhidos pelos seus atributos. São lugares, quando possíveis, que viviam os antigos, por isso se diz territórios recuperados. Esses podem ainda conter as qualidades antes de serem expropriados, como matas, os arroios, que são elementos ideais para se viver bem, e ainda que não contenha mais essas paisagens, são esses os lugares que viverem e estão enterrados os seus ancestrais, que alcançaram a morada dos deuses. Ao construir a aldeia, dizem que podem começar a fazer seus trabalhos, estabelecer o *teko porã*, fazer as suas rezas, e aperfeiçoar seus corpos.

A mobilidade realizada pelo oguata porã busca poder estabelecer o teko porã almejando viver como viviam os antigos. Ao contrário de espaços considerado ideais em que há condições de se construir o teko porã, outros são os espaços antagônicos onde não podem viver bem, como os locais de confinamentos como as reservas indígenas criadas pelo SPI. Sobre esse modo de ser ruim, ou mesmo, agir ruim, a expressão teko vai, evidencia as formas antagônicas que não contribui para a imperecibilidade almejada após a morte. Esses espaços de confinamento, são tidos como locais de transferência, usados para colocar as famílias indígenas ao serem expropriadas dos seus territórios. Isso não significa que não se possa construir um bom modo de vida nas reservas indígenas, mas não que se compare a viver nos territórios tradicionais, que viveram seus antigos. A construção da aldeia e do teko porã a partir da categoria do trabalho, revela um processo longo ao qual a participação da comunidade se percebe como fundamental, para sedimentar aquele espaço enquanto porã.

As tekoha, traduzidas pelos Avá Guarani como aldeias, são lugares onde as pessoas que se identificam como Guarani convivem. Uma Terra Indígena (TI) categoria utilizada para denominar os territórios demarcados, podem se constituir de várias tekoha, que estão em uma região comum. As tekoha são os espaços que promovem a organização social de diversos núcleos familiares, podendo incluir grupos distintos, como são as que dividem com os Kaingang, ou mesmo sub-grupos distintos, as que são compostas por Mbyá Guarani, Nhandeva Guarani, entre outros. A concepção ideal de uma tekoha se trata dos espaços com matas, rios próximos, e uma terra fértil<sup>3</sup>. Os Avá Guarani antigamente, dizem que, viviam morando nas florestas. No meio dessas que abriam as suas casas, e no meio dessas que faziam as roças, vivendo também da caça e coleta. Tanto que, segundo conta uma das minhas interlocutoras, os Avá Guarani se denominavam como avá ka'a guy gua, que seriam a gente das florestas, na versão em português. Na tekoha que se faz possível estabelecerem o teko porã, o modo de vida dos antigos, que permitem os Avá Guarani modularem seus corpos para que futuramente possam viver junto aos deuses. Diferente do que seria a tapy'i, lugar que abrigaria até cinco grupos familiares extenso, a tekoha abriga

---

3 A percepção de fertilidade da terra está ancorada na noção de terra descansada, isto é, uma terra que não foi esgotada com a produção agrícola. Um dos sintomas da terra que não está devidamente descansada se faz com os efeitos das plantações que não produzem com qualidade.

vários grupos familiares extenso, que estão articuladas entre si por relações de casamentos e alianças que se agregam e estendem para as outras tekoha as relações produzidas nessas que se multiplicam formando uma rede de relações sociais em um território tradicional. Desse modo, devemos compreender as narrativas que apontam para os vários caminhos que existiam entre as tekoha antes da colonização no território Avá Guarani, em que os indígenas se visitavam e mantinham relações em um vasto ambiente que se estendia do rio Iguaçu ao rio Piquiri, na margem direita do rio Paraná, abrangendo ainda, relações na outra margem do rio Paraná com os grupos que identificam ser os seus parentes. São relações ainda passíveis de serem observadas, como nas visitas frequentes de xamãs que vivem na região do Alto Paraná, no lado do Paraguai, e constantemente estão em Ocoy para curar doentes. O mesmo acontece com grupos que estão localizados em tekoha no Baixo Paraná, no lado do Paraguai, e vão visitar seus familiares em Guaira. São relações de parentesco que antecedem a inundação, e apesar das fragmentações das parentelas que são produtos da expropriação territorial, essas relações seguem vigentes.

As entradas nas áreas da Itaipu Binacional, se constituíram a partir da década de 1990, como a principal forma de reivindicação territorial em razão das áreas alagadas pela hidrelétrica em 1982. No entanto, esse processo não pode ser compreendido como compensação, como argumentam os brancos, segundo me disse uma liderança importante, que está na luta faz tempo, pois não daria para compensar as terras alagadas por terras regularizadas, pois isso não tem reparo, se tratando de um processo de justiça. Podemos pensar que, provavelmente, se as áreas não tivessem sido alagadas, as retomadas de terras que se dinamizam hoje nas áreas da hidrelétrica, poderiam ser desenvolvidas em áreas que foram expropriadas somente pela colonização, como são alguns dos casos na região de Guaíra. Por isso, os indígenas não trabalham com a noção de compensação das áreas alagadas, pois essas, de fato, não podem ser compensadas. As entradas nas áreas da hidrelétrica, se constituem na impossibilidade de habitar as áreas que estão alagadas, e buscar por negociação com a empresa a aquisição de áreas para viverem, não podem ser lido como compensação, pois é uma condição.

Os indígenas argumentam ainda que não se pode estabelecer um cálculo dos indígenas afetados a partir de quantas tekoha existiam no momento do alagamento, yy ty rei guaxu, pois os transtornos que causaram detrimento as suas vidas e ao território, foram sentidas desde antes, propiciadas pelos próprios encarregados da hidrelétrica, e pelo Estado brasileiro. Isso porque como nós evidenciam os seus relatos, antes do alagamento, responsáveis pela Itaipu Binacional já avisariam aos indígenas que as águas subiriam e que eles precisavam de sair das suas tekoha, senão seriam todos inundados. Além disso, como vimos, os Guarani caminham por todo território, e suas tekoha estavam ligadas umas as outras por relações sociais, econômicas, religiosas, o que nós mostrarmos um território articulado em redes sociais. Com isso, podemos considerar que se uma tekoha eram afetadas as outras igualmente eram, e as suas narrativas de dispersão evidenciam isso. Pois quando um território era expropriado, as outras tekoha serviam como lugares de refúgios, o que se evidencia até hoje com as ameaças de despejos e reintegração de posse que fazem as famílias indígenas se direcionarem as tekoha dos parentes. Contudo, veremos adiante, como se deu o processo de dispersão dos indígenas no oeste do Paraná, concentrado em um abordagem a partir das tekoha que sobreviveram a expropriação territorial.

### **Tekoha Oco'y**

O objetivo em abordar a Tekoha Oco'y e a Tekoha Karambe'y se trata de compreender como essas aldeias se tornaram um dos únicos lugares reservados aos indígenas no oeste do Paraná, até o final de 1980. Sendo fruto de uma intensa resistência dos Guarani em não abandonar o seu território, apesar das diversas violações que sofreram, até a consolidação da área em 1982. Para entendermos o histórico de ocupação tradicional teríamos que abordar a colonização, as reduções jesuíticas, e as guerras que compreenderam a formação dessa região. Porém, iremos nos deter a historiografia recente, que faz menção aos indígenas desta região no último século, e as documentações de garantia da terra aos indígenas, que não foi adiante devido aos interesses de colonização do Estado do Paraná.

Para isso, abordaremos a situação dos indígenas que habitavam a região das tekoha Jacutinga, e as outras que estavam situadas em seu entorno, como era o caso das tekoha Passo Kuê, Colônia Guarani, entre outras, assim como, no extremo oeste, na região de Guaíra, a tekoha Karambe'y, onde as famílias indígenas passaram pelo mesmo conflito, mas de distinto modo dos que habitavam Jacutinga.

No caso da Tekoha Ocoy, a área vinha desde 1911 sendo objeto de análise para reserva dos indígenas, processo que como veremos, não foi adiante por falta de iniciativa do Estado do Paraná, que relegou as terras para companhias estrangeiras interessadas na exploração dos recursos naturais da região. Com isso, abordaremos o histórico de colonização na região sudoeste, e a expropriação das terras indígenas em Oco'y, Santa Helena e na região em que se encontra atualmente o Parque Nacional do Iguaçu. Em 1911, os Guarani teriam recebido uma doação de terras que seriam reservadas para a comunidade em retribuição aos serviços prestados pela construção da estrada de Foz do Iguaçu a Guarapuava, em 1907. Segundo Rocha (1991) há inclusive um registro sobre a reserva destas terras para o usufruto dos indígenas, ao qual a autora transcreve como "doação", embora devemos observar que essas terras já eram ocupadas pelos indígenas, sendo portanto, o termo "doação" parecer assim indevido<sup>4</sup>.

Em 1914, segundo documento microfilmado do acervo do Museu do Índio, a Inspetoria Regional de Curitiba – PR, mandou um memorial descritivo de demarcação das terras Jakutinga e Guarani, entretanto o documento está incompleto não sendo possível indicar a quem se destinava e nem determinar os limites destes terrenos (Rocha, 1991). Em 1918, os irmãos da família Matte provenientes do Rio Grande do Sul, adquiriram pelo Estado do Paraná, diversas glebas que perfaziam um total de 100 mil hectares. Para explorar a área, foi criada a Companhia Florestal do Paraná S/A, conforme previa o contrato estabelecido com o Estado do Paraná. Em 1924, para promover a colonização, foi realizado um

---

4 Essa doação de terras, é mencionada até hoje pelos Guarani, que herdaram dos seus avôs a história da reserva de terras devido a construção da estrada que cortava a área de Ocoy. Com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, a estrada foi alagada, pois estava localizada nas margens do rio Paraná.

empréstimo de 100 mil pesos junto a firma argentina Alfredo Giambelli e Cia, como garantia do empréstimo, foram hipotecados os imóveis de Ocoí e Passo Cuê. Para saldar a dívida da hipoteca, os imóveis foram transferidos para Ramon Lopes, que passou a ser o proprietário das glebas Ocohy e Passo Cuê (Emer, 1991: 71). A gleba Passo Cuê, identificada como terreno de Miguel Matte, tinha como limite o rio Guariroba, conforme consta os documentos do Inca da área, que se estendia até o arroio Passo Cuê. Na mesma década de 1920, o Governo do Estado do Paraná promoveu a titulação das terras a oeste da Gleba Ocoy ou Gleba 84, lugar de habitação permanente de parte dos guarani de Jacutinga, para Hercules Gallo e Raimundo Picolli segundo aponta Alcântara et al (2019).

Em 1935, um documento do Governo do Estado consta a presença de indígenas na área de Jacutinga, calculada em 17.000 ha de terras. Na carta, destina que as terras sejam concedidas para a atividade produtiva de colonos, pois os indígenas não aproveitariam as terras para a produção agrícola em favor do Estado. Este documento foi encontrado por um advogado indigenista, segundo me disse uma liderança que me repassou os documentos, todos anexados junto com um relatório feito sobre a situação dos indígenas de Ocoy e suas reivindicações após serem ali instalados depois do alagamento. O documento poderia passar despercebido pois está no meio de outros também, mas ao verificar vi do que se tratava, o que mostra o quanto os indígenas passaram a investigar e procurar por eles mesmos documentos que possam comprovar a sua antiga ocupação nesse território. Dito isto, podemos continuar nossa contextualização, aqui resumida pois se trata de uma tarefa árdua poder abordar todo histórico deste território tradicional. Aproveito, para sublinhar que, todo material exposto já foi em grande parte objeto de estudo de outros pesquisadores, o que de certo modo, facilitou o meu trabalho, sendo assim, faço menção aos principais que utilizei, como Carvalho (2013), Santos (2016), Conradi (2007), Packer (2014). As companhias colonizadoras iniciaram a sua atuação na região a partir da década de 1940 com o declínio das obrages, o que fez com que as áreas fossem fragmentadas em pedaços para o uso da colonização, intensificando o conflito por terras na região. Em 1940, por exemplo, a área de Ocoy sofria pressão com a invasão de posseiros para grilagem da terra. Mas apesar da titulação aos proprietários, a posse não se concretizou, e os indígenas

permaneceram no lugar. Conforme Carvalho (2013: 361) em 1940, os Avá Guarani receberam uma doação de terras por favorecimento, após empreender a abertura da estrada velha de Foz do Iguaçu a Guáira. O militar responsável pela operação, Sargento Dias, instruiu os Guarani a abrirem com facão o caminho que serviria para terçar a estrada que cortaria as terras de Jacutinga, garantindo como recompensa aos esforços para a construção da estrada, uma fatia de terras aos moradores indígenas: "os militares falavam para não ocupa os primeiro 100 metro do rio Paraná" (Carvalho, ibdem). Esses 100 metros que estariam reservados aos indígenas até as margens do rio Paraná, parece ter ficado somente na promessa, pois anos após a construção desta estrada, novos episódios da invasão de civilizados passaram a ocorrer, e as ações do Incra tornaram-se efetivas para a retirada forçada dos Guarani nestas terras. Mas apesar de não terem garantido a terra legalmente, os indígenas continuaram a habitar a área da Colônia Guarani, que somente veio a ser tomada pelos brancos em 1976, quando os indígenas foram pressionados a deixar o lugar após ameaças (Carvalho, 2013).

Com base nos estudos realizados por Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013), Packer (2014), pretendo brevemente, fazer a restituição do processo de esbulho das tekoha por conta da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. As pesquisas que me referencio estão amparadas em depoimentos de indígenas e uma série de documentos localizados no Setor de Documentação da Funai. Estes documentos, reunidos no processo nº 1053/76, apresentam de modo evidente as ações que Incra, Funai, e IBDF atuaram em conjunto e articularam um processo de desfavorecer os Guarani a garantia das terras que ocupam tradicionalmente na região oeste do Paraná.

Em 1971, foi criado, pelo Decreto Federal 69.412/1971, o Projeto Integrado de Colonização do Ocoí I e II, conduzido pelo Incra no território guarani de Oco'y-Jakutinga, destinado o PIC I á realocar os colonos que tinham sido recentemente retirados do Parque Nacional do Iguaçu (PNI), e o PIC II para definir as áreas que serviriam para abrigar o reservatório da hidrelétrica da Itaipu Binacional. A área calculada com 12.500 ha, passou a servir de assentamento para os colonos, mesmo sendo a moradia de ao menos 70 famílias indígenas

(Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban, 2017: 235). Os Avá Guarani passaram a sofrer com a intervenção autoritária do Incra, sendo retirados e expulsos contra a sua vontade, para que a área estivesse disponível para a colonização. O uso da força dos agentes do Incra, segundo contam os idosos, teria sido extremamente violenta, que usaram de técnicas de dispersão e ameaças como método para a retirada dos indígenas das terras que viriam ser ocupadas pelos colonos.

A situação na Colônia Guarani, caminhava na mesma direção, com a colonização avançando e os indígenas ameaçados de perderem suas terras que não tinham nenhuma garantia legal. Mas, ainda assim, a habitação dos mesmos, era conhecida pelos poderes locais, como consta na correspondência emitida em 1971, quando o Comando do 1º Batalhão de Fronteiras de Foz do Iguaçu e o chefe do Distrito de Terras do Paraná e de Santa Catarina do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, comunicou à Funai a existência de grupos indígenas em Três Lagoas, conhecida como Colônia Guarani, sugerindo uma diligência para que seja regularizada a referida área para os indígenas. No entanto, neste ano não houve nenhuma resposta por parte da Funai, o que deixou os indígenas vulneráveis na intensificação da colonização promovida pelo Incra.

Com o decreto emitido em 1972, os relatos das famílias indígenas demonstram que o tratamento dado em Jacutinga, era de extrema violência, por parte do Incra, usando de armas de fogo para expulsar os indígenas de sua própria terra (Carvalho, 2013) para assentar os colonos destinando as áreas para a colonização<sup>5</sup>. Com isso, os colonos tomaram assento nas terras dos Guarani em Jacutinga, enquanto o Incra agia para a retirada dos grupos indígenas contra a sua vontade, os expulsando de modo violento, os obrigando a subir nos caminhões que os levariam para reservas indígenas distantes, e até mesmo para o

---

5 A criação do Parque Nacional do Iguaçu em 1939, atribuída por decreto por Getúlio Vargas, resultou no massacre da população indígena que habita a região. Com isso, vieram a ser mortos, e os que sobreviveram fugiram para outras tekoha que estavam próximas e fora da área a ser reservada para a criação do Parque Nacional do Iguaçu. Entretanto, o INIC (atual INCRA) assentou colonos na área, vindo em 1970, retirar os colonos e os assentar na Colônia Guarani, uma tekoha que justamente abrigava os indígenas refugiados do Parque Nacional do Iguaçu, e que desde o começo do século tinha sido reservada aos indígenas, mas sem garantias legais de posse da terra.

Paraguai, e atendo fogo nas suas casas e plantações, sendo que, mais como um modo de os forçar a sair das suas terras, como uma forma de impossibilitar qualquer desejo de volta das famílias após serem retirados das suas terras<sup>6</sup>.

Em maio de 1973, o acordo do Tratado da Itaipu recebe aprovação no Congresso Nacional, no Brasil, por meio do Decreto Legislativo de nº 23<sup>7</sup>, vindo a ser promulgado meses depois, por meio do Decreto nº 72.707<sup>8</sup>, para a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. O acordo entre os países de Brasil e Paraguai, somente se tornou viável a partir do consenso entre as partes anos antes, em 1966, em que assinaram a denominada Atas do Iguaçú, constando que ambos os países se beneficiariam dos recursos hídricos do rio Paraná. Com isso, o Brasil ficaria responsável por arcar com os custos da edificação da hidrelétrica, enquanto para compensar os custos centralizados no país, o Paraguai ficaria responsável por pagar a sua parte dos custos em forma de transmissão de energia elétrica que viria a ser produzida pela hidrelétrica após sua construção. Para isso, foi realizado um empréstimo de 100 milhões de dólares ao Banco Mundial, sendo que o custo total estimado na época era de 20 bilhões de dólares para ambos os países (Santos, 2016).

Dessa forma, o número de famílias contabilizadas na época que moravam em Jacutinga, reduziu drasticamente, sendo que eram 70 famílias no começo da década de 1970, caindo

---

6 Como nota, o relatório da Comissão da Verdade do Estado do Paraná, os Guarani não foram considerados nem indígenas, nem colonos, ao não serem reservados os direitos as terras que ocupavam tradicionalmente. Sobre o ateamento de fogo nas casas dos indígenas, o relatório da Comissão da Verdade do Estado do Paraná, trás um compilado de fotografias que retrata as violações dirigidas por agentes do Incra. Como método de dispersão o Incra usou da extrema violência aos Guarani, como pondo fogo nas suas casas e nas suas roças, episódios que alguns moradores de Ocoy se acordam até hoje. As casas foram queimadas, ameaças de tiro foram disparadas, mesmo assim, havendo resistência em sair, a intimidação seguiu constante, até chegar o momento em que foi contratado o uso de um caminhão para carregar as pessoas para a reserva de Rio das Cobras, concluindo sua remoção involuntária. Em conversa com um senhor morador de Ocoy, me contou como presenciou "o pessoal do Incra" botando fogo nas casas. Em relatos colhidos por Packer (2014: 66) outros são os moradores que contam como faziam para expulsar os indígenas dos lugares, botando fogo nas casas, nas plantações, atirando as suas coisas nas estradas, e até mesmo ameaçando dar tiro nas pernas para caso resistissem subir nos caminhões que os levariam para longe.

7 Publicado no Diário do Congresso Nacional de 10 de junho de 1973, p. 1.659.

8 Publicado no Diário Oficial de 30 de agosto de 1973, págs. 8.642-45.

pela metade, sendo contabilizadas 34 famílias, em 1974, segundo Carvalho (2013: 364). Após dois anos, em 1976, apenas 27 famílias ainda moravam em Jacutinga, segundo dados apresentados por Almeida (2006), o que evidencia que as ações implementadas pelo Inbra surtiram efeito, resultando no quase que esvaziamento dessas terras pelos grupos indígenas, que resistiram frente a sanha do Inbra com o intuito de promover a colonização a despeito dos direitos indígenas em ocupação tradicional das suas terras. Sem alternativas, com as suas terras sendo colonizadas, os Guarani passaram a ocupar uma pequena parte da área de Jacutinga, na margem esquerda do rio Paraná, ficando espremidos entre o rio Paraná e os colonos.

Somente após cinco anos da sugerida diligência para que a área de Três Lagoas fosse regularizada para os indígenas, que em 1976, a Funai toma providências ao enviar um documento para o Presidente da Funai, General Ismarth Araújo de Oliveira, como consta:

em vista do ofício No. INCRA – 4 (09) no. 247/76 de 23.01.76, da Coordenadoria Regional do INCRA, que aludia à expedição de títulos em favor de 55 ocupantes da Colônia Guarani foi necessário recorrer aos préstimos (...) de que resultou o anexo relatório do servidor **Nelson Silva** (FUNAI): ‘(...) a **Colônia Guarani** foi demarcada pelo Distrito de Terras do Paraná e Santa Catarina do INCRA, dentro das terras de primitiva área ocupada por grupo tribal Guarani, **onde viviam na década de 30 cerca de 40 famílias indígenas**, algumas numerosas, chegando até a contar com 17 membros. Informou também, o Coronel Belo, atual Diretor do Parque Nacional do Iguaçu, que há uns 10 anos (1966), quando no Comando do 1º Batalhão de Fronteiras em Foz do Iguaçu, existiam famílias indígenas nessa área, também conhecida por Três Lagoas, com os quais manteve contato por intermédio do Sargento Orcídio A. Dias, o qual pessoalmente confirmou a informação’ (...). A área está toda intrusada (...) estando o INCRA com os títulos de 70 lotes prontos para ser entregues aos ocupantes. Consta que não vive família indígena alguma na área, pois os índios remanescentes devem estar espalhados na região de Foz do Iguaçu e Paraguai, a que depende de mais minuciosa e demorada verificação. Se mediante tais diligências, se apurar a existência de famílias Guarani, talvez fosse possível localizá-los no Parque nacional do Iguaçu/PNI, cujo diretor, todavia, afirmou inexistirem índios no interior do mesmo’” (CARVALHO, 2005: 32).

O destaque que faço ao nome do servidor Nelson Silva, segue a observação feita por Packer (2013: 61) em relação ao depoimento de um chamõ'i que se referencia ao servidor como tenente que sucedeu Raul de Souza Bueno, na chefia do posto de Manoel Ribas, na reserva de Rio das Cobras, em Laranjeiras do Sul, ao qual o chamõ'i teria passado e presenciado as práticas de violências aos indígenas, como demonstram os variados depoimentos que estão registradas também no Relatório Figueiredo. No entanto, no ano de 1971, sem deliberação da Funai, que viria a se manifestar muitos anos depois, o Incra atuaria de maneira violenta na área expulsando as famílias indígenas que ali então residiam. Essas informações se tornam de conhecimento da Funai apenas em 1976, que ao saber da presença dos indígenas sugere que o Incra assente os grupos indígenas no Parque Nacional do Iguaçu. Como ao que parece, ainda havia famílias indígenas que continuaram a morar na Colônia Guarani, o que indicaria uma remoção parcial, o Incra seguindo as indicações de um agente da Funai, solicita junto ao IBDF o reassentamento dos indígenas da Colônia Guarani no Parque Nacional, o que foi negado. Com o impasse gerado, o Delegado Regional da Funai solicita que a decisão sobre os indígenas da Colônia Guarani fosse tomada pelo então presidente da Funai, General Ismarth de Araújo Oliveira, que decidiu pela remoção das famílias indígenas privilegiando o reassentamento dos colonos.

(...) apesar de o IBDF pronunciar-se contrariamente ao assentamento dos índios no PNI [Parque Nacional do Iguaçu], insiste o INCRA na liberação das terras da Colônia Guarani, para fim de titulação das mesmas em favor dos civilizados que as invadiram e as vêm ocupando, razão por que solicito decisão final de V. Exa. (...). (Curitiba 28/05/76 ofício no ?/76/Gab/4o DR/FUNAI p/ Pres FUNAI Gen. Ismarth de Araujo Oliveira) (Apud CARVALHO, 2005: 34).

No entanto, os documentos demonstram que a atitude do Incra foi de pressionar a Funai para que liberasse a área para o reassentamento dos colonos, onde 55 títulos já estariam a espera para serem outorgados. O IBDF negou a possibilidade de reassentar os indígenas novamente no Parque Nacional do Iguaçu. Nos documentos não fica claro quais seriam o destino dos indígenas que habitavam a Colônia Guarani. A situação que já era complicada em Jacutinga, se tornou agravante com a opulência dos organismos do Estado em atender as

demandas indígenas por terras na região, dando prioridade ao assentamento dos colonos como já havia demonstrado em praticamente todas as suas ações nessa região.

Dirijo-me a V. Sa. em face dos problemas existentes na área da Colônia Indígena Guarani situada na localidade de Santa Teresinha ou Três Lagoas, na proximidade da rodovia que leva à Foz do Iguaçu, onde existe grupo tribal. Dos entendimentos realizados junto ao CR/INCRA/PR, ficou patente a necessidade de imediata remoção do grupo para outro local, em face da premência na liberação da área, em favor dos civilizados que a habitam e que terão seus lotes titulados por este Instituto. Procurando solução para o problema... o INCRA encaminhou ao IBDF, expediente consultando aquele órgão sobre a viabilidade de instalar o referido grupo no PNI. O IBDF responde negativamente, apoiando-se no princípio de desalojamento total de famílias nos parques nacionais (Ofício no ?/ junho/1976/PRES/FUNAI/BSB p/ PRES/INCRA) (Apud CARVALHO, 2005: 35).

Com isso, neste ano, em 1976, foram emitidos 70 títulos de terras foram expedidos aos colonos (Carvalho, 2013). Os colonos passaram a morar na área que era Colônia Guarani, que com o tempo, foi se tornando lugar perdido para os Guarani. O Incra passou a expulsar as famílias indígenas da área, que acabaram se refugiando para Jacutinga, Passo Kuê, Guaviroba, sendo que esses lugares também estavam sendo disputados pelos brancos, que com a ação do Incra, passaram a garantir as terras ocupadas a desprezo dos Guarani. Os relatos dessa época, mostram que as famílias se refugiavam entre esses lugares sem conseguir ficar tranquilos por muito tempo, vindo novamente a ter que sair desses lugares após as coerções do Incra. A paisagem na Colônia Guarani começava então a mudar, e não demorou muito, como relatam, para que as plantações e até mesmo a construção de uma Igreja dos brancos viesse a transformar o lugar. Os que não conseguiam encontrar lugar para parar, acabam sendo aliciados ou decidiam ir trabalhar para as fazendas que cresciam na região, indo viver nos fundos dessas onde ainda tinha um pouco de matas. Ainda assim, os que passaram a viver dos trabalhos para os colonos, ainda visitavam os parentes que continuavam a morar na Colônia Guarani, Passo Kuê, e Jacutinga.

Somente em 1976, que o Incra que já sabia das consequências do alagamento, alertou as

famílias indígenas que a parte de Jacutinga para qual foram deslocados pelo órgão fundiário, seria alagado (Carvalho, 2013: 371). Com isso, das 27 famílias que haveria em 1976, somente 19 passaram a viver em Jacutinga, vindo as outras se refugiarem com medo de morrerem afogadas pelo crescimento desproporcional das águas do rio Paraná. São vários os ofícios trocados entre Funai e o Incra e que foram lastreados por Carvalho (2013) ao apresentar como que a Funai através do Incra sabia da existência de famílias indígenas em Jacutinga desde 1971, mas ainda sabendo disso, se omitiu na resolução da reserva de terras aos indígenas, delegando ao Incra que solucionasse o problema com a desobstrução da área e a remoção dos Guarani, corroborando com os interesses do órgão em destinar essas terras para reassentar os colonos e ao reservatório da hidrelétrica.

Como vimos, em 1976, a Funai teria emitido autorização ao Incra para retirar as famílias indígenas da Colônia Guarani, sendo que, somente neste ano é que o presidente da Funai se dirigiu ao Incra para questionar a possibilidade do Incra determinar uma área para reassentamento dos indígenas que moravam em Jacutinga (Carvalho, 2013: 355) com a eminência da inundação. Se até então as ações da Funai em relação aos indígenas de Jacutinga, se davam "as sombras" das ações do Incra, em 1977, tomou a iniciativa de atuar de modo mais presente na região. Até então, a presença da Funai nessa região era inexistente a vista dos indígenas, como faz notar o relato de um morador de Jacutinga (Santos, 2016: 125).

Com a reluta dos grupos indígenas em abandonar as terras de Oco'y-Jacutinga, e dado o contexto de inundação, a Funai cria, em 1977, um Grupo de Trabalho para averiguar a situação da presença indígena na região. Este grupo, não constava com a presença de antropólogos, vindo ser formada por Saul Carvalho Lopes (Coordenador de área do Departamento Geral de Operações da FUNAI) e por Wilson Luiz Kaniak (advogado do Projeto Fundiário do Paraná). Os trabalhos que foram realizados em apenas dois dias, e segundo afirmam os indígenas que na época viviam em Oco'y-Jacutinga, eles sequer teriam sido consultados pelos técnicos da Funai, sendo que esses já haviam recebido previamente do Incra, os nomes de 11 famílias indígenas que residiriam na área de Oco'y-

Jakutinga (Carvalho, 2013; Packer, 2014). Essas 11 famílias indígenas localizadas pelo GT, que depois foram atualizadas para 12 famílias, estariam na área denominada PIC OCOÍ II, e segundo o relatório emitido, esses indígenas estariam "em processo de aculturação", consideração que parece questionar os direitos dos indígenas às terras que ocupam a partir de sua descaracterização étnica. Consta assim nos documentos produzidos pelo Grupo de Trabalho responsável em verificar a situação das famílias indígenas.

Este Projeto, especificamente criado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, sobre o TERRENO OCOÍ (antiga Gleba 84), situa-se sobre os municípios de Foz do Iguaçu e de São Miguel do Iguaçu. Foi havido, pela Autarquia, através de ato expropriatório Decreto Federal no 69.412 de 22/10/1971, para o fim exclusivo de assentar famílias de colonos que, então, seriam retirados do Parque Nacional do Iguaçu. O terreno, inicialmente, abrangia uma área de 12.500 hectares que com advento da Usina Hidrelétrica de Itaipu, viria a perder 2/3 (dois terços) de sua superfície originária, em decorrência da inundação do reservatório a se formar. Consequentemente, a área útil onde iriam se fixar as famílias de colonos procedentes do Parque Nacional do Iguaçu, ficou reduzida em apenas 1/3 (um terço) de seu tamanho inicial, gerando, inclusive, dificuldades para a própria Autarquia, que se viu cerceada em executar, na íntegra, o plano originário de assentamento dos referidos colonos.

Essa área que denominamos de útil, e que corresponde a 1/3 do terreno originário, foi denominada de PIC-OCOÍ-I, cujo esquema de colonização de Projetos Integrados do INCRA foi, apesar das novas e reduzidas dimensões devidamente cumprido, cujos lotes medidos e demarcados já foram titulados a seus ocupantes. Os 2/3 (dois terços) que serão submersos com a formação do reservatório, receberam a denominação de PIC-OCOÍ-II e ficaram, em decorrência deste fato, fora do esquema aplicado ao PIC-OCOÍ-I, pelo INCRA.

Dialogando com o Executor, em exercício do PIC-OCOÍ-I, (...) fomos, pelo mesmo, atendidos, com a designação de um servidor, com pleno conhecimento do terreno e da atuação do Projeto, para nos acompanhar no desempenho da 2ª etapa do trabalho. A área que compreende o PIC-OCOÍ-I, já se encontra em fase final de emancipação, isto é, com lotes demarcados e titulados aos colonos, que os cultivam através de processo de mecanização e cuja prosperidade se faz notória.

Não há, aí, qualquer resquício de elementos indígenas. Adentrando

mais além, pela porção que integra o PIC-OCOÍ- II, especialmente às margens do Rio Paraná, no local assinalado na xerocópia da fotografia aérea 273 0 303 25 (doc de fl 12), constatamos a existência de 11 famílias indígenas já identificadas pela Administração do PIC-OCOÍ-I (rel anexa doc fl 13), em processo de aculturação e cuja subsistência obtêm da pesca, efetuada no Rio Paraná e de produtos agrícolas extraídos das lavouras que cultivam ao redor de suas moradias (...).

Tendo em vista que o local onde se encontram as famílias indígenas, anteriormente descrito como PIC-OCOÍ-II, será objeto de inundação, para dar lugar ao reservatório d'água, procuramos dialogar com o pessoal técnico de Itaipu, em busca de esclarecimentos que determinassem uma possível solução, para o caso das aludidas famílias, vez que, o domínio das áreas utilizáveis pela Usina, passará a responsabilidade daquela Empresa Binacional de Itaipu(...). (Sub-Grupo de Trabalho XV: 21.12.76. Apud CARVALHO, 2005: 35).

Na área de PIC OCOÍ I, no entanto, foi emitida uma "certidão negativa" que não constaria a presença de indígenas naquele lugar. A negação da presença indígena por parte da Funai, que já havia dado autorização ao Incra de expropriação dos indígenas na área para o reassentamento de colonos, pode ser interpretada tanto como uma consequência dos atos antecedentes que permitiram a intrusão, como uma interpretação equivocada derivada dos métodos de identificação indígena baseado em teorias da aculturação e de marcadores físicos para constatar a indianidade dos grupos indígenas. O GT se referindo ao PIC OCOÍ II, sugeriu como "solução" de reassentamento dos grupos indígenas de Oco'y-Jakutinga, em áreas de proteção permanente que viriam a ser formar com o reservatório, ou nas ilhas do rio Paraná (Packer, 2014). Em 1977, o Presidente da Funai, General Ismarth Araújo de Oliveira, ficou sabendo do resultado do GT, tendo agora que encaminhar a resolução da remoção das 11 famílias, com isso, em comunicado ao Presidente da Itaipu, General Costa Cavalcanti, afirma que “a área total necessária para o reassentamento dessas 11 famílias é de 265 ha, na base de 15 hectares por família” (Carvalho, 2013; Packer, 2014) e que como antes haviam proposto, deveriam se manter às margens do futuro Lago de Itaipu, em Área de Proteção Permanente, como veio se estabelecer<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Importante destacar a observação que Santos (2016: 127) faz em relação ao número de 11 famílias. A Itaipu Binacional até os dias atuais ao se tratar da época da inundação e das

Neste ano, se criou um novo GT INCRA-FUNAI afim de acompanhar servidores do INCRA em uma visita técnica no PIC OCOÍ II, para que se possam emitir títulos individuais<sup>10</sup> as famílias indígenas, a partir das considerações do Incra. Dessa forma, a Funai se coloca novamente subserviente as decisões do Incra, que emitiria a quantidade de terras que julgava ser necessária para abrigar as famílias indígenas, sendo a Funai um mero instrumento técnico que servir somente para identificar se aquelas famílias seriam de fato seriam indígenas com base em técnicas controversas inspiradas nos "critérios de indianidade", sem ao menos, ouvir as demandas dos próprios indígenas que estavam prestes a ter a suas terras alagadas.

Nesse sentido, adotando esses critérios obscuros, que o antropólogo Célio Horst, produziu um laudo que conclui ser apenas 5 as famílias de fato indígenas, sendo que as outras famílias seriam “não-indígenas ou remanescentes indígenas que não se auto-identificam como sendo indígenas” (HORST, 1981: 6). No final do relatório, Horst propõe ainda que, as cinco famílias restantes sejam removidas para reserva em Laranjeiras do Sul. Esta sugestão, aparece referida em um comunicado realizado pelo novo Presidente da Funai, Octávio Ferreira Lima, que reverte a sugestão de Horst como sendo um posição dos próprios indígenas que se recusariam a receber as terras compensadas dentro da área do rio Paraná, por um desejo das famílias Guarani “de serem transferidas para área sob jurisdição

---

tratativas da hidrelétrica junto a Funai, ainda destaca que eram 11 as famílias que residiam na antiga Oco'y-Jakutinha, adotando o discurso oficial da Funai que naquele período se encontrava, assim como a direção da hidrelétrica, no comando dos Militares em plena Ditadura Civil Militar.

- 10 Tal ação de conceder títulos individuais aos indígenas se evidencia como uma ação de transformá-los em colonos, indo em direção oposta ao principio de Comunidade Indígena (Art. 17, III) do Estatuto do Índio (Lei N. 6001 de 19/12/1973) vindo a proposta de concessão de títulos individuais se amparar de modo equivocado no Art. 33 do Estatuto do Índio que afirmava "O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena". A leitura de má-fé realizada pelos técnicos reflete a intenção da criação do GT da Funai afim de reduzir o tamanho de terras a ser concedido de acordo com o levantamento do número de famílias indígenas existente em Oco'y-Jakutinga, se contrapondo as considerações dos relatórios anteriores que concluíram que as terras eram de ocupação tradicional dos indígenas, o que revela segundo Carvalho (2005: 95) uma intenção de redução das áreas antes estudadas e que dava causa favorável aos indígenas.

desta Fundação, no município de Laranjeiras do Sul, no estado do Paraná” (Packer, 2014: 73). Tal consideração, não tem amparo com os fatos, pois como vimos, a partir das próprias documentações que mostram a dinâmica de retirada forçada dos indígenas dessa região, assim como, nos depoimentos dos indígenas, que contam que apesar de serem levados para Rio das Cobras, voltavam mesmo que andando<sup>11</sup>, pois o seu desejo estava em querer continuar a viver em Oco'y-Jakutinga.

Por fim, o relatório de Horst (1979) reconhece que os Guarani da Colônia Guarani se retiraram nas décadas de 50/60 pela constante pressão da sociedade envolvente, as violências perpetuadas em 1976, no contexto do PIC OCOÍ I, e que os Guarani se encontrariam “hoje dispersos pelas margens o rio Paraná em fazendas, nas ilhas próximas a Guairá, em alguns Postos Indígenas (...)” (HORST, 1981: 4). Entretanto, os relatos dos indígenas e as próprias iniciativas do Incra na região, consta que as famílias indígenas permaneceram na Colônia Guarani até a década de 1970, quando sofreram forte pressão para sair para a ocupação dos colonos.

A proposta da área, no entanto, estava indefinida, sendo cogitada para a criação da reserva uma ilha que se formaria com a formação do lago artificial, mas a reserva veio a se constituir nas margens da represa. Entretanto, as famílias ficaram inconformadas com a proposta de 265 ha, e passaram a reivindicar uma área de 1500 ha, baseado em parte das áreas que ocupavam tradicionalmente antes da colonização<sup>12</sup>. A proposta de 1500 km pareceu inviável para Funai, tendo os Guarani de Oco'y-Jakutinga que se contentar com os

---

11 No próprio laudo produzido por Horst (1979) há uma consideração sobre os indígenas que estariam sendo levados de ônibus para Rio das Cobras, sem esclarecimentos, acabam se refugiando para o Paraguai. O que pode evidenciar que preferiam se refugiar nas aldeias dos parentes no Paraguai, do que ir para Rio das Cobras, sendo um outro dado revelante para essa questão é que Rio das Cobras é o lugar em também viviam os Kaingang, cujo modo de ser está alheio as práticas dos Guarani, algo destacado pelos mesmos até hoje sobre a dificuldade de viver na reserva.

12 Esse cálculo de 1500 ha, estaria baseado na doação dos militares aos indígenas, aos quais as terras estariam reservadas para eles, correspondendo uma área nessa região, que iria da antiga estrada que fazia a ligação de Foz do Iguaçu a Guairá até às margens do rio Paraná. Além dessa proposta, outras áreas, como a do Parque Nacional do Iguaçu, que foi proposta pelos Guarani mas renegada pelo presidente da Funai com a justificativa de que os indígenas destruiriam a natureza, agora, conservada.

253 ha de terras, aos quais seguem vivendo em condições consideradas adversas até hoje. A construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, destinou 8.332 ha de terras do Oco'y-Jakutinga ao reservatório, restando apenas 4.168 ha para assentar os colonos retirados do Parque Nacional do Iguaçu, sendo que, desse total, apenas 253 ha foram destinados aos Guarani, e até aquele ano da inundação, não constava nos documentos, nenhuma área reservada para os indígenas. A Tekoha Ocoy, conforme existe nas margens do Lago da Itaipu Binacional, se constituiu assim apenas em 1982 quando as comportas da hidrelétrica se abriram alagando as terras tradicionais dos Avá Guarani, dentre elas, a Tekoha Jacutinga.

Entidades, que na época davam apoio as famílias indígenas de Oco'y-Jakutinga, como o Cimi, a Anai, e a Comissão de Justiça e Paz do Paraná, insatisfeitos com os critérios adotados para comprovar a identidade indígena dos Avá Guarani, solicitaram um estudo aprofundado por um antropólogo que estivesse a parte da entidade indigenista. Coube, ao antropólogo Edgars Assis de Carvalho, o trabalho, que resultou na produção de um laudo antropológico realizado em 1981. Os laudos antropológicos contestando o famigerado laudo antropológico encomendado pela Funai, no entanto, não teve respaldo nos organismos do Estado e, em 1982, por avaliação baseada em seus próprios critérios, a Itaipu Binacional desenvolve os trâmites considerando somente o número de 12 famílias que residiam na aldeia de Jacutinga. Esse número na época foi contestado por diversos jornais que faziam a cobertura do caso, vindos outros números de famílias serem averiguados, o que nós permite pensar que o número de 12 famílias identificadas pode ter seguida o mesmo método das 5 famílias que foram consideradas indígenas. Como nota Carvalho (2013) a postura de estudo da Funai em Oco'y-Jakutinga não era de realizar um trabalho em uma Terra Indígena, mas na PIC OCOÍ II, enquanto deveria ser justamente o contrário.

Uma das propostas foi o traslado dos indígenas para a reserva de Rio das Cobras, mas antes do traslado de todas as famílias que se recusaram a sair do lugar, a transferência de famílias para a reserva de Laranjeiras do Sul, já era tida pela Funai como uma realidade. No entanto, os Avá Guarani passaram a reivindicar uma área de 1500 km de terras, incluindo uma parcela de mata virgem, nascentes, rios e uma área agricultável para as suas

plantações. No entanto, a área demandada foi negada pela administração da hidrelétrica, que acabou fazendo uma contra proposta e oferecendo uma área de 253 ha, menos dos 265 ha que o Presidente da Funai tinha sugerido anteriormente, e caso os indígenas não estivessem dispostos a negociar, frisavam ainda junto com a proposta, que seriam todos engolidos pelas águas.

Mesmo com a iminência de inundação, em meio aos alertas despreocupados dos brancos sobre as famílias acabarem afogadas, decidem continuar no lugar, esperando que alguma solução fosse providenciada, mas sem a segurança de saber ao certo o que aconteceria, e em que condições poderiam viver nos próximos meses depois da formação do lago artificial. Nesse contexto, com medo das ameaças de morrerem afogadas, resolvem aceitar os 253 ha para não assim ficarem desalojados<sup>13</sup>. Somente no ano da inundação, isto é, dias antes da inundação, é que as famílias indígenas recebem a garantia de um novo espaço para que pudessem reerguer seus modos de vida. O que evidencia um descaso no tratamento dado a eles durante o processo, sem que se ante vesse qualquer risco, sem medir as consequências que aquele processo já vinha causando a vida das famílias que conviviam com uma bomba relógio prestes a estourar em Oco'y-Jakutinga. No ano em que estava previsto a inundação da aldeia de Jacutinga, por exemplo, os Guarani prevendo a futura perda da plantação, não fizeram a roça, o que deixou as famílias indígenas em uma situação de vulnerabilidade, como nota Rocha (2018: 74).

Em outubro de 1982, os Guarani foram levados para a área em que veio a se constituir a Tekoha Oco'y, deixando para trás parte do território de Jakutinga, e onde passaram a viver espremidos com o reassentamento dos colonos, vindo a ser alagado, assim como toda a margem do rio Paraná até a região de Guaíra, engolindo ainda, as Sete Quedas. Neste ano,

---

<sup>13</sup> Porém, a aquisição de terras para transferir os Guarani de Jacutinga para Ocoy, não teria passado de uma reutilização de uma área que já estava prevista para ser reservada nas margens do reservatório, como evidencia Carvalho (2013) ao revelar que a atual Terra Indígena de Oco'y, se trata da própria APP do Lago de Itaipu Binacional, se constituindo, portanto, como área que carrega duas funções, desde a sua origem. A partir do estudo realizado por Maria Lúcia Brant de Carvalho, podemos notar, como os processos de constituição da Tekoha Oco'y se deu a partir de uma série de irregularidades jurídicas cometidas pelos organismos do Estado.

algo atípico veio acontecer, uma chuva torrencial atingiu a região, e o reservatório que era estimado encher em 40 dias, demorou apenas 14 dias para ser completamente preenchido pelas águas represadas (Carvalho, 2013). A chuva, quando em grande quantidade, se constitui para os Guarani como um recado de Nhanderu aos humanos estarem agindo contra os seus desígnios divinos<sup>14</sup>. Por isso, já sabiam, que os deuses não estavam satisfeitos com a construção da hidrelétrica, tida pelos deuses como uma afronta, por acharem que eles, os brancos, podem mais que os poderes divinos, mas mal sabem eles, o poder de Nhanderu, e o poder da natureza, me contaram várias vezes, os chamõ'i.

Por fim, a situação de instabilidade e sofrimento vivenciada pelas famílias indígenas se arrastou ao serem trasladados para "nova" Oco'y, e o lugar estreito passou a receber os grupos indígenas que ali moravam antes do alagamento de Jakutinga, e que agora voltavam para parte do antigo lugar em que residiam, o que tornou o lugar, como veremos, inapropriado para a quantidade de famílias que passou a ocupar a faixa de APP que se tornou uma Terra Indígena. Importante ressaltar que, essa área de Oco'y pertence ao antigo território indígena de Oco'y-Jakutinga, sendo que parte desse serviu para o reassentamento dos colonos e a outra parte está alagada, correspondendo a mais de 8.000 ha de terras que estão submersos, isto é, somente correspondendo a antiga Oco'y-Jakutinga (Santos, 2016).

Mas outras duas áreas foram parcialmente alagadas com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional em 1982 sendo a Dois Irmãos e a Santa Rosa em Santa Helena (Carvalho, 2005: 127). Entretanto, não há a quantidade precisa de quantas eram as áreas ocupadas por indígenas que vieram a se dispersar antes da inundação, mas contando Dois Irmãos, Santa

---

14 Com as águas subindo, os animais começaram a se refugiar para o topo das árvores, tentando se salvar. Essa imagem dos animais no topo das árvores rendeu aos Guarani a fabricação de uma peça de artesanato feita em madeira, para ilustrar a vida que os animais tentavam manter, colocaram o nome da peça de a Árvore da Vida. Porém, ao conversar com lideranças indígenas que residem em Guaíra e Terra Roxa, se contrapõem ao adjetivo usado para árvore, justo porque em uma situação em que árvores estavam sendo submersas, cemitérios alagados, e animais morrendo sem poder se salvar, a única coisa que não poderia se ter seria vida. Por isso, fizeram uma correção, a Árvore da Morte. Conversando com o autor da ideia da Árvore da Vida, pude entender que a vida significada na árvore se refere a operação que resgatou de última hora com as águas subindo, os animais que conseguiram ser salvos justamente por se apertarem no topo dos galhos.

Rosa, há pelos mais oito áreas que estariam somente do rio Iguaçu ao rio Ocoy que foram contabilizadas pelo Cimi (1991: 5) antes da inundação pelos relatos indígenas que são Jacutinga, Porto Irene, Porto Stamato, Passo Kuê, Itaipyte (ou Porvenir), Vitor Assis, Lope'i e Guarani Kuê que se tornaram áreas alagadas com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. Sendo que, essas aldeias seriam correspondentes somente a essa região mencionada do rio Iguaçu ao rio Ocoy e não incluem as que foram alagadas na região de Guaíra. Se a situação vivenciada pelos Guarani de Oco'y-Jakutinga, já se mostra grave, outras regiões que estavam longe do centro midiático criado em torno da construção da Itaipu Binacional, como são as áreas de Santa Helena, e Guaíra e Terra Roxa, não receberam apoio nas manchetes que cobriam a inundação. Sendo que, mesmo assim, as notícias dos Guarani serem afetados pelo alagamento, se correspondiam a pequenas notas nos grandes jornais, como demonstra Packer (2014). No caso da região de Guaíra, a atenção estava toda voltada para o alagamento das Sete Quedas, mesmo contando com a presença de indígenas naquela região que seriam igualmente afetados.

Nos anos que seguiram, a população de Oco'y começava a crescer, com a volta dos parentes que retornavam a terra a qual tinham sido retirados, dispersados, e esbulhados. Com isso, jovens que passaram a crescer que a conhecer a história dos seus pais e avôs, jovens esses que eram ainda crianças no ocorrido em Jakutinga, passaram a acompanhar as lideranças adultas e formar desenvoltura nas reuniões com representantes de organismos públicos. São esses os jovens que se tornam lideranças e passam a se reunir afim de buscarem justiça frente as irregularidades cometidas pelos organismos do poder público na antiga Oco'y-Jakutinga. Na formação política desses jovens que vieram se tronar lideranças, o Cimi se destaca com um papel fundamentalmente na instrução dos indígenas, com cursos de alfabetização, dinâmicas políticas e sociais, que até então eles tinham pouco contato. Um papel decisivo para a formação de lideranças aconteceu a partir de experiências partilhas de encontros de lideranças indígenas, como na Aty Guasú, com os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Nesse sentido, destaca-se a importância da liderança Marçal de Souza que, assassinado em 1983 pelo conflito de terras em Mato Grosso do Sul, tinha participado anos antes de uma assembleia que reuniu várias lideranças na região para dar apoio aos

indígenas de Oco'y-Jakutinga frente a disputa com a Itaipu Binacional pelo reassentamento em uma área considerada ideal para seus modos de vida. E outras lideranças religiosas, como o chamô'i Antônio Branco, da região de São Paulo, são mencionadas como inspirações na época ao qual as lideranças recorreram para ter conselhos do que fazer diante da luta pela terra na região (Santos, 2016). Nesse momento, começaria a disputa dos Guarani frente a Itaipu Binacional por requerer seus direitos às terras alagadas, luta essa que persiste até hoje e, como veremos, motivam várias retomadas de terras no Oeste do Paraná.

Em 1986, os Guarani de Oco'y se reuniram e redigiram uma carta ao Banco Mundial que financiou a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, afim de expor a situação em que viviam e buscar apoio internacional para as suas demandas. Na carta questionam os benefícios do financiamento concedido para a construção da hidrelétrica, se por acaso sabiam eles que o empréstimo causou prejuízo as vidas dos indígenas, e solicitam que não concedam mais dinheiro ao Brasil, pois isso, faria os povos indígenas sofrer (Santos, 2016). Na carta, expressam o repúdio das terras oferecidas no processo de retirada das famílias indígenas da antiga Jakutinga, ao qual a hidrelétrica teria oferecido uma ilha para compensar a área tradicional que seria alagada. A proposta, segundo eles, seria incabível, visto que, como fariam para ter acesso as necessidades que surgiam devido ao contato com os brancos e a expropriação das suas terras<sup>15</sup>. A repercussão da carta nos organismos internacionais e nacionais foi grande, levando a administração da empresa fazer uma visita para inspecionar as condições de vida das famílias indígenas, e a pensar em tomar medidas

---

15 O argumento das lideranças naquela época, parece se atualizar, frente as novas tentativas de impor as famílias indígenas viverem em uma ilha afastado da cidade. Por mais que o desejo das famílias seja viver longe dos brancos, sabem que os territórios não oferecem mais a biodiversidade que antigamente, e por isso dependem das coisas que criaram os brancos, como por exemplo o acesso ao atendimento médico. A proposta de levar as famílias indígenas para uma ilha continua presente, no processo de luta pela demarcação das terras indígenas em Guaíra e Terra Roxa, um representante do Governo do Estado do Paraná ofereceu as famílias indígenas a Ilha Grande para habitarem. Em resposta a proposta, em reunião de lideranças, uma liderança questionou aos representantes do Governo do Estado do Paraná como fariam para atender os pacientes em caso de urgência médica. Seria a ambulância transportada em cima de um barco até a ilha para buscar os pacientes em caso de emergência. Se para chegar nas aldeias a ambulância já demora em chegar, me diz, imagina estando a gente em uma ilha isolado.

afim de garantir melhoras a situação dos Guarani em Oco'y. Em comunicação interna feita pela diretoria jurídica da hidrelétrica, fica claro as opiniões dos mesmos sobre os processos de compensação de terras as famílias indígenas, ao qual a hidrelétrica teria usurpado em desmerecimento aos indígenas.

[...] Com efeito, os Avá Guarani foram apresentados como tendo anteriormente apenas área em torno de 34 ha. E como ITAIPU transferiu-lhe cerca de 250, a nossa postura teria sido generosa. Ocorre que o dado inicial é, manifestamente incorreto, já pelos antecedentes de ocupação da área, já pelas informações coligidas. O próprio alegado nomadismo dos índios, contraposto com elementos em seu desfavor, induz à evidência de que não se reuniram eles numa área tão pequena. Dessa maneira, ao invés de ITAIPU ter sido generosa, provavelmente terá subtraído muita área aos indígenas. É claro que não digo isso publicamente [...]

[...] Temos conversado sobre o assunto e evoluí da antiga posição de contestação pura e simples para um exame mais aprofundado do tema. A minha convicção pessoal, hoje, é de que o pleito dos índios não é desarrazoado, de um lado; de outro é evidente que o relatório sobre o qual se baseou a ITAIPU não é veraz.

[...] Como temos ambos a mesma diretriz social, diria melhor como a tem a Diretoria brasileira, entendo que desbravar essa possibilidade de reconciliação, sobretudo em face da pressão do Banco Mundial, seria um bom serviço. (DOC. 36: 10.04.1987).

Nessa comunicação, fica evidente, que os argumentos usados de nomadismo foram usados para retirar os direitos das famílias indígenas as suas terras. Assim como, que havia administradores internos que tinham acesso as documentações em que se basearam a hidrelétrica para transferir os indígenas de lugar, que expressavam as irregularidades passíveis de se concluir que se tratou de uma usurpação de terras indígenas. Creio que isso, não deva ser somente uma suposição, visto que, ainda há restrições ao acesso das documentações referentes ao processo de transferência das famílias indígenas na época. Este documento, se torna apenas uma evidencia a mais aliado as outras documentações, que mostram que o processo se deu de modo irregular colocando as famílias indígenas em risco e em situação de vulnerabilidade em que ainda se encontram na Tekoha Oco'y.

Apesar dessa comunicação, nenhuma medida para composição de uma nova aldeia em que pudesse abrigar as famílias que iriam se multiplicando, e que fosse justa a quantidade de terras em que as famílias indígenas estavam vivendo anteriormente a serem esbulhadas. Ao contrário, após terem sido feitas denúncias ao Ministério de Minas e Energia sobre a situação das famílias indígenas, a Itaipu Binacional enviou uma resposta sobre o assunto tratando os indígenas como sendo aculturados e que esses não precisavam de mais áreas de terras pois esses possuíam uma área espetacular de terra roxa para cultivar seus alimentos, mas que ainda assim, viviam estando com fome, se referindo a vulnerabilidade das famílias como uma aptidão da insaciedade como se fosse uma característica cultural.

No ano de 1992, foram registrados 70 casos de malária dentre uma população estimada em 200 pessoas, um verdadeiro caso de epidemia causada pelo uso de agentes químicos nas plantações de soja que rodeiam a aldeia e, que continuam a contaminar o ar, a água, e as plantações dos Avá Guarani (Rocha, 1991). Neste mesmo ano houve uma ação para transferir os indígenas para o Parque Nacional do Iguaçu a partir de uma reivindicação antiga dos mesmos, mas isso foi impossibilitado, a legislação não permitiria a ocupação indígena em uma área de reserva legal.

Com isso, cansado de tanto esperar, após mais de dez anos em que foram confinados na Área de Proteção Permanente, as famílias indígenas se organizam para realizar a sua primeira retomada de terras na região, em 1995. A situação já estava complicada, a convivência descrita como um aperto fez com que disputas internas começassem a ser geradas, impulsionadas por medidas da Itaipu Binacional que criava condições para que dissoluções políticas fossem geradas entre as lideranças que se organizavam na luta pela terra. Nesse contexto, algumas famílias partiram para o Rio de Janeiro, São Paulo, e outras aldeias no Paraná, afim de buscarem melhores condições de vida.

Desde que a ideia da transferência do Parque Iguaçu foi repelida pelas autoridades, até porque esses índios já adquiriram o lamentável hábito de abater árvores e vender a madeira ilegalmente, [...] esses índios estão praticamente aculturados, já praticam football, usam bicicleta, ouvem rádio e alguns até internamente

trabalham como bóias frias nas plantações vizinhas [...] Possuem uma área espetacular de terra roxa e vivem com fome, recebendo alimentação mensal doada através da FUNAI, em plena abundância circundante (DOC. 56: 31.01.1989 apud Conradi, 2007).

Como vemos, os argumentos em torno da aculturação foram fundamentais para deslegitimar os direitos das famílias indígenas na luta pela terra, tática essa que perdurou anos depois ao denominarem esses como sendo famílias paraguaias que adentrariam em Oco'y. Em 1988, em relatório interno chamado de "Síntese dos Procedimentos da Itaipu Binacional na questão dos índios Avá Guarani" descrevem a disputa gerada pela disputa do cargo de cacique entre lideranças, motivado pelo aumento do número de famílias que passaram a viver em Oco'y, vindo ser parte dessas do Paraguai, o que fez com que a Itaipu Binacional denominassem esses como índios paraguaios, e segundo contam estabelecendo regras para impedir que novas famílias fossem viver na aldeia de Oco'y. Uma das justificativas para a não ampliação da reserva era relativa ao número de famílias que estavam voltando. Pois isso, justificam que, traria "consequências imprevisíveis" sem entender que esses haviam sido expulsos e passaram a voltar. A situação de volta das famílias indígenas se estende até hoje, sendo que muitas passaram a viver em outros lugares e nunca mais voltaram, como relembram os filhos, os netos, dessas pessoas que viviam nessa região mas que pelo medo das águas crescer e pela violência sofrida, foram embora.

### **Tekoha Karambe'y**

A Tekoha Carambe'y localizada na periferia, junto com o Oco'y, foram as únicas que se mantiveram permanentes com as transformações imposta pela colonização no território guarani. Acompanharemos um pouco da trajetória da aldeia e de seus principais personagens, assim como, essa se constituiu, como lugar de relação entre as famílias que estavam refugiadas das suas terras e as que permaneceram. E como a sua existência foi

fundamental para a volta dos parentes e para o surgimento das retomadas de terras na região do noroeste. Esses pontos possuem muitas semelhanças com Ocoy que parece ter passado pelo mesmo processo.

Por mais que a literatura etnológica dos Guarani no oeste do Paraná, contextualize as retomadas de terras em Guaíra e Terra Roxa serem ações políticas que começaram a ser implementadas por indígenas que vieram em grande parte do Mato Grosso do Sul, é preciso corrigir essa informação e ressaltar que a primeira retomada ocorrida na região de Terra Roxa foi acionada por grupos indígenas saídos de Oco'y. Considero essa informação importante, como veremos, pois ela dissimula as análises que colocam os Guarani do sudoeste e noroeste enquanto grupos étnicos distintos, sendo que a compreensão do território tradicional desses supostos dois grupos não abrangeria ambas as regiões. A Tekoha Porã, nasceu de moradores da Carambe'y, que após voltarem do Mato Grosso do Sul, passaram a viver no pequeno espaço que tinha se tornado a aldeia com o crescimento da cidade. Assim como, a Tekoha Mirĩ, que nasceu de antigos moradores da Tekoha Apepu que abrangia o lugar que hoje se encontra a Tekoha Carambe'y. A partir de uma negociação com a Funai, os indígenas foram retirados da Tekoha Mirin e levados para a área que habitam os Guarani Mbya com outra etnia. Com a insatisfação dos indígenas no lugar, decidiram voltar, mas com a chegada das famílias saída de Guaíra, os indígenas que viviam na aldeia souberam que esses vinham de Guaíra e estavam em reivindicação das terras alagadas. A partir disso, antigas famílias que viviam nessa região e tinham sido levadas antigamente para essas aldeias, passaram a voltar e ocupar as retomadas de terras que estavam surgindo. Com isso, novas foram as retomadas de terras que passaram a acontecer, visto que os lugares foram ficando pequenos para a volta dos parentes.

Os moradores indígenas que viviam nas beiradas dos rios Taturí e Apepu, apontam que famílias permaneceram vivendo nessa região até os anos 80, quando foram desapropriados para loteamento da área pelo Incra, ação motivada ainda pelo alagamento da hidrelétrica da Itaipu Binacional. A restrição ao território que passavam os indígenas na região, fez com que muitos se vissem sem opção para morar, tendo como únicas alternativas se deslocarem

para as reservas do Mato Grosso do Sul, ou nas aldeias no Paraguai, que também sofriam com o assédio da colonização. Esse deslocamento, no entanto, não se deu de modo permanente, tendo os indígenas passado a viver de modo itinerante a depender da estabilidade fundiária dos lugares habitados, das condições de trabalho, e das perspectivas de voltar para o antigo território tradicional. Dessa forma, os indígenas voltavam a Guaíra e Terra Roxa para trabalhar nas fazendas, vivendo acampados nos fundos dessas propriedades, como uma das formas de se manter nas terras em que foram expropriados. Em outros momentos, voltavam ao Mato Grosso do Sul ou para o Paraguai, em busca de ofertas de trabalho nas roças, sem estabilidade, e ganhando pouco, o que dava, segundo contam, para sobreviver. Mas outras foram as famílias que ao voltar para Guaíra e Terra Roxa, passaram a compor os núcleos familiares que continuaram a viver nas encolhidas residências da Tekoha Karambe'y.

No relatório do RCID da Tekoha Guasú Guavirá (Figueiredo, Faria, Oliveira, 2018), podemos colher todas essas informações que abordarei se tratando dessa região e algumas das histórias de famílias que passaram a viver nessas condições, como no relato de um senhor que passou a viver no ir e vir entre Guaíra e Mato Grosso do Sul. Quando era criança foi expropriado da região de Guaíra junto com seus pais, que passaram a viver no Mato Grosso do Sul, entre as reservas e as fazendas. Os seus pais morreram sem poder ser enterrado no lugar em que seus avôs nasceram, e decidido a voltar ao lugar que pertence, em 1987 passa a integrar a Tekoha Karambe'y, e a outra parte do mesmo grupo familiar passam a viver acampados nos fundos das fazendas. A volta progressiva dos familiares fez com que se reunissem para recuperação do território tradicional. Ao retomarem parte do antigo território de Taturí, em 2012, se deparam com a transformação radical da paisagem. O lugar não tinha mais mato, mas continuava a ser o lugar em que queria estar, que pertencia aos seus pais, seus avôs, a sua família, o lugar dos ancestrais.

A estrada de ferro funcionou até 1950 e foi construída na região dos rios Apepu, Taturí e Carambeí, área que passou a pertencer ao Serviço de Navegação Bacia do Prata, que incorporou os bens da Companhia Matte Laranjeiras e sendo titulado pelo Incra em 1982,

devido ao alagamento da Itaipu Binacional. Essa região, que corresponde a antiga tapy'i apepu, segundo conta Claudio Barros (Figueiredo, Faria, Oliveira, 2018), e que estão atualmente as Tekoha Mirin, Tekoha Taturí, Tekoha Porã e Tekoha Karambe'y, que são áreas próximas e compreendiam um território contínuo com várias tapy'i até a área que se encontra hoje a Tekoha Marangatu, e que antes era tapy'i apepu, conforme pude conversar com antigos moradores. A Tekoha Karambe'y permaneceu com famílias vivendo na aldeia de modo permanente, apesar das transformações sofridas na área com a entrada de brancos, o que fez com que o lugar se tornasse um pequeno terreno em meio a outras moradias próximo ao centro da cidade. A ausência de políticas que garantissem aos indígenas às terras ocupadas, fez com que não pudessem reclamar a posse da área ao passar a conviver com a entrada de brancos na expansão urbana que teve início 1984, fazendo com que a aldeia passasse a parecer um terreno familiar como os outros. Porém, a habitação integral dos indígenas nessa área, fez com que a região passasse a ser chamada pelos moradores de "aldeia baixa", ao qual estão localizadas atualmente as Tekoha Porã e Tekoha Karambe'y. O deslocamento dos moradores da Tekoha Karambe'y se deu para o Mato Grosso do Sul, em busca de reconhecimento civil junto a Funai que atuava nas reservas indígenas, o que motivou a mudança de vários moradores dessa região. No entanto, parte das famílias da Tekoha Karambe'y permaneceram enquanto outras buscavam o reconhecimento civil junto a Funai, esperavam que as documentações pudesse ajudar na garantia dos seus direitos civis, como serem atendidos pelo poder público, pois sem documentos não conseguiam ser sequer atendidos por médicos em caso de doenças. E outras eram as pessoas que iriam em busca de trabalhos na região para se manter e ter melhores condições de vida. Importante destacar que, aqueles lugares que não permaneceram com famílias se alternando entre as idas e vindas para o Mato Grosso do Sul, continuaram sendo visitados para pesca e caça e coleta de pequena monta, conforme destaca o RCID de Terra Indígena Guasú Guavirá (Figueiredo, Faria, Oliveira, 2018).

Nos anos de 1990, a volta dos parentes fez com que a Tekoha Karambe'y ficasse com muitos moradores, o que fez com que os indígenas entrassem na área de reserva legal da Itaipu Binacional, no final da década de 1990, construindo a Tekoha Marangatu. Com isso

após consolidar a posse da área, as famílias indígenas que viviam espalhadas pela região passaram a integrar a Tekoha Marangatu. Pude conversar com algumas pessoas moradoras da aldeia e que são antigas da região, que contam justamente isso, como viviam no ir e vir para Guaíra, trabalhando nas fazendas locais, sempre vindo visitar os seus parentes, e permanecendo na região, o que os faz dizer que nunca saíram definitivamente da região, e portanto, não podem dizer que a entrada na área foi uma retomada de terra, pois isso significaria dizer que não estavam aqui antes. No ano de 2005, a Itaipu Binacional moveu uma ação judicial pedindo a reintegração de posse da área, por ser essa uma Área de Proteção Permanente (APP) da hidrelétrica. O Poder Judiciário respondeu em favor dos direitos coletivos indígenas, autorizando ainda a criação de uma escola indígena para a aldeia, assim como garantindo o direito dos indígenas a reivindicação da terra. No ano de 2006, uma nova retomada acontece no que correspondia a área da tapy'i apepu, construindo a Tekoha Mirim. Por a área também incidir sobre uma APP da Itaipu Binacional, o pedido de reintegração de posse foi efetivado, e em parceria com a Funai, e a Prefeitura de Guaíra, foi acordado com os moradores a transferência desses para a Terra Indígena de Marrecas, lugar que habitavam grupos Kaingang e Guarani Mbyá. A ida dos indígenas gerou conflitos, pois ao chegar se depararam com uma situação distinta do que foi acordado, como o repasse de cestas básicas para as famílias indígenas.

Nesse momento, uma dispersão passa acontecer, e as famílias passam a voltar para Guaíra. Entretanto, a transferência dos indígenas para Marrecas, fez com que antigos moradores de Jacutinga e Guaíra que há anos viviam nas reservas indígenas, e que evadiram em decorrência a expropriação das suas terras, decidam voltar para recuperar os seus territórios tradicionais. Com isso, as famílias se mobilizam a voltar, com mais pessoas do que quando tinham sido transferidos por uma ação conjunta da Funai e Itaipu Binacional. Essa ação, faz lembrar aquelas propiciadas durante todo o século XX para retirada dos indígenas dos seus territórios, os colocando nas reservas do SPI, contra a sua vontade, sem que se garantisse as famílias indígenas a posse sobre a terra que ocupavam tradicionalmente. Nesse caso, em 2006, sem que houvesse estudos sobre a presença indígena na região, e sem que as suas demandas territoriais fossem compreendidas, novamente se autoriza a transferência para

outros lugares alheios a ocupação tradicional e pertencentes a outros grupos indígenas, como são os Kaingang. Em 2009 foram publicadas duas portarias para estudo de terras indígenas em Guaíra, Tekoha Marangatu e Tekoha Porã, sendo que um ano depois foi incluída neste processo a Tekoha Araguaju, em Terra Roxa. Porém, nesta época em Terra Roxa, outras eram as áreas de retomadas de terras na antiga Ciudad Real del Guayrá, áreas de remanescentes arqueológicos<sup>16</sup>. Nos anos de 1940, na região do Piquiri, já havia sido realizada um estudo arqueológico apontando a presença de indígenas Guarani na região, sendo o material colhido classificados como idênticos aos encontrados na região missioneira do norte da Argentina, onde a presença histórica dos Guarani também era cientificamente reconhecida<sup>17</sup>.

As pesquisas sobre a expropriação e o esparramo dos Avá Guarani por razão da construção da UHE Itaipu Binacional não dão conta dos seus efeitos cosmológicos, concentrando mais nas violações que foram cometidas, e no esparramo causado com o deslocamento de indígenas para além do território tradicional. O objetivo desta pesquisa se faz como tentativa de preencher essa lacuna, ao colocar as narrativas dos seus efeitos cosmológicos em um primeiro plano, para demonstrar que a territorialidade guarani também fora interrompida em outros patamares. No entanto, a contextualização da

---

16 As áreas de retomadas dos grupos indígenas em Terra Roxa se tornaram objeto de estudo do IPHAN devido aos remanescentes arqueológicos de Ciudad Real del Guayrá, onde os grupos acamparam, construindo as suas aldeias. Essas áreas, segundo as lideranças indígenas que residem nessa região, são parte do território tradicional dos grupos indígenas que viviam desde antes a construção da cidade colonial, ao qual seriam esses indígenas antigos, seus parentes, e não seus descendentes como a literatura etnológica pode constar. As considerações sobre os impactos aos remanescentes arqueológicos produzidas pelo Informe Técnico nº 098-10 da Coordenadoria do Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura do Estado do Paraná, na época as áreas de residência estavam localizadas na parte central do sítio arqueológico, e a outra estava nas extremidades do tombamento arqueológico, sendo sete as famílias que residiam, aproximadamente 20 pessoas conviviam nessa área denominada Tekoha Nhemboeté, ou como os indígenas da região denominam, a aldeia Ciudad Real. Com o objetivo de analisar os impactos antrópicos nessa área, foi instaurado um estudo com participação da Funai, que culminou na elaboração da Informação Técnica nº 001-2012 resultando na sugestão de deslocamento dos indígenas nessa área em questão, que foi acatada pelos grupos indígenas que se instalaram na parte sudoeste do remanescente arqueológico (Andrade, 2014).

17 Os materiais colhidos na década de 1940 vieram a integrar o acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro, contendo peças de cerâmicas e urnas, e foram perdidos com o incêndio que destruiu o mesmo em 2018.

expropriação dos territórios, e o esparramo causado se fazem necessários para a posterior compreensão do que estamos tratando. Com isso, abordarei como no enquanto desse esparramo se fez possível a volta dos parentes aos seus territórios, e como isso permitiu uma reunião de narrativas dos mais velhos sobre as histórias dos antigos parentes que habitavam essa região, o que faz compreenderem a importância dos chamados portais sagrados que foram inundados pela construção da UHE Itaipu Binacional.

### **A dispersão das famílias indígenas e a volta dos parentes**

Nesse contexto, os Guarani foram sendo expulsos de suas terras e se amontoando nos fundos da fazenda, como alternativa para continuar permanecendo nas suas terras. Porém, essa não foi a realidade de todos, vindo muitos a serem esbulhados de suas terras, tendo como opção de sobrevivência, a fuga das suas terras. Os Guarani relatam diversos momentos em que foram tocados de suas terras de forma violenta, com fogo nas casas que habitavam, abaixo de tiros de pistolas engatinhas por brancos, sob os gritos “saíam daqui!!”. Caso resistissem, a morte seria um destino certo, e como morrer com filhos para criar? O melhor não seria sair, pois fugir era o que lhes restava, no meio de tiros saíam correndo sem levar nada, somente a roupa do corpo, e as crianças pegadas em suas mãos trêmulas de medo. Um senhor, conta como era a iniciativa dos brancos ao chegar nas casas dos Guarani, que mandava todos embora caso senão os mataria.

- O branco quando chega assim na casa dos Guarani, se ele quiser mandar embora, ele manda. Ele que manda. O fazendeiro que manda. Se a gente se levantasse contra ele, daí se ele quiser matar, mata. E daí os Guarani tem que correr, se não quiser morrer tem que ir embora. Porque naquele tempo não tinha leis. Acho que até agora não tem. Tem, mas pouquinhas coisas. (Packer, 2014).

Esse tempo era sem leis, como descrevem, nas quais os Guarani não tinham como recorrer a nenhum instrumento judicial para poder garantir os direitos constitucionais que já naquela época garantia o direito a terra tradicional aos indígenas, sendo que muitos não sabiam disso. A imposição dessa nova dinâmica colonial enrijeceu os corpos dos indígenas modulando sua rotina á fuga. Essas fugas, marcadas por conflitos, ameaças, mortes e confusões fez com que famílias no desespero de garantir suas vidas salvas acabassem sendo fragmentadas no exato momento de fugir. A categoria de sarambi – esparramo – é usada nas descrições para narrar o esparramar das famílias em fuga. Os brancos chegavam nas aldeias para expulsar os indígenas abaixo de bala de fogo com o resolver na mão, ameaçando, matando como modo de demonstrar poder sobre o território.

Os que não escapavam para o Paraguai e Mato Grosso do Sul, lugares vizinhos tinham como alternativa ocupar os espaços que ainda restavam nas margens do rio Paraná, junto com outros parentes que ali habitavam. Essa alternativa, de continuar na região, foi criando uma dinâmica ao qual os Guarani descrevem como “foram nos espremendo” ao contar sobre como foram sendo ao longo das ocupações de suas terras por brancos, espremidos para as barrancas do rio Paraná. Viver á margem, já não era mais uma metáfora para as suas ignoradas realidades, mas uma forma de sobreviver.

Mas nem sempre, os indígenas eram expulsos de primeira, como dito, algumas famílias passaram a trabalhar nas fazendas, podendo em troca disso, continuar a viver nas suas terras, mas com a condição de que se mantivessem aos fundos das herdades. Esses lugares já não eram mais ideais para se viverem e, ainda habitando o mesmo lugar de antes, já não viviam da mesma forma. No lugar das matas passaram a trabalhar nas roças cuidando da terra que agora tinha um dono branco. Além disso, eram cooptados para trabalhar nas aberturas de picadas e para as criações das fazendas. Outros proprietários não empregavam os indígenas para trabalhar na roça e logo os expulsavam com violência, como nós descreve o relato do senhor Ismael que se lembra dessa época.

Com isso, as famílias se esparramavam, se dispersavam, correndo para onde podiam, indo cada uma para um lado diferente com chances ou não de se reencontrar depois. Em busca dessas memórias, decidi buscar conhecer pessoas que poderiam ter passado pela experiência do esparramo nessa região, vindo a se refugiar em outros lugares. No caminho surgiram duas possibilidades, a primeira seria de buscar pessoas que estariam nas próprias aldeias do oeste do Paraná, especialmente os que se encontravam acampados nas retomadas de Guaíra e Terra Roxa. A segunda possibilidade que custaria mais tempo e tinha um maior grau de dificuldade, seria de buscar pessoas nos lugares de refúgio dos Avá Guarani durante o período que marca a colonização na região, dando prioridade aos lugares que se destacavam nas crônicas dos despejos como principais pontos de fuga. Foi então, que resolvi fazer as duas coisas, buscando uma diversidade de histórias a partir de lugares distintos, para evidenciar que a experiência do esparramo ainda repercute em temas como a desagregação familiar, rompimentos afetivos, e o embaralhamento de famílias de etnias distintas tendo que conviver em um único e reduzido local.

Comecei a minha viagem em 2015 pelas Terras Indígenas de Añetete e Itamarã, que estão localizadas no município de Diamante D'Oeste, e fazem parte da política da Itaipu Binacional de compensação as terras indígenas alagadas. Sobre isso, tratarei adiante, por hora fiquemos nas memórias dessas experiências que também estão relacionadas ao alagamento por conta da construção da hidrelétrica. Encontrei poucas narrativas relacionadas a experiência do esparramo ligadas a entrada de fazendeiros nas terras que habitavam os indígenas.

Na maioria das conversas o que era contado não se atinha a detalhes e a resposta quase sempre a mesma indicava que quando os fazendeiros entravam os Guarani corriam para o Paraguai pegando a canoa e atravessando o rio Paraná. As histórias de esparramo estavam mais ativas a partir da construção da hidrelétrica de Itaipu Binacional que parece ter motivado sistematicamente em parceria com a Funai e Incra dos Avá Guarani para reservas indígenas criadas pelo SPI e para o Paraguai. Com as ameaças rotineiras de

que se continuassem nas terras indígenas morreriam todos afogados, não foi preciso de estratégias de retirada forçada, vindo os próprios indígenas saírem por conta própria dado o medo de morrerem afogados.

Uma das histórias que segui estando em Itamarã foi a de uma família que tendo se mudado para a recém-criada Oco'y logo após o crescimento das águas com a abertura das comportas, não se adaptou ao lugar e resolveu ir embora da região, se deslocando para a aldeia Paraty Miri no interior do estado do Rio de Janeiro. A família é a mesma do cacique da Itamarã, senhor José, que indicou a localização de onde estariam para que pudesse conhecer o lugar onde morariam em São Paulo. Fui de ônibus ao lugar denominado Itaipu Miri que fica localizado no Vale do Ribeira, região tradicional de habitação de indígenas e quilombolas, cercado de mata atlântica. O lugar era de difícil acesso, com o ônibus passando em poucas horas, saí cedo e demorei a chegar ao lugar. Sem nunca ter me conhecido, a família do senhor José me recebeu bem, partilhamos um chimarrão na fogueira e o cacique da aldeia, irmão do senhor, me levou para conhecer a pequena aldeia que ali tinham aberto. A história da aldeia da Itaipu Miri me fez atentar para os efeitos da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional para além do momento da construção ou crescimento das comportas. Assim como, de ver a experiência do esparramo para além do momento de fuga inicial, mas como um movimento de fragmentação familiar que rendia.

O segundo lugar que parti em 2015 em busca de memórias de quem havia fugido ou deixado a região, seja por conta das expropriações de terras por parte de colonos, seja por conta da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, foi nas aldeias de Porto Lindo e Yvy Katu, no município de Iguatemi, Mato Grosso do Sul. Sai de Guaíra em direção ao município de Iguatemi de ônibus e chegando peguei um moto táxi que me levasse até o endereço que tinham me indicado anteriormente. Nessa viagem de curto tempo encontrei duas histórias de pessoas que nasceram em Guaíra e não mais voltaram. Um deles, um senhor, que mora na tekoha Porto Lindo, em Mato Grosso do Sul, explicou que, saiu de Guaíra por pressão do Incra, e que desde então não volto mais a

morar naquela região. No entanto, contou que, sabendo da construção da UHE Itaipu Binacional, foi atrás para trabalhar, e ficou trabalhando por um tempo. Até então, não tinha conhecimento de indígenas Guarani, que tinham trabalhado na construção da Itaipu Binacional. Mas o senhor relatou que muitos Guarani trabalharam na construção da hidrelétrica. Em uma outra conversa com um senhor em Guaíra, disse que foi chamado para trabalhar, mas resolveu não aceitar. Ficou com medo pois muitos tinham ido e poucos voltado. A construção da hidrelétrica era arriscado, contou que, ficou sabendo de vários que morreram esmagados pelas pedras. Mais adiante, veremos na narração de um chamô'i, como os indígenas trabalharam em áreas da hidrelétrica para retirar metais e como esses se relacionam com o tema dos portais da Terra sem Males.

Um outro lugar que estive visitando, foi em uma tekoha no interior de São Paulo, denominada Itaipu Mirĩ, em referência a Itaipu Binacional, formada por pessoas que saíram da tekoha Oco'y. Segundo contam, a saída deles foi motivada pela falta de espaços na tekoha, e pelos conflitos internos causado pela intensificação da volta dos parentes. Nessa época, a política da administração da Itaipu Binacional era clara quanto a proibição de abrigar parentes vindos de outras regiões, principalmente do Paraguai. Apesar disso, os parentes seguiam voltando, o que tornava o espaço cada vez menor, e as disputa por liderança mais acirrada com o incentivo da Itaipu Binacional de favorecer lideranças que estivesse comprometida com os seus interesses. Essa política, ao que parece, teria sido a responsável por intensificar os conflitos entre as parentelas de diferentes núcleos familiares, provocando o esparramo desses, que vieram a se instalar primeiro em Parati Mirĩ, no Rio de Janeiro, e depois no Vale do Ribeira em São Paulo. Na última vez que estive em campo em Diamante D'Oeste, percebi a volta de parte dessa família após anos que tínhamos nos conhecido, pois uma parte da sua família ainda se encontra nessa região.

Em Guaíra e Terra Roxa, foram várias as histórias de esparramo que foram compartilhadas comigo, e uma em especial me chamou a atenção. A forma de chegar á essas histórias não foi causalidade, pois antes, vim a conversar com as lideranças das

aldeias para saber se conheciam pessoas que passaram por despejos quando moravam na região vindo a se refugiarem para outros lugares. Não é por acaso que encontramos nas retomadas tantas histórias de pessoas que passaram pelo esparramo pois as memórias dos despejos são parte das motivações das suas voltas carregando o desejo de recuperar as terras que lhe foram tomadas pelos brancos.

Encontrei uma das minhas interlocutoras por indicação de uma liderança, e a sua história já era conhecida porque é comum quando alguém adere as retomadas contar a sua história de vida e o porque que veio viver nesse lugar. No caso da senhora vinda do Mato Grosso Sul com a filha, genro, e netas, os motivos estariam em voltar ao lugar que seus xary'i kuera (avôs) foram maltratados. Seus avôs que nasceram em Guaíra foram expulsos junto com os pais da senhora, na época a sua mãe estava grávida dela e tiveram que fugir escapando da morte para o Mato Grosso do Sul por conta da invasão dos brancos. Perguntei como os brancos expulsavam os Guarani das terras.

- Os submetiam e “sarambi”, os dispersava e os matava. A muitos dos nossos, esses brancos os matavam. A muitas crianças prejudicaram: os castravam. Aos oporaíva também destruíram. E ficaram sarambi fugindo de um lugar para o outro, todos separados. As nossas xary'i também as destruíram, muitas delas. E hoje em dia, passa o mesmo, somos perseguidos ainda. Antes, por medo dos invasores – karaikuéra – nós, os da selva, fomos até o Paraguai ou até o Mato Grosso do Sul.

A sua avó nessa fuga acabou parando no Paraguai e por lá mesmo faleceu. Em Mato Grosso do Sul nasceu, cresceu e constitui família, e quando sua filha nasceu foram expulsos pelos brancos no Mato Grosso do Sul e com isso resolveu voltar para Guaíra junto com seus pais e seu chamõ'i (avô). Seu avô acabou falecendo em Guaíra e com a tristeza acometida pela sua morte resolveu partir. Com os seus filhos levou uma vida mitigando lugares de parentes para poder viver e criar os seus filhos. Nesse percurso, pode observar que as situações dos parentes não era distinta, sem o espaço suficiente para plantar viviam uma vida difícil. Mas nem todos se acostumavam, e os parentes que

tenham vivido a época em que se tinha peixe, mato, e não dependia de trabalhar para os brancos e nem dos seus alimentos, logo buscavam outros lugares em que pudessem viver se assemelhando aos costumes antigo. Porém, podemos perceber que essa busca por viver do modo antigo não significa unicamente garantir uma vida que seja independente dos brancos, mas também porque viver no modo antigo é seguir as orientações divinas de como se deve viver nesta terra.

Sendo assim, não se trata de uma reprodução do modo antigo, mas uma produção de vida amparada em um conjunto prescritivo que se seguido os protege de males que podem vir a interferir suas tramas sociais e suas mediações cosmológicas, assim como, o seu destino neste mundo enquanto povo merecedor que herdou a terra para ser cuidada. Porém, neste presente é difícil viver do modo antigo, pois os elementos da “natureza” (e que serviam de mediação com uma sobrenatureza) foram interrompidos, dispersados, e destruídos pelos brancos, tornando esse presente um tanto infiel aos desejos divinos de proteger a terra. As explicações, as histórias, e os efeitos que os Avá Guarani analisam da destruição desses elementos parece vir a ser também como uma tentativa de se explicar ao divino perante os humanos, que não foram eles, os indígenas, que destruíram a terra, mas sim, os brancos, como se ao fazer isso estivessem se salvando de um posterior julgamento moral.

Conversei com a neta da minha interlocutora, que veio junto com os pais e as irmãs viver em Guaíra, a sua bisavô, mãe da minha interlocutora, vive com uma outra filha em uma cidade perto de Iguatemi, se mudou da aldeia por conta as dificuldades das aldeias e seus problemas de saúde. A neta não se entende muito com a avô e diz guardar magoas por conta de em algum momento ter deixado a mãe dela de lado. Os problemas causados pela expropriação das terras parece ter causado não somente desagregação familiar, com parentes dispersos vivendo em diferentes lugares, mas outros problemas que parecem ter origem na precarização da “vida do índio”, como dizem, por conta dos esbulhos. Nesse sentido, as mudanças de aldeias causadas por desentendimento não decorre somente de uma falta de espaço suficiente para se viver e manter uma boa distância um do outro,

mas também de conflitos familiares que se acumularam por conta das consequências do colonialismo e passam de geração em geração estando sujeitos a uma vida corrida que é constantemente abalada por conta de novas expropriações de terras pelos brancos.

Na época que sua avó foi embora, as especulações sobre a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional preocupava as famílias que viviam na beira do rio Paraná, e as notícias que chegavam da construção da hidrelétrica eram interpretadas pelos indígenas como o que viria ser “o crescimento das águas”. Para esses, com a construção da represa o rio Paraná iria ser fechado, interrompido. Logo que iniciei minhas pesquisas junto aos Avá Guarani acreditava que a noção de “fechar o rio Paraná” se referia ao conter do fluxo do rio que se tornou um lago. As minhas reflexões sobre essa noção foram se ampliando ao passo que histórias do rio Paraná eram conhecidas.

As minhas primeiras impressões sobre os efeitos da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional na vida dos Avá-Guarani estava bem fixada as terras alagadas, o que era mais explícito visto as suas demandas por terras estarem também ancoradas nas consequências alagamento, desse modo, os efeitos estavam sendo vistos pela ótica territorial. Entretanto, logo vim a notar que os efeitos não eram só conjecturados a nível físico, material, terreno, noto que os problemas gerados pelo alagamento das terras indígenas, incluindo seus “locais sagrados”, nas palavras deles, levaria a fazer reflexões sobre a religião, e quais os efeitos do alagamento para além e nesta terra. Essa ordem que parece se apresentar, que coloca o que por vezes um xamã se referia como “espiritual” para falar dos assuntos que envolve espíritos, xamanismo, e religião, em primeiro plano, e trazendo as consequências ao plano terrestre, aparece nas descrições das pessoas como sendo fruto de uma reciprocidade e articulação imanente semelhante a relação de corpo e alma, onde tudo que acontece no patamar terrestre repercute no patamar celeste, e o contrário também, mas sempre priorizando os aspectos espirituais, talvez, por sua condição de xamã de ver além do que se apresenta no plano terrestre. Com isso, terra e céus não estariam distintos de um esquema de reciprocidade, assim como, corpo e alma, também não. Sendo assim, seria de se pensar terra e céu fora das

categorias de disjunção, e não somente homens e deuses, como sugeriu H. Clastres (1978) sobre a possibilidade dos homens serem seus próprios deuses.

Sem saber que a construção da Itaipu Binacional foi para frente, pois saiu antes da inundação das terras, a xary'i comenta sobre os futuros estragos que a obra da hidrelétrica causaria aos Guarani caso se concretizassem. Um caso bem raro me aconteceu em campo no momento da entrevista, que me fez ficar sem reação, em meio as histórias que contava sobre as memórias da sua vida e a história de Guaíra, lugar onde seu pais e avôs nasceram, a xary'i chorava e se lamentava de todos os males que os Guarani tinha passado, responsabilizando os brancos por tais massacres. Estive diante de uma senhora que ainda não sabia o que havia sucedido após a construção da hidrelétrica de Itaipu Binacional, pois ainda não sabia que o alagamento teria ocorrido, vindo fazer uma breve previsão caso a construção fosse adiante, como se o governo tivesse desistido das obras da Itaipu Binacional.

- Eles iriam fechar o rio Paraná. Se cumpriam com isso, ai sim causaria nossa desapareição. Nos destruiriam para sempre. O Paraná não deve se fechar. É água que corre pelo mundo e isso não se pode parar. Não se pode e não é permitido o tocar dessa maneira.

A partir disso fui orientado a não fazer mais perguntas relacionado ao alagamento pois isso ainda não era de conhecimento de dona Angela que não sabia que tinha acontecido. Caso soubesse, na idade que tem, essa informação poderia vir a prejudicar a sua saúde ao se abalar com a notícia. A sua última frase foi que "essas águas são o equilíbrio do mundo" e por isso não se poderia interromper o rio Paraná e o seu então fluxo. Essa definição de que "essas águas são o equilíbrio do mundo" atravessa todas as outras reflexões e parece se articular com as falas de outros xamãs que parecem dizer o mesmo sobre a importância do rio Paraná para o mundo. Fazia pouco tempo que ela tinha voltado ao lugar que seus pais e avôs nasceram, e por isso ainda não tinha se inteirado de todas as mudanças do lugar, incluindo o alagamento por parte da Itaipu Binacional.

Como podemos notar, nas palavras de Angela, o rio se “fechado” causaria a desaparecimento dos Avá Guarani, e os destruiriam para sempre. Podemos nós perguntar em que termos essa desaparecimento se daria, se em termos físicos somente, ou em termos culturais, ou ainda, em termos de um comprometimento da interação cosmológica. E em que circunstâncias isso se daria, ou melhor, nesse sentido, já estaria se dando. Uma das possíveis respostas pode estar atrelada a descrição de um xamã que alega que há um desornamento na terra causado pelo alagamento. Essa versão se relaciona com aquela descrita por Lévi Strauss (1987) a partir de um indígena que fala sobre a necessidade de que “cada coisa sagrada deve estar em seu lugar” e por justamente “estar em seu lugar” correto que isso a torna sagrada. Caso esses venham ser suprimidos de lugar, ainda que em pensamento, os efeitos seriam terríveis causando um desordenamento no mundo.

Em conversas com chamõ'i e xary'i a comparação do passado e do presente é constante, com isso aparecem muitas análises das transformações do ambiente, que sofreu largas alterações, desde o tempo dos índios (passado). O tempo dos brancos (presente) seria marcado por destruição e as consequências dessa destruição são temporais devastadores, secas extremas, calores intensos, entre outros exemplos que a partir de fenômenos atípicos da natureza são a sua principal forma de análise. São consideradas atípicas porque no “tempo dos índios” fenômenos como esses não eram comuns de acontecer. Entretanto, esses exemplos não seriam respostas da natureza aos brancos pela devastação que esses teriam causado, mas por uma perspectiva dos xamãs isso seria uma resposta de Nhanderu e dos donos (jará) das coisas, incluindo elementos da natureza, aos desmandos de uma transformação contraindicada da terra. A terra não teria sido feita para ser alterada, vindo as matas, os rios, as montanhas, as cascatas serem feitas para continuar no lugar em que foram criadas. Logo, alterar o ambiente de forma drástica seria fazer um desmando e ultrajar os feitos divinos, o que poderia trazer consequências. Contam, que as mudanças nas paisagens foram drásticas, tanto que os lugares que estão alguns cemitérios dos avôs são irreconhecíveis por conta da derrubada das matas, essas que indicariam onde o corpo estaria enterrado.

Com isso, algumas memórias teriam sido enterradas, ao perderem as referências dos lugares que estão enterrados os seus parentes, os lugares que os chamõ'i faziam os seus ritos, pois sem a selva de antes fica difícil de referenciar lugares. Entretanto, muitos desses lugares ainda transpassam a transformação das paisagens e permanecem nas memórias de outros idosos. Quando regressam ao lugar habitado antigamente, indicam sobre as plantações de soja, nas fazendas que fazem limites as retomadas, quais eram os lugares que se constituíam moradas dos guarani. Da mesma forma, algumas árvores que sobraram ao léu das fazendas e que fazem o contraste entre as plantações e as matas, são lembradas pelos Avá Guarani como memórias do tempo que viviam nesses lugares. Em caminhada pelas matas que restaram e que margeiam as fazendas, seu José reconhece uma árvore familiar, indicando o lugar que viviam antes. As árvores e os rios, são referências de antigas Tekoha, e as suas permanências ativam memórias que se tornam fundamentais na hora de recuperar as terras na ação política das retomadas.

O chamõ'i morador de Ocoy, por exemplo, ainda sabe onde estão os cemitérios que foram alagados pela construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, ainda esses estarem embaixo da água. Percorrendo de barco o lago da Itaipu Binacional, próximo a Tekoha Ocoí, seu Casemiro identificou sobre as águas a localidade que estariam os cemitérios dos seus parentes: “é aqui” diz ele convicto de suas memórias. Contam, que muitos eram os cemitérios indígenas que ficaram debaixo da água, e lamentam que seus parentes tenham sido alagados ainda que mortos. Há uma preocupação iminente dos guarani em deixar seus mortos de lado, como se esses não tivessem importância, como se por serem mortos já não fossem dignos de nenhuma estima por parte deles. Ao contrário, a impossibilidade de velar ainda é vista com um lamento, como se ao alagar os seus cemitérios estivessem condenando a sua história.

Os Avá Guarani descrevem suas tape'y (conjunto de casas familiares) espalhadas na margem do rio Paraná. Cada tape'i tinha de cinco há dez famílias convivendo, ao contrário das Tekoha que abrigam mais famílias, as tape'i parecia ser uma forma de habitar que possibilitaria um maior fluxo de mobilidade dos guarani. O rio Paraná era

formado por um cânion com grandes pedras que se curvavam e armava lacunas na margem do que possibilitava os guarani estabelecerem as suas tape'i. Em conversa com um senhor sobre como era o rio Paraná antigamente, disse que as pedras eram tão grandes que ultrapassavam o tamanho de uma casa, isso explicaria o porque nessa região teria tantas cascatas. Além das tape'i várias Tekoha estavam estabelecidas na beira do rio como conta o chamõ'i:

- Tinha os Martins, os Cárceres e os Garcia mais pra cima. E tinha Passo Kuê E mais pra cima Jakutinga, que onde estava o Camba'i, Fernandez Martinez. Tinha a antiga Oco'y..

Em trabalho realizado para o MPF, a geógrafa Malu Brant (2005) localizou a partir das descrições dos tamoi e xary', um total de 32 aldeias somente na região do rio abaixo que teriam funcionado antes da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. Dentre essas, duas concentravam o maior número de indígenas, a aldeia São João, que ficava próxima as Cataratas do Iguaçu e a aldeia Itaypu'té, que ficava próxima a margem direita do rio Paraná. A aldeia São João seria a maior aldeia nessa região, por possuir uma casa de reza grande era catalisadora de festas que atraía os indígenas para cantos e danças no meio da mata ao som furioso das Cataratas do Iguaçu. A segunda maior aldeia, seria a Itaipy'te que teria um grande toldo que abrigava as várias famílias guarani que ali viviam, na margem do rio Paraná. Uma descrição do chamõ'i revela que a aldeia era centro de grandes rituais de reza, canto e dança por possuir em sua frente uma pedra gigante que ganhava relevo quando o leito do rio estava baixo. Nela, se escutava um som peculiar, que lembrava os indígenas o som tocado pelos instrumentos das mulheres, o takwapy vindo o nome da aldeia surgir a partir da conjunção das palavras ita ipy pẽ (pedra plana para ficar com o corpo ereto).

- Fazia um som, fazia um barulho bem forte, que saía do meio da pedra, a pedra que ficava no meio do rio Paraná. O som fazia assim “py, py, py” como o som que sai do takua'py que usamos na casa de reza..

Por esse mesmo motivo, o lugar começou a ser palco de rezas, cantos e danças, reunindo indígenas dos dois lados das margens do rio Paraná. O som que faziam os indígenas nas suas tradicionais rezas, seriam agora embalados pelo som que sairia da pedra, tornando o lugar sagrado. Teria sido em cima desse lugar que a construção da Itaipu Binacional teria erguido a barragem de concreto que alagaria as terras dos guarani. Em uma das versões contadas pelos indígenas, o nome da hidrelétrica seria uma alusão ao lugar antes conhecido como Itaipy'te. O nome da Itaipu Binacional ganhou a partir da sua construção uma tradução que, inclusive, remete ao lugar tradicional para os Guarani, vindo ser chamado de “pedra que canta”, porém, poucos saberiam a história por trás desse nome. Próximo a essa aldeia estaria uma outra de nome Passo Kuê que me traduziram como Passo antigo, um lugar que veio ser uma aldeia porque servia de passagem para outras aldeias que estavam próximas. Esse lugar de passagem era utilizado de conexão dos indígenas que habitavam as duas margens do rio Paraná que o atravessavam de canoa feita de cedro para visitar os parentes e participar de festas e rituais quando eram convidados.

A hidrelétrica da Itaipu Binacional, foi fruto de um acordo entre os Estados Brasileiro e Paraguai realizado durante os governos ditatoriais de ambos países, na década de 70. Sua obra foi finalizada em 1982 quando as águas começaram a subir e alagar 1350 km<sup>2</sup> de terras. As águas foram suficientes para alagar a maior cachoeira de volume de água do mundo na época, conhecida como Sete Quedas, que tinha 114 metros de altura. Sendo que, a hidrelétrica tem uma altura de 192 metros, ainda maior que a altura das Sete Quedas. Antes de desaparecer milhares de pessoas se dirigiam ao local para ver pela última vez as cataratas no município de Guaíra. Seus saltos se distanciavam um do outro e era ligado por passarelas feitas de corda. Um indígena chegou a ser acusado de estar por trás do atentado que vitimou 19 pessoas após a corda se arrebentar pelo alto número de pessoas que visitavam o lugar. A suspeita acabou sendo descartada depois pela Funai.

Apesar de o alagamento ter sido notório na cidade de Guaíra, a Itaipu Binacional até os

dias atuais, nega ter afetado os indígenas que habitavam a beira do rio Paraná naquela região. Os indígenas que habitavam a região de Guáira naquela época já tinham perdido grande parte das suas terras pela colonização do Estado promovido pela Marcha para o Oeste, onde colonos e imigrantes compraram terras devolutas com o incentivo do Governo Federal, com a justificativa de preencher supostas áreas vazias na região do Oeste do Paraná. Entretanto, com a criação de fazendas, o número de famílias que passaram a viver somente na margem do rio Paraná aumentou significativamente. As notícias de que as águas subiriam foram sendo passadas em tom de ameaças, sem nenhum cuidado e propostas de transferências das famílias para outras áreas, segundo a legislação indigenista da época.

- Eles diziam que o rio Paraná ia aumentar e você podem morrer todos, por isso vão embora pra outro lugar. Tem muita gente que foi embora, se espalharam todos por medo. (Packer, 2014).

As palavras da senhora evidenciam o tratamento generalizado dos funcionários das empresas aos indígenas que habitavam a margem do rio Paraná que iria ser afetada com o alagamento. A construção da hidrelétrica foi mais um dos motivos que fez com os indígenas saíssem dessa região com medo de morrer nas suas terras alagadas com o crescimento das águas. Porém, não foi somente os que estavam a margem que foram prejudicados, pois algumas famílias viviam nas ilhas que estão no rio Paraná. Como conta o senhor Ismael Martins, morador da Tekoha Karambe'y, uma aldeia que permaneceu existindo apesar da entrada de moradores em seu terreno, o alagamento também afetou a vida dos indígenas que viviam nas ilhas Grande e Pacu, fazendo com que esses saíssem das ilhas por medo de serem atingidos pelas águas.

- E tem um pessoal da Itaipu, que chegava ali, engenheiro, assim, media a casinha assim, a casinha dos índio assim, de sapê. Ele mede quantos metros, se é 5x4, ou 8x4, ou 8x6, media assim, conta um por cada pé e aí ele paga pela quantia. Aí falavam assim óh "aqui vai chegar água e você tem que sair". Itaipu que ta devendo muito pros índio. Porque quanto o Tekoha tem embaixo d'água? Tem Ilha Grande e

Ilha Pacu também. Quanto índio que saíram? Quantos índio que saíram da ilha? E quantos índio que já morreram aqui? E agora.. e nunca.. e nunca acaba esse... A família indígena que sobrou. E agora tá crescendo, a maioria tá crescendo. Que nem aqui, a área é muito antiga (Packer, 2014).

A política da Itaipu Binacional quando não era mandar os indígenas sair do lugar, era pagar um valor irrisório pedindo somente o espaço que ocupava a casa e não o terreno, segundo me contou o senhor Ismael Martins. A Tekoha Karambe'y na qual se tornou cacique, sendo uma das aldeias que resistiu frente aos esbulhos e a entrada massiva de brancos nas suas terras, se tornando um pequeno quintal em um bairro na região central de Guaíra. Quanto aos indígenas que viviam nas ilhas em frente da cidade de Guaíra, o fato foi alertado por informe da Funai em 1978, mas não há registros de quais medidas teriam sido adotadas para a transferências dos indígenas para um outro lugar. Entretanto, os indígenas que viviam na ilha Grande se lembram de como foram expulsos do lugar pela Itaipu Binacional com o argumento de que o lugar iria alagar, comprovando mais uma vez que a política institucional da época em muitas ocasiões era sair do lugar ou morrer afogado.

A situação dos indígenas que habitavam abaixo do rio Paraná não era nada distinta quanto ao medo de perder suas terras e vidas para o alagamento. As notícias sobre a situação das terras indígenas nessa região que viriam ser alagadas, ganhou pequenas notas nos principais jornais do país, movido por denúncias realizadas por lideranças indígenas aos órgãos internacionais como o próprio Banco Mundial, um dos financiadores da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. Nessa época, eram poucas as famílias que restavam nessa região que viria ser alagada, e somente uma aldeia restou ativada depois de um intenso processo de despejo dessas famílias para o Paraguai. A aldeia Jacutinga que ficava próxima ao rio Ocoí, foi a única aldeia que sobrou depois desse processo em que famílias foram despejadas, vindo as outras aldeias serem destituídas com a entrada de colonos ou estando livre para o futuro alagamento. O lugar que tinha cerca de 1500 ha pelo que se tem registrado, se transformou em uma TI

de apenas 254 ha com a transferência dos indígenas que habitavam a aldeia Jacutinga, com a criação da Terra Indígena de Ocoí.

- E em Jakutinga tem bastante gente. Umas 150 família. Aí Itaipu assustou o pessoal. Uma parte foi pro Paraguai, depois voltou de novo. E eu...naquele tempo, naquela época. É depois Itaipu veio e deu aquele pedaço de Oco'y né? Aquele pedacinho né? Tem 230 hectares. Depois dos 1500 hectares em Jakutinga né? Isso que aconteceu né? Naquele tempo o Guarani quase não sabe falar português, fala pouco né?! (Packer, 2014).

As comportas da hidrelétrica da Itaipu Binacional foi aberta em 1982, e o reservatório atingiu o nível esperado em apenas 13 dias, por conta das chuvas que acometiam a região. Enquanto as águas cresciam, animais se refugiavam no topo das árvore, sendo socorridos por funcionários contratados pela empresa para a realização da operação que ficou conhecida como Mymba Kuera (pega bicho). A imagem dos bichos em cima das árvores com o crescimento das águas se tornou objeto de artesanato feito pelos guarani para vender em um projeto de artesanato indígena promovido pela Itaipu Binacional e vendido pela mesma nos departamentos turísticos da empresa. A representação nomeada de “A árvore da vida” não agrada todos os Guarani, que dizem que a “A árvore da vida” se trata do cedro, e não de uma árvore que em realidade representaria a morte. As árvores que antes cobriam a região, se tornaram “tocos” de árvore que despontam no lago da Itaipu, com suas pontas secas. As ruínas de um lugar que representava muito mais do que um meio para sobreviver, não se restringindo, portanto, as suas qualidades ecológicas, e como veremos estando amplamente ligada com a cosmologia e a mitologia Guarani que se atualiza nas retomadas.

Algumas dessas pessoas eram ainda criança quando saíram da região, mas se lembram da época em que viviam e navegavam de barco feito de cedro pelas águas do rio Paraná, em meio as visitas aos parentes nas ilhas ou do outro lado da margem no Paraguai. Foi assim que um senhor, já casado com filhos, decidiu sair do interior do estado do Rio de Janeiro,

para onde fugiu o seu pai, para voltar a Guaíra, de quando saiu quando ainda era uma criança. As histórias do lugar o acompanharam desde pequeno, seu pai apesar de bastante idoso, ainda se lembra de tudo que passará antigamente nessa região. Foram tempos muito sofridos, me conta, com indignação. A volta para o antigo lugar foi acolhida pelos parentes que também tinha voltado de Mato Grosso do Sul, e agora se reencontravam todos no mesmo lugar, no que restou da antiga Tekoha Karambe'y. Junto com os seus pais vivia em uma das ilhas que se encontravam no meio do rio Paraná, de frente para Guaíra, de nome Ilha Grande. Naquela época, eram muitos os índios que viviam nessa região, me conta o senhor, que hoje tem cerca de 60 anos de idade, e que saiu daqui não tinha completado ainda 10 anos de idade. Passeavam pelo rio Paraná, visitavam os parentes que viviam em Guaíra, e andavam os matos que preenchiem a paisagem da região. Ainda se era possível viver como viviam os antigos, da caça, da coleta, algo que era cada vez mais raro com a inserção contínua e violenta dos brancos que os expulsavam das suas terras. Lembra bem de um dia que, encarregados pela construção da hidrelétrica vieram avisar sem nenhum protocolo, que as águas do rio cresceriam e que as Sete Quedas sumiria, e que eles precisam ir embora. Com medo, seus pais decidiram cair no mundo, o que causou a separação deles, indo seu pai para o interior do Rio de Janeiro, viver com os brancos na cidade, e sua mãe para o interior de Mato Grosso, viver com indígenas de outra etnia. Decidido ficar com o pai e os irmãos pequenos, se criou no estado do Rio de Janeiro, mas a fisionomia indígena nunca o fez sentir parte da sociedade dos brancos. Se casou com uma mulher branca, teve filhos, e decidiu então voltar. Queria viver no lugar dos antepassados, tentar rever e conhecer os parentes, e quem sabe ver a justiça acontecer contra aqueles que indevidamente os expropriaram de suas terras.

O depoimento deste senhor, me fez notar o rancor que muitas famílias guardam da expropriação que sofreram da Itaipu Binacional, ainda que isso não se torne latente o bastante para que arranjem brigas e conflitos com a hidrelétrica. Ao encontrar os parentes, passou a viver próximo a eles, alugando uma casa de frente para uma avenida no meio da cidade. Os parentes que moram na cidade, assim fazem pelo abocanhamento da aldeia pelas casas dos brancos, como no caso das aldeias de Karambe'y, e as retomadas ocorridas na

Porã e Marangatu, duas aldeias que estão no mesmo sentido e que remontam ao antigo território que abrangia a Tekoha Karambe'y e Apepu. O senhor, por falar bem o português e ser casado com uma mulher branca, conseguiu emprego na cidade. O endereço da moradia, apesar de ser periferia, consta como na cidade, o que parece ajudar, já que a discriminação aos indígenas, torna conseguir um emprego algo difícil de se concretizar se não for nas lavouras plantando, colhendo, e roçando para os latifundiários da região.

Um outro caso permite perceber como a volta dos parentes produzem novas relações de parentesco, ampliando os laços de sangue entre as famílias que historicamente são de distintas regiões, e que se cruzam nas retomadas de terras. Uma jovem moça que saiu junto com os seus pais de Mato Grosso do Sul, passou a viver em uma das retomadas de terras em Guaíra, onde teria nascido a sua bisavó. A bisavó da moça havia saído da região já adulta, e partido para o Mato Grosso do Sul após ter sido expulsa pelos brancos da terra em que morava, fazendo vida por lá sem mais ter voltado. Até hoje, sua bisavó continua a viver na cidade junto dos brancos, acompanhada de filhas que casaram fora da aldeia. Sua avó, ao contrário, nunca saiu da aldeia, nunca quis viver junto aos brancos, e fugindo deles quando entravam nas aldeias em que estava vivendo, passou por três situações de separação dos parentes, o que fez com que as suas relações familiares sejam frágeis até hoje.

Em depoimento de sua neta sobre os históricos de aldeias que lembra sua família já ter passado, me contou que a sua avó não teve boas atitudes com a família durante todo esse processo, e por isso não tinha tanto apreço por sua pessoa. Pude cruzar o depoimento da neta com a da avó, que foram tomados separadamente, e observei como as separações familiares passaram ter criado fissuras nas relações maternas de sua avó e de sua mãe, o que fez a filha guardar magoas dessas memórias, que remontam a instabilidade de viver nas aldeias que estavam sendo expropriadas. A saída da família de Mato Grosso do Sul se justificou pela presença de feiticeiros que viveriam na aldeia e prejudicariam os moradores. A jovem ressaltou que a vontade da avó de viver no antigo lugar que nasceu, fez com que a família decidisse acompanhar seu retorno, por acreditar que viveriam melhor do que na vida da reserva indígena. Passado um certo tempo, a jovem se casou com o neto de um

senhor que vivia em Três Lagoas, potencializando as relações de parentesco entre as duas regiões.

A categoria não serve só para descrever os processos de esparramo das famílias, mas serve ainda como sinônimo de fragmentação, para ilustrar a divisão das parentelas. Esse fenômeno repercute na frequente dificuldade das pessoas em saber o destino dos seus parentes, que exilados, se perderam no mundo. Alguns sabem para onde os parentes foram nos processos de esparramo mas não sabem se continuam a viver nesses lugares, e sem ao menos estão vivos, isso porque nunca mais voltaram a se reencontrar. Quando em algumas oportunidades, pudemos conversar sobre a relação consanguínea de possíveis parentes, a partir de informações que obtive por conhecer diversas pessoas em várias tekoha, isso despertou muito o interesse dos meus interlocutores que passaram a especular quem pode ser o seu parente que anda desconhecido. Mas os Avá Guarani argumentam que, tal fragmentação, se tratou de um projeto dos brancos com o objetivo de expropriar os seus territórios tradicionais. Isso serviu ao propósito de apagamento das memórias, das narrativas das pessoas sobre os seus lugares, ao desconhecimento da história, e ao enfraquecimento das suas relações sociais, que apesar de tantas terem sido interrompidas, não foram por completo exterminadas.

A mobilização de parentes nas retomadas a partir do seu retorno faz com que novas relações sejam tecidas, assim como, antigas relações sejam ativadas. Como no caso dos chamõ'i que há anos não se viam novamente, possibilitando que algumas experiências que passaram juntos antigamente, fossem acessadas. A partir dos conhecimentos dos chamõ'i sobre a antiga paisagem que foi alagada e as memórias sobre como viviam os antigos, os rezadores mais jovens que dialogam com esses chamõ'i que retornaram a sua terra, passam a ter uma compreensão mais ampla da região. Pois passaram a conhecer sobre os lugares que foram ao serem expropriados, escutam as histórias dos antigos sobre os lugares que viviam antes da expropriação das suas terras, e tem a oportunidade de conhecer outras histórias da região quando as retomadas acontecem em lugares diferentes dos lugares antigos que viviam. Uma rezadora que é filha de um ancião que vivia em Três Lagoas,

passou a infância em Laranjeiras do Sul, após seus pais saírem da aldeia por pressão dos brancos. Sem voltar, passaram a viver distantes das margens do antigo rio Paraná, tendo dificuldades de visitar os parentes que continuaram a viver no Paraguai.

Com as retomadas de terras acontecendo em Guaíra, a família decidiu voltar para a região oeste do Paraná, lugar em que os seus antepassados estão enterrados. Sobre a escolha de viver em uma retomada em Guaíra e não na região sudoeste, dizem que toda essa região é território guarani, até mesmo no Paraguai. Com o tempo, a jovem rezadora passou a conhecer os antigos chamõ'i que viveram em Guaíra quando "isso tudo era aldeia", e as histórias das pessoas, a história dos lugares sagrados, que esses anciões viveram e escutaram das gerações antigas dos seus pais. Com isso, a rezadora passou a cruzar essas histórias com as histórias dos chamõ'i que viviam no rio abaixo, e encontrou semelhanças no modo de habitar e lidar com os lugares sagrados dessa região. Essa espécie de síntese cosmológica que fazem os jovens rezadores ao escutar as histórias dos chamõ'i de distintos lugares, permite uma compreensão da região que aproxima as suas semelhanças, e os fazem entender como os antigos dessa região como um todo habitavam o território. Esse aspecto da retomada se faz possível a partir do retorno dos chamõ'i as terras dos antepassados. Parece que, viver no mesmo lugar que seus antepassados permitiria uma comunicação com os mesmos, que passam a indicar, a contar as histórias dos antigos lugares, e a contar sobre os seus sentimentos de alegria com a volta dos antigos parentes, pois assim não estariam mais sozinhos.

O retorno dos chamõ'i permitiria ainda uma proteção as aldeias e a região a partir de suas estratégias e rezas para impedir que males avancem as suas casas, principalmente aqueles que correspondem a natureza, como vendavais e tornados que podem acabar com as roças e árvores das matas. A proteção espiritual poderia ser sentida mesmo que estando distante, pois esses rezariam para o bem das aldeias ao redor, para que males não os atinja. Em tempos de conflitos com fazendeiros, os males como as possíveis mortes por assassinato, torturas, ameaças, podem ser evitadas a partir das rezas poderosas dos chamõ'i. Consenso, entre os que conversei, que os chamõ'i mais idosos possuem as rezas mais fortes. Estive em

visita na aldeia de um dos rezadores mais antigos de Guaíra, para compreender sua história, a expropriação da terra, e o retorno junto sua família. No começo da retomada, eram apenas poucas pessoas da família que haviam vindo junto ao chamõ'i e sua esposa, com quem teve filhos. Com o tempo, as outras pessoas da família foram aderindo a sua vontade de retornar e retomar a terra dos seus antepassados, conseguindo reunir a maior parte dos seus parentes. Quando estive em visita para conversar com o chamõ'i fiquei impressionado como os seus parentes se mobilizaram em volta de mim para ouvir as suas histórias. Era final da tarde, fomos até a casa de reza, em frente a casa do chamõ'i que ficava em frente de uma grande plantação de cana-de-açúcar. Em certo momento, tive a impressão de como se todos moradores da aldeia estivessem presentes, todos próximos, enquanto estava no chão de terra inclinado ao senhor e sua esposa para colher seu depoimento, enquanto a noite se aproximava e tudo ficava escuro pela falta de energia elétrica. Ao final, perguntei para ele da sua família, no que me respondeu orgulhoso ter cem netos e que todos estavam vivendo na sua aldeia, o lugar dos antepassados.

Um outro chamõ'i que conheci também vindo do Mato Grosso do Sul, diz que durante as suas dispersões não perdeu a herança que recebeu do seu avô que era rezador, carregando um mbaraka mirĩ que tem mais de 300 anos. São narrações como essas, que os rezadores trazem consigo, e repassam aos parentes e que trazem as reflexões dos Guarani de assuntos que antes desconheciam. A importância da Sete Quedas, narrada por um outro rezador que voltou de Mato Grosso do Sul, e as reflexões dos efeitos da construção da UHE Itaipu Binacional com o alagamento desse lugar que continha os portais cósmicos para a yvy marãe' ÿ surpreendeu alguns dos indígenas que conversei e que não sabiam dessa história. O rezador nascido em Guaíra, foi dispersado para o Mato Grosso do Sul, tendo os seus territórios expropriados pelos brancos.

Em conversa com um dos meus interlocutores sobre a situação atual dos acampamentos indígenas, isto é, aqueles que estão em locais de propriedade da Itaipu Binacional, foi confidenciado uma interpretação bastante frequente dos integrantes da hidrelétrica responsáveis por gerir a assistência aos Avá Guarani, de que os indígenas situados em

Guaíra não são Avá Guarani, mas são oriundos do Mato Grosso do Sul. Tal interpretação dos responsáveis seria difundida, isso acabaria por colocar os indígenas de Guaíra como se fossem distintos dos que estão no "rio abaixo", e portanto, sem direito a reivindicação das terras indígenas inundadas. Segundo um dos meus interlocutores de Guaíra, a atitude da UHE Itaipu Binacional, é colocar os indígenas dessa região "para debaixo do tapete" ao excluí-los da etnia Avá Guarani para se eximirem da responsabilidade do alagamento desproporcional das terras indígenas, para além dos territórios que estão situados em Ocoy. Desse modo, por mais que os parentes regressem, a administração da hidrelétrica ao não reconhecer os indígenas enquanto Avá Guarani, não assumem as responsabilidades de ter afetado as famílias indígenas que viviam em Guaíra na época da inundação, que por mais que tenham sido menos afetados por proporção de território alagado, foram afetados. Sendo que, os efeitos cosmológicos do alagamento das Sete Quedas, seria apenas um dos muitos sentidos. Pensar sobre o retorno dos parentes em um primeiro momento me pareceu difícil, pois ao observar a mobilidade guarani, percebe-se um fluxo de familiares que circulam entre as aldeias de tempos em tempos. Os motivos vão desde a visitas, como batismos, entre outros. Porém, o retorno dos parentes, tal como apreendido nas falas dos indígenas, sobretudo os que vivem nas reservas, se trata de um evento relacionado a saída e expulsão dos indígenas dessa região em época que antecede e se previa a construção da hidrelétrica. Dito isto, compreender a volta dos parentes se faz necessário pois são essas famílias que voltam, e são acusadas de intrusas pois viriam de fora, que estão sendo a décadas impedidas de viverem em seu território tradicional, agora com a justificativa que são índios vindos de fora, antes nem indígenas eram mesmos considerados.

As histórias da volta dos parentes, são várias, e expressam as matizes das motivações que levam os parentes a voltar para a sua terra, em meio as dificuldades das mudanças, e a instabilidade do que será voltar a viver naquele lugar que passou por tantas transformações e enfrentar os possíveis conflitos advindos pela mobilização da recuperação dos territórios tradicionais. Adiante, nós deteremos a compreender brevemente a formação da pessoa Avá Guarani, para fornecer materiais para compreender os efeitos cosmológicos da construção

da UHE Itaipu Binacional.



**1 - Uma roça (kokue) de amendoim (manduvi) pronta para ser colhida em uma das retomadas em Guaíra, Paraná. 2018.**

A mensagem é meio de chegar ao Meio.  
O Meio é o ser em lugar dos seres, isento de lugar, dispensando meios de fluorescer.

Carlos Drummond de Andrade

## **Segundo Capítulo**

### **O destino de todos**

## Os destinos da pessoa

Para compreendermos as reflexões mitológicas Avá Guarani sobre os efeitos cosmológicos da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional nesta terra, creio necessário, elaborar uma contextualização do que se trata o esquema das plataformas celestes e terrestres, assim como, as origens e destinos de corpo e alma, que estão diretamente ligadas ao mote do profetismo e estão amparadas nas noções de imperecibilidade e perecibilidade<sup>18</sup>. Para isso, usarei tanto de material etnográfico colhido em campo, tanto como de outros autores que trabalharam com os Avá Guarani ou Mbyá Guarani, privilegiando mais as semelhanças do que as diferenças das categorias sensíveis articuladas. A análise que farei pretende subsidiar a compreensão das narrativas que virão no capítulo seguinte que descrevem como os Avá Guarani ainda estão sendo prejudicados com a construção da hidrelétrica no nível espiritual, isto é, com a intervenção dos portais cósmicos que ligam os mundos terrestres e celestes, permitindo um fluxo de energias imperecíveis que beneficiavam as comunidades, além de ser um caminho ao qual os xamãs que alcançam o *aguyje* acendem a morada dos deuses após cumprir a jornada nesta terra. O percurso de ida das almas a morada dos deuses, é lida por eles como um percurso de volta, as almas estariam na verdade voltando ao lugar em que viviam e em que foram criadas. Dessa forma, tentarei fazer o possível para rabiscar uma explicação, para que nos aproximemos das complexas formulações de mundos presentes entre os Avá Guarani.

As almas antes de serem assentadas nos corpos dos Guarani, viviam nas moradas celestes, junto com os deuses. Os brancos, ao contrário, não viviam nas moradas dos deuses, tendo sido criados somente nesta terra, a partir de uma das penas de plumas de Tupã<sup>19</sup>. Os brancos

---

18 Utilizarei a tradução sugerida por Daniel Pierri (2013) para as categorias sensíveis de perecível (marã) e imperecível (marã'e'ỹ) que amplamente se presencia na etnologia guarani, e que se trata de um idioma sofisticado usado constantemente nas reflexões sobre as plataformas celestes e terrestres, sublinhando o conteúdo distinto das condições de existência nesses mundos. Contudo, as mesmas palavras podem ser acessadas por outras traduções, como indestrutível e destruível (Cadogan, 1959), entre outras, para descrever a distinta potência de perpetuação vital que se pode alcançar a depender de variados fatores terrenos.

19 Macedo (2009) identificou entre os Mbyá a narrativa que os Guarani teriam nascido do sopro de

vieram depois. Inclusive, os Guaraní mesmo vieram depois dos deuses, pois os habitantes da primeira terra foram Kuaray<sup>20</sup> e Jasy que tornaram possível o mundo para viverem. A formulação da pessoa guarani teria se dado em diferentes etapas seguidas, orquestradas pela divindade suprema Nhanderu Ete, que em uma arriscada tradução na língua nativa poderíamos nomear por Deus verdadeiro, mas que não deve ser confundido com o deus cristão, isso porque há vários deuses com poderes supremos nas plataformas celestes. Essas etapas foram realizadas após a criação do mundo, quando animais já teriam sido criados, vindo a ideia de se criar o humano justamente da necessidade de se cuidar da natureza animal do mundo. Conforme me foi contado, somente o corpo teria sido criado, pois a alma mesmo, somente foi reproduzida, não podendo se falar, portanto, em uma criação da alma. Com isso, já podemos notar uma premissa fundamental, a de que a pessoa Guaraní seria assim como divisível, estando repartida com conteúdos distintos, sendo produzida entre a alma e o corpo, e que foram assentados de modos diferentes.

Estava na opy (casa de reza) quando comecei a conversar com o chamõ'i e acabamos na história sobre a origem do corpo<sup>21</sup>, - ete, e a reprodução da alma<sup>22</sup>, nhe'e ou ayvu<sup>23</sup>, uma

---

nhanderu, ao contrário dos juru'a que teriam nascido do sopro de anhãng, assim como os animais de criação.

20 Nimuendaju (1978: 85) descreve que entre os Apapokuva, Kuara'y seria os raios solares e o calor do sol, mas não o sol em si.

21 Cadogan (1968) notou que a partícula e que aparece nas expressões ete, corpo, e nhe'e, alma, significa dizer. No caso de ete, significa ruído, e no caso da expressão nhe'e, significa dizer.

22 Os Avá Guaraní atentam que não podemos falar em criação da alma, pois essas já existiam nas moradas dos deuses, e foram apenas reproduzidas pelos deuses e assentadas nos corpos dos humanos. Posteriormente, as almas desceram das moradas celestes para habitar a terra, sendo assim, ao subirem para as moradas celestes após viverem nesta terra, as almas estão voltando para as moradas que antes viviam.

23 Novamente, faço uso de dois termos por diferentes versões que explicam a diferenciação entre nhe'e e ayvu, ambas designadoras da palavra-alma. Em uma das explicações fornecidas pelos meus interlocutores, disseram que o nhe'e seria como os Mbyá Guaraní designam a palavra-alma, enquanto os Avá Guaraní designam de ayvu. Essa interpretação corrobora a escolha de Peraso (1992) que utiliza o termo ayvu para designar a palavra-alma. Essa diferença pode fazer bastante sentido, já que os meus principais interlocutores que conversei sobre questões relacionadas ao conteúdo da alma, eram Mbyá Guaraní e utilizaram o termo nhe'e para designar a palavra-alma. No entanto, utilizo nessa pesquisa nhe'e para tratar a palavra-alma das pessoas, e ayvu para tratar a palavra-alma dos rezadores, seguindo uma diferenciação de uma explicação dada por um dos meus interlocutores e que acredito mobilizar diferenças interessantes no que pretendo abordar.

narrativa que descreve a criação da pessoa Guarani, como foi a formulação do humano conforme nós o conhecemos. A formulação do corpo teria se dado pela matéria da própria terra, uma mistura da água com a terra serviu para moldar o corpo, que se trata de uma imagem dos corpos das divindades. Esse corpo é tido como imperfeito, pois justamente é perecível, ao contrário dos corpos dos deuses, os corpos desta terra quando morrem tendem a permanecer nela. A condição de perecibilidade dos corpos pode ser acessada na categoria de tekoaxy, que representa o conteúdo não durável dos corpos que são gerados nesta terra, que impossibilita a sua duração divina no modo como acontece com aqueles que alcançam o aguyje. O termo axy que significa doença, e evidencia a fragilidade deste corpo terreno, passível de males que permite a finitude da matéria humana<sup>24</sup>.

A distinção dos corpos de deuses e humanos, seria um dos motivos que levariam os Guarani a empreender suas táticas para alcançar a maturação (aguyje) dos seus próprios corpos, a fim de torná-los igualmente imperecíveis como são os corpos dos deuses. Na continuação da explicação da criação do corpo, o chamõ'i sentado ao meu lado, inclina as suas mãos no chão e as levanta devagar contornando o desenho de um corpo para exemplificar o trabalho de Nhanderu ao pegar um punhado de terra e transformar em corpo humano. Por isso, quando a pessoa morre, o corpo volta a se tornar a terra com que foi feito. E acrescenta, e por isso que a terra vai crescendo, quando mais gente morre, me disse, mais a terra cresce. Sobre isso, voltaremos a abordar no último capítulo, ao qual trataremos sobre os modos findáveis desta terra perecível. Por hora, voltemos a nossa atenção ao que nós interessa, o corpo e a alma da pessoa guarani.

- Nhanderu disse que iria fazer a pessoa a partir de sua imagem e juntou com as duas mãos um punhado de terra e fez o homem para cuidar dos bichinhos. E depois do homem criou a fala. O nosso corpo é feito de terra que caminha pelo chão feito de

---

24 Entre os Mbyá, Cadogan ainda projeta que a matéria restante do corpo nesta terra após a morte, convertida em espectro, se designaria teko achy kue, sendo kue denominação usada para expressar o passado. Esse espectro se converteria em mbo-gua ou angue, fantasma perigoso, que permaneceria na terra. O termo para designar o mesmo entre os Apapokúva seria asygua, segundo Nimuendaju, que posteriormente se converteria em angue, espírito igualmente perigoso como descreve Cadogan (1952: 37).

terra. O nosso corpo depois que morremos é misturado com a terra.

- A fala nunca morre e quando sobe fica esperando vivendo a sua eternidade. A fala também tem uma imagenzinha que quando sobe convive com outras imagens e ficam todas juntas comendo com fartura, dançando e cantando, todas juntas.

A explicação de que o corpo volta a se tornar terra, após a morte, segue a lógica de voltar ao lugar em que foi criado, assim como veremos adiante, acontece com a alma. Isso ilustra ainda a ideia de que a vida nesta terra se trata somente de uma passagem, e que após a morte voltamos ao lugar de origem para evidenciar a qualidade perecível desta terra, e imperecível do mundo dos deuses. Os corpos presentes nesta terra são todos mortais. A condição de tekoaxy expressa a distinção entre humanos e deuses<sup>25</sup>. O desejo de superar essa condição permanece, embora as condições de vida humana se degradaram, impedindo que se concretize. Isso se deve ao fato principal da alimentação, deteriorada pelas condições atuais, inviabilizando que os Guarani se alimentem assim como os deuses. Essa possibilidade de se alimentar como os deuses era real até pouco tempo atrás, mas como veremos adiante, se tornou prejudicada por conta de variados fatores decorrentes do contato com os brancos. Mas se a condição perecível é impossível de se romper nesta terra, a transformação dos corpos é possível na acensão para morada dos deuses, lugar denominado de yvy marãe'ỹ, isto é, terra imperecível. Dizem que, essa condição foi superada pelos xamãs mais poderosos, aqueles que seguiram as boas escolhas herdadas dos ensinamentos deixados pelos deuses, e que empreenderam práticas contínuas de cantos e rezas até alcançarem essa proeza divina. Veremos adiante, o porquê dos lugares que os Guarani empreendiam seus cantos e danças eram considerados potenciadores para se alcançar a superação dessa condição, como eram as cataratas das Sete Quedas afundada pela construção da Itaipu Binacional.

---

25 Sobre o conceito de tekoaxy podemos ler a tese de Pissolato que destina todo um capítulo para tratar sobre a condição humana (2006: 186-262). Vale ainda destacar a tese de mestrado de Pierri (2013) que destina refletir sobre o conceito de tekoaxy em variados exemplos, no entanto, sublinho a sua observação de que o conceito vale ainda para designar objetos e elementos não humanos presentes nesta terra.

As práticas de alimentação que permitem os Guarani amadurecer os seus corpos, tornando-os possíveis de se assemelharem aos dos deuses, são aquelas também praticadas por eles nas suas moradas celestes. Como forma de alcançá-los, tende-se a imitá-los, nas palavras de Pierri (2013: 133) trata-se de uma emulação das práticas corporais das divindades como modo a produzir corpos que possam se torna imperecíveis assim como são os dos deuses. São com esses modos de vida aqui na terra, que os Guarani buscam a atenção dos deuses, a partir da identificação por parte desses de que se tratam os Guarani seus parentes, justamente por portarem práticas semelhantes aquelas praticadas no mundo celeste<sup>26</sup>. A alimentação é apenas um dos modos de buscar essa vero semelhança com as divindades, que apesar de subsistir uma continuidade entre as práticas deuses e humanos, precisam aperfeiçoar seus corpos afim de torná-los imortais.

Em variadas conversas que tive principalmente com os idosos, a questão da alimentação, prejudicada pelo colonialismo, aparece como uma das lamentações mais profundas daquilo que se tornou inviável. Antes, até o século passado, ainda era possível se alimentar como os deuses, o que fazia com que seus corpos fossem fortes o suficiente para ter uma vida longa. Explicam assim, a longevidade dos mais velhos, que duravam mais de 120 anos, devido sua alimentação ser distantemente da que provêm hoje, considerada comida dos brancos, que degrada a saúde pelo alto índice de óleo, açúcar, e sal, que estão presentes nos alimentos industrializados. Os alimentos dos deuses são tidos como verdadeiros (ete) e são produzidos em abundância nas moradas celestes, nunca acabam, e sublinham que não é necessário ao menos plantar para que brotem na terra. Os Avá Guarani também tinha alimentos tão dignos como os das moradas celestes antes da deterioração dos recursos naturais causados pela colonização. Os alimentos dos Guarani antigos faziam bem para a saúde e por isso os mais velhos duram tanto, ao contrário dos jovens, que por crescerem em um modo de vida distintos já apresentam sinais de fraquezas nos corpos.

---

26 Destaco a descrição feita por Pierri (2013: 139) sobre a emulação das práticas das divindades pelos Guarani acerca das suas intenções como na fala do cacique se dirigindo para que as crianças dançassem assim como Tupã Kuery pois dessa forma perceberiam que se tratam de seus parentes.

São essas características que vão definindo aos poucos a terra imperecível a qual desejam acessar para viver como os deuses. Como veremos mais adiante, antigamente as suas roças eram abundantes em determinados lugares, assim como ainda são as das divindades. Isso acontecia quando estavam próximos aos portais cósmicos da *yvy marãe'ỹ*, o que fazia que os fluxos da terra imperecível descesse sobre a terra e irradiasse as plantações, fazendo com que os alimentos produzidos trouxesse mais vitalidade para os seus corpos, beneficiando saúde nas pessoas. Com isso, podemos notar, como os corpos são centrais para os Guarani, ao serem formulados cotidianamente, buscam assim que esses se tornem futuros potencializadores de uma transformação corporal, capaz de fazer com que se tornem imperecíveis. O corpo, argumenta Seeger et al (1987), seria o lugar em que essas transformações são possíveis como demonstram as mitologias ameríndias. O corpo como central nas cosmologias. Mas não seria somente pela alimentação que essa emulação se faz presente, e outros são os exemplos que evidenciam o desejo de ser tornar deus, passa por seus modos de vida, incluindo as danças, os cantos, e até mesmo brincadeiras.

Sobre isso, vejamos os exemplos colhidos por Pierri (2013: 139) que observou a fala do cacique direcionado as crianças que dançavam na *opy*, dizendo que esses deveriam dançar igual Tupã Kuery, para que dessa forma, os deuses possam os ver como seus parentes. Segundo argumenta, os Guarani buscam a compaixão das divindades, a partir dessa verossimilhança com os seus modos de vida, e assim lograriam que seus corpos se tronassem imperecíveis, superando então a mortalidade. De fato, o mesmo se evidencia entre os Avá Guarani, que buscam se aproximar do modo de vida dos deuses para que esses os enxerguem como os seus parentes na terra. Para isso, algumas técnicas são usadas principalmente em momentos de recuperação territorial, onde passam a entrar em lugares diferentes dos quais estavam anteriormente. Uma dessas técnicas seria o uso da erva-mate, *ka'a*, em junção ao fogo, *tata*, vindo a fumaça produzida indicar aos deuses que naquele lugar agora vivem os Guarani.

Essa é uma das formas de se comunicar prontamente com os deuses afim de buscar a atenção das divindades para mostrar que naquele lugar que vive são os seus parentes, como

contou um dos meus interlocutores, dizendo isso ser preciso pois os lugares mudaram, e agora possuem fiações com energia elétrica, casas com telhados feitos de outros materiais que não sapé, e são essas coisas que podem confundir as divindades achando que ali vivem brancos, o que impediria a proteção divina aos Guarani. Os deuses não se importam com os brancos, como se importam com os Guarani, e isso se deve as escolhas dos brancos em um tempo mítico, que veremos mais adiante, quando for abordar os possíveis destinos das almas. Os deuses conhecem as moradas dos Guarani nos modos em que sempre viveram, mas como isso mudou, é necessário usar de técnicas para mostrar que se tratam deles e não dos brancos, os moradores daquele lugar. Por isso buscam apesar da degradação da natureza, reerguer as suas opy com telhados de sapé, e viver com matas, assim como escolheram viver no tempo mítico, para que os deuses continuem tendo consideração as suas vidas.

Segundo Pierri (2013: 41) a emulação dos comportamentos dos deuses que permitiria os Guarani ascender a condição divina, a partir do estado de maturação corporal, encontra exemplos ainda no tempo mítico, o que explicaria a formulação de Métraux ao dizer que os profetas tupi-guarani buscavam "imitar os heróis da raça" (1931), se referindo no caso dos Tupinambá, aos irmãos Sol e Lua<sup>27</sup>. Nesse sentido, para Pierri (2013) o personagem mítico Kuaray, seria um modelo de referência ao comportamento dos grandes feitos dos profetas, como na ressuscitação da mãe de Kuaray, que é comparável ao "culto dos ossos", que seria a prática de tentar ressuscitar as pessoas que haviam recentemente falecido através dos seus ossos (Cadogan, 1959: 88; Montoya, 1985). Embora Cadogan (1959) descarte a possibilidade dos Mbya terem continuando a praticar esses cultos e alcançado tal feito assim como Kuaray<sup>28</sup>, ao que parece a prática vinha sendo desenvolvida com êxito pelos

27 Por mais que se presencie um debate sobre a gemelaridade (Lévi-straussiano, 1991) dos irmãos Sol e Lua não pretendo incorporar esse debate porque não tenho condições. Mas vale mencionar a distinção do mito para os sub-grupos guarani. Os Chiripa dizem que Sol e Lua são filhos do mesmo pai, enquanto os Mbya dizem que não são gêmeos. Mas de qualquer modo, as duas versões apontam para que são irmãos, o que os une como parentes. Por isso, Litaiff (2018) prefere se referir ao mito dos irmãos, ao invés, do mito dos gêmeos. Nimuendaju (1987) em debate sobre o mito entre os Apapokuva Guarani, diz que, os irmãos não são filhos do mesmo pai.

28 Cadogan (1959: 52) descreve que a prática estava em desuso, mas relata um exemplo de como o assunto era mobilizado pelos Mbyá de Guaira, sendo que a noção de conservação dos ossos em

Avá Guarani naquela época, conforme o relato de um interlocutor que me descreveu a experiência de ressuscitação<sup>29</sup>.

- Quando a pessoa morre devemos levar o morto para a casa de reza, no amba porã, a gente reza por ele para o espírito ressuscitar, o amba porã é a terra sem males, na terra sem males eles também tem o amba porã, mas na verdade lá ninguém não morre, lá tem tudo, lá tem todo alimento que se possa consumir, só que lá é assim, nós fala yvy marã e'i isso é a terra sem males, então na verdade yvy marã e'i nós fala porque lá não existe coisa mal, existe só coisa boa, lá ninguém não morre, lá ninguém fica velho, lá ninguém fica doente, mas aqui todo mundo vai morrer, aqui ninguém não fica, se um tempo morrer tudo isso aqui vai ficar tudo silêncio, porque aqui nós não vai ficar.

Em conversa com um chamõ'i, perguntei sobre se ele conhecia o ritual de levar alguém para o altar para se ressuscitado, pensando que poderia ter escutado ou presenciado isso quando mais novo. Então, fui surpreendido, quando ele me diz: "eu sou um deles que foi ressuscitado", perguntei para ter certeza se tinha sido ele o ressuscitado, "sim", ele disse, e continuou a dizer, "foi para dar mais força para mim e ter esse conhecimento". A história nós permite imaginar o lugar da Yvy Marãe'y e como que os espíritos fazem para chegar até essa terra, sendo que é necessário passar por várias guaritas, que estão anteriores ao portão principal onde moraria aqueles que se tornaram eternos assim como os deuses. O relato evidencia a vontade dos Guarani de alcançar esse lugar, tanto que o senhor não quis voltar para terra depois de ter morrido, mas logo foi impedido, sendo ressuscitado. Segundo essa narrativa, na morada dos deuses há quatro guaritas que estão guardadas por autoridades espirituais para impedir a passagem de pessoas que ainda não estão preparadas para viver junto com os deuses. Tal concepção parece semelhante as narrativas de quatro plataformas

---

um recipiente de cedro ser extremamente difundida entre os Mbyá Guarani. O autor descreve a história de um senhor que queria ressuscitar a neta e foi orientado a mudar de lugar para que tal fato acontecesse, mas a menina não foi ressuscitada devido a negação da esposa que desacreditava que tal fato pudesse acontecer.

29 Em uma passagem, Cadogan (1952: 33) observa que o termo *ñhe'e* que carrega a partícula *e* e significa dizer aparece em outra palavra com sentido semelhante, sendo que *eepy* significaria resgatar o dizer e seria usado no contexto de "ressurreição de esqueletos" de pessoas mortas no contexto Mbyá.

celestes dispostas nas moradas divinas. Sua narração aponta ainda que os hábitos daqueles que alcançaram a imperecibilidade são semelhantes aos praticados pelas pessoas nesta terra, o que corrobora a ideia de que os Guarani emulam a vida nesta terra, com cantos e danças, para se aproximarem do modo de vidas dos deuses, e assim serem considerados aptos para viver como divindades.

- Eu fiquei morto um dia e meio, um dia e meio, e subi lá no céu, fui para o céu, no primeiro dia cheguei lá, e primeiro me apresentei ao guarda, e ele me perguntou o que você está fazendo aqui, e disse que vir porque queria vir, então tinha quatro guaritas para chegar no céu, tem quatro guaritas para a gente chegar, então cheguei no segundo e o guarda me perguntou porque que você veio, e disse que vim porque queria vir, e o outro perguntou o mesmo, e respondi de novo que vim porque queria vir, e cheguei no quarto que fica na porta do céu onde está o ñanderu, e ai ele disse bom que você veio mas acho que ñanderu não vai querer que você fique aqui, e ai ele já me falou assim, e nisso entrei e as pessoas estavam dançando, tinha um violão, e tem aqueles xondaros que ele fala e que dança aqui na terra, dança guerreiro que ele faz, então tudo tem lá, e essa dança que nós estamos usando aqui tem tudo lá, cheguei lá entrei na área assim, porque a casa do ñanderu é grande, acho que tem cem metros quadrados mais ou menos, ali já tem gente, tem criança, tem adulto, é tudo, mas lá toda hora estão dançando, só descansam para comer um pouquinho e depois já continua a dança deles de novo, é assim, e ai cheguei lá e queria entrar e ai o guarda de dentro do opy falou "não, não, eu vou conversar com o nosso pai se ele vai receber ou não" e ai ele entrou no quarto e foi indo e foi indo e ai foi que ouvi aquele barulho e ai foi que ele foi conversar e ai que ele voltou ele falou "o nosso pai faliu para você voltar para terra, ele não está precisando ainda de você vir aqui" e ai eu fiquei teimando dizendo que queria ficar lá, e ai ele foi de novo e ai ele voltou mas não falou a mesma coisa, e ai o nosso ñanderu falou assim, tinha um alto falante grande lá, e ele falou pelo alto falante assim "meu filho você tem que voltar para a terra, tem que voltar para onde você veio, porque nós não estamos precisando de você ainda" e já faz 53 anos isso, que fui ressuscitado e que fiquei morto um dia e meio, e no segundo dia que estava lá, e nisso tinha uma pessoa que era um chamõ'i aqui na terra, que ele falou assim "não, não vamos sepultar porque ele que ele vai ser ressuscitado, e vamos esperar que ele" o chamõ'i falou "que

ele vai voltar" então passei uma noite, um dia, um dia e meio, e acenderam tudo a vela, e quando acordei era meio dia, me acordei era meio dia, e perguntei "porque colocaram essas velas, pode apagar tudo que eu já estou de volta" me contou dando risada, e depois disso, continua me contando, a minha mãe apagou tudo e jogou tudo aquelas velas, e desde aquela hora o ñanderu falou "não, agora vai ter serviço para você de cuidar da outra pessoa que está doente" tudo isso, por isso ñanderu disse "você tem que voltar na terra e vai passar muitos e muitos anos para chamar você, mas não agora, tem que voltar" e quando desci da escada assim me acordei, estava deitado, e com isso falei para a minha mulher "você mata uma galinha e faz um almoço bom para nós comer" e ela escutou e levantou e pegou a galinha e matou e cozinhou e com isso eu levantei e fui tomar banho e nós almoçamos, igualmente, estava bem são, e tinha o feijão que foi arrancado e eu fui amontoar o feijão e tudo, naquela hora mesmo, e fui trabalhar de novo.

A ideia de que esta terra é uma imagem do mundo celeste, não se aplica para o mundo criado pelos brancos, como nota Pierri (2013: 126-143) entre os Mbya que descrevem ser os deuses os detentores da tecnologia dos brancos, e nas moradas celestes teriam os mesmos objetos presentes nesta terra. Sobre isso, perguntei ao chamõ'i que ressuscitou o que mais ele tinha conhecido enquanto estava em estado de suspensão na morada celeste, e o que mais ele se lembrava. Contou que viu os seus avôs, e que esses estavam sentados em frente de uma casa, tomando tererê e descansando. Sobre a presença dos objetos tecnológicos dos brancos nas moradas dos deuses, comentou que na *yvy marãe' ÿ* não tem arma, não tem hidrelétricas, não tem carro, não tem moto, não tem fazenda, não tem loja, e somente tem casas, onde em frente as pessoas ficam descansando. Esse apontamento de mostra diferente do que demonstrou Pierri (2013) entre os Mbyá Guarani. No caso das moradas dos deuses narradas pelos Avá Guarani não teriam os mesmos objetos tecnológicos que os Guarani Mbyá se referem, como carros, e até mesmo armas, sendo inclusive, os deuses contrários a mobilização desses nesta terra.

O lugar seria de muita água, florestas grandes, com pássaros e animais, e não semelhantes a criação da tecnologia que os brancos dispõem nesta terra. As pessoas na *yvy marãe' ÿ*

cantam, dançam, rezam, comem, descansam, e caminham, visitam os parentes, vivem de modo tranquilo junto de ñanderu. Mas na morada dos deuses tem os objetos que tem na opy, o violino, o violão, e que esses não estragam nunca, não quebram, e não são perecíveis, são imperecíveis como todas as coisas. As plantações nascem sozinhas, não precisa de plantar, as árvores estão sempre carregadas de frutas. Essas informações apontam para uma crítica as criações destrutivas dos brancos, que com suas tecnologias desvirtuam as criações divinas deixadas para serem cuidadas na terra, mas que passam ser modificadas para amparar um modo de vida destrutivo para os seres que habitam o mundo. Com isso, os brancos querem mostrar que podem mais que os deuses, sendo que foram os deuses que distribuíram o poder tecnológico aos brancos por uma escolha feitas pelos mesmos na divisão bipartida deste mundo. Nesse sentido, essas reflexões apontam para uma crítica as atividades econômicas mobilizadas pelos brancos, e ao cristianismo, como veremos adiante, na história de Tupãra'y.

- Naquele tempo em que fiquei morto um dia e meio eu cheguei lá no céu e cheguei na terra marã e'i e ñanderu me mostrou lá é aquele lugar em que a pessoa vem descansar, e conheci a pessoa que estava sentado ali, era meu pai que estava sentado ali, tinha outra pessoa que estava sentado lá, era meu avô, e com as roupas tudo branquinha, porque lá não existe mais sujeira nenhuma, porque aqui na terra nós somos tudo manchado. Nesse lugar, tem árvore plantado, tem água, tem luz, mas não tem televisão, não tem arma, mas as pessoas estão descansando, tem comida para comer, mas essas coisas de vaidade que a gente chama não tem, aqui na terra a gente quer ter tudo, mas aqui na terra a gente quer ter tudo. Quer ter televisão, quer ter rádio, mas lá não existe mais, lá existe só dança, lá as pessoas estão somente dançando, mas estão na opy e não no baile, mas dançando na opy, mas as pessoas que estão lá estão descansado e tem um lugarzinho de mais ou menos 10 ou 12 metros quadrados para estar se reunindo e dançando lá junto, e cada um tem uma casinha e o seu banquinho para estar sentado descansando.

Perguntei se havia chegado a conversar com o seu pai que disse que sim e que o pai disse que estava bem.

- Estou aqui tranquilo, e você lá na terra enquanto está vivendo pode estar passando por algum tipo de coisa, mas pelo menos está bem, você não está fazendo mal para ninguém e está fazendo o máximo que pode fazer o bem para todos, você vai ter vez igual eu tive.

E ao ouvir isso ficou tranquilo, sabendo que quando a sua hora chegasse, seu lugar junto aos deuses ainda estaria reservado.

Com essa descrição detalhada sobre a entrada na morada celeste, podemos acessar informações não somente sobre o ritual de ressuscitação, mas a experiência própria do ressuscitado, e as características da morada divina, e como vivem os que alcançaram a condição de imperecibilidade dos corpos. Notemos, por exemplo, que após ser ressuscitado o jovem ganhou a domificação de se tornar um xamã para ajudar a curar as pessoas nesta terra. Feito logrado, ao parecer por meio do intermédio da experiência da imperecibilidade, ainda sendo essa passageira. A qualidade de se tornar um rezador em experiências de quase morte, ou mesmo de doenças, aparecem em outras narrativas, como descreve Albernaz (2009) sobre um senhor que estava se alimentando mal, bebendo muito, e que estando mal de saúde recorreu ao rezador para fazer uma limpeza de corpo e a partir disso, foi destinado que também curaria as pessoas. Ao que parece, esse conhecimento de rezador, pode ser transmitido pelos deuses quando em situações vulneráveis e que se faz presente com a intermediação dos rezadores. Certo, no entanto, a consideração de que essas práticas se tornaram inviáveis, e hoje, mas que a conduta de colocar as pessoas em frente ao altar ainda continua sendo a indicada pelos chamõ'i. Isso porque, segundo contou meu interlocutor, as pessoas são colocadas em frente aos altares para que suas almas voltem ao lugar de origem, e possam ser ressuscitadas, o que na fala expressa uma redundância intencional, para me mostrar que as almas são ressuscitadas, isto é, são imperecíveis. Mas não tenho referências de que essa conduta seja seguida nas tekoha, e pelo que sei, as pessoas são enterradas em caixões de madeira, como são os usados pelos juruas, sem passar pelo altar na opy.

- A nossa alma é muito boa, a nossa fala, a nossa alma não morre, a alma vai lá para a terra sem males, por isso que quando a criança nasce o espírito volta na terra, a gente chama de ñe'engue a fala da pessoa, um espírito, quando a gente morre ele sai e vai lá para a terra sem males, quando a mulher engravida o chamõ'i diz que o ñe'engue está voltando.

Quando uma mulher engravida, dizem que, a alma da criança é enviada para terra, podendo vir de diferentes moradas celestes, a depender de onde estava habitando. A alma se assenta no corpo da criança ainda na barriga da sua mãe, mas isso não significa que não possa escapar, e até mesmo caminhar para fora da barriga. Mesmo após o nascimento, o risco da alma da criança escapar do corpo continua presente, e somente termina após os três anos de idade, justamente, quando a criança desenvolveu a sua fala. Até essa idade se correm riscos, que fazem as mães tomarem precauções, como ingerirem plantas medicinais ao caminharem, para que as almas das crianças não se percam pelos caminhos trilhados, o que levaria a morte do bebê durante a gestação. Quando após o nascimento, as crianças não podem conhecer o mar até os três anos de idade, sob o risco de suas almas seguirem a direção de volta para as moradas celestes, que se encontram depois dos mares, sendo esses seus limites nesse mundo. Nesse sentido, a formação progressiva da fala e o assento contínuo da alma não são meras coincidências, mas se trata de uma experiência em conjunto que expressa a sua relação inerente.

O mesmo pode se dizer em relação ao corpo, geralmente a criança começa a andar ao mesmo que a sua fala, pois o corpo verticalizado simboliza a possibilidade do *aguyje*. Essa posição privilegiada permite ainda que o *nhe'e* circule no corpo, segundo Clastres (1990), o contrário da posição horizontal. O *nhe'e* estaria associado ao corpo se manter ereto, e por isso que na posição horizontal, exemplificada durante o sono, o *nhe'e* pode se desprender do corpo e caminhar para fazer contato com os espíritos dos parentes mortos que habitam as moradas celestes. Sendo a posição vertical privilegiada para a comunicação com os deuses, nas rezas, a linguagem se faz nessa posição. Por isso que para H. Clastres (1978) em comentário acerca da linguagem guarani "a linguagem destina-se ao canto, não ao

conhecimento, e é bela a palavra cuja destinação primordial é comemorar o sagrado". Como vimos, as moradas terrestres estão dispostas em um esquema de plataformas verticais e horizontais, mas as moradas celestes que almejam estão acima da plataforma terrestre, o que vale também para os Nembura, seres subterrestres, que segundo Albernaz (2009) almejam alcançar a *Yvy Vai* que está acima do mundo subterrâneo. A própria dança e cantos entoados na *opy* se fazem em posição vertical, em dado momento uma saudação aos deus tendo como o horizonte o céu, lugar em que vivem aqueles que alcançaram a imperecibilidade dos seus corpos. Um dos portais cósmicos que estava situado no rio Paraná, a denominação do lugar, *ita ipy pẽ*, que significa pedra plana para ficar em pé, parece se referir a essa posição privilegiada para o *aguyje*. Nesse lugar, os Avá Guarani faziam cantos, danças, e rezas, para se alcançar o *yvy marãe' ÿ* por esse portal cósmico.

Em reflexão a verticalidade ser uma posição almejada, isso teria estreita relação com a alma como destaca Clastres (1990), a verticalidade permitiria ao *ne'e* permear pelo corpo, ao contrário do que se o corpo estivesse na posição horizontal, o que poderia acarretar no afastamento do *ñe'e* e até mesmo causando a morte da pessoa. Essa verticalidade treinada quando ainda criança se torna frequente nas práticas religiosas na casa de reza, onde homens e mulheres estão em pé a tocar e dançar com seus instrumentos, e onde esses instrumentos quando não utilizados ficam em posição vertical no altar.

- Quando a criança nasce o espírito volta para terra, quando a criança começa a atinar para caminhar começa dali, esse lugar se chama de *amba'i*. Aprende a caminhar dali do *amba'i*. Porque a nossa fala, nosso espírito, sempre fica nesse lugar. Quando Nhanderu manda o espírito voltar a gente fala que o *nhe'egue* está voltando.

Em conversa com o meu interlocutor, pude presenciar a reprodução do *amba da opy* no terreno em que vive com o seu núcleo familiar, que teria sido criado para a sua neta. Essa reprodução do altar carregava os mesmos princípios do presente na *opy*, com três varas de madeira dispostas na horizontal com três varas de madeira situadas na vertical, mas com um tamanho muito menor. O altar, denominado *amba'i*, altar pequeno, foi construído

especialmente para a sua neta aprender a ficar em pé ao segurar nas estruturas do altar. Dessa forma, o corpo vai aprendendo a se levantar sozinho na verticalidade desejada para os rituais em frente ao amba, enquanto o *nhe'e* vai se firmando na criança.

Tendo agora uma ideia do lugar que se trata a *yvy marãe'ỹ*, descrita a partir da ressuscitação do jovem que se tornou *xamã*, passo agora para a explicação do assentamento da alma no corpo, e logo em seguida, farei uma breve descrição da cosmografia que dispõem as plataformas celestes e terrestres dispostas entre os mundos dos Guarani. As almas, como dissemos, não foram criadas mas sim reproduzidas, multiplicadas, a partir da alma de *Nhanderu Ete*. Quando o corpo já estava feito, a divindade abriu a boca humana a assoprou para dentro do corpo, introjetando assim a alma, que é parte da alma divina, produto da sua multiplicação. A explicação, me foi contada pelo mesmo *chamõ'i* que ressuscitou, que disse as almas estarem conectadas a plataforma celeste por uma corda que faz o elo entre humanos e divindades. Quando a pessoa morre, a alma tende a voltar ao mundo celeste, de onde foram originadas. Segundo disse, as almas são criaturas bem pequenas, e quando sobem é possível ver uma do lado da outra conversando. Perguntei, se as almas subiam por essa corda, que respondeu que não, pois haveria um caminho específico para isso, um caminho das almas. A conversa foi na língua portuguesa, o que me impede tratar os conceitos nativos, e os relacionar com dados etnográficos produzidos por outros autores que trabalharam desse modo. No entanto, a imagem da corda, que me foram relatadas outras vezes, aparece também na descrição sobre a ligação das plataformas celestes e terrestres, e apesar de serem cordas de menções distintas, a função parece ser a mesma. Usarei assim, da tradução que acessei da corda que me foi mencionada, que seria *ixã* na língua nativa, sendo usada tanto para descrever a corda que liga a plataforma terrestre as demais plataformas celestes, tanto para descrever a corda que liga as pessoas às plataformas celestes.

Como não obtive explicações mais detalhadas sobre a corda que faz a ligação entre as plataformas terrestres e celestes, usarei a descrição colhida por Pierri (2013: 107) que mostra como que ela faz uma amarração da terra, que está localizada no centro da terra

(yvy mbyte), lugar que os Avá Guarani e os Mbyá Guarani identificam como o mesmo. Segundo conta, existiriam quatro mundos celestes que estariam conectados pela corda imperecível, sendo que estariam posicionadas verticalmente em cima da plataforma terrestre. Segundo Langdon (1995), entre os Siona, os mundos terrestres e celestes são conectados por cordas de metais. A presença de metais nas cosmologias ameríndias são bastante vastas, como veremos, o mesmo se aplica aos portais cósmicos dos Avá Guarani. No caso da descrição dos Avá Guarani, a situação se daria do mesmo modo mas com uma importante diferença, a presença de outras plataformas celestes e uma plataforma subterrânea, isto é, um mundo que está abaixo desta terra habitada pelos Guarani. Em pesquisa junto aos Avá Guarani no Paraguai, Perasso (1992: 22) descreve que o céu sem outras mais plataformas celestes, denominado *kature re'i*, que está coberto de sereno, *ysapy*, se caracteriza por ser um lugar silencioso. Nesta região, se estenderia os inimbo ñepyrú ete, cordas verdadeiramente primigênicas, que sustentam o *yvy ju*, terra indestrutível, que se comunica com o oriente, ñande rovái, pelo *ayvukue rape*, o caminho das almas. As cordas se sustentariam com as suas próprias assas denominadas *pepo* (Perasso, 1992: 22). Como escutei poucas referências sobre isso, reproduzo a seguir os registros feitos por Albernaz (2009: 154) que mostra os eixos verticais e horizontais que estão dispostos os mundos celestes, terrestre, e subterrâneo, e suas distintas qualidades de seres que não são humanos.

A terra que habitam os Guarani, seria denominada *Yvy vai*, que Albernaz (2009) traduz como terra feia e que me foi traduzido como terra ruim, acima estariam dispostas a Jejujo, identificada por mim como *Yvy Marãe'ỹ*, lugar que as almas que tiveram boas condutas nesta terra, vão após a morte, acima desta, estaria a *Yvy Uente*, que seria igual à terra imperecível, e por último estaria disposta a *Yvy Jeakéva Yvy ké*, onde estariam os seres mais perfeitos, os *Nhanderu*, que são os donos dos animais. No sentido horizontal da terra estariam dispostos três mundos celestiais, sendo no sentido leste estariam as moradas de *Nhanderu'uai*, o lugar em que mora *Nhandesy*, figura divina com o arquétipo feminino, que vive neste mundo a socar a *takwapy* no chão assim como fizera no tempo mítico, para evitar que o calor do sol se adentrasse na terra, após ter sido queimada pelo primeiro fim cataclísmico do mundo. Ao lado, estaria o *Tupã Retã*, a cidade dos *Tupãs*, deuses que são

identificados como menos pacientes e são representados pelos trovões, raios, ventos, e temporais que pode acarretar em desastres climáticos nesta terra. E em sentido oeste estaria o *Yvy Porã*, terra imperecível, lugar bom e bonito em que vive Kuaray, o sol, que se põe justamente a oeste no mundo dos Guarani. São neste três últimos mundos que as almas das pessoas partem para assentar nos corpos das futuras crianças desta terra. Cadogan (1959: 60) faz a mesma referência ao descrever que as moradas de Tupã estão no sentido leste e a morada de Kuaray no sentido oeste.

A morada subterrânea segundo Albernaz (2009) seria denominada de Nembura, lugar parecido com a terra, porém, mais feio, onde vivem criaturas que são perecíveis e que assim como os Guarani buscam tornar-se imperecíveis, utilizando dos mesmos recursos, cantam e dançam para conseguir ascender a *yvy marãe'ỹ*. No entanto, Albernaz (2009: 155) observa que para os habitantes do Nembura a *Yvy Marãe'y* seria o próprio mundo dos Guarani, o *Yvy Vai*. Mas em outras versões, esse mundo é descrito como lugar de criaturas consideradas feias, assim como são os *aña*, que comumente traduzem como demônios, e que possuem aparência animal. A presença de mundos subterrâneos em grupos tupi-guarani pode ser encontrada nos *Wajãpi*. A descrição de Gallois (1989) aponta que entre os *Wajãpi* o mundo subterrâneo seria um produto do cataclisma, criado a partir da queda da plataforma celeste sobre a plataforma terrestre, tornando a plataforma terrestre o mundo subterrâneo.

Em pesquisa junto aos *Avá Guarani* no Paraguai, Peraso (1992) identifica um mundo subterrâneo denominado de *Yvykua Ñepyrũ Ete*, a cavidade da terra verdadeiramente prigênia que é povoado por seres semelhantes aos Guarani, porém, ainda mais pequenos de estatura, sendo esses todos mortais e que são denominados de *Arambura* ou *Ñembura*. Diferente do que notou Albernaz (2009) a denominação *Ñembura* se refere aos seres deste mundo, e não ao mundo, como argumenta Peraso (1992). Mas os seres que habitam esse mundo subterrâneo não seriam os *aňang* que Perasso (1992) descreve provocarem os *xamãs* quando esses entoam os seus cantos, emergindo da terra e retorcendo os seus corpos enquanto fixam os seus olhares firmemente nos olhos dos rezadores, e por isso, segundo

explica, ao entoar seus cantos mantêm os olhos entre abertos, o que de fato se presencia nos cantos dos Guarani. Dessa forma, ao fechar os olhos, impedem que os olhos dos *añang*, que são considerados perigosos, penetrem nos seus, o que lhes causaria males. Uma das formas de deter os *añang* seriam os cantos, o *pora'i*, arma com a qual enfrenta, afugenta e aniquila os *añang*, esses cantos, segundo Perasso (Perasso, 1992: 18) são da dona *kuña ñe'epapa*, mulher das palavras contadas, que são revelados por entes divinos, ou almas de parentes, ou ainda dos *chamõ'i* já falecidos, que transmitem os cantos por meio dos sonhos. Nesta versão, os *añang* estão situados na epiderme da terra, e não no mundo subterrâneo conforme meu interlocutor. Contudo, apesar das diferentes versões, todas direcionam para a existência de mundo subterrâneo, o que atualiza a observação de Viveiros de Castro (1986: 201) sobre a inexistência á época de referências sobre um mundo subterrâneo na literatura guarani. Segundo Nimuendaju (1978: 171) para os Apapokúva os *añang* não são demônios, ao contrário, são humanos como eles mas possuem um instinto animal que prevalece sobre os mesmos.

As almas estão ligadas por cordas imperecíveis que fazem a conexão dessas com as divindades, e servem ainda como reflexo da condição atual da pessoa, por exemplo, é por meio das cordas que se pode perceber a doença de uma pessoa, que nesses casos são representadas por um nó na corda. Em uma situação dessas, presenciada por um interlocutor na *opy*, uma jovem que estava bastante adoentada passou por um processo intenso de cura com uma rezadora experiente. Estiveram acompanhando todo processo, quando escutaram um estouro, bastante forte, e que vieram depois saber se tratar do nó que estava presente na corda e que havia se rompido com a cura da pessoa. A corda, pode ainda, se manifestar em objetos que podem desvirtuar a conduta esperada para as almas alcançarem a morada dos deuses. Foi assim quando um *xamã* estava a observar um grupo de jovens a beber umas cervejas no dia de folga do trabalho, e ao ver os seus copos de cervejas disse que neles havia uma corda que estava com um nó feito, e isso representava a potência maléfica da bebida, que causa confusões físicas e espirituais nas pessoas. O corpo pode ser considerado sujo por alimentação indevida, em excesso, por ingerir bebidas alcoólicas, por ter comportamentos abusivos, que vai contra a ética do *ñandereko* (costume)

que lhes foi ensinado. Cuidar do corpo é cuidar da própria alma. Desse modo, percebemos como a corda é responsável por manter a alma da pessoa na terra, e como o nó indica algo que não está bem, podendo prejudicar aquele que a pertence.

Em caso de condutas que estejam sendo consideradas imorais pelas regras sociais das divindades, a alma pode ir se afastando do corpo da pessoa, e no caso da alma se afastar muito da pessoa, a corda se rompe, podendo levar a pessoa a morte. Para isso não acontecer, devem seguir o ñandereko, o bom costume ensinado pelas divindades, compreendido também, como o modo de ser dos Guarani. Caso a pessoa venha morrer por más condutas, sua alma não regressará a morada dos deuses, ficando presa nesta terra. Uma conversa que tive com uma rezadora descreve o que acontece com a alma após a morte quando não ascende a morada das divindades, se tornando um angue, um espectro que vaga confuso sem encontrar um lugar para descansar ficando preso neste mundo terreno. A descrição aponta também para uma distinção entre as almas dos xamãs e dos caciques, tema fundamental para compreendermos a importância do diálogo entre as duas partes para o sucesso das atividades nas tekoha, que analisarei mais adiante.

- Quando você morre ninguém mais te escuta, você acha que está falando, mas você não tem mais, esse som da voz já não está mais na pessoa. O corpo das pessoas que não são rezadores, que não tem esse lado espiritual, o corpo da pessoa é vago, pois não tem muita crença e mesmo que tenha não sabe como pedir, e por isso algumas pessoas se perguntam porque não sei rezar, porque deus não me escuta, e por isso as pessoas dependem do rezador, e a pessoa que é rezador sabe que pode entrar em contato com o lado espiritual em qualquer momento, em qualquer lugar, essa é a diferença. A crença que um rezador tem a pessoa que não é rezador não tem na mesma proporção. A alma não estaria achando ainda o caminho. Esse som que a gente tem necessita sentir o contato com o lado espiritual, pois ele é um espírito, o nosso corpo pode não achar, mas a pessoa não é feliz, pois a alegria não é sentimental, pode até ser física, mas se a pessoa não tiver uma alegria espiritual ela não é feliz, por exemplo ganhei um carro, o meu corpo pode estar feliz, a minha mente pode estar feliz, mas não esse som que está dentro de nós, esse som que a gente tem esse que necessita de uma alegria e de uma

paz que vem do alto, se esse som que está aqui e você está ouvindo não tiver paz nós nunca estaremos felizes. Os brancos nunca vão entender isso. A nossa voz é a própria alma. E por isso o aña não consegue pegar a nossa alma, pois ela não é materializada, e por isso você não pode tocar ela, e pegar ela na sua mão ou prender ela no seu corpo, o olho não vê a alma, e se a gente ficar em silêncio o máximo que a gente consegue é sentir a alma, mas nunca consegue ver, nem em sonho, e nem muito menos a olho nú.

Quando perguntei se o aña poderia tocar na pessoa, me respondeu com convicção, que jamais. A minha pergunta foi provocada pela observação de Peraso (1992) de que os aña percorrem os olhos dos xamãs para poderem se adentrar nesses e roubar a sua vitalidade.

- O aña só tem domínio com as coisas que se pode tocar. As vezes a gente vê um filme a alma da pessoa visível, a sua alma é igual a você de novo, no filme a gente vê isso, mas não é assim, pelo menos no meu entendimento não é assim, somente deus é capaz de pegar, de tocar, de renovar a alma, pois é o sopro dele, toda a alma é o sopro dele, assim ó e imita o sopro, você faz assim ó (e imita o sopro) e ninguém vê, e esse som é isso, é o sopro dele.

Essa narrativa expressa como o som presente dentro das pessoas, isto é, nossa voz, seria a própria alma, ayvu ou nhe'e, para os Avá Guarani. Nimuendaju (1987: 29) em pesquisa junto aos Apapokuva Guarani, descreveu que o ayvukue significaria algo como sendo "o sopro que brota da boca", sendo que ayvu significaria "língua", e no Guarani antigo significaria "ruído". Em conversa com a mesma rezadora que me descreveu sobre as qualidades da alma, ao perguntar se existiria uma alma ruim, nhe'e vai, assim como existe uma alma boa, nhe'e porã, alma boa, sem saber na época que o porã se referenciava a imperecível. A explicação dada é que não há diferença entre almas, sendo que o que diferencia é o corpo da pessoa, e é a mentalidade da pessoa, porque a alma ela não é suja, mas por causa do corpo as almas ficam perdidas, ãgue, e não sobem junto a Nhanderu quando a pessoa morre. Percebemos que a diferença reside no próprio corpo. Mas estando as almas assentadas nesses, precisam ser cuidadas, pois foram criadas para serem cuidadas, e um dos cuidados com a alma estaria nas ações (- reko) do corpo, e por isso deve se cuidar

das suas ações, pois a depender da conduta, a alma pode se tornar um espectro confuso nesta terra. As ações das pessoas são avaliadas por Nhanderu que somente permite a entrada no mundo dos deuses, aos que cumpriram a missão de cuidar do mundo e de suas almas, para que com as suas boas ações possam ser dignos da morada da imperecibilidade.

- Pois cada um de nós somos responsáveis por uma alma, que temos que cuidar, assim como temos que cuidar de outras coisas que deus criou e que foi deixado para nós na terra. A nossa missão é cuidar. A nossa missão é zelar. Tem muita coisa que os guarani não contaram ainda, e ainda que forem contar vai ser uma coisa em vão, pois os brancos nunca vão entender, porque não tem nada escrito, o que contamos é somente oral. Talvez a missão dos brancos e dos índios seja diferente, mas os brancos não respeitam a nossa missão, os brancos não deixam a gente cumprir a nossa missão. Faz muito tempo que interferiram, que nós impediram de cumprir a nossa missão, talvez a missão dos brancos seja devorar mesmo tudo que vier pela frente.

Segundo essa narrativa, as almas são imateriais, invisíveis como o sopro, e inconquistáveis pelos aňang que não as pode jamais alcançar. A alma é a nossa voz. Por isso, uma das traduções para ñe'e é palavra-alma pois a palavra é conteúdo da alma, sendo a voz a sua manifestação. A palavra é considerada o máximo. Quando morremos, a nossa alma tende a voltar a morada dos deuses, onde foi concebida pelas entidades divinas. Ao menos, que desvirtuamos nossas palavras com as nossas ações, o que resultaria na penalidade da alma continuar nesta terra perecível. Sendo assim, as almas perderiam a manifestação máxima da imperecibilidade, e se tornariam mudas. Com razão, os anguary não podem se comunicar como fazem os vivos, e somente podem chorar para manifestar sua presença. As pessoas que tiveram boas ações, terão a permissão para que as suas almas vivam na morada divina, terra imperecível. Os brancos, com exceção, não podem acessar a morada divina, pois no tempo mítico, não fizeram boas escolhas.

Um dos meus interlocutores, me disse, que os brancos não podem entrar no céu porque mataram Jesus. Um segundo, me disse o mesmo, que os brancos escolheram colocar uma coroa de espinhos na cabeça de Jesus, o destinando a morte, e por isso estão condenados a

continuar nesta terra. Os Guarani, ao contrário dos brancos, teriam colocado uma coroa de plumas, akangua'a paragua, no Jesus deles, denominado pelos Mbyá de Tupãra'y, filho de Tupã Ete, e por isso foram todos salvos, podendo entrar na morada dos deuses. Uma versão semelhante descrita por Peraso (1992) os brancos teriam matado Nhanderu paragua ao esse ter resistido entregar a sua diadema de plumas, que foi resgatado por Kunã takua raivi, mulher portadora da takuara. Lembrando que, Nhanderu paragua teria unido os Mbyá Guarani e os Chiripá para enfrentar os brancos que queriam entrar em seus territórios, o que explicaria a fúria dos brancos em querer roubar justamente sua diadema de plumas que era quem teria o verdadeiro poder xamânico capaz de grandes feitos<sup>30</sup>. Apesar de ter pedido para me contarem a história completa, isso não foi possível, por se tratar de uma história que precisaria de muito tempo para ser contada. Mas a história é sempre repetida em versões mais resumidas, apontando que os brancos são os verdadeiros culpados pela morte de Jesus, inocentando assim os índios. Com isso, os Guarani argumentam que, se os brancos foram capazes de matar o próprio filho, que dirá o resto das pessoas, que não consideradas filhos de Deus. Essa história de Jesus e Tupãra'y, marca o nascimento do comportamento destrutivo dos brancos, conforme mostra o relato da rezadora que se pergunta como se estivesse me afirmando, que talvez, o destino dos brancos seja esse de destruir. Importante destacar que, apesar dessa história, que remete ao cristianismo, os Avá Guarani não utilizam objetos em formato de cruz como os Kaiowá, e que praticamente isoladas foram às vezes que presenciei algum rito que remetesse a importância desse símbolo no cotidiano dos rituais guarani. No entanto, a figura do kurusu é conhecida com abrangência, e tida sim como um elemento tradicional guarani.

---

30 A narrativa conta ainda que a mulher coloca a diadema de plumas na cabeça evitando assim que os Guarani sejam exterminados. Mas a diadema de plumas foi descoberta depois pelos ñande'yva, os estranhos, que seriam os Pai-Tevytera, povo associado aos Kaiowá, e outras narrativas apontam que teria sido descoberta pelos Kamba, os negros, ou mesmo, os brasileiros. Para evitar que outros grupos se apoderem do akangua'a paragua, Kunã takua raivi esconde o diadema em uma floresta onde se perde para sempre, e conceitualmente o diadema simboliza o ka'aguy jeguávy, a floresta florida, plena, e abundante. Essa versão nós remete ao que consta na literatura sobre a existência de dois líderes indígenas denominados Paragua e Guaira. Segundo Bartolomé (1991) apoiado nas pesquisas documentais e narrativas colhidas por Cadogan, o líder Paragua era favorável a redução e a evangelização, enquanto Guaira era contrário. Os indígenas sabendo disso, decidiram por seguir o segundo líder e embrenhar nas matas, dando origem aos guarani denominados Ka'aguygua ou Kaingua que seriam os Kaiowás.

Ao que se refere a "história de Jesus", essa foi observada mais vezes, e sobre isso conversei com dois rezadores, um residente de Ocoy e outro residente em Guaíra. Mas não posso afirmar que ela está presente e é recorrente nas histórias guarani. Sobre as possíveis influências cristãs herdadas dos jesuítas nessa história, conversei com uma rezadora que respondeu que não se trata de uma figura exclusiva dos brancos, e que os Guarani também tiveram o seu Jesus, mas que esse teve um destino diferente, permanecendo vivo pela atitude não descrente dos índios em acreditar que se tratava do filho de Deus. Contudo, não pretendo aprofundar sobre essa questão, e apenas utilizo para referenciar um marco importante do início do comportamento destrutivo dos brancos, e a distinção do post-mortem desses que não entrarão na morada dos deuses. Mas apesar de não pretender me aprofundar nesse assunto, destaco a excelente revisão e abordagem de Pierri (2013: 29-88) sobre a "história de Jesus" trazendo as narrativas Mbya que o faz concluir que, a história contada pelos Guarani negaria a pretensão universalista dos brancos em que índios e brancos teriam a mesma origem. Dessa forma, o pensamento guarani encontra um modo de contar a história a partir da história contada pelos brancos, mas negando a solução universalista dos brancos, restringindo a culpa pela morte de Jesus somente aos brancos.

Por essa razão, a imortalidade se tornou inviável aos brancos, sendo o processo de transformação corporal do aguyje ser reservada aos índios. Essa história me foi contada dentro do meu interesse por possíveis reflexos das ações nas almas das pessoas, de que modo o corpo e alma estão articulados para que as ações corpóreas afetem a recorrente imaterialidade das almas, e até mesmo o seu destino. Se as almas dos brancos e indígenas foram produzidas do mesmo modo, as suas ações revertem o destino se coincidirem, tornando os brancos mortais. A questão é que, além de inviabilizar que as suas almas alcancem a morada dos deuses, o modo de vida dos brancos, está contribuindo para que o mesmo aconteça com os Guarani, como veremos mais adiante. Isso mostra que as ações não refletem consequências as almas somente no plano individual, mas no plano coletivo, evidenciando uma sincronicidade entre corpo e alma. Sobre isso, conversei com o meu interlocutor sobre as correspondências entre corpo e alma no sentido mais subjetivo,

explorando as suas experiências com doenças. Para exemplificar, disse que, o corpo e a alma estão diretamente ligados, como se dentro do corpo tivesse um espelho que refletisse o corpo para a alma e a alma para o corpo. Por isso, ao se lesionar fisicamente, a cura deve ser empreendida nos sentidos espirituais e físicos. Para evitar uma doença, o mesmo, se cuida do espiritual para o corpo não ser afetado.

O mesmo se repete com as plataformas celestes e terrestres que estão interligadas, onde o que acontece nesta terra, pode atrapalhar a comunicação com as divindades, assim como, interromper a transmissão de energias imperecíveis presentes nas moradas divinas capazes de tornar as suas roças tão abundantes quanto são as dos deuses. Os deuses que conseguiram superar a sua condição de humanos e se tornaram divindades são chamados Nhanderu Mirĩ. Esses foram os que não produziram espectros corporais que permanecem nesta terra, pois se tornaram deuses, alcançando a maturação corporal, aguyje, após a morte ou ainda em vida. Os espectros terrenos chamados de ãgue, perambulam confusos, e por isso deve se evitar as caminhadas á noite, assim como, em horários de transformação do dia, e que marcam a divisão desses, sendo as seis da manhã, meio-dia, seis da tarde, meia-noite, sendo que o mais contra indicado é andar a noite. Quando passei por uma experiência de ficar doente em campo, uma das explicações dadas foi as minhas caminhadas noturnas ao voltar das casas das pessoas, sendo a única caminhada permitida são aquelas ao voltar da opy depois dos rituais das rezas. Sobre isso, o meu interlocutor disse que um ãgue pode ter esbarrado em mim e logo fiquei doente, mas que apesar disso, tive sorte, pois se ele tivesse me tocado seria pior. A partir daquele momento, passei a andar com mais rapidez nas noites, e até mesmo evitei de sair enquanto me recuperava. Mas outros são os espectros terrenos considerados perigosos que derivam dos ãgue, mas são distintos desses, por possuírem atributos animais.

As informações que tenho dispõem o destino post-mortem da pessoa guarani do seguinte modo. As pessoas são formadas por almas consideradas boas, denominadas nhe'e porã, essas que podem se digerer a morada divina, caso a pessoa tenha seguido o ñandereko e praticado ações consideradas boas. Caso contrário, a alma da pessoa se converte em ãgue,

fruto de suas paixões nesta terra. Mas os relatos dos meus interlocutores, apontam ainda para um outro destino dos ãgue, esses podem se tornar espectros animais, após serem transformados no contato com as jagareté (onças). Essas criaturas são tidas como perigosas e causam preocupação com a sua possível aparição nas tekoha. A notícia de que os espectros animais estavam percorrendo tekoha da região deixou as pessoas em alerta, pois a sua aparição decorreu no desaparecimento de parentes, que sumiram depois de caminharem nas matas. Sabiam de se tratava do espectro animal pelo rastro que teria deixado, o que fez deduzirem que esses estariam por perto, nas suas buscas de comer gente. Dessa forma, os espectros animais representam tanto perigo quanto os espectros corporais, e isso implica saber caminhar, para que assim evitem possíveis transtornos físicos e espirituais, como doenças e até mesmo mortes. Para que isso não venha acontecer, devem seguir as orientações dos chamõ'i, que advertem os perigosos das horas e estações do ano mais propicias para a absorção de males espirituais que acometem os corpos e as almas das pessoas. Foi assim que conversando com um chamõ'i fui alertado que na estação do ano mais quente há uma propagação de doenças espirituais que acometem os corpos das pessoas.

Em conversa com um senhor sobre a materialidade do corpo feito a partir da terra, me diz o que acontece com o corpo após ser enterrado, o que parece ser uma dissolução ou mesmo transformação original da matéria do corpo: "corpo vira pó da terra, pois nós fomos feitos de terra, porque ñanderu fez o nosso corpo da terra". Um outro senhor me diz que "o corpo vira pó da terra, pois nós fomos feitos de terra, porque ñanderu fez o nosso corpo da terra". Por isso segundo conta que tem preconceito no mundo porque a nossa carne foi feita da terra "porque a nossa carne não vai encaixar mesmo porque foi feita de terra e por isso existe muito preconceito". Os mortos são produtos desta terra, perecível, existe somente nela. Essa terra, por ser perecível é considerada ruim, uma terra em que nada pode perdurar.

A conversa continua, e o senhor me conta que por isso o solo da terra cresce, quando mais mortos mais a terra se eleva. Algo possível de se observar no mundo todo e não somente nas tekoha. Sobre isso, voltarei a tratar no capítulo 4 sobre as considerações guarani sobre o

provável fim da vida, possibilitado pela contínua elevação da terra. Em conversa com um outro senhor sobre a carne ter sido feita de terra, ele explica que por isso que existe o preconceito no mundo, porque a nossa carne foi feita da terra, que é ruim, yva. Segundo essa narrativa, a nossa carne não pode se encaixar, isto é, entrar em harmonia, em acordo, porque a carne foi feita de terra. Por mais que possa parecer simples, essa formulação me pareceu demasiada complexa, e por mais que fizesse perguntas que pudesse esclarecer, não entedia, mas arrisco um entendimento depois de ter voltado as gravações da nossa longa conversa que tratou sobre diversos assuntos, sendo um desses a questão sobre a morte. Os mortos são produtos desta terra, perecível, em que nada perdura, tudo morre, e por isso é uma terra ruim. Por a nossa carne ser feita de uma terra ruim, isso produziria a discriminação entre as diferentes etnias, por todos serem feitos de terra. Nesse sentido, superar a condição tekoachy seria um modo superar esse mundo, e os sofrimentos decorrentes de ter seu corpo feito de terra.

Uma outra tradução para tekoachy seria a de comportamento indevido, que significa que os corpos desse mundo estão propensos as más ações, e o desafio do aguyje seria justamente tornar o corpo maduro, perfeito, devido, leitura fundamentada no corpo enquanto lugar de condutas destrutivas, e não somente enquanto matéria perecível. Sendo essa terra corrompida, os corpos são corruptíveis<sup>31</sup>, pois são feitos da mesma matéria. Essa ambiguidade se presencia na terra imperecível onde as almas, e inclusive os corpos, são imperecíveis. Tornar o corpo passível de transformação em deuses, os fazem se preocupar com a produção corporal, pois é pela superação do corpo que se supera a condição perecível desta terra. Mas isso não significa que o corpo é uma condição exclusiva dos que habitam essa terra, visto que os corpos dos humanos são uma imagem dos que tem os deuses, e aqueles xamãs que se tornaram divindades ainda em vida tiveram seus corpos transformados em imperecíveis.

- O corpo ainda que muitos imaginam que é feito de carne, não é feito de carne, mas é feito da terra. A gente tem carne mas foi feito mesmo é da terra. Ao contrário da fala

---

31 O termo corruptíveis foi usado por Cadogan (1959) para descrever os corpos que se tornam água e ficam nesta terra.

que não é feita nem de carne e nem de terra mas de um sopro de ñanderu. Foi ñanderu que pegou o corpo com as suas mãos e o moldou e quando pronto abriu o que seria a boca e soprou a sua fala dentro do corpo transferindo para ele a fala. Por isso que quando se morre o corpo vira terra de novo e a fala sobe de volta para ñanderu. O corpo é feito do pó da terra. Por isso para ter um bom caminho é preciso ter boas ações e com isso a fala sobe.

- Uma sombra escura igual o nosso corpo é o angue e se o caminho for bom a caminhada do angue é tranquilo e se não fica vagando e sofrendo, chorando, passando muito mal. O corpo quando morre vira terra ao ser enterrado e é por isso que a terra vai crescendo. A terra cresce porque vai morrendo gente e quando mais gente morre mais a terra cresce. É por isso que a terra nesse mundo já tem duzentos metros. A terra nunca vai terminar mas o nosso corpo vai terminando. Ñanderu disse que vai haver uma guerra brava para terminar com as pessoas. E quando isso acontecer ñanderu vai construir uma nova geração de pessoas feita da terra.

Os espíritos que ficam nesta terra são chamados de angue que seriam as sombras do corpo. Estive em uma conversa com um chamõ'i sobre o que seria o ãgue presente nesta terra, estávamos sentados e o sol pairava na nossa frente e ao ser perguntado sobre o que seria o angue, o chamõ'i se levanta, e aponta para a sua sombra, seria isso, me responde, o ãgue que fica nesta terra seria a sombra do próprio corpo. Isso evidenciaria que aquele corpo perecível comido pela terra após ser enterrado, não se desvincula totalmente das suas ações cometidas, sendo a sombra o símbolo da perecibilidade do corpo que produziu ações indignas para que sua alma pudesse emergir a morada dos deuses. Os ãgue seriam produtos de suas ações errôneas divergentes das regras sociais, nas palavras de Cadogan (1997 [1959: 304) seriam os "produto de nossas próprias paixões e apetites", que tornam as almas espectros corporais que se tornaram indignos da imperecibilidade das divindades. Os mortos são como nós pessoas vivas, mas a diferença é que estão mortos, contou o meu interlocutor. Isso significa que os mortos agem com intenção como fazem os vivos.

- O que quero dizer é que os mortos andam, e sentem falta dos parentes, e assim como

querem ajudar, por isso se um parente morrer não é bom ficar falando dele, estar no lugar em que morava, pois o parente morto vai sentir sua falta, e quando você estiver triste o morto vai vir de consolar, te tocar, te cuidar, mas isso vai te fazer mal, com isso você fica doente, fica deprimido e pode até mesmo morrer, mas o morto não sabe disso, o parente morto não faz por mal porque quer, e as vezes não sabe que isso pode te prejudicar, mas prejudica, te adoenta, e até te matar.

A intencionalidade dos mortos, se faz presente de modo comunitário, e não somente isolado, individualizado, e personificado como alguns podem imaginar. Foi assim que em uma situação de depressão que afetou uma pessoa da região, que os mortos em conjunto se posicionaram em detrimento aos vivos e a favor do cacique, como me contou o próprio quando estávamos a conversar sobre as intencionalidades dos mortos.

- Estava deprimido, não queria saber de muita coisa, estive mal, mas não sabia o porque disso, foi um tempo de repouso e muita reza dos chamõ'i que me auxiliariam para ficar melhor, e isso acabou afetando as minhas responsabilidades com a comunidade, e por isso a comunidade se voltou contra mim, mas nada se concretizou, e depois fiquei sabendo que naquele momento os mortos se levantaram. Se levantaram, em favor de mim, e foram contra a comunidade se voltar contra a mim ao não entender que estava doente.

Segundo essa narrativa, os mortos não somente tem intenções, mas performam atitudes, decidem, e se impõem, a seu modo, e se organizam, ainda que não articulados em assembleias como fazem os vivos. Da mesma forma os mortos advogam em favor das pessoas e até mesmo da recuperação territorial, defendendo os lugares onde estão enterrados, como duas pessoas com quem conversei refletiram diante de um acontecimento que os intrigou bastante. Em um dia surge uma notícia com uma imagem de uma pessoa que estaria vagando a noite pelo aeroporto de Guaíra, sem saber de quem se tratava, especulando se seria uma alma penada. O terreno que fica ao lado de uma das tekoha, passou a intrigar os indígenas das tekoha vizinhas, que começaram a se questionar se a imagem que vagava a administração do aeroporto as noites, se tratava de uma alma de

algum indígena que haveria falecido recentemente, em alguma aldeia na próxima a essa região.

Passei a acompanhar as análises feitas pelos mesmos, que davam zoom nas imagens pelos seus celulares e analisavam cada detalhe das três imagens que foram capturadas e passaram a gerar especulação se o local seria mal assombrado, e se o vulto se trataria mesmo da alma de uma pessoa morta. A especulação de que a imagem poderia se tratar da alma de uma jovem indígena que havia se suicidado naquele mesmo ano veio a partir da consideração de que na imagem a pessoa estaria descalça, sem sapatos, com os pés livres, como andam e são enterrados os indígenas guarani. A alma levava um vestido longo e branco, e os cabelos longos indicavam se tratar de uma jovem, o que refletiram poder se tratar de uma jovem indígena que havia se suicidado meses antes na aldeia que está ao lado da área do aeroporto de Guaira. Essa área por estar em uma situação de possível futuro conflito, visto a existência de planos de instalação de um complexo portuário que incidiria diretamente na vida dos índios da região, e principalmente os que estão nesta aldeia. Os Guarani passaram a especular se a jovem indígena não viria trazer alguma mensagem que indicaria um possível conflito entre brancos e indígenas envolvendo os projetos na região, já que os Guarani seriam contrários, pois isso impediria o acesso ao rio Paraná. Os mortos, nesse sentido, poderiam reivindicar a área indígena, como também se comunicando com os parentes sobre os perigos que estariam por vir, e que pode vir interferir até mesmo na terra dos mortos.

Contudo, segundo a rezadora com que conversei, os espíritos dos ãgue são invisíveis, não tem uma forma material a não ser uma sombra da sua antiga forma, que somente os xamãs podem ver. Ver, conforme Viveiros de Castro (1989) se trata de uma qualidade restrita aos xamãs, devido ao seu conhecimento e poder conferido por Nhandaru Ete, o que permite aos xamãs o dom da comunicação entre os mundos espiritual e material, como um mediador potente. Mas algumas pessoas duvidam que os espíritos são invisíveis o tempo todo, e acham que esses podem aparecer caso queiram, para aqueles que quiserem. Ver, nesse caso, gera medo e uma preocupação, pois qualquer contato com um espírito significaria a

possibilidade de que esse pudesse trazer aquele que entrou em contato, uma doença, uma morte, o que é temido por todos.

O contato com os espíritos dos mortos se trata de algo evitado, que não se comenta, e não se busca. O contato com os mortos coloca em perigo a permanência dos vivos nesta terra, pois com isso esses podem ser levados para o mundo dos mortos, que nada mais seria do que esse mundo mesmo, na forma de espíritos que perecem nesta terra, ao serem impedidos de alcançar a terra imperecível. Nimuendaju (1987) já havia demonstrado que os Apapokuva Guarani tinham um medo generalizado dos mortos. O autor relata ainda que os anguary podem se transformar em acygua, alma animal, que tem o instinto de devorar as pessoas. Os anguary estão fadados a vagar sem rumo pelo mundo, seres mudos, sem capacidade de falar, apenas se lamuriando e sofrendo por não ser nem uma pessoa com uma matéria passível de alcançar a imperecibilidade na morada dos deuses. Com isso, notamos que, conforme apontado na literatura Guarani, a palavra-alma tem destino celeste, e o espectro corporal tem destino terrestre para os Avá Guarani. Partiremos adiante para uma reflexão sobre como as ações podem determinar o destino da pessoa guarani fundamentada na palavra-alma.

### **As qualidades das palavras**

A relação entre a alma-palavra e as ações terrenas, como vimos, podem determinar o destino do princípio vital da pessoa guarani. Essa formulação se baseia na compreensão de que a alma-palavra assentada no corpo dos humanos se trata de uma reprodução da alma divina. Para Cadogan (1959) o ñe'e seria a "alma palavra" e para Clastres (1990) a "palavra habitante" que residiria no mesmo significado, e o ayvu seria a linguagem que consiste em uma parcela do ñe'e, que habita e anima o corpo humano. Em conversa com minha interlocutora a perguntei se existe diferença entre o ayvu e o ñe'e, sendo que geralmente são usados como sinônimos para designar as almas e as palavras, tendo escutado mais

referências a *nhe'e* do que ao *ayvu* nas conversas com *chamõ'i* e *xary'i*. Segundo contou, o *ayvu* seria um pássaro, um colibri, que estaria assentado na nossa caixa torácica, seria a própria alma, mas que a palavra do *ayvu* somente se manifestava na *opy*, diferentemente da palavra do *nhe'e*, que se trata da palavra dita fora do ambiente da casa de reza. Essa explicação me fez pensar se estaríamos diante de um tratamento da alma como se tivesse duas qualidades distintas, uma "comum", e a outra divina, essa última sendo portada pelos *chamõ'i* e *xary'i*, e a outra por aqueles que não são rezadores. Cadogan (1968) faz referência ao colibri como mensageiros divinos dos xamãs. Segundo explicações de xamãs Chiripa e Pãï-taviterã, o colibri sobre as moradas celestes e trazem mensagens dos deuses aos xamãs, que as interpretam. Essa possível distinção entre a alma de rezadores e não rezadores ou mesmo de caciques e rezadores, por exemplo, para mobilizar aqui as figuras políticas e religiosas das *tekoha*, foi citada em uma outra explicação dessa mesma interlocutora que conversei sobre as qualidades das almas, e que nessa outra conversa me disse que *ayvu* estaria na designação das palavras divinas mobilizadas pelos *chamõ'i* e o *nhe'e* estaria na designação das palavras não divinas mobilizadas pelos que não são rezadores. Essa consideração vai em direção a Clastres (1990) que descreveu que as falas dos *chamõ'i* são as "belas palavras" que une os humanos das divindades.

A diferença entre *chamõ'i* e caciques não estaria somente nessa referência ao corpo "vazio" no relato acima feito pela rezadora, que pode significar a falta de qualidade xamânica ou conhecimento divino que portariam somente os xamãs, mas também na inexistência de características materiais presentes nos seus corpos. Os xamãs, por exemplo, possuem uma diferença corporal, uma espécie de filtro na região da garganta para impedir que nos processos de cura possam ingerir as doenças das pessoas. Nesse sentido, ainda que a referência de Clastres (1974) a fala vazia dos caciques não concentrava a distinção nesses aspectos, mas sim na fala enquanto conteúdo do poder, interessante notar a persistência da mobilização dessas diferenças que são feitas pelos mesmos que podem continuar sendo atualizadas. As decisões dos caciques, por exemplos, são sínteses, são plataformas, são comunicações das decisões da comunidade. Com isso, dizem repetidamente, que o cacique não decide nada, quem decide é a própria comunidade, o cacique somente repassa a decisão

de todos para todos. Percebemos assim, que se as decisões dos caciques se faz pela comunicação da vontade da própria comunidade, são as palavras da comunidade com a ação do cacique de comunicar que faz com que isso seja compreendido como as decisões. Clastres (1974) refletiu como o chefe ameríndio deve ter a sua fala esvaziada de poder, apesar de que a comunicação do chefe deva mostrar uma competência, o seu lugar de poder de mando não deve se destacar. Por mais que a chefia indígena detenha o prestígio do seu cargo, não detêm a autoridade, sendo que o seu poder político estaria mais para um conciliador do que um sancionador. Entretanto, apesar das diferenças, haveria um consenso entre os modos distintos de ação política. Em reflexão aos materiais dos Tupi clássicos combinados com materiais etnográficos contemporâneos, Sztutman destaca o papel central da alteridade para o empreendimento da ação política, pois “tanto os profetas como os chefes de guerra parecem mobilizar forças exteriores ao mundo propriamente social (mundo das relações de parentesco e da aliança política) e, assim, conferem para si uma espécie de prestígio, que os destaca dos demais” (2012: 69). Estando um, mobilizado para o humano, e outro para o não humano. Mas nos dois lugares a alteridade se encontra. Se a fala dos caciques parece não encontrar o mesmo acolhimento do que a fala dos xamãs, isso pode ter relação com a sua origem, sendo a fala dos xamãs portadoras da comunicação com as suas divindades. Esse conhecimento que possuem os chamõ'i, viria do mesmo lugar de onde as suas almas são advêm, denominado altar, amba ayvu, morada celeste. Por isso, um outro interlocutor me explicou que o altar, amba, presente na opy, e que recebe o mesmo nome da morada celeste, pode ser considerado o livro de conhecimento dos chamõ'i. Pela mediação do amba que os xamãs podem fazer a comunicação direta com os deuses.

O amba seria o lugar físico da comunicação direta, do conhecimento, e o lugar que se prostram os xamãs nos dias que estão na opy, sendo o lugar de onde se veio, e almeja poder vir um dia se eternizar. E como me disseram tantas vezes, o amba seria o instrumento de comunicação dos xamãs com os deuses, portanto, o assento da palavra divina. As linhas que estão penduradas as plumas presentes no altar, seriam como me explicou um interlocutor, fazendo uma comparação com os instrumentos de comunicação dos brancos, o fio do telefone para falar com Nhanderu. Guardemos essa imagem do fio do telefone de

comunicação com os deuses, que usarei para demonstrar como esse está sendo utilizado para mediar as implicações da deterioração do valor da palavra, a partir da negação dos brancos aos direitos dos indígenas viverem em suas terras.

Como vimos, o corpo daqueles que não são rezadores, é vazio. Isso, ao que parece, porque a fala do xamã permite a comunicação com as divindades, ao contrário dos caciques. Talvez, por isso, a consideração de vários caciques com que conversei era de que eles devem se orientem pelas palavras dos xamãs para encaminhar das decisões da comunidade. Os responsáveis por "puxar a comunidade" para o processo de elaboração do teko porã são vários, mas são especialmente articulados, pelas figuras dos xamãs e caciques nas tekoha. Para isso, as figuras dos chamõ'i e cacique precisam estar em sintonia, me disseram, para que o projeto de "viver em harmonia"<sup>32</sup>, e em um espaço bom possa ser alcançado. Indicado também que as figuras não concentrem os distintos papéis, pois há casos de chamõ'i que passam a ocupar paralelamente a figura de cacique, o que não é indicado. Isso porque corresse o risco do cacique passar por porventuras que acaba afetando o desenvolvimento do trabalho que deve exercer o xamã nas rezas. O trabalho que os cacique tem que lidar cotidianamente junto com a comunidade seria a resolução de problemas, na prestação de contas, no apaziguar de conflitos, o que muitas vezes, os levam aos aborrecimentos.

Há ainda, a mediação dos problemas da comunidade em relação a sociedade dos brancos, tendo que lidar desde de conflitos com aqueles que se mostram contrários a regularização da terra em caso, e nas negociações com o poder público na busca de recursos que sanem as demandas de saúde, moradia, e educação que se multiplicam nos tekoha. Com isso, diante de tantos problemas para lidar, os cacique estão expostos a passar alguma raiva, ivai ja, algo não desejável entre as pessoas guarani, pois isso remete as transformações corporais que são passíveis de ocorrer por uma mudança radical de estado emocional. São pelas mudanças radicais de estado, que transformações como jepota passa acontecer, nesse caso

---

32 Ao qual não tive acesso se existe uma expressão equivalente na língua nativa mas que se insere nas práticas do tape porã. O tape porã seria o o bom caminho a ser trilhado nesta terra tanto na busca de lugares para se construir o teko porã, como nas condutas morais que se esperam boas, que permitem estabelecer um corpo digno para emergir as moradas dos deuses.

se refere a possibilidade de se converter em animal na mudança de estágio da fase jovem para a fase adulta, ou mesmo, quando estão em situações de caça nas matas, ao se aproximar excessivamente dos espíritos donos dos domínios terrestres (jará).

O estado da pessoa com raiva está associado a condição de quentura, haku raxa<sup>33</sup>, que pode acarretar brigas violentas. Para que isso não venha acontecer, a pessoa tem que estar calma, que está associado a condição fria. A partir do esfriamento do corpo que se torna possível fazer ações, e por isso mesmo, se torna necessário esfriar os elementos, as coisas, e as pessoas para que o calor não desencasei ações perigosas. O curioso que se pode notar é que um modo de esfriar seria justamente a fumaça, um efeito da queima de substâncias em temperaturas de quentura, como acontece ao soprar a fumaça do pentengya nas pessoas. Um outro modo seria se lavar com a água repousada na casca do cedro, ygary, um método eficiente para acalmar as febres altas, e a levantar os ânimos quando fica triste. O estado de raiva está associado ainda ao sentimento de tristeza que surge logo após que o aborrecimento se desprende da pessoa. Para que a pessoa se esfrie pelo pentengya se faz necessário a reza do rezador, que pode ou não estar diante da pessoa que está aborrecida ou das pessoas que estão em brigas, podendo a sua reza ser feita a distância.

Os estados de brigas não contribuem para o teko porã, ao contrário, constitui o teko vai, modo de ser ruim, que propicia os desentendimentos das pessoas na comunidade. Por isso que se houver alguma briga violenta que acabe em morte em algum espaço novo de retomada, o indicado é buscar um novo possível lugar, caso ainda esteja em meio ao processo do oguata porã, caso contrário, isso pode fazer com que as condições de conflito do lugar crie desavenças entre os parentes. Em caso de fazer morada em um lugar que tenha passado por situações de violências exacerbadas, o que pode ser identificado pelo próprio xamã, o lugar passa por uma limpeza para retirar as condições de conflitos e possibilitar as boas condições para o teko porã. Nesse sentido, se torna inviável que o chamõ'i possa esfriar um ambiente, sendo que está ocupado com a função que exerce de cacique. Além disso, ao ficar bravo o corpo da pessoa também se transforma, o que pode atrapalhar as

---

33 Macedo (2013) utiliza o mesmo termo para designar o termo entre os Mbyá Guarani.

funções da reza, pois a visão se torna escura, e o corpo enfraquece, e a tristeza passa se instalar na pessoa. Segundo Testa (2014: 89) o sentimento de raiva entre os Guarani Mbyá tem a sua expressão *ivai ja*, mas também trata-se de referenciar ao espírito dono<sup>34</sup> desse tipo de temperamento, distinção que somente é possível de se fazer no momento da enunciação.

O sentimento de tristeza também não é desejável, pois o estado estimável da pessoa é estar com alegria, que reflete a natureza da alma. O estado de alegria seria uma condição ideal da própria alma, que se assim se mantiver, se refletirá na saúde do corpo em que está assentada. A condição da alegria se faz necessária para o manutenção da vida, e pode ser percebido nas conversas dos parentes, nos cantos e nas danças que fazem com as rezas, ao se alimentarem de forma coletiva, e ao escutarem as belas palavras que emitem os *chamõ'i*. O corpo e a alma, pelo que me dizem, estão conectados no sentido do que um faz afeta o outro, sendo que isso pode ser percebido na alegria da pessoa fazer com que a alma também esteja alegre, o que acontece também quando em caso de tristeza da pessoa, a alma fica condicionada a males espirituais que podem ser convertidos em doenças que afeta o físico das pessoas. Para Macedo (2013: 186) a tristeza causaria o definhamento do corpo derivado de um afastamento do *ñhe'e* ficando dessa forma o corpo sujeito a todo tipo de agenciamentos, como no caso do *jepota* em que as ações e as afecções se tornam relativas aos dos não humanos, como são os animais. Um interlocutor, me contou que assim, sua esposa quando jovem começou a ter sinais que iria se tornar rezadora, mas depois da briga com o seu pai, guardou uma mágoa grande no coração, e isso impossibilitou que aquela vocação se desabrochar. As magoas não devem ser nutridas por aqueles que se pretendem rezadores, assim como, as raivas não devem ser acessadas por aqueles que já estão na função de *xamãs* nas comunidades. Para Pissolato (2007) a alegria está diretamente ligada as escolhas das pessoas de abundarem ou permanecerem em grupo ou em um lugar, sendo a justificativa não estar alegre, ser usada nesses momentos. Macedo (2013: 186) em reflexão a esse ponto relaciona que o mesmo se passaria com o *ñhe'e* da pessoa, podendo se distanciar

---

34 Os donos são figuras coletivas que tem uma condição de zelar por domínios terrestres, como montanhas, rios, florestas, animais, mas que também está associado a temperamentos dos humanos. Sendo detentores da raiva como demonstra Testa (2014) e do ciúme como demonstra Huerich (2011) entre os Mbyá Guarani.

caso não estiver confortável, vindo a alegria estar associada a presença do ñe'e. Apesar de não encontrar descrições entre os Avá sobre o afastamento da alma associada a alegria, vemos na descrição da interlocutora que a alegria aparece como um dos principais sentimentos que expressa que a alma estaria em paz, o que demonstra que sem a alegria espiritual o corpo não estaria feliz também.

### **A cosmologia da coerência**

O corpo (- ete) seria a matéria que serve de assento para a alma (- ñhe'e), parte desmembrada da entidade suprema, que carrega no caso dos xamãs os atributos da alma suprema, como a sua capacidade de se divinizar após a morte. Mas isso somente ocorrerá se a alma for considerada digna pelos deuses, isto é, se a alma dignificou a vida que passou. A forma de medir isso são pelas ações (- reko), são os seus modos de agir nesta terra, que revelam aos deuses a sua capacidade de se eternizar na terra imperecível. As más ações, portanto, podem comprometer o destino da alma. Para expressar esse impasse que pode ser gerado pelas ações, em conversa com a minha interlocutora, disse que as pessoas têm liberdade para decidir, para agir, sabendo das suas consequências, o que nós remete novamente ao tema das boas escolhas. Mas essas escolhas foram feitas desde antes no tempo mítico. Testa (2014: 182) faz uma reflexão interessante nesse sentido, sobre o ideal humano do Guarani ser a complementaridade do dizer e do fazer, para isso coloca em diálogo o material etnográfico com as teorias ocidentais de linguagem. Porém, o meu esforço é bem menor pois careço de materiais para tanto, mas tais aproximações de tentar fazer reflexões a partir das narrativas indígenas, mostram o potencial de pensar esse ideal humano aproximando com uma teoria da linguagem guarani.

Ao dispor o mundo, o deus supremo Nhanderu, dividiu o mundo em duas partes, uma para os brancos e uma outra para os índios. Para organizar a distribuição das partes, pediu para as duas figuras supremas, denominadas de Rei dos índios e o Rei dos brancos, conversarem

com seus povos para que eles pudessem escolher o que queriam nos seus mundos. A história contada pelo meu interlocutor é importante para dispor que os modos de vidas de brancos e índios são distintos devido as suas escolhas no tempo mítico. Isso explicaria o porque os índios almejam e possuem coisas distintas dos brancos, pois suas escolhas foram diferentes, o que dificulta, inclusive, que os brancos possam viver como índios e índios possam viver como os brancos. Por isso, me contava meu interlocutor, é difícil para o índio que depende do trabalho comprar até mesmo uma moto para se transportar. Os brancos, ao contrário, possuem o que querem, os carros, as motos, pois isso que escolheram. Acontece que essas escolhas não são ditas como boas pelos Guarani, ao contrário, são escolhas ilusórias.

- Existe decisão do Rei dos Guarani e do Rei dos juru'akuery junto com Nhanderu Tupã em que um foi criado um para viver com floresta e o outro para viver sem floresta, e então ñanderu tupã perguntou ao rei dos guarani como que o guarani pensa em viver no mundo, e o guarani pediu para ele só sobreviver através da natureza, da caça e pesca, e um pouco de plantio, mas que não pensa em viver como um agricultor muito grande ou um fazendeiro, então ñanderu tupã falou assim já que você quer viver assim você vai ver assim, e ñanderu tupã perguntou ao rei dos juru'akuery como que os brancos pensavam em viver, e o branco queria carro bom, queria comida bom, queria mercado, queria cidade, queria energia, o que tiver no mundo de coisa bom ele pediu tudo para o deus, e o deus falou assim, já que você pediu para sobreviver assim então você vai sobreviver assim, então por isso que nós guarani sempre vivemos assim, e o branco não, pois o branco sempre queria ficar rico, queria ficar melhor, queria o melhor carro, queria o melhor avião, e diz que o branco pediu até dinheiro, então deus falou assim já que você quer isso você vai ter tudo, mas já que você quer viver assim o guarani vai viver de outro jeito.

Em conversa com a minha interlocutora, refletia a mesma questão, as escolhas dos brancos nessa terra são produtos da ilusão, pois escolheram ter tudo em uma terra em que nada perdura. Os índios, ao contrário, escolheram não ter nada nesta terra porque almejam alcançar a morada dos deuses em que nada perece. Nesse sentido, as missões dos índios são

distintas dos brancos, sendo que a dos juru'a é ambicionar tudo nesta terra, e a dos índios é manter a terra como divinamente foi criada, permitindo que esta terra dure pare que seus parentes nunca deixem de alcançar a morada dos deuses. Nesse sentido, as ações dos brancos refletem sua ganância de querer ter tudo nesta terra, tanto que, não respeitaram a bipartição do mundo, e começaram a avançar na parte reservada aos índios, modificando a sua paisagem, para transformar os elementos terrestres em lucros pessoais. Os meus interlocutores disseram que os brancos estão orientador pela ganância, e por isso as suas ações são de construir hidrelétricas, construir fazendas, desmatar todas as florestas, o que evidencia o seu modo de vida destrutivo. Vale a reflexão se, os brancos justamente estão orientados a construir coisas nesta terra, porque em algum sentido já sabem que não tem mais lugar no mundo dos deuses, como me foi apontado, ao mencionarem ser o motivo porque mataram o filho de deus.

Uma diferenciação extremamente difundida entre os Guarani reside na palavra do branco e a palavra do índio. A palavra a qual se referem os Guarani, seria a palavra falada, sendo a palavra escrita que assentada no modo de vida dos brancos. O entendimento que conferem ao som da voz ser a nossa própria alma, coloca a oralidade em um lugar privilegiado de mobilização do conhecimento, sobretudo divino, por ser a alma-palavra humana oriunda da alma-palavra dos deuses. Os brancos mobilizam as suas palavras no modelo da escrita, sendo os documentos o lugar privilegiado da mobilização da palavra, o que confere a oralidade um lugar menor daquilo que está documentado no papel. As histórias não são apenas contadas de modos distintos mas são mobilizadas de modos diferentes. Os Guarani compreendem a palavra como o máximo, mas com a colonização, perceberam que para os brancos o que tem valor mesmo são os documentos. Isso fez com que passassem a mobilizar os documentos para que pudessem lutar pela garantia dos seus direitos indígenas, conforme reconhecem na constituição, e outros documentos de organismos internacionais.

Mas isso não significa que abndem o seu modo de comunicação privilegiada, ao contrário, as narrativas indicam uma crítica ao modo como os brancos mobilizam as suas palavras orais distintamente das suas palavras escritas, como se dessem mais valor aos documentos,

do que as suas palavras. Assim, se perguntam, se os direitos indígenas são reconhecidos na constituição feita em maioria pelos próprios brancos, porque tantos dos seus políticos continuam negando a existência aos indígenas. E mais, no tocante a constituição, porque as ações políticas dos brancos são distintas das suas palavras escritas. Esses questionamentos, muito pertinentes, compartilhados pelos meus interlocutores, nos encaminham para aquilo que compreende a conduta da pessoa guarani, em que esperasse que as ações correspondam as palavras divinas, o que reflete a existência de uma cosmologia da coerência.

A palavra vale mais do que qualquer documento pois ela é a verdadeira fonte de vida. Os comprometimentos têm grande importância para os Guarani pois se originam da alma. O ato de dizer que vai fazer uma determinada ação, e não cumprir expressa uma contradição, isso significa a corrupção da própria alma humana. O que os brancos falam que vão fazer, os Guarani aprenderam que não vai se cumprir, pois suas palavras não valem nada. As ações dos brancos corromperam a sua alma, impedindo de alcançarem a morada divina, e por isso estão destinados a sua mortalidade. Os brancos dão mais valor as coisas da terra, do que a sua própria palavra, que é por expressão sua alma. Como a palavra é fundante para os Guarani e eles passam a compreender que a palavra para os brancos está materializada na escrita, nos papéis, nos documentos, buscam usar as palavras dos brancos para mediar a comunicação com os deuses, como na formulação de documentos para reivindicação de seus territórios, os pendurando nas linhas que estão amparadas as plumas no altar. Essas linhas seriam análogas as linhas do telefone dos brancos, que os Guarani usam para se comunicar com os deuses, para pedir que esses intercedam pelas suas vidas nesta terra. O altar seria o portal de comunicação com as entidades divinas que habitam a plataforma celeste. Quando esses tem que fazer algum documento para se comunicar formalmente com os brancos, esses são produzidos na própria opy, e de preferência de frente para o amba. Pude presenciar, um documento de encaminhamento para a demarcação das suas terras que estava pendurado nas linhas que estão intercaladas a estrutura do amba, como forma de comunicar aos deuses que suas demandas de regularização de suas terras foram comunicadas aos brancos no modo que eles soam entender.

Para os Guarani a palavra é o máximo, mas com os brancos aprenderam que nesta terra são os documentos que tem o seu valor, as palavras como escrita e documentada. Mas após anos em que passam a fazer seus documentos para reivindicar os seus territórios tradicionais, e conheceram a constituição que assegura a terra aos indígenas, se perguntam o porque a realidade não muda se os documentos garantem os direitos da terra aos indígenas. Se a palavra para o branco não vale, e se os documentos que são as palavras dos brancos, não desencadeiam em ações que reflitam suas palavras, o que vale para os brancos, se as suas palavras não são coerentes com suas ações. As ações dos brancos são historicamente conhecidas por estarem atreladas a destruição, as suas ações refletem o seu próprio destino nesta terra, que seria da predação. A dinâmica da predação dos brancos não está nos documentos de constituição dos Estados, mas apesar da incoerência das suas palavras não condizerem com suas ações, as suas ações determinam sua condição nesta terra. A pessoa é feita por suas ações e quando morre, sua alma está condicionado a ser julgado por essa condição, o que determina o seu destino. Os brancos sacrificaram até mesmo o filho de deus, o que denominam Jesus, os colocando uma coroa de espinhos na sua cabeça e os apunhalando na cruz. Os Guarani, ao contrário, não matou o filho do deus, e no lugar da coroa de espinhos colocou uma coroa de penas, simbolizando a sua semelhança e divindade com deus. O deus dos Guarani tem penas na cabeça, os próprios brancos foram feitos de uma dessas penas presentes da coroa de deus, e ao seu filho, os Guarani deram uma coroa de penas semelhante, o que fez com que suas ações fossem consideradas dignas de alcançar a morada dos deuses.

### **A comunicação com os deuses ancestrais**

A comunicação parece ser uma das chaves de entendimento que Mélia (1988) encontra para poder compreender o sistema cosmológico dos Guarani. A comunicação para Mélia (1988) estaria no cerne da vida social dos Guarani, já Pierri (2013) aponta que se há uma descontinuidade entre os corpos a ser superada pelo aguyje, o mesmo não se verifica na comunicação, que segue estando dada entre as pessoas e as divindades. Mas como veremos

adiante, essa comunicação foi prejudicada, com o alagamento dos portais cósmicos. Uma forma de conhecimentos dos chamõ'i, que servem para orientação das ações nas retomadas, são advindas pela comunicação com os ancestrais através dos sonhos. Os sonhos são propiciadores de acontecimentos, a partir das interpretações, pode-se simular o futuro. Por isso, que em variadas situações, o sonho é intencionado, buscado, desejado, pois é por meio deste que as comunicações com os ancestrais se presencia, realmente acontece. Em situações de retomadas, durante o oguata porã, os sonhos podem indicar os caminhos a seguir, se a permanência naquele lugar se faz pertinente, e se devem buscar outros lugares para entrar. Em algumas conversas com as lideranças, pude presenciar, ao contarem sobre as histórias de entradas passadas, a relevância das orientações dos chamõ'i que indicavam os caminhos a seguir, os perigos da empreitada, e os lugares que deveriam entrar e acampar para dar continuidade ao oguata porã. Sobre isso, os chamõ'i dizem que, os orientaram para entrar naquele lugar, que a partir disso, poderiam vir a construir a tekoha. Pelo sonho, os chamõ'i podem ver para onde devem ir, e não somente escutam os conselhos proferidos pelos chamõ'i que já faleceram. Dessa forma, podem mudar, seguir os novos rumos para os lugares destinados. Em conversa com um xamã que realizou um aike em uma antiga área tradicional dos Guarani, disse que na primeira noite que dormiu no lugar, os parentes vieram para lhe dizer o quanto alegres estavam porque eles tinham voltado.

- Vieram de noite e me disseram que estavam felizes por a gente ter voltado. Pois agora não estavam se sentido mais sozinhos.

Para que os xamãs possam receber informações dos espíritos dos Nhanderu Mirĩ, precisam estar bem conectados com os seus nhe'e, para que esses possam viajar aos seus ancestrais para se comunicarem, para que possam ir aos lugares que acolheram as famílias em uma nova entrada, e conhecer qual o melhor caminho para seguir. Se o nhe'e não estiver bem, não poderá encontrar os caminhos indicados, podendo até mesmo se perder do corpo que está assentado. Caso isso venha acontecer, a pessoa pode morrer, pois se na viagem o nhe'e se perder, o corpo fica vazio, o que faz com que a pessoa quando acorde se sinta desorientada. Esse processo de perda do nhe'e pode levar a pessoa a morrer, devido ao

enfraquecimento do corpo desanimado, pois quem anima o corpo é a alma<sup>35</sup>. Essa junção de corpo e alma funciona como um reflexo, onde a falta de atividades do corpo, pode indicar o distanciamento do *nhe'e*, o que pode levar a morte, como aponta um dos relatos colhidos por Refatti (2015) que se dedicou a investigar a função dos sonhos em entre os Avá Guarani de Ocoy, ao qual me apoio para refletir sobre a comunicação pelos sonhos, algo bastante presente nas minhas conversas com os Avá Guarani. Segundo conta, a sogra de um jovem moço, sonha que seu corpo está cercado por três mulheres de roupa preta, e acorda com a sensação de que algo lhe poderia vir passar. Percebe com os dias, que o jovem se distancia das danças da casa cerimonial, que está ficando triste, não come mais mandioca, e se preocupa com seu estado de ânimo, que se revela mais para frente, com o seu suicídio. O sonho teria indicado seu destino, e a ausência de certas práticas, como deixar de comer a mandioca, e frequentar as danças, mostrava que a tristeza tomaria conta do seu estado de espírito. Por isso, penso que, a alegria se evidencia como antídoto para o afastamento do *nhe'e* e as consequências que isso pode trazer.

No caso dos *chamõ'i*, as suas práticas corporais<sup>36</sup> podem determinar a capacidade de sonhar, e logo, se comunicar com os seus ancestrais, que ajudam a se antever dos percalços futuros. Um *chamõ'i* um sonho que teve antes de se tornar um *chamõ'i*, nele encontrava um *chamõ'i* que o encostava a mão em seu corpo e passava a retirar insectos abjetos, fazendo uma limpeza do seu corpo, e avisando, que a partir daquele momento ele poderia ajudar no tratamento das outras pessoas também. Com isso, o *chamõ'i* conta a sua experiência de limpeza do corpo para a purificação da sua alma, devido ao sonho que fez mudar seus hábitos, a partir do banimento de alimentos considerados indevidos, como o consumo de bebidas alcoólicas, e ao evitar ter brigas com as pessoas, podendo assim, iniciar os seus

---

35 O próprio sentido da palavra *anima* em latim seria *alma*, e *animar* significa se tornar alegre, como demonstramos, a alegria espiritual é algo almejado, e parece ser a potencializadora da comunicação com os seus ancestrais, permitindo a pessoa viver e aperfeiçoar seus corpos.

36 Com isso, podemos notar como as práticas corporais são importantes instrumentos para a modulação dos corpo e assim garantir a maturação corporal para uma vida imperecível nas moradas terrestres. A preocupação com as práticas alimentares, as práticas de caça e coleta, e com o modo de gerir o espaço, evidência essa busca e revela como essas dinâmicas expressam uma articulação do corpo e da alma que parece demonstrar uma noção de pessoa como um reflexo contínuo de conexão entre as duas partes.

aprendizados para se tornar chamô'i, como no sonho lhe foi revelado. Dessa forma, ao retirar as sujeiras (roky' ayta) do corpo, pode torná-lo limpo e, com isso, leve (nhandevuipa). Tornar o corpo leve é uma das formas de estar mais condicionado a alcançar a Yvy Marãe' ã, condição essa possível a partir do processo de aguyje (maturação) do corpo, tornando esse menos distante dos corpos dos deuses. Percebe-se que, o termo para designar o contrário de leve seria o sujo, e não pesado, o mesmo se identifica nos usos dos termos quente, haku, que teria o seu antônimo na expressão fresco, *piro'y*, como veremos mais adiante<sup>37</sup>. Como demonstra Testa (2014: 236) entre os Mbyá, ter o corpo leve se trata de uma característica fundamental para a comunicação com os deuses e até mesmo de outros *nhe'e*, sejam habitantes do mundo celeste ou mundo terrestre.

Os sonhos com os parentes mortos podem trazer conforto para quem sonha, mas também pode ser perigoso a depender da situação em que a pessoa estiver, como em casos de doenças, fome, falta de alegria, e até mesmo, muitas saudades. Nos casos dos sonhos que dão certo conforto, acontecem propiciados por pedidos dos próprios que almejam sonhar com os seus, para que possam ver de novo aqueles que já voltaram a viver com Nhanderu. Esses pedidos, são feitos principalmente em ocasiões nas casas cerimoniais, nas rezas, meio aos cantos e danças que todos partilham, pedindo para que Nhanderu permita um encontro durante o sonho. Nesses sonhos, os parentes podem vir dar conforto, conversar, alegrar, e sanar as dúvidas em caso de questionamentos de quando voltaram a se encontrar na morada dos deuses. São sonhos lembrados com grande alegria, nada tristes, são desejados. Ainda quando não se solicita ter, certos sonhos como esses, são abraçados pelos parentes. Em uma conversa com um chamô'i que me dizia que seu lugar junto a Nhanderu estava reservado, e inclusive, sua mãe tinha dito isso a ele na casa de reza.

- A minha mãe também me falou isso aqui na minha casa, a noite, a minha mãe também falou, veio me dizer "meu filho, vim aqui para te ver e conversar com você, não vai ter fraqueza nenhuma e você vai vir tranquilo, só vir aqui para falar com você e dar mais força para você e você ter mais conhecimento" e depois me disse "já vou

---

37 Mas na literatura algumas abordagens tratam o termo pesado com antônimo de leve entre os Guarani.

indo" e se levantou e sumiu, foi embora, foi indo.

Quando perguntei como tinha visto a sua mãe, ele disse que foi por sonho que se fez o encontro entre os dois. Na forma que me disse não parecia contar sobre um sonho, mas sobre a realidade, o que me fez compreender que o encontro foi real e o sonho foi apenas o mediador desses dois mundos. No caso de sonhos com os chamõ'i ou as chary'i que já são falecidos, esses são sonhos que são tidos especialmente por xamãs, como em uma comunicação digna de pares. Mas, segundo Refatti (2015) há ainda, aqueles que possuem alguma função na opy, como são os huvuixa'i, que podem sonhar com chamõ'i e chary'i que já faleceram, para o aprendizado de mboráí (cantos). Os chamõ'i também recebem os cantos por intermédio dos sonhos, a diferença dos huvuixa'i, é que eles recebem os cantos<sup>38</sup> para serem partilhados somente no coral, enquanto os chamõ'i podem tanto ensinar para as crianças ou os huvuixa'i para ser aplicado aos corais, tanto como podem ter os cantos para si, pois são os únicos que possuem o dom espiritual de cantar sozinhos.

De modo similar, podemos pensar nos indígenas que estão enterrados nos antigos cemitérios que ficavam a beira do rio Paraná e que foram alagados pela construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, e como esses vêm a se comunicar com os xamãs vivos para indicar onde estão localizados os cemitérios por baixo da água, conforme me narrou um dos xamãs da região. Estava conversando sobre os xamãs que conhecem exatamente onde estão os cemitérios antigos apesar de esses estarem alagados, e perguntei como que os indígenas mais novos diziam conhecer os lugares que estavam os cemitérios nas tekoha que foram alagadas, se esses não chegaram a conhecer esses lugares, se ainda não eram vivos ou eram crianças na época da inundação. Seria porque os xamãs mais antigos os ensinou, ou seria por alguma outra razão que desconhecia, foi então quando contou que os xamãs mais novos sabiam onde estavam esses lugares porque os xamãs antigos vêm a noite e os leva até os cemitérios alagados para lhe mostrar. Quando perguntei, como acontecia, me respondeu que por meio dos sonhos, os mortos que ali estão enterrados indicam os lugares que se encontram os cemitérios que estão embaixo da água, e por isso ficam sabendo.

---

38 Peraso (1992) descreve um outro tipo de canto denominado gua'u, que são próprios dos Avá Guarani, e que já tinham sido descritos por Montoya (1876) que denominou como guahu o canto dos índios.

Inclusive disse que, podem levar de barco aqueles que quiserem saber a localização dos cemitérios que estão embaixo da água, e onde ficavam as antigas aldeias que foram alagadas, assim como, fazem os xamãs antigos que conheceram os lugares porque lá viveram.

- Nos sonhos os espíritos vem nos contar onde estão os cemitérios, são os nossos parentes que contam os lugares que estão enterrados, por isso nós que somos jovens e não lembramos ou conhecemos esses lugares tão bem quanto os idosos também podemos dizer onde estão os cemitérios que estão embaixo da água. Nós sabemos onde estão.

O contato com os antepassados, como vimos, é frequente entre os xamãs, que aparecem em diferentes situações, como nas retomadas de terras, ao demonstrarem alegria aos parentes que estão de volta ao antigo lugar, terminando com a solidão que persegue as almas dos antepassados. Mas outros são os casos de chamõ'i que viviam em Jacutinga e sabem apontar até hoje aonde estão os cemitérios que estão embaixo da água. Essa memória que ultrapassa o tempo e a transformação das paisagens parece ser uma arte dos Avá Guarani. Pelos sonhos pode-se acessar ao local que estão os remédios do mato que serão utilizados para cuidar de uma pessoa que está doente, caso aqueles que forem manipular não souberem a sua localização, os deuses através dos donos do mato podem orientar a sua disposição. Para isso, mostram ainda qual a qualidade do remédio do mato para o processo de cura, seria a casca de uma árvore, uma planta, uma raiz, uma flor, o mais eficiente para o tratamento.

Os sonhos podem ser compartilhados entre a comunidade, como ocorrer às vezes, ao estarem juntos reunidos na opy, motivados pela interpretação feita pelo chamõ'i, que são experientes nisso. Os sonhos dos chamõ'i podem despertar também reuniões na comunidade, para alertar as pessoas de possíveis perigos que pode ocorrer, sendo necessário estarem atentos. Segundo Langdon (1999), entre os Siona, os xamãs podem se comunicar com os povos dos sonhos para receber mensagem sobre o passado e o futuro.

Pude presenciar a experiência de um sonho de uma rezadora que convidou as pessoas da comunidade pois tinha tido um sonho ruim, o que lhe preocupara, devendo então alertar as pessoas sobre possíveis acontecimentos que poderiam vir passar, como alguma morte em alguma tekoha, e por isso deveriam se prevenir com as suas caminhadas. Uma tática contra os possíveis riscos, seria estar sempre junto de uma outra pessoa, principalmente as moças jovens, já que casos de estupros causados por brancos estão ocorrendo, e a preocupação é que casos como esses venham a aumentar. O racismo aos indígenas na região, segundo contam, seriam o principal motivo para essas violações acontecerem. Nesse sentido, os perigos aos quais os indígenas deveriam estar atentos poderia vir tanto dos brancos, como dos espectros confusos, que buscam roubar os corpos das pessoas a partir do esvaziamento desses corpos com o fim nesta terra do destino das suas almas. Nesses dias, as práticas de reza aumentaram e passaram a ocorrer todas as noites, como a principal forma de combater prováveis acontecimentos que coloquem em risco a vida das pessoas.

Uma crônica colhida por Mendes (2010) narra a passagem de um chamõ'i em 1930 de viagem para visitar os parentes, quando teria sido abordados por soldados do exército, que o indicou fazer a volta para o que seria, no entendimento dos brancos, ser o seu país, no Paraguai. Com receio de represália, as famílias indicaram que sim voltariam, ensaiando o seu retorno. Mas, decididos a encontrar os seus parentes, resolveram pernoitar no lugar para seguirem viagem antes do amanhecer. Durante a noite, o chamõ'i teve um sonho indicando o caminho que deveriam fazer para não serem apreendidos pelos brancos e chegarem ao lugar em que seus parentes moravam, e assim, seguindo a indicação dos seus ancestrais, seguiu o sonhado caminho junto aos seus familiares. Ao caminhar, seguiram sem encontrar os brancos novamente, até chegar na tekoha dos parentes. Dessa forma, podemos observar, como notar como os sonhos são propiciados para se tomar decisões em momentos arriscados. O *nhe'e* caminha o percurso durante o sonho, que vai ser caminhado ao acordar, dessa forma, conhecem antes as trilhas boas a serem usadas para se chegar ao destino sem correr perigo.

A partir da comunicação dos xamãs com os deuses pelos sonhos, assuntos variados são

revelados em forma de "visão", como se os sonhos pudessem falar por si, mas na verdade se trata de um aparato interpretativo que serve as reflexões das experiências de mundo para orientar as ações das pessoas. Uma experiência onírica de uma realidade sonhada vivenciada pelos xamãs que recebem a mensagem dos deuses para apontar melhores caminhos nas decisões. Tais experiências vivenciadas pelos sonhos quando enunciadas não se distinguem muito daquelas narrativas experimentadas em estado de fora do sonho. Em uma conversa que tive com um xamã, me contou sobre o encontro que teve com a sua mãe em uma noite dessas, foi quando ele a perguntou sobre o seu prazo de vida nesta terra. A conversa me foi narrada como se ela estivesse viva, mas somente depois onde vivia a sua mãe, que me revelou que tinha conversado com ela pelo sonho. Mas o modo que me contou me pareceu tão real que era como se não fosse apenas um sonho que tinha acontecido, mas o próprio encontro com a sua mãe, o que de certo modo realmente se deu, sendo o sonho apenas um intermédio, uma tecnologia de comunicação que serve não apenas aos xamãs com os deuses mas aos parentes com os seus mortos. Por isso que os meus interlocutores dizem que, os sonhos são verdades, e com isso querem nós dizer, os sonhos são realidades, a comunicação dos vivos em relação aos espíritos que vivem nas moradas dos deuses se experimenta também pelo sonho.

Em uma outra conversa com o chamõ'i sobre os sonhos, disse que pode prever tudo que vai acontecer pelos sonhos, e que inclusive que antes de eu chegar disse que sonhou comigo, sonhou que eu estava chegando na tekoha. Os sonhos lhe disseram iria chegar, e que era para ele se preparar, pois nós iríamos conversar.

- A gente escuta o coração da pessoa e a gente vê o que a pessoa está pensando, se ele está acreditando ou não, eu vejo tudo. Então a gente fala que você deve ter uma confiança no nosso pai, Nhanderu Ete, porque o deus que sempre fala isso. Mas ele já colocou em mim aquele conhecimento. Se vai chegar uma visita aqui ou não ele mostra tudo.

Nimuendaju (1987: 34) já havia demonstrado como para os Apapokuva Guarani os sonhos eram uma das fontes mais importantes de sabedoria e poder entre os xamãs. Segundo ele, quem sonha pode muito mais do que quem não sonha, pois os sonhos são capazes de intervirem de modo decisivo na vida das pessoas. Isso se exemplifica em vários momentos, como quando os sonhos se evidenciam como verdadeiros auxiliares xamânicos, como quando ocorre de um cacique pedir orientação para o xamã sobre um assunto que precisa de uma decisão, o xamã diz que vai pensar, isto é, vai sonhar. O sonho que ajuda a pensar e a orientar as futuras decisões. Nos sonhos se pode acessar aos conselhos dos antigos xamãs, que se tornaram divindades, isso ao que me parece seria um modo de acessar a mente do próprio xamã que faleceu, e ver, o que ele decidiria caso estivesse ainda nesta terra. Ao acessar suas qualidades se conhece mais sobre o mundo, os xamãs nesta terra se qualificam, com isso, podemos dizer que em certa medida, os xamãs, assim com as caminhadas, e as decisões dos caciques, se fazem pelos sonhos.

Mas há outros elementos que possibilitam a comunicação com os deuses, que não se fazem exclusivamente pelos sonhos. As formas mais evidentes, cantos, danças e rezas, mas também como vimos, o fogo, a erva-mate, e outras espécies de plantas e árvores, como o cedro que é utilizado para facilitar essa mediação. O próprio amba, altar, tem seus objetos produzidos com o material extraído da árvore do cedro, como também ocupa papel fundamental para o ritual da ressurreição dos mortos dos Guarani antigos, e por tudo isso foi considerada pelos meus interlocutores como "a árvore da vida". Dessa árvore também se construíam bancos para sentar, considerados ricos remédios para o corpo, e assim, explicou o interlocutor em nossa conversa, a coluna não era danificada, pois os bancos feitos com as madeiras dessa árvore são verdadeiros remédios para o corpo. Se trata da árvore do cedro, a qualidade arborífica que os Avá Guarani tem mais consideração, dentre muitas outras sagradas. Essa árvore desponta no topo das matas e e pode impressionar pelo grossor do seu tronco, possuindo a cor interna bem avermelhada, vindo o tom avermelhado da sua cor chegar a tingir a água quando as lascas são

colocadas em repouso. O cedro por tudo isso é considerada uma árvore sagrada, e por isso que não devem ser derrubadas ou feridas, sendo que o corte das cascas do seu entroncamento deve ser afiado o suficiente para não comprometer seu desenvolvimento. Os cortes de lascas podem ser feitos mas sem que isso prejudique a vida da árvore. São usados para colocar no altar em repouso na água no pequeno barco<sup>39</sup>. O cedro é usado todos os dias no altar e constantemente sua água deve ser trocada colocando novas lascas de cedro mergulhadas para renovar sua qualidade. Essa mistura de água com cedro serve ainda para lavar o rosto e a cabeça logo quando se acorda e estiver se sentido cansado, sem ânimos, sem vontade de viver. Desse modo, quem for lavar o rosto com água de cedro vai se sentir renovado, retirando todo o desanimo que estava impregnado no corpo da pessoa.

Uma das possíveis explicações para essa energia que transmite ao sujeito uma renovação pode estar no conteúdo da árvore. O cedro teria morando em seu centro um sol que seria o responsável por fazer com que a árvore tenha essa cor avermelhada. Por isso mesmo é utilizada em tratamentos de depressão, tristeza e falta de vitalidade. Pode vir a ser usada também quando uma pessoa é abandonada pelo companheiro, tratando da solidão e tristeza causada, fazendo com que o sol volte a brilhar na vida da pessoa triste. Cadogan (1971) em “Ywyrá Ne’ery Fluye del Árbol la Palabra” trata o cedro como uma árvore sagrada receptáculo de um “fluido vital” que permite aos xamãs Guarani Mbyá comunicar-se com os deuses. Por mediação do xamã que se a comunicação com a alma de uma criança vinha acontecer cujo esqueleto era guardado dentro de um cofre de madeira feito de cedro. Essa passagem faz referência a história de Takua Vera Chy Ete, contada por Cadogan em Avyru Rapyta (1959: 143-4) sobre uma mãe que guardou os ossos de seu filho morto em uma caixa de cedro na opy, e com o intermédio do xamã, fazia reza sobre os ossos kangueke omboetery fazendo os “dizeres circular pelos ossos”, se comunicando com a alma e

---

39 Interessante notar, que a figura disposta na opy se trata de um barco feito de cedro, sendo que as embarcações antigas dos Guarani também eram feitas do mesmo material. Uma outra associação possível, se trata de estabelecer o barco um instrumento de navegação que percorre às águas dos mares e rios, sendo a figura das águas descrita nos mitos do dilúvio aos quais os Guarani emergiram as moradas divinas, como também nos mitos do surgimento do mundo, assim como, o mar figura como um lugar de caminho para as moradas divinas.

colocando a intenção da criança reencarnar.

Segundo Cadogan (1971) os xamãs mais poderosos não eram enterrados, e seus ossos eram guardados e cultuados, com a intenção que em algum momento reencarnassem. Nimuendaju (1987) descrevia como os mortos dos Apapokuva eram enterrados em árvores de cedro, e tinham os seus rostos virados a leste, orientação das moradas divinas para onde as almas desejavam emergir. Peraso (1992) descreve como os Avá Guarani, ascendentes dos históricos Guayra, conservavam os esqueletos de alguns xamãs para que suas palavras-almas, ayvu, regressassem aos corpos dos mesmos. Segundo o autor, essa concepção de reencarnação, ressaltaria a complementariedade de ossos e palavras, e almas e assentos, o que se relaciona com que abordamos sobre as almas se assentarem nos corpos das pessoas. Como vimos com a narrativa do meu interlocutor, quando era mais jovem foi ressuscitado, e logo ao ressuscitar passou a cumprir a função de xamã, se tornando um dos mais respeitados na região. Em “Ayvu Rape” sobre os caminhos das almas, Perasso (1992: 11) descreve o hábito que os históricos Guayra, acendentes dos Ava-Kue-Chiripá guardavam os ossos dos xamãs. Dessa forma, suas “ayvu” (palavras-almas) voltariam a assentar nos mesmos. Contudo, o tema da reencarnação já foi brevemente tratado, e o que me interessa é o argumento de que a reencarnação não se daria somente em parte pelos esforços cotidianos dos cultos aos mortos, mas também por conta do cedro possuir uma qualidade vital. Diante disso, Cadogan (1971) se pergunta qual a origem desse “fluído vital”, que conduziria a reencarnação das almas dos mortos.

No Mito das Origens de povos ameríndios, Cadogan relaciona que grupos tupi-guarani compartilham de uma origem subterrânea, teriam nascido a partir de um formoso curso de água. Assim como, a avó dos Mbyá que teria surgido aos pés da palmeira, pindo, eterna na borda de Ywga Ywu, “o lugar das águas surgentes”, que estaria situado no yvy mbyte, o centro da terra. Nesse lugar, em que morava a avó dos Guarani Mbyá, teria uma nascente de água iluminada por raios solares em que vinham se abrigar os animais. O mito narra ainda a presença de suas pegadas nas pedras em que ela caminhou. Esses lugares seriam por onde as divindades teriam descido das moradas celestes para fundar a humanidade na terra. São

os elementos descritos nos mitos e que compõem essa paisagem, que indicam os lugares ao qual devem encontrar, para emergir as moradas dos deuses. Para Cadogan (1971) parece evidente que as gotas de água que saem da árvore de cedro são gotas dessa mesma água imperecível de onde surgiram os Guarani<sup>40</sup>. Por isso, o cedro, nas palavras do autor, se constituiria como uma “árvore cósmica” em que habita às águas subterrâneas, e que por isso está presente nos mitos Mbyá como uma árvore capaz de promover a imortalidade aos homens. Segundo o autor, os povos ameríndios que compartilham uma origem subterrânea provavelmente surgiram a partir da água, como são os Munduruku, outro povo tupi-guarani que teria surgido do mesmo modo.

Se analisarmos o conteúdo das descrições sobre a apyka, a sepultura dos ossos, mas também descrito em algumas versões como o banco ritual, onde se prostravam para as suas rezas, encontraremos relação direta com o cedro ser o recipiente da palavra-alma. Isso porque, o próprio vocábulo apyka se referiria não somente a sepultura, mas também ao assento dos ossos. E apyka veve que é um vocábulo religioso para descrever o pequeno recipiente em que se dispõe a água de cedro, sendo o próprio recipiente também feito de cedro, e utilizado pelo xamã para batizar as crianças com seus nomes-almas. Com as almas

---

40 Em certo momento da sua descrição Cadogan (1971: 26) descreve que nos mitos dos surgimentos das árvores, foram com o plantio dos galhos de cedro que se permitiu no primeiro mundo, o surgimento de coatis e cervos. Isso me fez lembrar outros usos que a madeira de cedro tem na criação de animais, em especial, aqueles animais que se ficaram sem os pais, e precisam crescer sozinhos, ou mesmo aqueles que se adoentaram ou caíram e se machucaram. Chegando em frente a casa de um chamõ'i vejo um pilão grande colocado no chão de frente para a casa de forma estratégica. Tinham comentado comigo que deixar o pilão deitado com a boca virada para frente fazia parte de uma estratégia para se proteger das tempestades. Fui então conversar mais com o chamõ'i para saber melhor como funcionaria essa tecnologia. O pilão foi feito de cedro e colocado de frente para onde vem a tempestade, observando de onde vem o vento, impede que a tempestade chegue de maneira forte naquele lugar carregando tudo que estaria pela frente. Porém, não seria somente para isso que o pilão serviria, mas também para colocar os bichos que se machucavam ou se adoentavam dentro do pilão, os curando das doenças e os deixando saudáveis novamente. O uso do pilão passa a ter outros sentidos do que somente pilar a mandioca, o amendoim, o milho. Se um filhote de animal chega a se engasgar com algum pedaço pequeno de mandioca, a maneira mais rápida de curar o bicho é colocando ele dentro do pilão de cedro, o impedindo assim de vir morrer. O cedro tem outras utilidades, como na construção da opy (casa de cura) por ser um lugar permanente de rituais sagrados, ao qual suas cascas são depositadas no barco do altar. Sobre o tema da reencarnação irei me deter agora pois encontro nesse uma possível relação com o tema das retomadas que tratarei mais adiante.

identificadas, o xamã com sua peça plumaria começa a benzer as crianças com a ygaryry, a água do córtex do cedro, dessa forma, a água alimenta as suas almas. Em um final de tarde antes de irmos para opy pude presenciar as lascas de cedro serem depositadas com água no recipiente pequeno que vai ao altar. A tradição que se conserva faz a água do cedro não ser usada somente em ocasiões de batismo, mas ser uma água que esteja presente sempre no altar, sendo periodicamente renovada com água e cascas de cedro frescas. O próprio altar é feito com cedro que estão dispostas nas três varas verticais, yvyra'i, sendo esse o nome também para as varas que carregam os auxiliares xamânicos, yvyra'ija, os donos das varas que ajudam o xamã nos rituais de cura. A grande bacia que fica ao lado do altar denominada ygary ña'e como o próprio nome explicita também é feita de cedro, ygary, e nessa grande bacia se repousa a bebida de chicha fermentada, kagui avati, e takua re'e, bebida de água e mel que são preparadas para o uso coletivo, geralmente em rituais ou momentos de grande celebração como as festas e os batismos (Perasso, 1992: 9-10). Dessa forma, o cedro é considerado um elemento fundamental para a comunicação com os deuses, a partir da sua qualidade que faz “fluir a palavra” (Cadogan, 1971: 85).

Contudo, como veremos adiante, o tema das águas da origem humana que está presente no cedro, pode também estar simbolizado nas Sete Quedas, onde as almas emergiam no post-mortem, e onde os xamãs se prostravam a rezar para transforma-se em corpos imperecíveis. Os Guarani acreditam que, com o alagamento das Sete Quedas, as almas foram impedidas de emergirem para a morada divina. Os Munduruku, no Tapajós, passaram por uma situação bem semelhante, ao ter as suas Sete Quedas também alagada por um empreendimento hidrelétrico. As reflexões que fazem são praticamente as mesmas, que os espíritos foram prejudicados de emergirem as moradas divinas, estando agora os vivos nesta terra correndo perigo. Esse conjunto de narrativas pode nos fornecer reflexões interessantes sobre as relações entre as distintas versões. Como os Avá Guarani, nós argumentam, os portais cósmicos para a yvy marãe' ÿ seria algo universal entre os povos indígenas, tendo todos seus portais, e estando esses espalhados por toda a terra. Entretanto, são esses os lugares que os brancos estão interessados em fazer os seus projetos gananciosos, colocando em risco não só a existência desses portais cósmicos, mas a vida de

diversos seres que habitam os mundos, e principalmente aos humanos. As análises sobre a pertinência de elementos descritos nas narrativas míticas articuladas no conjunto dessas reflexões sobre os efeitos cosmológicos, nós possibilita pensar o mito de outros modos, desde a sua atualização como no seu conteúdo político de orientação de mundos.

Como pois interpretar  
o que os heróis não contam?  
Como vencer o oceano  
se é livre a navegação  
mas proibido fazer barcos?

Carlos Drummond de Andrade

### **Terceiro Capítulo**

## **O equilíbrio do mundo**

## O mundo dos deuses

Em "Lendas da criação e destruição do mundo" (1987 [1914]) Curt Nimuendaju descreve o encontro com grupos guarani que saíram do Mato Grosso do Sul e foram em direção ao litoral de São Paulo para alcançar, ainda em vida, a "morada celeste" onde vivem os deuses. Esse lugar seria o *yvy marãe'i* ao qual traduziu como "terra sem mal", um lugar descrito como sendo o motivador da migração guarani, o que fez desde então o tema da "busca da terra sem mal" se tornar recorrente e centralizar os debates na etnologia sul-americana com o mote do profetismo. O profetismo, veio a ganhar essa conotação em por Helene Clastres (1978) que na esteira de Pierre Clastres (1974; 1980) defende a tese de que as sociedades ameríndias detêm mecanismos da religião para evitar o ajustamento de um poder político separado, o Estado. Entretanto, são sociedades que não seriam especificamente "sem Estado", mas antes, e sobretudo seriam "contra o Estado". Um desses mecanismos estaria no impulso de fuga que teria motivado as caminhadas na "busca da terra sem mal" um movimento religioso denominado de profetismo. Isso faria com que os Guarani seguidos pelos seus profetas, isto é, seus xamãs, caminhassem por territórios distantes, onde pudessem encontrar o lugar profetizado para alcançar a morada celeste. Essa formulação teórica etnográfica, que se baseou na literatura dos guarani antigos e contemporâneos, contribuiu para uma concepção dos Guarani como portadores de uma "religião nômade".

Em 1985, com o tema difundido nas pesquisas, Mélia aponta ser necessário uma atenção para os "desdobramentos excessivos" que vinha tendo o "tema da Terra sem Mal". Sobre a mesma ótica, Pompa (2003) faz uma crítica ao modo reificado que o mito passou ser tratado, após a canonização do termo por Curt Nimuendaju (1987 [1914]). Mais recentemente, podemos observar as críticas realizada por Barbosa (2013) que faz uma crítica historiográfica e Pierri (2013) que realiza uma crítica etnológica aos excessos da Terra sem Mal, as duas muito oportunas. Certo, que há de se concordar com os autores sobre os excessos quanto ao tema, sobretudo, quando a reificação da abordagem ao *yvy marãe' ÿ*. A abordagem ao tema, em geral pouco crítica, tende a confirmar o que já foi produzido, não trazendo novas leituras e abordagens nativas sobre o tema tratado. No

entanto, trabalhos recentes vem trazendo novas perspectivas ao tema, o que possibilita pensarmos em versões contextualizadas sobre o mito da *yvy marãe' ÿ*. A crítica que pretendo contribuir segue essa direção de possibilitar que versões guarani sobre o tema emerjam, no entanto, sem perder de vista os materiais etnográficos produzidos e canonizados por esses mesmos autores, uma vez que são importantes fontes que apesar das críticas, não devem ser descartados. Pretendo demonstrar que embora a literatura etnológica sobre o tema tenha ignorado, migrações como as que pode observar Nimuendaju ao canonizar o termo "terra sem mal", estavam sendo feitas no sentido oeste e não somente ao litoral brasileiro. Isso corrobora para as versões avá guarani que apontam uma multiplicidade de acessos para se alcançar a morada dos deuses.

No caminho proposto ainda pelos autores aponto uma crítica etnológica para Méliá (1990) que ao meu ver produziu uma leitura enviesada ao tentar demonstrar outras motivações para além da busca divinizada para a *yvy marãe' ÿ*, ao argumentar que essa se condiciona nas buscas por lugares ecologicamente satisfatórios, como se estivesse produzindo a "versão terrena" da Terra sem Mal, e a qual Pissolato (2006) referiu-se tratar de uma "ecologização da terra sem mal". Sobre isso, como veremos, a sugestão que articulo que diferentemente do proposto pelo autor, a procura por espaços com condições econômicas e ecológicas favoráveis para a reprodução dos modos de vida não se pode se compreendida somente como uma busca pela *yvy marãe' ÿ* nesta terra, mas sim, por uma tecnologia dos Guarani ancorada na noção de descanso da terra, *yvy pyahu*. No entanto, creio que a proposição do Méliá (1990) não deve se descartada, apesar de notar outras motivações para as caminhadas, para além do profetismo. Isso porque a busca por lugares abundantes, em que poderiam organizar o ñandereko, modo de ser guarani, como proposto pelo autor, estivesse relacionado ao tema da busca da *yvy marãe' ÿ* justamente por serem esses os lugares ideais para se viver, já que os portais cósmicos possibilitariam a transmissão de energias imperecíveis a terra<sup>41</sup>. Tratarei sobre essas energias que possibilitavam a

41 A busca pela Terra sem Mal, é também a busca pelos portais sagrados, e isso significa que essa busca não está somente orientada para além desta terra, como argumenta Méliá (1990) mas também nesta terra. Isso porque a imperecibilidade almejada pode ser experimentada neste mundo porque os portais são transmissores dessas energias imperecíveis que fazem tornar os ambientes semelhantes aos que existem nas moradas celestes.

abundância das roças, as curas das pessoas, e os cuidados dos animais mais adiante. Contudo, por mais que o tema do profetismo tenha recebido diversas considerações tornando o debate amplo e complexo, não pretendo realizar nenhuma revisão bibliográfica, mas apontarei dois exemplos articulando duas parcelas guarani para demonstrar a capacidade de analisar o tema privilegiando a produção de versões contextualizadas.

Em pesquisa com os Guarani, Ladeira (1992) analisa a escolha dos indígenas em caminhar ao litoral como parte do movimento oriundo ao sentido mítico da "Terra sem Mal", que os levaria se estabelecerem em um "complexo territorial" localizado no litoral do sul do Brasil até o sudeste brasileiro. Os Guarani Mbyá que foram em busca da Terra sem Males no litoral de São Paulo chegaram a Serra do Mar, lugar descrito na cosmografia como a borda do mundo, *yvy apy*, a partir de onde podem alcançar a Terra sem Males (Ladeira, 2001: 133). Em pesquisa junto aos Guarani Kaiowá, Pimentel (2018) analisou a busca pela *yvy marãe' ÿ* como uma mobilização associada a recuperação dos territórios tradicionais empreendidos nas retomadas de terras, no Mato Grosso do Sul. Para o autor, a busca pela *yvy marãe' ÿ* não se desprende da mobilização da recuperação territorial, pois são nesses lugares que se dão as condições para se estabelecer o *teko porã*, o modo de vida dos antigos, que permite os Guarani alcançarem as moradas divinas. Essa consideração, bastante pertinente, é passível de encontrar nas narrativas dos Avá Guarani em como os antigos territórios são considerados fundamentais para se alcançar a morada dos deuses. Podemos formular a partir disso que a mobilidade dos Avá Guarani em torno do profetismo se daria em um encontro das considerações oferecidas por Pimentel (2018) e Ladeira (2001), uma vez que o *teko porã* permitem aperfeiçoar seus corpos para alcançarem a morada dos deuses, e são em lugares que possibilitam esse empreendimento que as mobilizações de recuperação territorial. Mas são também nos lugares próximos aos canais cósmicos para alcançar a *yvy marãe'y*, que os Avá Guarani preferem habitar, como no litoral onde se deslocaram os Mbyá-Guarani.

No caso dos Avá Guarani, segundo os meus interlocutores esse lugar se encontra no rio Paraná, isso explicaria a escolhidos antigos em habitar próximo a esses canais cósmicos

para *yvy marãe' ÿ*, e de certo modo influenciam suas retomadas, por esses lugares se constituírem como antigas tekoha que as recuperações territoriais se permitem. No entanto, não pretendo apoiar a análise dos canais cósmicos nas mobilizações das recuperações dos antigos territórios, apesar dessa relação se fazer presente, mas sim, relacionar as narrativas dos meus interlocutores com as descrições mitológicas sobre a *yvy marãe' ÿ* registrada por autores que se empreenderam no tema do profetismo. Mas antes, veremos como que os Avá Guarani descrevem a *yvy marãe' ÿ*, assim como relacionam a passagem histórica de grupos guarani por seus territórios em razão dos canais cósmicos. Em conversa com um senhor, me contou que os índios guarani antigo teriam construído o caminho para buscar a Terra sem Males, e que esse caminho passava pelas Sete Quedas.

- O caminho já existia antes e o Guarani sabia disso, pois o Guarani antigo que construiu, e do centro do Paraguai passava por Sete Quedas, e descia e chegava até o litoral. Então, o Guarani sabia que já existia um caminho para a terra prometida, e nisso o Guarani preparava um grupo, e as tavas e tapy'i que se criavam era para encontrar esse caminho principal.

Em conversa sobre a *yvy marãe' ÿ* com os meus interlocutores, todos se referiram a possibilidade de alcançar a morada divina, e de transformação corporal do *aguyje*. Nas conversas em português se referenciavam ao lugar como a Terra sem Males, dizendo ser esse o termo que nós brancos usamos para designar a *yvy marãe' ÿ*, e em outros momentos usavam os termos paraíso, céu, terra prometida, e quando as conversas aconteciam em guarani usavam o termo próprio de *yvy marãe' ÿ* ou o termo para indicar o caminho para os canais para a morada divina denominado de *tape porã*. A multiplicidade dos termos se deve a sinônimos usados para descrever o lugar sobretudo em português. Em crítica etnológica a expressão *yvy marãe' ÿ* Pierri (2013: 153-166) argumenta que a oposição entre *marã* (perecível) e *marãe'i* (imperecível) constituiu-se como um idioma privilegiado entre os Mbyá-Guarani, e ultrapassa o emprego dessas palavras, nas reflexões sobre as relações entre os mundos celestes e os mundos terrestres. Para isso, o autor vai utilizar de expressões que exemplificam o modo que esses idioma é constituído, como no verbo "-

*momarã*" que significa "matar", sendo formado pelo radical - *marã*, que significa perecer. O mesmo podemos notar com o oposto formado por *e' ÿ* como na frase dita em um diálogo transcrito em que um senhor diz que os objetos tecnológicos das divindades não se estragam (*'ivai pa va'e ÿ* ou *'onheundi va'e'ÿ*). O autor assinala ainda que há outras palavras para designar as condições de perecível e imperecível, como são *porã* para a imperecibilidade e *tekoaxy* para perecibilidade, qualificando assim as condições dos mundos celestes e mundos terrestres<sup>42</sup>.

No livro em que Nimuendaju (1987 [1914]) narrou a expedição rumo ao litoral de São Paulo, o autor observa que, por mais que alguns índios guarani descrevessem que a Terra sem Mal estaria em direção ao mar, outros argumentava que essa se encontraria em direção ao *yvy mbyte*, o centro da terra. Apesar dessa referência as descrições na literatura guarani parece ter ignorado essa observação, o que fez parecer que a Terra sem Males estaria em direção somente ao litoral brasileiro, sendo o mar o único caminho para se alcançar a morada dos deuses<sup>43</sup>. Mais recentemente, alguns autores trataram sobre essa possibilidade com mais destaques em seus textos, o que evidencia a pertinência do tema. No entanto, não trazem narrativas dos Guarani contemporâneos para relacionar essas reflexões, o que faz com que a principal referência seja a dos Guarani antigos, sobretudo ancorado na hipótese de Cadogan (1959) dos Kandire, que trataremos adiante. Porém, tais narrativas não existem, os Avá Guarani, por exemplo, descrevem que desde os tempos pré-coloniais, as caminhadas dos tupi-guarani em direção a *yvy marãe' ÿ* ocorriam rumo ao oeste, e não

---

42 Em sua pesquisa Pierrri (2013: 155) faz uma consideração que me parece bastante pertinente, sobre o emprego no singular da expressão Terra sem Mal, como se somente se tratasse de um lugar destinado as moradas celestes, enquanto os Guarani descrevem várias, como anotado na sua cosmografia. O mesmo apontamento serve para uma reflexão como se bastasse encontrar esses lugares para ascender a morada dos deuses, enquanto se trata de adquirir uma transformação corporal, antecipada por tabus alimentares e finalizada com cantos, danças e rezas.

43 Nas narrativas Mbyá Guarani o caminho para se alcançar a Terra sem Males seria para o além do mar, o que como vimos motivou as caminhadas dos indígenas para o litoral brasileiro, onde permanecem. Mas o termo *para* que significa mar e que é usado em algumas descrições como para *guaxu* ou *yguaxu* que significa água grande, pode ter tido outras interpretações, como a água grande sendo o próprio rio Paraná. O rio Paraná, inclusive, e os seus afluentes aparecem nas descrições de Cadogan (1959: 41) como lugar privilegiado onde um senhor teria alcançado o *aguyje*, indo em seguida para além do mar, se juntando aos parentes na terra indestrutível.

somente ao litoral, passando pela região das Sete Quedas, que era o único lugar de passagem dos índios sem ter que atravessar o rio Paraná.

- As sete quedas era um caminho tanto para o Brasil como o Paraguai, e do Paraguai lá do centro vinha o pessoal e passava por ali, era um caminho, era o único lugar que o Guarani passava ali.

Segundo as suas narrativas, o caminho construído pelos indígenas denominado de caminho Peabiru que percorria essa região, passava por Sete Quedas, e como veremos adiante, esse é um dos lugares que os levariam para a *yvy marãe' ÿ*, o que poderia explicar a predileção da passagem dos grupos Guarani por esse lugar em especial. Em conversa com o meu interlocutor, apontou que no caminho os Guarani construíam lugares para descansar, denominadas tavas<sup>44</sup>, onde o grupo permanecia até continuar a caminhar, lugares que os Guarani deixavam construídos após saírem, e que mais tarde veio a ser apropriados pelos brancos para colocarem os índios para trabalhar.

- A tava era um lugar que quando o grupo fazia uma caminhada com o objetivo de chegar a certo lugar, eles faziam uma trilha chamada tape que é aberta a partir de uma caminhada chamada de oguata essa guata precisava de ter uma taba e a taba era um lugar de descanso para o grupo indígena, essa taba era um lugar criado para ser de descanso.

Pierrri (2013) descreve que as tavás eram deixadas construídas para mostrar aos outros índios que esses conseguiram tornar os seus corpos imperecíveis. Em uma outra narrativa um interlocutor explica que as tavás foram no passado casas de reza (*opy*), com as paredes de madeira preenchidas por barro, e a cobertura vegetal, mas que se transformavam em casas de pedra no momento em que o rezador atingia o estado de *aguyje* ao praticar os seus rituais religiosos. Dessa forma, os corpos dos xamãs e as casas de cerimônias religiosas,

---

44 As tavás ainda teriam seus donos, *jará*, e isso explicaria o surgimento da expressão *tabajará*, que significa os donos das tabas. Caso os indígenas quisessem caminhar, poderiam ir, e deixavam o dono da *tavá* cuidado do lugar comum a todos.

transformaram-se em imperecíveis, sugere o autor, e por isso as pedras figuram como elementos de mediação entre os mundos celestes e terrestres. Sobre isso, voltaremos a tratar adiante, quando abordarei a função das pedras e dos metais como elementos de mediação, como notou o autor, para os Avá Guarani. Creio que está claro que essa região tem uma importância histórica entre as expedições de grupos guarani, pois os canais para emergirem a *yvy marãe' ÿ* estavam situados tanto ao oeste como no litoral, o que explicaria o caminho se estender entre as duas regiões. Litaiff (2018: 154) menciona as palavras do seu interlocutor Guarani Mbyá que diz que os heróis míticos, que construíram as tavás para marcar o caminho, para que os índios lembrem de sua história<sup>45</sup>. Nesse sentido, as ações dos heróis míticos, assim como também são os irmãos Sol e Lua, são consideradas verdades, e isso pode gerar experiências de ações (Litaiff, 2018: 95).

Em conversa com a minha interlocutora, disse que, os canais para a *yvy marãe' ÿ* estão espalhados por toda *yvy rupa*, e era procurando por esses portais que os Guarani caminhavam, para tentar emergirem para a morada dos deuses tornando seus corpos imperecíveis. Mas como notou Pierri (2013) não bastaria encontrar o caminho para lograr emergir, era preciso de trabalhos para isso, para que alcançassem o estado de maturidade corporal. Além disso, como vimos nas narrativas, são necessárias que suas ações sejam condizentes com a qualidade da palavra dos deuses, o que torna necessário não somente as práticas rituais em frente aos canais cósmicos, mas estarem convictos de que seus corpos são moralmente condizentes para se tornarem *Nhanderu Mirĩ*. A conduta ética e moral seria a condicionante para adentrar nas moradas das divindades. Em conversa com um xamã sobre como os deuses sabem da qualidade das ações nesta terra, disse que os deuses possuem um livro<sup>46</sup> que consta a conduta das pessoas, e que isso serve para barrar ou

45 Litaiff (2018) menciona que para seu interlocutor, os kesuítas, como os indígenas chamam os jesuítas, também eram heróis míticos, e que deixaram as ruínas para os indígenas lembrarem da sua história. Essa consideração, bastante interessante, nós remete ao argumentos dos Wajãpi sobre a construção de Mairi ter sido feita pelos heróis míticos, sendo que os relatos da história mostram que foram construídos pelos brancos. Essa articulação entre história e mito em que Gallois (1988) se dedicou pesquisar. Vale lembrar, que essa versão das távas terem sido construídas pelos kesuítas, como os heróis míticos, se diferencia dos colhidos por Pierri (2013) também entre os Mbyá, que fazem referência aos heróis míticos serem os próprios Guarani.

46 Apesar de não ter feito nenhuma comparação cristã, é necessário marcar que não se trataria da bíblia sagrada do cristianismo, sendo um livro de anotações das condutas humanas. Assim

permitir a entrada dos espíritos na morada dos deuses.

- A yvy marã e' ÿ é o paraíso, porque aqui na terra, aqui embaixo mesmo, nós temos essa terra mas é só para viver, plantar, e estar por ali enquanto a gente está vivo, mas o yvy marã e' ÿ fica lá em cima, para o nosso espírito estar descansando, qualquer um de nós, nós guarani temos o yvy marã e' ÿ para descansar, para nossa alma descansar, vocês que são brancos tem outro lugar, também é a mesma coisa, quando vocês terminarem a vida de você aqui o espírito vai descansar, só que tem uma coisa, para gente alcançar essa terra marã e'i a gente tem que estar tranquilo aqui, você não pode fazer mal para ninguém, você não pode matar ninguém, você não pode torturar ninguém, você não pode roubar da outra pessoa, então você tem tudo, agora você matou alguém, tem muita gente que ouvi falar, "eu sou bêbado e faço isso e aquilo", mas chega lá onde está o ñanderu, verdadeiramente que ele fala, o nosso espírito chega lá e se você fez mal a alguém, nós sempre chegamos lá, mas tem umas coisas que nosso pai fala, então o nosso governador aqui na terra, ou talvez um segurança, ou qualquer pessoa que é liderança, então lá também tem, tem "o livro da vida" que ele fala, o livro da vida, se você roubou está sentado lá, se você matou está sentado aqui no livro, se você fez algum estupro com alguma moça, alguma mulher, está tudo anotado ali, quando você morrer, você chegou lá onde está ñanderu, e Nhanderu já diz "oh meu filho você fez isso, e você fez isso, agora você tem que voltar na terra para pagar a sua sentença", tem isso que acontece, agora aquele que não faz mal para ninguém, que não matou ninguém, que não surrou ninguém, aquele chega tranquilo e Nhanderu recebe "não você não fez nada, lá na terra você não fez nada" então você já tem o seu lugar ali, e a gente que faz o mal, que matou alguém, não vai ficar lá, vai lá mas volta para a terra, e você vai sofrer aqui terra, sente frio, se molha com chuva, então tem que sofrer aqui na terra para pagar, então você vai ficar aqui na terra para pagar, e você vai ficar 10 anos lá sofrendo lá na terra para ficar pagando tudo que você fez, e ai você pode voltar de novo ali e se você chegou a ser perdoado você vai ter vez.

---

como, por mais que essas condutas antiéticas possam ser traduzidas por eles como "pecados" em algumas ocasiões, há de se notar o esforço de generosidade de aludir as categorias dos brancos para facilitar a compreensão dos mesmos das categorias nativas, não significa, no entanto, que sejam categorias equivalentes, ou mesmo, apropriações cristãs derivada da conversão religiosa.

Como vimos, o relato do senhor vai de encontro com o que evidenciado, que o destino da palavra depende das ações feitas durante a vida nesta terra. Caso realize más ações, sua alma por dificuldades nesta terra, e vai experimentar as condições da vida perecível, com sofrimento, sem poder desfrutar das coisas boas que a morada dos deuses pode oferecer. Nimuendaju (1989) já havia demonstrado as reflexões sobre a impossibilidade de se alcançar através do processo de maturação corporal, o aguyje, isso porque os indígenas estavam fazendo uso dos alimentos dos brancos. Mas as ações consideradas antiéticas são as que impedem as almas adentrarem nas moradas divinas, inclusive alguns são os xamãs que responsabilizam essas condutas errôneas como as que impedem alcançar a yvy marãe' ÿ, como expressada por um rezador Avá Guarani no artigo de Ladeira e Faria (2016).

No entanto, os Avá Guarani ainda almejam chegar nas moradas celestes, ainda que seja no post-mortem, e por isso empreendem uma vida baseada no tape porã, expressão que significa tanto caminhar em busca de lugares aptos a restabelecerem o teko porã, modo de vida dos antigos, como usado para designar um bom caminho nas suas condutas diárias, que faz as pessoas ser tornarem dignas de viver nas moradas dos deuses. O tape porã se referenciando aos caminhos trilhados, são aqueles em que os grupos acompanham aos xamãs que buscam encontrar antigos lugares habitados pelos antigos, para criarem nesses o teko porã, o que permitiria moldarem seus corpos para maturação, condição para transformação corporal do aguyje. Mas em conversa com um dos meus interlocutores, fez uma explicação que parecia indicar algo mais, como a existência de uma predestinação divina concedida aos xamãs para caminharem nesta terra. Segundo conta, os xamãs tem que caminhar sempre, seria o destino deles ir em busca de lugares propícios para estabelecer o teko porã, como se tivessem que transformar os lugares em que caminharam em lugares espiritualmente possíveis, condição para se tornarem futuros deuses.

Em pesquisa realizada com os Avá Guarani em Oco'y, Albernaz (2009) escutou relatos de seus interlocutores, que somente os antigos conseguiram alcançar a yvy marãe' depois de seis meses de cantos e rezas, inclusive alguns desses vivos. Uma das suas interlocutoras narra que um oporaíva chamado Apeteraty que teria emergido vivo a

morada dos deuses, depois de saber que viria uma forte chuva e que a água iria subir e acabar com tudo, e que quando a água subiu conseguiu ser salvo por um pedaço de terra que subiu as moradas celestes<sup>47</sup>. Um outro senhor descreve que um oporaíva do Paraguai, teria cantado, dançado, e rezado por seis meses, até que foi caminhar com a sua família e desapareceram, o que para a autora indicaria a imbricação entre deslocamento terrestre e ascensão divina. No caso do estudo etnográfico realizado por Mendes (2009) sobre a micromobilidade dos Avá Guarani nessa região, a vida social seria tecida nas caminhadas entre as tekoha, sendo que as caminhadas seriam motivadas por variadas razões. Mas um motivo comum das caminhadas seria o desejo de adquirir a experiência da instabilidade, mesmo sentido que emerge no processo de aguyje, com a separação das plataformas celestes e terrestres, permitindo os xamãs alcançarem a superação da condição humana tornando o seu corpo aperfeiçoado, em um movimento verticalizado com direção a Terra sem Mal.

Mas o meu interesse aqui, não é tanto tratar sobre a Terra sem Mal na perspectiva do deslocamento, mas evidenciar a prostração dos indígenas aos portais cósmicos da yvy marãe' ÿ sem o uso da mobilidade. Nesses lugares os Avá Guarani se empenhavam a cantar, dançar, e rezar para alcançar a yvy marãe' ÿ sem precisar de lançar uso da mobilidade, isto é, para aqueles que já tinham o conhecimento de que esses lugares se tratavam de canais de comunicação divina e transformação corporal para alcançar o mundo dos deuses. Tais narrativas, estão concentradas nas experiências vividas por antigos xamãs da região, e por isso mesmo, cabe ressaltar não se tratar de uma perspectiva que se aplica a todos os rezadores, podendo outras versões sobre o mesmo tema emergirem. Contudo, a possível ausência de consenso entre as versões não parece ser um problema, visto que emergem de experiências vividas por pessoas em situações bastantes distintas. No caso dos rezadores mais novos, um dos modos de acessar os conhecimentos dos mais velhos, se faz justamente pelo diálogo com os rezadores que viveram experiências e escutaram as histórias dos antigos nessa região. Muitos deles

---

47 Essa versão parece ser a mesma que trata Cadogan (1958) de quando os avôs Mbya emergiram as moradas celestes por uma folha de pindó que flutuava sobre ás águas crescentes.

ainda desconhecem, por exemplo, algumas das narrativas que irei expor nesta pesquisa, e isso se deve a vários fatores, como a distância entre as tekoha, mas principalmente devido processo de fragmentação das parentelas que interrompeu a circulação de conhecimentos e memórias dos mais velhos sobre essa mesma região, fazendo alguns deles desconhecem as versões da sua própria história.

### **Os Portais da Terra sem Males**

Um dos temas mais debatidos na literatura guarani se trata do profetismo, que levaria os Guarani para buscar a *yvy marãe' ÿ*, a Terra sem Mal, em versão português. Como expliquei na introdução, o meu objetivo não é tratar sobre os deslocamentos territoriais a partir da busca da Terra sem Males, mas sim trazer as narrativas guarani sobre os canais cósmico que ligariam os Guarani a *yvy marãe' ÿ*, e as reflexões relacionadas ao mito após sobre o alagamento desses canais que são elementos naturais que figuram como mediadores dos mundos terrestres e celestes. A razão para abordar esse tema na pesquisa se deve ao reflexo do trabalho de campo, em que o assunto chegou até a mim, estando no cerne dos diálogos dos meus interlocutores na época. As questões que me suscitaram após escutar o que me diziam eram muitas, logo notei que se tratava de uma diferente versão das dispostas na literatura guarani, mas algumas eram as semelhanças, como na presença de elementos que já figuravam como importantes nas hipóteses, por exemplo, de Cadogan (1959).

Seria a Terra sem Mal um mito clássico que teria ficado com essa versão até então desconhecida, apesar de encontrar coerência com a canonizada, ou se trataria se uma atualização a partir dos acontecimentos que suscitaram no estado crítico ao qual os Avá Guarani se encontram. Como disse, as narrativas<sup>48</sup> dos meus interlocutores permitiram as minhas reflexões, e buscar em outras etnografias possíveis relações com os temas mencionados. Entretanto, não conseguirei analisá-las com a dedicação necessária, pois não

---

48 Um outro ponto importante a destacar, algumas dessas narrativas não foram gravadas, o que significa buscar nas anotações de campo as conversas registradas, que anotava enquanto narravam, na forma que iriam me contando iria assim escrevendo.

tenho condições para isso nesse momento. Mas antes de demonstrar o que significa os canais para *yvy marãe' ÿ*, irei lembrar como esse assunto chegou aos poucos até a mim, e como o processo de compreensão foi demorado para entender que realmente se tratava.

As narrativas que trarei adiante que foram transmitida pelos meus interlocutores, trata-se de descrições dos dois canais cósmicos que permitiria o processo do *aguyje* aos quais os xamãs transformam-se em Nhanderu Mirĩ, assim como, da ascensão no post-mortem dos espíritos, *nhe'e*, as moradas celestes. Antes disso, vale lembrar uma conversa que tive com uma das minhas interlocutoras pouco tempo depois em que havia iniciado a parceria da pesquisa e o trabalho de campo disse que: a terra sem mal ficava nesse território, e por isso eles ali estavam, e por isso também, tinha voltando, fazendo referência as recuperações dos territórios. Segundo disse, uma das provas de que a Terra sem Mal estaria disposta nessa região se explicaria pela presença das Cataratas do Iguaçu, das Sete Quedas e da Pedra redonda que emitia o som da *takuara*, *takwapy*, sendo todos esses lugares sagrados para os Guarani antigo que viviam nessa região, que por isso acreditavam ter encontrado nessa região a Terra sem Males. Dessa forma, depois de terem andando tanto, os que aqui ainda não viviam quando encontraram esse lugar puderem encontrar a paz necessária.

Nessa conversa não ficou claro para mim sobre o que se tratava sobre essa região ser o lugar da Terra sem Mal, o que realmente o que estaria me dizendo, e que somente vim compreender depois, era que nessa região estaria os acessos para a *yvy marãe' ÿ*, e não a Terra sem Males em si. Se bem que, os canais que dão acesso ao mundo celeste são materializados nesta terra, o que confere aos elementos terrenos uma importância especial, por serem entendidos como presentes divinos dos deuses aos Guarani. Teriam sido os deuses que deixaram esses portais<sup>49</sup> de presente aos Guarani, para que eles pudessem

49 A utilização da expressão portais e seus sinônimos canais, e até mesmo tubos, são utilizadas segundo as categorias dos meus interlocutores ao me abordarem o tema. Essa expressão pode ser compreendida também como caminhos, como verificado na literatura por Nimuendaju (1987) que usa a expressão caminhos quando parece se trata na verdade de portais sagrados para a *yvy marãe' ÿ*. No entanto, o autor chega a utilizar a expressão portais celestiais para se referir aos acessos celestes da *yvy marãe' ÿ*, mas não fica claro da presença desses na terra ao ser utilizado a expressão caminhos. Creio que, a literatura sobre o tema não soube identificar os usos literários e metafóricos dessa expressão, interpretando caminhos como trilhas ao invés de portais devido a migração empreendida pelos grupos guarani em busca de lugares que continham caminhos, enquanto portais, para ascender a Terra sem Males. O uso da expressão caminhos

receber as energias imperecíveis presente nas moradas divinas nesta terra. Esses portais estariam espalhados por toda a plataforma celeste, *yvy rupa*, me contou a minha interlocutora, e isso explicaria a caminhada dos Guarani por buscar os canais, que são os verdadeiros caminhos deixados pelos deuses para que eles possam alcançar a Terra sem mal. Nesta região, havia dois canais para a Terra sem Mal, e ambos eram de conhecimento dos antigos xamãs, que se dispunham a rezar nesses lugares, tentando alcançar o processo de transformação corporal, o *aguyje*. Para isso, alguns xamãs chegavam a ficar três meses sem parar de rezar nesses lugares, em baixo de chuva e sol, sentindo frio e calor, almejando tornar seus corpos imperecíveis. Esses lugares, verdadeiros canais, caminhos para a morada dos deuses, estavam localizados no rio Paraná, sendo que estava nas Sete Quedas, e o outro em uma pedra grande que ficava próxima a uma antiga tekoha que teve o seu nome originado dessa pedra, denominada Itaipy'te.

A antiga tekoha de Itaipy'te não é muito conhecida pelos Guarani contemporâneos, e somente se é possível escutar histórias dela quando conversamos com os chamõ'i, que ou chegaram a conhecer, ou escutaram histórias dos antigos ao seu respeito. A localização da tekoha era restrita, e isso pode ter ocasionado a pouco conhecimento dos mais contemporâneos, que não fazem tanta referência ao lugar. A maioria dos que a conheceram eram moradores que circulavam entre Passo Kuê, Oco'y - Jacutinga, Três Lagoas, Guariroba, essas tekoha do rio abaixo, como denominam os que estão no rio acima, isto é, em Guaíra. No trabalho de campo, conhecia três pessoas que disseram ter conhecido essa tekoha antes de ter sido alagadas, e todos foram moradores de Três Lagoas ou Oco'y. Em um relatório feito pelo Cimi (1990) junto aos Avá Guarani aponta a referência de antigos

---

fez as pesquisas sobre o tema explorar em demasiado a migração dos grupos indígenas, como se estivessem buscando caminhos enquanto estavam caminhando, para encontrar caminhos, quando chegassem ao seus destinos, e partissem para *yvy marãe' ÿ*. Entretanto, como elucidado pelos meus interlocutores, esses "caminhos" presentes no mar, nas águas dos rios, nas cachoeiras, nas pedras, se tratavam de portais, ao qual utilizo a expressão portais cósmicos, mas não confundir com portais celestes, que ao meu ver, se tratam de portais, ou mesmo, guaritas como na expressão utilizada pelo meu interlocutor que experimentou a ressuscitação, que estão presentes nas próprias moradas dos deuses. A utilização do termo caminhos literal enquanto seu uso se trata de metafórico, produziu uma exacerbada literatura voltada ao deslocamento geográfico, enquanto que os meus interlocutores dimensionam o fator de caminhada, mas também dimensionam o fator da permanência, em que permitiria aos que vivessem perto desses portais cósmicos uma série de benefícios para se viver nesta terra perecível ao acessar qualidades imperecíveis por meio desses canais que foram deixados aos Guarani pelas divindades.

moradores a tekoha Itaipy'te, porém, diz que pelos relatos a hipótese mais provável seria que esse lugar teria perdurado até o início de 1900 por conta do contato. No entanto, as pessoas com que conversei dizem ter conhecido essa tekoha, e que essa perdurou até o início das obras da Itaipu Binacional. Segundo o meu interlocutor, antes disso, esse era um lugar em que se encontravam muitos indígenas, que juntos se reuniam para rezar em cima da pedra que ficava na tekoha. Essa pedra estava no meio do rio Paraná, era grande e redonda, e servia de passagem aos índios Guarani para as duas margens do leito, e ainda, para os rituais sagrados.

- Eles fecharam e a represa está escorada na pedra porque se não fosse aquela pedra a represa já teria sido arrancada, tupã quase arrancou. Os Guarani cantavam ali, e ali tinha a estrada, o caminho sem maldade, que ia rumo a direção que o sol se põe, ali era o caminho sem mal, e ali se ouvia o som do takuapu e o mbaraka miri e nunca cessava esses sons, mas os brancos destruíram, destruíram lugar de pesca e agora se dizem dono.

- Muitas famílias foram expulsos de itaipyte, pela Itaipu, alguns foram pagos com micharia, e saíram pra cidade, alguns foram pro Paraguai, enfim se dispersaram.

Essa pedra emitia um som conhecido entre os Avá Guarani, e por conta desse som que os indígenas ali passaram a estabelecer rituais religiosos, fazendo com que a tekoha passasse a ter o seu nome identificado pelo nome dado a pedra, denominada *ita ipy pẽ*, que significa pedra plana para ficar em pé, fazendo referência aos cantos e danças empreendidos no lugar sagrado, e como vimos a posição ereta é desejável no processo do *aguyje* para adentrar as moradas divinas. O som reproduzia o mesmo ritmo do *takwapy*, instrumento musical usado pelas mulheres na *opy*, ao baterem continuamente os bastões de bambu no solo seco da terra. O som produzido é forte, firme, e ecoa semelhante a um tambor de apenas um ritmo ao ser repetidamente quando assolado nos tacos de madeira presos juntos a terra. Por o som que saia da pedra ser o mesmo produzido pelas mulheres nas *opy*, os índios logo entenderam que aquele lugar era sagrado, assim como são as suas casas de reza. Há de se notar ainda que, esse som é produzido nas moradas dos deuses, onde os rituais religiosos

como descrito pelo meu interlocutor também acontecesse. Os encontros que reuniam indígenas nessa região, aconteciam frequentemente, conforme os meus interlocutores, que até hoje se lembra quantos dias demoravam para chegar de um lugar a outro. Em tempos dos rituais de batismo de bolos, dos mais diversos tipos de alimentos produzidos em suas roças, os rituais poderiam durar até três dias seguidos, regados de chicha para alegrar os parentes convidados, que depois da festança continuavam nas tekoha por mais tempo, para somente depois voltarem as suas moradas. Para chegar caminhavam muito, durante semanas, a depender do lugar. Iam parando, acampavam ao entardecer e logo cedo seguiam novamente viagem, até chegar no destino.

A tekoha Itaiputé era um lugar que abrigava muitos dos parentes guarani, que permitia vários encontros, com todos se reunindo em torno de uma grande casa comunal com o teto feito de sapé, ali os índios conviviam em suas redes e compartilhavam do mesmo espaço. Nas narrativas dos meus interlocutores que aqui condensei, um dos motivos para que a tekoha Itaiputé tenha se tornado uma das maiores da região, onde vários guarani se reuniam para os rituais em torno da *ita ipy pẽ*, era justamente porque estava localizada no rio Paraná. A pedra não serviria somente para os rituais dos indígenas que viviam na margem esquerda do rio Paraná, mas também aos indígenas que moravam no outro lado da margem, que passavam sobre a sua plataforma. Quando em épocas que o rio baixava o nível da água, a pedra ganhava mais destaque, se tornando ainda mais nítida e acessível para a passagem dos moradores, sem que para isso fosse necessário o uso de canoas. Destaco, uma narrativa colhida por Ladeira e Faria (2016) que descreve melhor do que se tratava esses portais sagrados, que incluiu a formulação de um desenho do portal da Sete Quedas, feito pela interlocutora das autoras, se trata de uma rezadora Avá Guarani que ilustra a existência dos portais cósmicos dessa região.

- Os mais velhos contam, muitos sempre lembram do rio Paraná, que inclusive entre Guaíra até Foz do Iguaçu, do lado de cá do rio Paraná e do outro também. Dos dois lados do rio Paraná a ocupação Guarani era muito grande, porque os Guarani acreditavam que lá era a terra sem mal. Isso pegava de Guaíra a Foz do Iguaçu. Em

Guaíra tinha as Sete Quedas. Em Foz do Iguaçu tinha um lugar que os Guarani chamavam de ita ipy pẽ [literalmente, “pedra plana pra ficar em pé”], onde inclusive a Itaipu fez a represa, em cima dessa pedra. A ita ipy pẽ era chamado porque tinha uma pedra muito grande, acho que tinha 30 m<sup>2</sup>, parecia um piso, mas nesse local, dos dois lados dessa pedra, tanto do lado do Paraguai quanto do lado do Brasil, os Guarani vinham pra dançar, pra fazer seu ritual, e sentiam uma paz muito grande, porque era para eles realmente um local sagrado, todas as coisas espiritualmente ficavam em paz naquele local. Ali tinha um barulho, muito próximo do barulho de um takwá [instrumento percussivo de bambu]. Takwá é um instrumento que usa na casa de reza, na opy, é um instrumento feminino, então era muito próximo a esse barulho que se ouvia lá. Era 24h por dia. Quando ia chover, quando ia ter um temporal quando vinha um vendaval, lá se ouvia cânticos, de longe se ouvia, e muitas pessoas indígenas iam lá pra pescar, e quando ouviam esses cânticos, tinha pessoas que dormiam e viam coisas, tipo uma visão, via o que aconteceria amanhã ou depois. Tudo isso é o que acontecia nesse local. Em Guaíra tinha a Sete Quedas, e debaixo da queda do meio tinha uma caverna, onde o barulho era completo, não era só o barulho da takwa que se ouvia, não era só o mbaraka miri [chocalho] que se ouvia, não era só o cântico, era os três juntos, 24h por dia, de dia, de noite. Se ouvia esse cântico desse ritual sagrado, esse ritual sagrado, esse jeroky marãe' ÿ, mborai marãe' ÿ'. Então ali era o local que levaria os Guarani até o yvy marãe' ÿ. Então as pessoas indígenas iam lá, entravam nessa caverna não para iniciar o ritual, mas simplesmente pra acompanhar. E ali também os rezadores, os mais velhos, recebiam mensagens de Deus (Nhanderu), e dali eles saiam e repassavam essa mensagem pro resto do grupo, pro resto das aldeias inclusive, então ali era contato direto com Nhanderu. Para eles era sagrado estar ali [nas regiões mencionadas do Paraná], ali eles tinham paz, ali os Guarani se encontravam, acreditavam que finalmente tinham encontrado o yvy marãe' ÿ, mas depois dos anos 70 [1970] pra cá isso mudou completamente. A Itaipu participou para que todas essas coisas maravilhosas fossem tiradas dos povos Guarani, inclusive de todo povo indígena, porque todo povo indígena vive em busca da terra sem mal. Como eu disse, o yvy marãe' ÿ não é física, mas existe na terra o caminho que leva até essa yvy marãe' ÿ, o local onde dali o indígena possa ir até esse local, até a Terra Sem Males. E isso foi tirado dos Guarani.

Essa narrativa, aborda algumas questões que iremos tratar, além dessa rezadora, trago aqui, as reflexões de outro xamã que nasceu em Guaíra, e outros interlocutores que narraram diversos elementos e seres que habitavam no rio Paraná. A existência desses dois lugares sagrados, ita ipy pẽ, pedra redonda, e ytua, Sete Quedas, faziam com que os Avá Guarani tivessem predileção por viver próximos a esses lugares. As duas margens do rio Paraná, não se configuravam enquanto dois lugares distintos como veio acontecer depois com a formação dos dois países, após a Guerra do Paraguai. Em alguns relatos colhidos, os meus interlocutores diziam que em algumas tekoha se tratavam de uma coisa só, para se referir que o rio não representava uma fronteira nem mesmo para a formação das tekoha. A escolha de viver em uma ou outra margem do rio Paraná não era de grande relevância porque o trânsito em as duas margens parecia ser contínuo. A escolha de viver permanentemente em uma das duas margens se deu a partir das condições impostas pela presença dos brancos que chegavam no lugar, especialmente após a Guerra do Paraguai, quando os lugares passaram a ter condições distintas. Foi em um desses momentos que um dos meus interlocutores resolveu vir de vez para a margem direita do rio Paraná, onde casou e resistiu até a saída da tekoha Jacutinga, por conta da construção da hidrelétrica Itaipu Binacional.

Segundo a sua narração, foi ao visitar a família que vivia no lado esquerdo da margem, que foi convencido a viver no mesmo lado. A convivência com os parentes que habitavam as duas margens do rio Paraná, fez até mesmo surgir um caminho que veio a se tornar uma tekoha chamada de Passo Kuê, que significa passo antigo, em referência aos índios que passavam pelo lugar. Essa tekoha estaria vizinha a Itaipy'te e servia de passada para as outras na região. As tekoha que ficavam nas margens do rio Paraná se mantiveram por bastante tempo pois era difícil os brancos adentrar na região, por conta da densidade das florestas, e por conta do rio que era estreito, com as suas laterais formando grandes cânions. Em documento da Itaipu, há o registro de que esses cânions serviam de morada para os índios que construíam moradas nessas grandes lacunas de pedras que margeavam o rio Paraná. A região do rio Paraná muito propicia a pedras dificultou a navegação de grandes navios e impossibilitou por diversas vezes o comércio e a colonização na região, pois na

altura das Sete Quedas era impossível de se passar, o que impedia o fluxo contínuo das embarcações que almejavam desembarcar suas mercadorias. Por isso viver as margens do rio Paraná não era algo considerado perigoso pela ameaça de invasão dos brancos.

Os lugares sagrados como a *ita ipy pẽ*, e a *ytua*, permitiam a comunicação com os deuses que se fazia de modo direto, e agora com esses lugares inundados, o único modo de comunicação direta com os deuses se faz pelas casas de rezas. Por isso, esse lugar deveria ser conservado, protegido, conforme foi criado. Nos rituais de reza que aconteciam em cima da pedra, poderia se presenciar uma duplicação da potência sonora do som do *takwapy*, sendo ecoado pelas batidas das mulheres e pelo próprio som da pedra. Tal efeito, fazia com que os parentes, ainda que distantes, escutasse o som e fosse ao encontro dos demais para as rezas nos finais da tarde. Mas com a construção da Itaipu Binacional, a pedra redonda passou a ficar ameaçada, pois o projeto incidiria no mesmo lugar que estava a sua estrutura em meio ao rio Paraná. Segundo a minha interlocutora, os brancos tentaram mas não conseguiram, quebrar a pedra para construir a hidrelétrica, pois a pedra seria assim, inquebrável. Porém, sem encontrar solução, decidiram usar a estrutura da própria pedra para construir a base principal. Desse modo, a estrutura principal da hidrelétrica está em cima da *ita ipy pẽ*, o que explicaria o nome dado a empresa, denominada Itaipu por conta do lugar<sup>50</sup>. Apesar de ter sido acimentada com a construção, a pedra sagrada ainda

---

50 Em conversa com um dos meus interlocutores descreveu uma versão distinta para atribuição ao nome dado a hidrelétrica. Segundo conta, os xamãs da margem direita do rio Paraná, dizem que o nome da hidrelétrica foi dado pelos próprios xamãs que deram esse nome a pedido dos deuses. Isso teria ocorrido após a hidrelétrica ter sido construída, quando foi atingida por uma forte tempestade com raios e trovões que caíam sobre a estrutura da barragem, o que preocupou os brancos. Com isso, os responsáveis pela hidrelétrica mandaram chamar os xamãs do Paraguai, para que eles fizessem uma reza em cima da barragem para acalmar as tempestades que ameaçavam o futuro da própria hidrelétrica. Com receio do que poderia acontecer com a sua destruição, que poderia acarretar na morte de vários indígenas, os xamãs resolveram aceitar, e nas rezas feitas, os deuses indicaram que a hidrelétrica deveria se chamar Itaipu em referência ao lugar sagrado alagado. Essa versão pode encontrar contradições com a história, visto que, o nome Itaipu vinha sendo usado antes mesmo da construção. Mas isso não parece ter relevância para os indígenas que habitam a margem esquerda do rio Paraná, que utilizam essa versão para demonstrar a participação dos deuses nesse processo de manter a hidrelétrica, ao invés de insistir na sua destruição por intermédio da comunicação com os xamãs que fizeram um acordo para evitar ainda mais mortes aos indígenas, apesar de a fúria dos deuses estarem direcionadas aos brancos.

teria a sua energia mantida mesmo que embaixo da estrutura da hidrelétrica, e o som do takuapu persistiria tocando. Apesar disso, o acesso ao lugar é inviável, com a construção se perdeu não somente o acesso a pedra sagrada mas as tekoha que estavam ali localizadas. Isso causa tristeza até os dias atuais aos xamãs, que ao narrarem as suas histórias, terminam se emocionando. Como veremos, outro lugar que era considerado um portal para a Terra sem Males seria as Sete Quedas, que também se tornou inacessível aos Guarani.

Em conversa com um xamã nascido em Guaíra e que conhece sobre a história dos índios na região, narrou com detalhes o que se tratava esse portal da Terra sem Mal que ficava nas Sete Quedas. A conversa trouxe detalhes sobre o que os alguns interlocutores guarani já descreveram, que o rio Paraná era o lugar de acesso para a Terra sem Mal, a morada dos deuses. No caso das Sete Quedas, o acesso estaria entre as gigantescas pedras de volumosas águas correntes no meio do rio Paraná, como ilustra o desenho acima feito pela interlocutora de Ladeira e Faria (2016), lugar denominado de Ytu'a, pelos Guarani. Nesse lugar, os xamãs se prostravam a cantar, dançar, e rezar com os seus mbaraka miri e chegavam a ficar até três meses direto no mesmo lugar, almejando tornar os seus corpos imperecíveis, e emergirem a morada dos deuses. Esse lugar também seria responsável pela acensão dos espíritos para as moradas divinas no post-mortem, como vimos, aquelas pessoas que foram consideradas por sua coerência em relação as suas almas e que se mantiveram incorruptíveis aos produtos ilusórios da terra, se tornam aptas a emergirem a morada divina. Ao que as pessoas se aproximavam das Sete Quedas era possível começar a ouvir som que emergiam das suas profundezas e que não cessavam durante o dia e a noite. As músicas que saiam das cataratas eram repetições dos cantos e dos sons do mbaraka miri e do takwapy, que são produzidos pelos Guarani na opy, casa de reza. Essa situação nos remete ao mesmo som que era possível de ser escutado na ita ipy pẽ e que também estava localizada ao meio do rio Paraná. Os índios que se aproximavam do lugar tinham a impressão que estavam dentro de uma casa de reza, tamanho era o som alto que saia do lugar, e que reproduzia as músicas que eles mesmos tocavam todos os dias. Mas não era somente as músicas da casa de reza que saiam das Sete Quedas, sendo possível se escutar o som de animais, como onças e pássaros. Era possível ainda visualizar imagens de bois e

cuatis em meio as águas, como se fossem reais, mas eram apenas imagens dos animais dessa terra.

Nesse sentido, parece que cantar e dançar não seria somente um modo de alcançar a terra sem mal pela terra, como afirma Pissolato (2007), mas o som emitido pelos cantos, instrumentos e danças figuram como elementos indicadores dos lugares em que se poderiam encontrar os portais de acesso a morada dos deuses<sup>51</sup>. Com isso, caberia ainda perguntar se essas músicas que eram reproduzidas nos portais, se trataria do som das músicas feitas pelas almas no plano celeste, que podem ser escutadas no plano terrestre no lugar de mediação entre esses dois mundos. A Sete Quedas, que se chamava *Ytu'a*, tinha um dono (*jará*) que tomava conta desse lugar, assim como, em *Ita Ipy Pẽ*, e todos os domínios terrestres. Segundo o meu interlocutor, em meio as pedras, emergido nas águas, havia uma corrente brilhante de ouro, que parecia estar amarrada as pedras, que possuía argolas largas presas umas as outras. A corrente era tão grande que descia até as profundezas do rio Paraná, como se estivesse presa na própria plataforma terrestre, parecia que estava grudada por debaixo da terra. Com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, os brancos que passaram a estudar a região, acabaram descobrindo a corrente de ouro que estava presa e submersa nas Sete Quedas. Os brancos tentaram com muito esforço arrancar a corrente de ouro, mas não conseguiram, assim como, não conseguiram destruir a *ita ipy pẽ*. Foram muitas as suas tentativas, e até dinamite pensaram em usar, mas não conseguiram extrair o ouro das Sete Quedas. No entanto, como veremos, os brancos conseguiram retirar o outro que estava presente embaixo do rio Paraná, na localização da pedra sagrada de *ita ipy pẽ*.

Uma outra narrativa, contada por dois diferentes interlocutores, condessam a existência de um índio guarani que tinha os pés de pássaro e vivia no meio das Sete Quedas, *Ytua*, mas ninguém o conheceu de perto, e nem conseguiu conversar com ele, apesar das várias

---

51 Como nota Bastos a música se confere como importantes nos rituais do xamanismo, nesse caso, podemos observar a presença das músicas tocadas nas casas de rezas, assim como, tocadas nas moradas celestes, e como essas são reproduzidas justamente nos portais que dão acesso a morada dos deuses. Segundo os Avá Guarani, as almas que vivem junto com os deuses, cantam e dançam todo o dia, e só param quando vão comer.

tentativas feitas. O índio usava um *jasa'a*<sup>52</sup>, um cocar de penas, e carregava uma cuia e uma bomba com uma garrafa com água para tomar tereré enquanto avistava a paisagem. O detalhe mais curioso seria que os objetos para sustentar a bebida eram todos feitos de ouro. O outro interlocutor disse que uma vez estava com um amigo e viu esse mesmo índio que estava no meio das Sete Quedas. Inclusive, contou que os brancos acharam estranho um índio no meio das suas corredeiras e decidiram matar ele, foi quando uma certa vez atiraram nele, mas o índio escapou, jogando a cuia de ouro para trás das costas, pulando no meio das corredeiras, *ypochyrá*, desaparecendo sem ser mais visto. Mas não demorava muito o índio voltava a aparecer, e cada vez que aparecia trazia uma nova cuia preenchida a ouro, se repetindo o final como das outras vezes em que escapava pelas profundezas das Sete Quedas.

Esse interlocutor narrou ainda outras histórias que presenciou em Guaíra na época da construção da hidrelétrica, em que vivia entre Paraná e Mato Grosso do Sul, para trabalhar. Quando saiu daqui era ainda novo, foi acompanhar o seu pai que já tinha trabalhado muito na vida sem documentação, e para fazer uma em que comprovasse que era indígena, teria que se deslocar para o Mato Grosso do Sul. A condição dos administradores do SPI era de que os índios deveriam ficar pelo menos um ano vivendo naquele lugar para somente depois poder retirar a documentação. Com isso, muitos que foram obrigados a se mudar para retirar a documentação, acabaram ficando de vez no Mato Grosso do Sul e não voltando mais para o Paraná. Sobre isso, o senhor acredita ter sido uma estratégia dos brancos para retirarem os índios da região, ficando com as suas terras. Foi entre uma vinda e outra que o senhor diz ter presenciado um episódio que o marcou, e que diz não estava sozinho, e que outros indígenas puderam presenciar o mesmo.

Quando estavam construindo a Itaipu Binacional, os administradores da hidrelétrica fizeram diversas visitas técnicas a Guaíra, e foi em uma dessas operações que encontraram uma criatura estranha no rio Paraná. Segundo a narrativa do meu interlocutor, aquilo que os

---

52 Um colar feito de sementes, usado de maneira transversal no corpo, sendo posicionado do ombro a costela.

brancos viram, também teria sido visto por alguns índios. O que viram não seria nem humano e nem animal, mas uma mistura dos dois, pois a criatura tinha os pés de pato mas o corpo de humano, sendo grande e forte, tão forte que logo que os brancos conseguiram capturá-lo teve que ser colocado em uma jaula para não escapar. Os brancos sem saber o que fazer com aquela criatura, deixaram para encontrar uma solução somente no dia seguinte, pois já estava escurecendo, e por isso deixou a criatura acorrentada na própria gaiola improvisada. Porém, durante a noite a criatura conseguiu escapar, e fugiu sem deixar nenhum rastro. No dia seguinte, ninguém sabia que tinha acontecido, mas foi constatada algumas mortes estranhas na cidade. Logo, pensaram ter se tratado da criatura que havia escapado, que tinha saído das águas do rio Paraná. Perguntei ao senhor que criatura seria essa, mas disse não saber, mas ressaltou que essa que não foi a única vez que saíram figuras desproporcionais no rio Paraná. O senhor disse que na época que se antecedia o crescimento das águas, antes da inundação das Sete Quedas, começou a sair sapos enormes do rio Paraná, e que inclusive presenciou um que era tão grande que pareceria ser do tamanho de uma casa.

Essas narrativas apresentam que o surgimento de eventos estranhos com o surgimento de criaturas amorfas e animais de tamanhos desproporcionais começaram antes do desaparecimento das Sete Quedas<sup>53</sup>. As histórias dessas criaturas me instigaram bastante, tanto que optei por buscar na literatura etnológica narrativas que pudessem se relacionar com as narrativas dos meus interlocutores, pois ao que descrevem, o aparecimento dessas figuras se deu momentos antecedentes ao desaparecimento das Sete Quedas, e isso

---

53 A história do índio-pássaro, por exemplo, me fez lembrar de um noticiário que saiu na época da extinção do Parque Nacional das Sete Quedas por conta da inundação da UHE Itaipu Binacional. A reportagem conta sobre um índio que vivia no parque e se recusava a deixar o lugar se contrapondo ao desaparecimento das corredeiras. No entanto, o homem não se trata do mesmo que me relataram, pois o índio possuía os pés de pássaro, e além disso não parecia querer ter contato nenhum com os brancos, e nem mesmo com os indígenas, e por isso mesmo desaparecia a cada nova investida dos brancos em tentar capturá-lo. O importante notar que, quando a ponte que ligava as Sete Quedas se rompeu fazendo várias vítimas as pessoas que estavam indo ao Parque Nacional das Sete Quedas para se despedir antes de seu desaparecimento, uma outra reportagem aponta o indígena como sendo o provável responsável por ter cortado as cordas que seguravam as passarelas no alto das pedras. A Funai inclusive foi chamada para investigar a situação, mas essa possibilidade foi logo descartada, como demonstrou uma outra reportagem vinculada tempos depois.

significaria também, o fechamento do portal para a Terra sem Males. Tais narrativas me pareceram bastante pertinentes para buscar as considerações de Lévi Strauss em suas condensações das mitologias ameríndias. No terceiro volume das *Mitológicas*, na obra *O cru e o cozido* (2004) o autor descreve os mitos sobre a origem do fogo doméstico, esse elemento aparece como uma possível figura de mediação entre os mundos terrestres e celestes. Manter o fogo aceso seria uma forma de manter céu e terra separados, que apesar de juntos, não poderiam se misturar. Esses mitos, se desdobram na noção da boa distância, onde os elementos não se misturam para a manutenção do equilíbrio necessário ao cosmos. Em *As origens dos modos á mesa* (2006) Levi Strauss descreve a viagem de barco feita pelo Sol e a Lua, estando um posicionado na dianteira e o outro na traseira do barco, ambos juntos mas em dispostos como em oposição sentados nas extremidades do barco. O espaço da canoa, nas palavras do autor, conspiram para mantê-los a boa distância, ao mesmo tempo que juntos e separados, assim se evitaria excessos, que poderia causar incêndios ou o apodrecimento na terra. A canoa estaria assim na mesma função que ocuparia o fogo doméstico, ao fazer a mediação entre extremidades, mantendo a boa distância. Caso houver alguma ameaça a estabilidade da boa distância, isso pode colocar em risco a ordem das coisas, como no surgimento figuras excessivas<sup>54</sup>.

A leitura da noção da boa distância me parece pertinente para relacionar com as histórias narradas pelos meus interlocutores, pois quem sabe ao aproximarmos com outros mitos, podemos refletir se as criaturas com formas excessivas, seriam efeito da eminente inundação dos portais cósmicos para a *yvy marãe' ÿ*. Nesse sentido, as Sete Quedas, Ytua e a pedra sagrada, ita ipy pẽ estariam ocupando a mesma posição que a canoa nos mitos das viagens do Sol e da Lua, assim como, nos mitos do fogo doméstico, que se compreendem como possíveis mediadores dos mundos terrestres e celestes. Sendo esses canais de fundamental importância para a manutenção da comunicação direta entre os Guaraní e os deuses, devemos compreender qualquer tentativa de interromper essa comunicabilidade, como colocar em risco as ordens das coisas. Talvez seja por isso que a fala da minha

---

54 Faço glosa ao resumo das obras realizada por Sztutman (2009) ao qual reflete o tema nas obras de Levi-Strauss.

interlocutora, sobre o rio Paraná não poder ser interrompido por se tratar esse responsável pelo equilíbrio do mundo, se mostrar tão eloquente ao nós permitir relacionar sua fala com essas outras narrativas. Essas parecem evidenciar que ao ocorrer a modificação do rio Paraná, e a inundação dos canais cósmicos, o mundo não seria mais o mesmo, estando fadado a males, pois isso seria causar o desequilíbrio físico e espiritual do cosmos. Sendo assim, pode ser que as figuras de características excessivas, como os animais amorfos e gigantescos que despontaram anteriormente ao desaparecimento das Sete Quedas, sejam um efeito das distâncias entre os mundo terrestres e celestes, que estavam sendo encurtadas.

O surgimento de pessoas com características animais, isto é, figuras metamórficas, aparecem em mito colhidos por Cadogan (1955: 152), e um em especial descreve uma pessoa que teria se transformado em um pássaro. O mito mbyá descreve que a filha mais velha de um homem que estava próximo de alcançar o estado de *aguyge*, teria se transformado no pássaro Piri-tau jú por o desobedecer, o que nós remete ao tema das condutas antiéticas. Essa conduta fez com que a moça se transforma-se em ave, e com essa forma animal que teria subido junto com os seus pais ao *yvy marã e'i*, sendo o pássaro que existiria hoje na terra a sua imagem. E outros são aqueles que emergiram para o céu em formato de sapos e besouros, subindo em um formato metamorfoseado, ao contrário dos demais que tiveram condutas dignas, no contexto do dilúvio<sup>55</sup>. Como vimos, tanto a figura do pássaro, como a figura do sapo em forma gigantesca foram narradas pelos meus interlocutores, são figuras que aparecem descritas nos mitos que antecederam o dilúvio da primeira terra. Em versão do dilúvio de Guyrapoty colhida por Nimuendaju (1987: 67) entre os Apapokuva Guarani, as figuras do pato e pássaro aparecem no momento em que as águas estariam para subir, vindo as suas almas entrarem nos corpos animais para se salvarem. Sabendo do dilúvio que estava ainda por vir, Guyrapoty convidou o *juperú*, o *suruvá* e o pato selvagem para que juntos construíssem uma casa de tábuas, *opy*, na Serra

---

55 O termo “dilúvio” é usado por diversas vezes na obra de Nimuendaju, porém, se trata de um termo cristão. Pierri (2013) faz uma observação em relação a isso, utilizando-se do termo em guarani para alagamento ao invés de “dilúvio” como usa Nimuendaju por tantas vezes. Sigo a orientação de Pierri (2013) e faço o mesmo, dando atenção que o termo alagamento em sua tradução de *yy te rei guaxu* foi o usado nas narrativas dos meus interlocutores. No entanto, trago o termo como uma provocação, visto que a construção da hidrelétrica que causou o alagamento do território tradicional foi uma ação provocada pelos brancos.

do mar, onde se deslocaram e dançaram, cantaram e rezaram por quatro anos seguidos até a subida do mar. Passado os quatro anos, ás águas subiram inundando a Serra do Mar, e aqueles que haviam se negado a construírem a casa se encontram em perigo, vindo a alma de juperú entrando em um pássaro, enquanto isso, suruvá gritava “á água veio mesmo”, vindo se transformar em uma pássaro quando a água o estava lhe afogando. O último deles não conseguiu voar, vindo o pato ser devorado pelos seres da água, vindo a sua alma se transformado em um pássaro assim como os outros.

As águas revoltas submergiam a casa, e Guyrapotjí começou a chorar. Nisto ele me recordava meu pai adotivo Joguyroquy, sempre pronto a recomendar aos outros coragem contra os fantasmas, enquanto ele próprio era o mais medroso. Já a mulher de Guyrapotjí mostrou muito mais sangue frio. Mandou que seu marido subisse ao telhado e abrisse os braços, para que as aves ameaçadas pelas águas ali pudessem pousar. Sempre que pousassem pássaros bons, isto é, aqueles que não comem carne e cujas penas são usadas para fins religiosos, ele deveria lançá-los aos céus corri um impulso dos braços. Quando a água atingiu a altura dos joelhos dos presentes, impedindo que se ·batesse a taquara no chão da casa, ela passou a batê-la contra um esteio, sem interromper seu canto. Guyrapoty, então, entoou o Neengaraí; a casa logo se desprende do chão, flutuando na superfície das águas, para finalmente subir aos céus com todos os que nela se achavam. Estava ali também o jovem tatu, que a filha de Guyrapoty criava e havia levado consigo. Ele chegou deste modo até o céu, e lá está ainda hoje: os pajés, que em seus sonhos lá vão, viram-no diversas vezes. Atravessando os portais celestes (Yváy roque), a casa entrou no céu; já não era sem tempo, pois imediatamente após a sua passagem, as águas do dilúvio arremessaram-se contra o céu. Até aqui vai a lenda de Guyrapoty . À exceção da casa de tábuas, ela parece ser autenticamente indígena.

Em uma outra passagem, Nimuendaju (1987: 103) descreve que xamã Canindé estava dançando com o seu grupo junto ao mar, quando avistou vindo do leste, dois pássaros, vindos da *yvy marãe' ÿ*, que indicavam o caminho sobre as águas. Esse mito descreve a qualidade de mensageiros que possuem os pássaros, fatos que podemos observar até hoje

em várias descrições dos Avá Guarani, que me relataram uma dúzia de pássaros distintos que carregam tipos diferentes de mensagem.

Conta-se que, quando o pajé Canindé dançava com seu bando I junto ao mar, vieram pelo leste, do Yvy marãe'y dois pássaros para lhes mostrar o caminho sobre a água. Sobrevoaram os dançarinos e finalmente pousaram sobre a cerca da casa de dança. Infelizmente, aí os viu um menino que não participava da dança, e que matou um dos dois pássaros com uma flechada. O outro levantou voo, retornando em direção do mar. Canindé, então, comunicou imediatamente ' I a seus discípulos que já não mais chegariam ao Yvy marãe'y.

A descrição parece boa para estabelecer uma relação entre o pássaro que ficou sozinho após seu companheiro ser morto por um menino na história de Canindé, com o índio-pássaro que aparecia sempre solitariamente nas Sete Quedas, e que foi visto antes do fechamento do portal sagrado. Seria esse a figura do pássaro que retornou as águas do mar, voltando para a *yvy marãe' ÿ*, e que repetiria a mensagem de Canindé sobre a impossibilidade de adentrar as moradas celestes, dessa vez, por uma outra condição. São especulações, da minha parte me interessa relacionar as narrativas, ambas mitológicas.

Mas podemos levantar algumas outras especulações acerca da qualidade dessas criaturas que apareceram no rio Paraná segundo os mitos guarani descritos. A primeira probabilidade remontaria para que essas criaturas fossem habitantes do rio Paraná, sendo essas imagens de pessoas que alcançaram as moradas celestes. No caso do índio com pés de pássaro as descrições apontam que esse poderia viver entre os dois mundos, podendo ser visto quando quisesse aparecer, mas quando estava para ser capturado entrava nas profundezas das Sete Quedas e desaparecia<sup>56</sup>. Uma segunda possibilidade remontaria aos mitos da boa distância que possibilitaria o surgimento dessas criaturas com formas excessivas por conta da ameaça iminente com o fechamento do portal dimensional, que resultaria no desequilíbrio do

---

56 Como descrito por Pierri (2013: 235) que descreve serem os Nhanderu Mirĩ divindades principais, antigos xamãs que alcançaram a *yvy marãe' ÿ*, e possuem uma “condução”, também imperecível, que permite transitar entre os dois mundos.

universo, ao interromper a boa distância dos planos celeste e terrestre. Uma terceira pode indicar que essas criaturas fossem pessoas que estivessem sido recém-transformadas por terem transgredido as regras sociais e estariam indo em uma forma corporal distinta daqueles que alcançaram a perfeição, e quando estavam próximas de alcançar a morada celeste, foram então capturadas, como no caso da criatura de forma humana com os pés de pato<sup>57</sup>. Essa passagem também nos faz lembrar do mito bororó que descreve Levi-Strauss em *O Cru e o Cozido* (1964) que narra o pássaro que foi viver no plano celeste. São possibilidades que faço pondo em relação os mitos com as narrativas, e se as faço é com o interesse de ampliar a potencialidade interpretativa das narrativas em relação aos mitos, mas não as justapondo como equivalentes, mas produzindo versões dentre suas diferenças. Adiante, veremos as reflexões que os Guarani fazem acerca dos efeitos cosmológicos do fechamento desses portais sagrados, e como esses servem para pensar os acontecimentos políticos como profusão de mortes e doenças.

### **A reflexão do mito**

Em conversa com um interlocutor que havia escutado a narrativa do xamã sobre o fechamento do portal das Sete Quedas, passou a compartilhar as reflexões que surgiram, sobre quais seriam os efeitos disso nas suas vidas, nesta terra, e até mesmo para os espíritos no post-mortem. Essas surgiram no campo da explicação, logo após o xamã contar como era as Sete Quedas, e a importância dessa para os Guarani antigo, começou a relacionar os acontecimentos atuais com o encerramento dos portais a partir da inundação, o que logo reverberou entre algumas pessoas com quem depois conversei. Segundo contou um dos meus interlocutores, a morada dos deuses continua existir, mas dois dos caminhos que existia para emergir para esse lugar foi encerrado com a construção da Itaipu Binacional. Isso teria consequências no plano espiritual, e não somente no plano físico, como no alagamento do território tradicional, que causou a expulsão das famílias, e a privação as

---

57 Como descrito por Cadogan (1955: 122) em mito da metamorfose por desobediência.

suas terras, tornando a vulnerabilidade social nas comunidades um fato até os dias atuais. Ao falarem sobre o "plano espiritual" os meus interlocutores não estão se referindo as moradas celestes, mas na existência de uma vida espiritual nesta terra, onde os espíritos podem ser prejudicados por fatores humanos tanto quanto os vivos.

Segundo a sua reflexão, os espíritos no post-mortem não estariam conseguindo emergir para as moradas divinas por conta do encerramento dos canais cósmicos localizados nas Sete Quedas, *Ytu'a*, e na pedra redonda, *ita ipy pẽ*, ambas prejudicadas com o alagamento. Isso faria com que os espíritos ficassem presos nesta terra, que ao não emergir, se tornam seres confusos. Os espíritos ao se sentirem perdidos, começam a influenciar os parentes vivos, pela carência de afetos, e isso causaria conflitos espirituais, gerando confusão nos próprios vivos. A profusão de espectros desordenaria a terra. Sendo possível notar várias dessas influências nas vidas das pessoas. Uma das possíveis explicações para a proliferação dos suicídios poderia estar justamente nisso, a influência dos espíritos que se sentem perdidos por não conseguirem emergir, causando uma confusão nas pessoas vivas o que faria essas retirarem as suas vidas. Mas como se trata de um assunto delicado, e por muitas vezes evitado entre os mesmos, não quisermos detalhar sobre como isso poderia acontecer, e por vezes escutei se tratar de questões espirituais, ou seja, que não poderia saber mais por se tratar de assuntos íntimos a espiritualidade dos indígenas, o que tratei de respeitar, e não voltaram mais a aprofundar sobre esse tema em específico. Essa reflexão aponta para a desorientação dos espíritos, e a profusão dos espectros terrenos, que causaria confusões, doenças, e males que afetam o corpo e a alma dos vivos. Essas seriam apenas algumas das consequências, sendo as mais temidas, pois todos almejam alcançar a morada dos deuses, até mesmo aqueles que ficaram um tempo aqui na terra na forma de angue, e conseguiram se tornar novamente aptos para emergir junto as divindades.

Uma segunda reflexão das consequências da inundação dos portais cósmicos seria daria na comunicação e no recebimento direto de mensagem dos deuses e de energias imperecíveis que estão na morada dos deuses e que poderia permear as moradas terrestres através desses canais da Terra sem Mal. Como contou uma interlocutora, com esses canais abertos, era

possível receber as energias divinas na terra, o que tornaria as suas roças sempre abundantes, a água sempre boa, e influenciava até mesmo na saúde das pessoas<sup>58</sup>. As árvores, as plantas, os animais todos se beneficiavam também. Antigamente, existiam muitos desses lugares, verdadeiros canais cósmicos que beneficiavam os seres desta terra, e onde os Guarani tinham uma ligação direta com a *yvy marãe' ÿ*. Por isso, os Guarani buscavam viver próximo a esses lugares, para que suas vidas se assemelhassem das divindades. Porém, os brancos foram se interessando por esses lugares e vendo neles projetos lucrativos, transformando esses lugares em ruínas, o que beneficiaria somente a eles mesmos, e não a todos os seres como eram por esses lugares beneficiados antes de serem alagados. Como conta a minha interlocutora em uma longa conversa que tivemos sobre os efeitos do fechamento dos “canais” da Terra sem Mal.

— Os Guarani andam bastante por conta da falta de atendimento, de apoio, de ajuda, porque em todos os lugares que você for os índios estão na mesma situação, é a falta de terra, e pouco espaço para viver, as aldeias que foram demarcadas há trinta, quarenta anos atrás já estão cheias, para começar a fazer um prédio os índios não tem condição financeira para começar a viver igual aos brancos, e primeira coisa que isso não faz parte da nossa cultura, e se for para falar espiritualmente, os índios nunca se preocuparam em construir algo permanente, os Guarani nunca tiveram essa preocupação, os brancos vão na igreja, pagam o dizimo, vão lá amanhecer, vão lá fazer a vontade do pastor, tudo que o pastor pede eles tão levando, dando, fazendo porque querem salvação, mas as pessoas, ou um grupo de pessoas, ou um povo que queria a salvação realmente na vida após a morte não podem ter nenhuma coisa permanente aqui na terra, as pessoas que já tem terra comprada, que compraram ou que ainda estão pagando, ou que já terminaram de comprar não precisam de mais terra lá no céu pois já tem aqui na terra, as pessoas que já tem casa de alvenaria permanente, que nem o vento vai derrubar para que vai precisar de uma morada lá no céu se aqui aqui na terra já tem, os brancos já tem tudo que quer, mas os povos originário ainda não, os povos originários desde sempre viviam a procura, e muitas

---

58 As águas das Sete Quedas, vale observar, eram abundantes, o que fez as Cataratas de Guaira serem conhecidas como a maior cachoeira de volume de água do mundo. Interessante notar aliás como essa região é descrita pela lógica da abundância, uma vez que, se presencia ainda as Cataratas do Iguaçu que também tinham tekoha instaladas em sua volta.

vezes essa procura tem um tempo que já se enfraqueceu, em muitos momentos a gente já desanimou, e para ter essa procura que a gente fala por terra sem males nós deveríamos ter paz, nós deveríamos de ter liberdade de irmos para onde quiséssemos, se aqui acabasse animais para caçar, quando acabasse peixe nesse rio que passa aqui, pois a gente está em procura, a gente tem que procurar, a gente tem que andar, até morrer, essa é a profecia dos guarani, e os brancos nunca vão entender, porque os guarani andam tanto e vão para lá e de lá vão para cá, e nem mesmo a educação e estudar tanto e se formar nem isso não vem na preocupação indígena, hoje em dia não as leis e o governo nos pressiona, e falam que o índio tem que estar cadastrado, e quando a gente vai para tentar fazer um cadastro eles não querem fazer, então tudo é uma contradição, a gente não tem autonomia, das coisas materiais e físicas a gente precisa dos brancos, dos governantes, das três esferas de poderes que estão presentes, mas espiritualmente não, o espiritual está nas nossas mãos, isso sempre falo na minha fala que a gente leva não é só uma luta que a gente leva mas é duas lutas que a gente leva, uma luta que é física que é a questão da demarcação de terras e a segunda luta é a espiritual, que é a busca pela terra sem males, que os Guarani sempre nós ensinou isso, em como buscar isso, mas muito tempo atrás tinha vários lugares aqui na terra que tinham ligação direto com a terra sem males, era um tubo, um caminho, não sei como a gente poderia chamar, mas que hoje os brancos vê esses lugares como pontos lucrativos, coisa que para nós é sagrado, por exemplo, como a questão da hidrelétrica da Itaipu Binacional que aqui nessa região inundou dois canais que fazia a ligação perfeito da terra com a terra sem males, que hoje fica debaixo da água, isso possibilitava muito a questão da ida para a terra sem males depois da morte, a libertação espiritual era bastante forte, a cura era mais forte, as plantas, as árvores e os animais eram mais protegidos, quando esses canais eram ainda visíveis porque ficavam no ar livre, mas hoje esses canais estão presos, de certa forma porque estão inundados. Isso parece não ter importância nenhuma para os brancos. Coisas que só nós rezadores entendemos e sentimos na alma, mas a gente sabe que, esses lugares ainda existem, espiritualmente eles estão perfeitos como eram antes, mas para nós dói, para nós Guarani tudo o que deus fez nenhum ser poderia, não era para ninguém destruir, nem desmatar, e nem lucrar em cima do que deus criou. Mas também a gente já sabia que tudo isso iria acontecer, mas que a gente só queria ter direito de existir de sermos o que somos, que a gente vivesse em paz, que a sociedade não indígena

gostasse da gente, nós não temos nada contra eles, por nós a gente vivia sem conflito, sem divisão, sem discriminação. O entardecer onde tudo parece em paz ao entardecer, e nesses lugares que citei no passado era ao entardecer que os antepassados já começavam a ouvir cantos, e barulhos e takuaras e os Guarani já começavam a ficar em silêncio ou se aproximavam desses locais para acompanhar os cantos. Nossa vida é só uma passagem aqui na terra, viemos sem nada e sem nada iremos, nós não levaremos nada mas todas as pessoas de qualquer classe social merecem pelo menos ser feliz e viver em paz enquanto viver nessa terra, é isso que queria para o meu povo, para as crianças e para os anciões, muitas vezes eles me falam que não sabem até quando vão viver, e que eles gostariam de ser enterrados em um lugar seguro, perto dos antepassados, são essas coisas que nós buscamos.

Essa narrativa mistura questões do que denomina como "luta física" e a "luta espiritual" e mostra como o mito é atualizado nas caminhadas dos Avá Guarani que estão destinados a buscar os portais para *yvy marãe' ÿ* para viverem juntos aos deuses<sup>59</sup>. A busca por esses caminhos demonstraria o interesse em emergir a morada dos deuses, ao mesmo tempo que, a não fixação permanente nos lugares se daria por essa tentativa de encontrar lugares onde pudessem realizar o processo do *aguyje*. São reflexões que estão amparadas em uma estrutura de causa e efeito, que não são amplamente divulgadas, e até mesmo se evita conversar sobre isso entre eles, pois isso envolve assuntos considerados delicados, que são constantemente evitados pelo seu grau de periculosidade, como são os espíritos<sup>60</sup> dos mortos. Por isso, evitei de adentrar ao assunto mais do que já estavam me contando, por saber da delicadeza. Justamente, por causar esse tipo de reação nas pessoas, que as reflexões feitas a mim não são muito ventiladas entre eles, para que isso não gere tensão, desesperança, e temor entre as pessoas nas comunidades. Se as reflexões sobre os efeitos não se torna uma pauta de reivindicação política junto as instituições envolvidas, parece que se deve ao fato de se tratar de temas delicados, como são os de ordem espiritual, e como me disseram, esses assuntos se deve ter cuidado até mesmo para falar, pois as nossas

---

59 Há toda uma literatura disposta ao debate sobre mito e história, e mais recentemente sobre o caráter atualizador do mito, como demonstra Gallois (1989) entre outros.

60 Se falar da alma, como parte divina e vital da pessoa, lhes causa emoção, falar dos espíritos dos mortos, añang, e outros seres espirituais, pode lhe causar arrepios, caras fechadas, certo temor.

palavras são potentes, se fazem como ação ao dizer.

Entretanto, as reflexões sobre os efeitos do fechamento<sup>61</sup> dos portais da *yvy marãe' ÿ* não devem ser compreendidas como um fim do contato direto com os deuses, pois como foi observado por uma das narrativas, esse contato persiste sendo feito agora na casa de reza, *opy*. Isso também não significa que todos os portais cósmicos foram fechados, pois esses são vários, e foram distribuídos pelos deuses e estão espalhados por toda a plataforma terrestre, podendo ainda ser encontrado em outros lugares. Mas os canais cósmicos que estavam dispostos nessa região foram prejudicados com a inundação, e isso tem consequências nas suas vidas práticas, tanto física como espiritual. Uma outra consideração importante, é que esses portais não foram destruídos mas alagados, o que significa que ainda vivem em baixo das águas. Os brancos até tentaram, mas não conseguiram, porque esses são indestrutíveis segundo os meus interlocutores, mesmo termo que Cadogan (1959) usou para descrever a morada divina, *yvy marãe' ÿ*, tradução que aqui optamos por imperecível. Por conta disso que esses lugares ainda podem voltar a ser como eram antes, o que seria possível com a destruição da hidrelétrica, algo que como veremos adiante os deuses já tentaram fazer e foram impedidos. A possibilidade de reversibilidade é um tema recorrente na etnologia amazônica, e aqui aparece como a condição para que as Sete Quedas e a pedra redonda se tornem novamente visíveis, a partir da destruição da Itaipu Binacional, provocada pela fúria dos deuses, o que permitiria que esses canais ficassem novamente visíveis, o que reativaria a potente ligação direta dos indígenas com os deuses.

Em pesquisa realizada junto aos Guarani de Guairá, Pierre Clastres identificou um regime discursivo que ao invés de tratar sobre os mitos, estaria em torno de “reflexões críticas sobre os mitos, comentários livres, brilhos de uma luz sem traços” os quais denominou de

---

61 Nimuendaju (1987: 103) descreve a frustração dos xamãs que não conseguiam alcançar a *yvy marãe' ÿ* devido algum erro mágico que impossibilitou o empreendimento cosmológico. Ao isso ocorrer toda a magia era anulada e, frequentemente, o caminho para o além era fechado. Noto que, a expressão "fechado" para descrever os efeitos da inundação aos portais para *yvy marãe' ÿ*, foi usado pelos meus interlocutores, assim como, usaram também a expressão "presos" para descrever a atual situação dos canais cósmicos. Importante observar a coincidência da utilização da expressão "fechado" tanto para descrever a atual situação do rio Paraná como dos portais cósmicos para a *yvy marãe' ÿ*.

“discursos metafísicos”. Partir-se-ia assim, do “terreno do mito” para uma “reflexão do mito” para se pensar as razões de ser humano e de se viver nessa terra, lugar esse onde tudo seria efêmero (1974: 12-15). A posição central que o mito da Terra sem Mal ocupa entre os meus interlocutores, como podemos notar pelos seus depoimentos, não se deve somente a inundação dos portais cósmicos, mas se destaca ainda por conta dos efeitos nesta terra. Isso faz com que o mito sirva não somente para compor uma organização de como viviam os Guarani antigos, isto é, que não esteja somente orientado para as narrativas do passado, mas para própria organização do presente, refletindo sobre acontecimentos políticos, e sirva até mesmo para as projeções sobre o futuro das famílias.

Como demonstra Perrone-Moíses (2011) as mitologias ameríndias são fontes das quais podemos extrair filosofias políticas, que permitem refletir sobre os acontecimentos no mundo, como podemos notar em etnografias recentes. Ao recusar a oposição feita por Clastres (1978) entre o mito e a reflexão, a autora propõe extrair das mitologias ameríndias reflexões indígenas sobre o poder, para pensar pelo mito as associações de poder e formas sociais. Na esteira de Perrone-Moíses (2011), Sztutman (2018) estabelece um diálogo semelhante com as suas proposições, e exemplifica como que as interpretações subjetivas de Kopenawa (2015) sobre os acontecimentos que cercam os Yanomami, como o contato com os brancos, as epidemias pela extração do ouro, são oriundas de mitologias e se tratam de verdadeiras reflexões políticas de mundos. O mesmo poderíamos afirmar nas reflexões dos Yudjá, povo tupi do Xingu, que preveem a "destruição futura dos cosmos" em uma repreensão dos deuses, ao extermínio dos indígenas e de seus aliados, aos brancos (Lima, 2005: 58). O mesmo pode-se dizer das reflexões Avá Guarani que explicam os acontecimentos de mortes, confusões mentais, e suicídios, assim como, a ausência de abundância nas roças, e outros males perceptíveis, que são transtornos causados pelo afogamento dos portais da Terra sem Males.

Em reflexão que serve á uma crítica a noção clássica de mito, Saéz (2002: 8) aponta se “a combinatória dos mitos, quando levada a efeito, não seria em si mesmo uma 'reflexão'?”. Tais apontamentos, sugerem que os narradores dos mitos são pensadores, ao articular os

mitos, e isso evidencia a potência de variações míticas se forem bem interpretadas, que faz com que as narrativas míticas gerem debates oriundos de experiências subjetivas<sup>62</sup>. Essa sugestão, parece bastante pertinente ao nosso contexto, que conforme já comentei se trata de narrativas oriundas de xamãs e de reflexões de interpretes desses mitos, que os fazem desde suas próprias experiências, e isso explicaria a mobilização de versões distintas. Mas todas, apesar de suas diferenças, parecem convergir para várias reflexões possíveis sobre os efeitos concretos do alagamento. Como viver em um meio mundo, parece ser a provocação dos Guarani, sendo que parte deste foi inundado. Quais são os acontecimentos que estão ligados aos efeitos da inundação, seria as questões que mobilizam o pensamento especulativo daqueles que experienciam de perto os efeitos do interrompimento dos portais cósmicos, e que torna a reflexão do mito um instrumento central na política ameríndia.

A paisagem do rio Paraná foi drasticamente alterada, tornando-se um lago artificial, tanto que a denominação que os Avá Guarani usam para descrever esse processo é o fechamento do rio, evidenciando que o fluxo foi interrompido. São várias as histórias que podemos escutar sobre os lugares em que se podia chegar pelo rio, o porque dos nomes das ilhas que tem no rio Paraná, e como era a vida dos seres antes de virar um lago artificial. O chamõ'i, por exemplo, que na época da inundação morava em Jacutinga, sabe até hoje onde estão os cemitérios de Jacutinga, pois era jovem quando a água subiu, e por isso sabe apontar onde estão os cemitérios alagados sem precisar que os espíritos dos xamãs os conte pelos sonhos. De longe, nas aldeias que margeiam o lago artificial da Itaipu, é comum que te apontem onde estariam as antigas tekoha, como se os seus dedos fossem guias como se fossem as coordenadas de GPS ao indicar os antigos caminhos desses lugares, que ainda alagados, permanecem intactos no terreno das suas memórias e vivências. O lago artificial da Itaipu Binacional, me dizem, ser raro, pois têm as suas águas paradas, e que somente um vento muito forte as consegue revoltar. Um senhor, analisando o lago que fica a beira de sua casa em uma das tekoha em Guaíra, diz que, até mesmo os insectos podem pairar na superfície que saem ilesos, e não são engolidos pelas águas, de tão paradas que são as águas do lago

---

62 Gallois (1988) reflete a utilização de narrativas míticas que se articulam e se diferenciam com as históricas para mostrar como o mito pode não estar compreendido dentro das proposições clássicas.

artificial. A sua casa que fica de frente para o lago onde antes estavam as Cataratas das Sete Quedas, conta como não se conforma com o seu fim, e como é triste isso, pois o seu prazer era ouvir o som das suas águas.

— Quem estava lá na cidade conseguia ouvir, era um som que se escutava de longe, era bonito, e nós acalmava, mas hoje está tudo embaixo dessa água. Não restou mais nada.

Sem mencionar a sua importância espiritual como fazem os xamãs, o senhor me conta a importância que tinha as Sete Quedas para a reprodução dos peixes, para a alimentação dos pássaros, para a calmaria dos índios que moravam próximo e eram inebriados pelo volume das águas que percorriam as pedras no rio Paraná. Ao invés do som das águas, hoje só é possível de se ouvir o som vindo das balsas e dragueiras que atravessam o lago de Itaipu ao transportar produtos e retirar a areia que se formou após enterrar as pedras com o alavancar das águas. O lugar se tornou um lugar triste aos olhos do senhor. Quando comecei a perguntar sobre como estaria o rio Paraná, fui interrompido para uma correção, antes da conversa continuar, me disse "isso não é mais um rio, isso agora é um lago, o rio Paraná não existe". Apesar de tecnicamente constar que o lago artificial se estenderia somente até certa altura, os índios entendem que o rio Paraná foi comprometido com um todo com a construção da hidrelétrica, como descrevem em uma linguagem própria para contar o acontecido, que o rio Paraná foi fechado. Interessante pensar nos tipos de água que compõem esse território e como as qualificam e relacionam com os modos de vida também. As águas doces, podem ser vistas nas águas dos rios e cachoeiras, sendo essas compreendidas como água grande, palavra guarani, são águas que correm, tem vida, são fluídas e férteis. As águas represadas, no entanto, foram me descritas como águas paradas, tão inertes que se podem ver até insetos pousando sobre elas sem que esses se afoguem. As águas são diferenciadas a partir da interrupção ou fluxo da vida. O senhor conta que antes disso era um rio bastante vivo, e que se não tomasse cuidado, até engolia barcos com seus redemoinhos que faziam desaparecer gente. Mas que agora nem peixe o rio tem mais, pois virou um lago, deixou de ser rio quando as águas cresceram. A construção da Itaipu

Binacional, segundo ele, destruiu muitas formas de vida.

As águas tem uma importância bastante significativa na cosmologia guarani, sendo que na mitologia consta que a própria natureza humana teria surgido a partir das águas, assim como o fim teria partido por um dilúvio motivado pelas fúrias dos deuses, e além disso a própria plataforma terrestre estaria em cima de mundo feito de água. Para os Avá Guarani um dos lugares que ainda tem um dos caminhos para a *yvy marãe' ÿ* estaria em direção ao mar, como narra um dos meus interlocutores, ao dizer que havia um caminho para *yvy marãe' ÿ* que estaria em Paranaguá, no litoral do Paraná. Mas o interessante é notar que o próprio nome do rio Paraná se relaciona ao mar em sua tradução para o português feita pelos Guarani, que significaria “rio que se conecta ao mar” relacionando ser a água do rio das mesmas qualidades do mar, sendo a sua diferença que está localizada no interior do continente e não nas bordas da terra<sup>63</sup>. O mar, *para guasu*, sendo um lugar em que as almas emergem para a Terra sem Mal motivou a busca de muitos Guarani Mbyá que passaram a migrar para a Serra do Mar em São Paulo com o intuito de encontrarem o portal em que seriam direcionados a terra imperecível. Por isso, como comentei, o mar se constituindo como um portal aberto que possibilita se alcançar a morada divina, não seja indicado para crianças recém-nascidas cujas almas ainda estão em formação, e a explicação que escutei foi que as almas das crianças podem ir embora pelo mar caso as crianças entre em contato direto com as águas, pois ainda são novas e não estão preparadas.

No caso dos Guarani Mbyá, o seu lugar de origem descrito como o centro da terra, *Yvy Mbyté*, de onde teriam surgido, aparece citado também como um dos possíveis lugares em que estaria a Terra sem Mal. No entanto, para os Guarani Mbyá esse lugar estaria em direção ao mar, chamado de *Para Guasú*, pois esse seria o responsável por separar a plataforma terrestre da Terra sem Mal. Essa multiplicidade de lugares não significa que estamos tratando de interpretações diferentes e divididas por grupos guarani que não

---

63 Nimuendaju (1987: 103) descreve como os Guarani tentavam pela dança, tornar os seus corpos leves para alcançar a *yvy marãe' ÿ* através das águas, e não somente na presença do mar. Segundo descreve, após os indígenas chegarem ao litoral e superaram o medo da visão ao mar, se retiravam para o interior e tentavam alcançar a *yvy marãe' ÿ* através das águas.

partilhariam do mesmo entendimento. Pois se a direção de acesso para a Terra sem Mal pode divergir em algumas ocasiões, a interpretação sobre do que se trata essa terra imperecível se assemelha quando comparamos as descrições dos diferentes grupos guarani, o que evidencia que a variação estaria mais acentuada nos lugares de acesso. Mas mesmo os lugares de acesso parecem partilhar de um elemento comum que está sublinhado desde os mitos de origem dos Guarani Mbyá que descreve Cadogan (1960) sendo a água a fonte de surgimento dos índios Guarani. No caso dos Avá-Guarani a água, representada pelo rio Paraná e suas cachoeiras, considerado um lugar sagrado e que sustenta o equilíbrio do mundo. A sua importância podia ser percebida também na preferência dos Guarani em enterrar os seus mortos na sua margem onde estariam próximos aos dois lugares considerados portais, e onde os vivos se empenhavam para conseguir alcançar o estado de aguyge ao se prostrar cotidianamente em cantos, danças e rezas. Como descreve ao contar sobre a pedra redonda que sob o rio Paraná emitia o som do instrumento tocado pelas mulheres na casa de reza, e as Sete Quedas que era o portal dimensional capaz de transcender os corpos á imortalidade, quando esses alcançavam a Terra sem Males. Mas a água não parece ser o único elemento que pode indicar uma reflexão sobre as possíveis características que compõem o ambiente mitológico. Como vimos, e conforme abordarei adiante, o ouro, as pedras, são elementos recorrentes que aparecem nas descrições, podendo se constituir como mediadores das moradas terrestres e celestes<sup>64</sup>.

A narração da minha interlocutora nós mostra ainda que os elementos terrestres, como as roças, as plantas, os animais, e até mesmo as curas das pessoas, eram beneficiados pelos portais cósmicos presentes na terra, ao que parece por receber as energias imperecíveis das moradas divinas. Mas outros seriam os elementos que não figuram como mediadores mas que foram deixados nesta terra pelos deuses, se tratando de elementos com as mesmas qualidades daqueles que são possíveis de serem vistos nas plataformas celestes, como descreve um interlocutor ao comentar de como podem

---

64 Importante notar que, uma das descrições do som das águas das Sete Quedas, era de que se tratava da voz de Tupã. Uma possível associação a ser feita é sobre esse lugar estar justamente na direção da casa de Tupã. Isso porque o pôr do sol se dava atrás das Sete Quedas, em direção ao oeste, e conforme descreve Albernaz (2009: 150) o sol, Kuara'y, quando chega ao final do dia, vai encontrar-se com os seus pais que moram em direção ao oeste, um dos lugares apontados como yvy marãe' ŷ.

reproduzir o fogo “indominável” deixado pelos deuses na terra. O chamô'i inclusive me ensinou como se faz para elaborar esse fogo, que se trata de um fogo fresco, *tata piro'y*, diferente do fogo dos brancos que queima e não refresca, como o fogo deixado pelos deuses.

- Eu já experimentei fazer fogo, já tava levantando uma fumaça fina, e bem na hora veio uma mulher grávida, e quando dei um grito de aviso ela já caiu, mulher grávida não pode chegar assim do nada, tem uma respiração fina, e outras pessoas têm que manter uma distância segura. Primeiro levanta uma fumaça fininha e depois cai o fogo, depois pega fogo, e o que pega fogo é o limbo e o alecrim em cima, é fácil tem que fazer um cabo bem amarrado de takuara.

- Aquela fumaça, é indominável, não é brincadeira, levanta e aumenta lá no alto, e aquele os rezadores têm que batizar e colocar lenha, depois de batizar deve ser distribuída as famílias e não se pode deixar que se apague, esse é o fogo novo, é o nosso fogo.

- Esse é o fogo que nhanderu deixou pra nos, é um fogo que não queima, é um fogo fresco, agora a gente já não usa mais, usamos agora o fogo do branco.

- E o fogo do branco acende em qualquer lugar, só tacar fogo na roça, mas não é fresquinho né não traz renovação nenhuma.

- Nem as plantas já não nascem mais, mas não podemos fazer nada afinal não fazemos mais o nosso fogo, mas vou fazer, ainda vou fazer, já tinha preparado tudo, mas queimaram tudo.

Tal narrativa nós remete aos exemplos de Nimuendaju (1987 [1914]: 91) que descreve ter presenciado, e inclusive, sentido o perfume do mel de jatey entre os Apapokuva Guarani que a todos acreditavam se tratar do mesmo que bebem as almas nas moradas celestes.

Em outra ocasião semelhante, Oquẽ mandou vir da mata um pedaço de bambu e colocar na casa de dança. Durante a noite, submeteu-o intensivamente a cantos e ao maracá, mandando então que o abrissem; de um nó a outro estava cheio de puro e cristalino mel jatey, do qual emanava, ademais, um perfume muito especial. O exame superficial, que neste caso nos foi permitido, não detectou qualquer abertura. Todos os participantes estavam convictos de que se tratava do mesmo mel que bebem as almas felizes na “Terra sem Mal” e que o poder do canto de pajelança o havia introduzido no bambu. Milagre semelhante, no qual também teria aparecido do Além o pássaro tangará, realizou o grande Guyracambí no Jatahý, na presença do missionário Fr. Timotheo de Castelnuovo, a quem desafiou a fazer o mesmo se, como sacerdote cristão, era de fato superior ao pajé indígena. A mim mesmo Guyracambí sugou, certa noite no rio das Cinzas, três pedrinhas pretas do peito, e supostamente as recolocou no seu lugar. Nunca descobri a razão pela qual ele realizou esta cerimônia em mim; imagino, porém, que o tenha feito simplesmente para me impressionar.

Em diálogo traçado com o autor, Pierri (2013) analisa a narrativa de um xamã que soube por sonhos que Tupã enviarei a ele o mesmo fogo que Tupã usa nas moradas celestes, se tratando esse fogo não a sua imagem, mas um fogo imperecível, para que esses pudessem cozinhar seus alimentos para auxiliar no processo de maturação corporal. O autor argumenta que esse fogo se trataria do mesmo mel que Oquẽ mandou vir das moradas celestes, como se o fogo transformasse os alimentos perecíveis em verdadeiros alimentos das divindades, como um potencializador da qualidade desses alimentos. Uso esse mesmo exemplo para pensar sobre a possibilidade do uso de panelas de ouro pelos Avá Guarani.

Os enigmas desse lugar, conhecido pelas riquezas naturais, guardam histórias ainda desconhecidas. Esses lugares antes habitados, agora alagados, permanecem vivos. São lugares que ainda podem voltar a ser o que eram antes do seu afogamento, ideia mobilizada a partir do princípio de reversibilidade, que permeia o universo dos indígenas, mobilizada pelo descontentamento dos deuses com os brancos. Como vimos,

as Sete Quedas era um lugar de vibração cosmológica que permitia que os lugares a sua volta recebesse as influências das suas energias imperecíveis, transformando a terra na mais fértil, as árvores mais frutíferas, as águas mais volumosas, as roças mais abundantes, os alimentos semelhantes aqueles que tem nas moradas dos deuses. Isso era o que atraía os indígenas a viverem perto do portal que os levaria para a Terra sem Males. Adiante, veremos como as pedras, *ita*, e o ouro, *ita porã*, parecem se constituir como materiais que figuram como mediadores dos mundos terrestres e celestes.

### **Os materiais terrenos imperecíveis**

A importância de elementos como o cedro, *ygary*, e a palmeira, *pindo*, descritas nas mitologias e que são elementos importantes para os Avá Guarani já foram descritas. Pretendo agora, abordar a importância de outros elementos, como a pedra, *ita*, e o ouro, *ita porã*, ao que parecem ser imperecíveis, *marãe' ÿ*. Farei isso, para estabelecer a relação de elementos que aparecem em narrativas míticas, como o cedro, a palmeira, o ouro, a pedra, a água, se constituem como elementos que estão presentes nos mitos para alcançar a *yvy marãe' ÿ*. As narrativas dos meus interlocutores apontam que os portais da *yvy marãe' ÿ* não eram somente facilitadores para se alcançar as moradas divinas, mas se constituem enquanto portais de comunicação com as divindades, o que explicaria a formação de cantos, danças, e rezas nesses lugares, como se fossem verdadeiras *opy* deixadas pelos deuses ao céu aberto.

Em sua pesquisa com os Guarani Mbyá, Pierri (2013) já havia sugerido ser a pedra um material de mediação das plataformas celeste e terrestre, a partir do relato de xamãs que narram as histórias daqueles que alcançaram a imortalidade a partir das casas de pedra. Ao que parece, o ouro, como também comentado pelo próprio auto em relação a outros grupos tupi-guarani pode ser uma matéria valorizada por sua associação simbólica, desde os tempos em que era usado em transações comerciais e em trocas de bens com outros grupos

indígenas no tempo pré-colonial, sendo que o seu uso cosmológico poderia explicar o mapeamento da existência desse em vários lugares considerados sagrados. Como vimos, nas Sete Quedas havia uma enorme corrente de ouro que se atravessa pelas corredeiras e se fixava no solo mergulhado pelas águas, onde desaparecia e não indicava ter um fim. O próprio índio com pés de pássaro, figura misteriosa que despontava nas corredeiras e que parecia vir do outros mundos, quando era visto por humanos fugia e se aprofundava por detrás do buraco negro das Sete Quedas, carregava uma cuia de ouro em que tomava a bebida típica dos índios Guarani. Quando era avistado pelos brancos, se jogava sem medo nas Sete Quedas, e não morria<sup>65</sup>, pois a cada vez aparecia novamente, trazendo consigo uma nova cuia de ouro, que apesar de ter a jogado uma outra idêntica nas profundezas das águas, sempre trazia uma nova, como se o ouro presente em seus objetos nunca acabasse. Sobre a utilização do ouro entre os Guarani, como dissemos, as descrições apontam para o seu uso desde os tempos coloniais para a troca comercial com outros grupos indígenas. A valorização do ouro como o conhecemos certamente se deu pela colonização, pela exploração dos brancos, tornando os grupos indígenas em vários momentos escravizados e usados pelo seu conhecimento na região para se encontrar minas escondidas.

Mas essas histórias de exploração de minas de ouro em território indígenas que parecem ser dos tempos coloniais, pode ser presenciada recentemente com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, como nós conta um senhor que presenciou a empreitada de retirar ouro por baixo da terra em que fluía o rio Paraná. O lugar em que foi construída a base principal da hidrelétrica era justamente em cima da *ita ipy pẽ*, pedra sagrada, onde também os engenheiros teriam escavado e construído um túnel para a retirada de uma abundância de ouro que se encontrava por debaixo da terra. Inclusive, os índios foram usados para trabalhar na escavação do terreno para retirar os metais preciosos enterrados, abrindo um canal por debaixo do rio Paraná. O senhor foi chamado para trabalhar mas recusou, caso tivesse aceitado talvez não estaria mais vivo, pois assim foi o destino de muitos índios que se dispuseram a escavar o terreno subterrâneo, sendo os seus corpos queimados para não

---

<sup>65</sup> Como vimos, não morrer é uma qualidade do mundo imperecível, presente na literatura como um lugar onde não existe a morte. Além disso, alcançar a vida sem passar pela experiência da morte, foi algo logrado entre muitos xamãs dos Guarani.

deixar vestígios sobre suas mortes.

- Estive em itaipyte, fomos de canoa, pescar e lá eu escutei o som do takwapy, já meia noite e ouvia aquele som. Ali tinha algo que Nhanderu deixou pra gente, meu pai contava, meu avô contava sobre a itaipyte, ali tinha um caminho sem maldade, ali se passava dançando, e vindo de lá também. Mas aquela pedra era impressionante, de longe parecia apenas uma coisa redonda grande. Mas depois eu fui apenas 2 vezes, depois não fui mais, me dava muita tristeza. Quando começou a construção da empresa eu não fui mais lá, não tinha como se aproximar, já tinha guardas lá, os trabalhos começaram e cavaram aquela pedra pra fazer uma estrada que atravessava pro Paraguai por baixo da água. Muitos guarani ali morreram, aqueles que iam para trabalhar já não voltavam mais pra casa, alguns eram esmagados pelas pedras, daqueles que morriam eles já tinham feito um buraco muito grande, ali jogavam os corpos, jogavam gasolina e queimavam. A gente estava em foz do iguaçu, em uma vila e com o vento vinha aquele cheiro dos mortos, era insuportável, queimavam os corpos mas mesmo assim ficava aquele cheiro horrível, se sentia aquele cheiro a mais de 5 quilômetros de distância, aquele cheiro ate foz do iguaçu.

- Aquela estrada foi feita para tirar riquezas que tinha embaixo da terra, por volta das dez da noite descia uma coisa parecida com um satélite que carregava alguma coisa e ia embora de novo piscando umas luzes. Mas não se sabia o que eles levavam se era ouro ou diamantes, e lá morreu muita gente incluindo brancos, eu fui convidado pra ir mas não fui, se eu fosse ao invés de viver uns 40 anos mais eu não ia viver. Fizeram a estrada por baixo da terra pra os milionários e turistas atravessarem, e a água passa por cima dessa estrada, depois fecharam a água, e isso eles não contam, que tem uma estrada que passa por baixo da água, aqueles que viram e sobreviveram é que me contaram que essa estrada existia. Tratores de todos os jeitos entrava ali, aqueles que saiam do serviço ao encerrar o dia de trabalho eles revistavam tudo pra ver se não estavam levando nada nos bolsos. Mas a hora que nhanderu quiser ele vai destruir tudo aquilo que o branco construiu. Eles tem esse poder. Os guaranis rezaram e pediram pra nhanderu não fazer nada, por isso eles não destruíram ainda.

A existência de metais preciosos em território indígena, já tinha sido apontada em relatório do SPI na década de 1940, quando os sargentos alertaram sobre a presença de invasores nas terras indígenas de Jacutinga que teria sido reservada aos índios, embora não tivesse sido criada oficialmente, a área vindo sendo monitorada para evitar a colonização<sup>66</sup>. No entanto, não consta na literatura historiográfica da colonização da região, menções a exploração de ouro que sejam datadas no século XX, embora a exploração vinha sendo realizada, por mais que não se configurasse enquanto um mercado promissor, que na época era despontado pela produção de erva-mate e extração de madeira. Se os brancos não conseguiram extrair o ouro da corrente que estava presa as Sete Quedas, devido estar presa na terra e em volta das corredeiras, e por não poder ser tocada, o mesmo não aconteceu na *ita ipy pẽ*, onde retiraram uma quantidade significativa de metais preciosos.

Esse tema, nos remete a associação realizada por Cadogan (1959) sobre os kandire, denominação dada ao grupo tupi-guarani que percorreu até os andes em busca de metais. O autor sugere que os Chiriguano se dirigiram em direção aos andes em busca da Terra sem Mal, isso por conta da coincidência entre o nome do povo Candire que significaria “os senhores dos metais precisos”, com a expressão guarani “*oñemokandire*”, traduzida pelo autor como “os ossos que se mantêm frescos” que indicaria o momento de transformação corporal do aguyje, em que os xamãs alcançariam a vida imperecível sem passar pela experiência da morte. Entretanto, autores como Sunki e Julien criticam a associação feita por Cadogan por conta da ausência da expressão “terra sem mal” entre os Chiriguano, o que indicaria que o objetivo da migração aos Andes seria por conta dos metais. Para tratar brevemente sobre o assunto, me referencio nos dados de Pimentel (2018), que recentemente se debruçou sobre os caminhos a oeste para a busca da *yvy marãe' ÿ*. O autor faz um compilado teórico para mostrar o debate em torno do tema que se mostra ainda pertinente.

Para autores como Monteiro as interpretações sobre as migrações no primeiro século após a conquista apesar de terem sido relacionadas com os movimentos “messiânicos” teriam

---

<sup>66</sup> Essa área era habitada por Avá Guarani mas disputa por indígenas Kaingang, no relatório a invasão de brancos na área de Jacutinga que vinha sendo relatada desde 1930, aparece como motivação dos invasores na década de 1940 a presença de metais preciosos.

fundamento com as buscas por metais e as incursões bélicas, fazendo com que os grupos seguissem em direção aos Andes na pré-conquista. Nos meados do século XVI se juntaram nas iniciativas da conquista, o que levaram os grupos acompanharem os espanhóis na busca por metais, em direção a região do Chaco no Paraguai (Monteiro, 1992: 84). Essas incursões após a conquista em busca de metais, pode indicar uma estratégia dos espanhóis que se aproveitaram dos conhecimentos indígenas para encontrar os locais em que esses metais estariam dispostos com maior facilidade. Essa interpretação coincide com a narrativa de um dos meus interlocutores, que disse terem os brancos descoberto que os indígenas eram possuidores de metais, pelos usos frequentes que eles faziam na produção de seus objetos técnicos. Isso nós remete a uma narrativa de um outro interlocutor que apontam que as trilhas construídas pelos Guarani antigo para buscar os caminhos para a Terra sem Mal, como era o caminho de Peabiru que ligava o litoral aos Andes, foram aproveitados pelos brancos para conquistarem metais nessas regiões adentro.

Essas considerações, vão de encontro as realizadas por Combès que se dedica ao tema de associar a migração guarani da costa do Atlântico passando pelo oeste do Paraguai, em direção aos Andes, em busca de metal e da Terra sem Mal. A autora descreve que as incursões dos espanhóis no Paraguai, derivaram da intenção de alcançar o piemonte andino, atravessando o Grande Chaco e que, estavam em busca de um povo chamado Candire, que assim como os Carcares, viviam na mesma região e eram donos de muitas riquezas. Os Carcares eram conhecidos como os “senhores verdadeiros dos metais brancos”, isto é, a prata, e era um povo bastante conhecido<sup>67</sup>, enquanto os Candire eram conhecidos como os “señores verdaderos del metal amarillo”, isto é, o ouro. Por todas essas características, os autores descrevem os Candires como sendo em geral os Inca, por estarem situados no território incas. Entretanto, a autora define que mais precisamente, se tratasse dos Inca da região de Samaipata, e os Carcaraes seriam na verdade os mitimaes que eram uma espécie de funcionários públicos, empregados pelos inca Condori, nas minas de Saypurú na cordilheira Chiriguana (Combès, 2011: 102). Um dos personagens que Combès se dedica a

---

67 Inclusive a autora especula a possibilidade do rio Carcarañal, afluente do rio Paraná, se referenciar aos indígenas que vem da serra dos metais brancos.

pesquisar, se trata de Pai Sumé, que possui uma vasta referência nas descrições tupi-guarani, e que teria deixado suas pegadas impressas em uma pedra. Essas mesmas pegadas estariam presentes no caminho de Peabiru ao qual os jesuítas denominaram de caminho de São Thomás. Esse caminho, como argumenta os meus interlocutores, passava pela região das Sete Quedas, fato também comentado por autores dedicados ao tema e conforme aparece nos mapas do caminho que percorreriam os tupi-guarani.

La extensión total del camino está calculada en cerca de 3.000 kilómetros. Sus trillas pasaban por los actuales estados de São Paulo, Santa Catarina, Paraná y Mato Grosso do Sul y por los actuales países sudamericanos de Paraguay, Bolivia y Perú. Habría estado dividido en cinco rutas, siendo la más importante la que se extendía entre São Vicente y Asunción, y pasaba por los ríos Tibagi y Piquiri en el actual estado de Paraná. Una segunda vía partía de São Vicente, llegaba al río Paranapanema y luego alcanzaba el río Ivaí. La tercera salía de Cananéia hasta el curso del río Tibagi. Otra ruta incluía el interior del estado de Santa Catalina, partiendo del río Itapocu hasta encontrar el ramal paulista. La última pasaba por el curso del río Uruguay. (Johnni Langer: “Caminhos ancestrais”. 2005, apud Combès 2011: 105).

Em conversa com um interlocutor sobre os caminhos para a Terra sem Mal, comentou a existência das trilhas que estão localizadas também no litoral do Paraná. Sendo ainda possível notar as pegadas daqueles que alcançaram o aguyje e partiram para a morada dos deuses.

- Tem um caminho que atravessa o mar em Paranaguá, tem um um porto, uma ponte fininha sem maldade, e ainda aparece as pegadas daqueles que atravessaram por esse caminho.

A narrativa desse chamõ'i vai de encontro as outras que apontam para a existência de vários portais que os levariam para a yvy marãe' ÿ. Semelhante, foi a narrativa de uma senhora que narra a ascensão para a Terra sem Mal, de pessoas que sumiram, e que estavam caminhando em busca de portais sagrados no Paraná. Mas voltando ao assunto da relação

da migração motivada por metais preciosos e a possibilidade de serem esses lugares verdadeiros portais de transporte das pessoas dessa terra para a *yvy marãe' ÿ*, outros são os autores que defendem essa possibilidade enquanto viável, levando em consideração os contextos migratórios. Para Saignes (1985: 27) a expressão Candire se referiria ao reino dos tupi-guarani, sendo equivalente a Mojos, o reino dos Incas. Seria o lugar do Candire a própria Terra sem Mal, e a chegada dos Itatine nessa região somente "seria um efeito secundário" das buscas que apontavam para a alta Amazônia. Mas Combès (2011) em debate estabelecido com a autora, argumenta que Saignes teria exagerado ao considerar que a meta mística dos Itatine estaria relacionada a Terra sem Mal, inclusive ao fazer a referência aos que permaneceram nessa região, ao invés de seguirem em direção ao norte. Mas como nota Combès (2011) os antigos tupi-guarani associavam o lugar dos Candire como sendo uma terra em que os deuses haviam dado todas as coisas boas. Esse debate pode dar margem para uma espécie de contradição entre supostas distintas motivações, a busca por metais preciosos e a busca pela terra divina, o que a Combès atenta que, uma coisa não inviabilizaria a outra, podendo as duas ser conciliáveis nas suas motivações, não sendo necessário opor "motivações religiosas" de supostas "motivações materiais". Sobre isso, a autora lembra que Métraux (1929: 924) havia tentado fazer uma relação sem oposição, considerando que a migração dos antigos Guarani ao norte poderia ter sido uma forma de penetrar na "terra onde nada morre". Por caminhos distintos mas que encontram reflexões semelhantes a Métraux, Cadogan (1959) atentou para o fato que a palavra *kandire* aparece nas descrições colhidas dos Guarani, e sugeriu que as migrações dos Chiriguanos estariam orientadas na busca pela Terra sem Mal.

Entretanto, Combès e Villar (2013) em uma outra análise, faz críticas a associação de Cadogan (1959), ao atentar que a expressão *yvy marãe' ÿ*, não era utilizada pelos Chiriguanos, e portanto não cabe nesse contexto. No entanto, como vimos, e conforme apontado também por Pierri (2013) há uma correspondência entre a imperecibilidade dos ossos e a do ouro e das pedras, assim como, podemos incluir o elemento da água como um possível mediador também imperecível. Acredito ser importante marcar a relação entre essas histórias com as narrativas dos Avá Guarani, em que a noção de Terra sem Males não

estaria orientada somente a um lugar, mas ancorada na observação de que há uma disposição de portais terrenos que estão espalhados em vários lugares, o que ao meu ver, contribuiria para uma desestabilização da noção da busca pela Terra sem Mal está diretamente associada ao deslocamento geográfico. Segundo as suas narrativas, os Avá Guarani justamente escolheram viver nessa região por conta do conhecimento desses portais, e por isso não caminhavam indistintamente como outros grupos guarani. Mas isso poderia explicar as caminhadas estarem orientadas geograficamente em vários sentidos e até mesmo opostos. Como disse uma interlocutora que há vários portais espalhados nesta terra. Mas não sei até que ponto, essa versão pode corroborar para as explicações pautadas no profetismo, em que as migrações estariam orientadas por um viés religioso, ou mesmo, poderia problematizar a ideia do messianismo em que essas migrações seriam uma reação á conquista, já que parte dos grupos Guarani estavam caminhando para o oeste, e uma outra parte estava caminhando para o leste.

Nesse sentido, a controvérsia que se estabeleceu na interpretação dessas caminhadas, onde para Métraux (1929) teriam derivado de uma contraposição a conquista europeia, que se misturando ao cristianismo, seriam migrações designadas como um "messianismo", e para H. Clastres (1979), que fundou tal distinção, essas foram designadas como um profetismo, pois estavam orientadas pelo mito da Terra sem Mal, ao meu ver teriam que ser revistas por uma ótica menos pautada no ângulo teórico da conversão religiosa, e menos exacerbando a dinâmica profética da "religião". Isso não significa que, tais caminhadas não serviram a contra conquista europeia, mas significa que podem não ter derivado desse desencontro colonizador, e tampouco do mito da Terra sem Mal, mas de outras motivações ao qual podemos desconhecer, como veremos adiante os Avá Guarani implementavam a mobilidade territorial para descansar a terra, evitando o seu esgotamento, e garantindo o equilíbrio dos mundos. Contudo, o interesse dos Chiriguanos por metais preciosos, em especial o ouro, e a sua migração, pode sim, como sugeriu Cadogan (1959) ter relação direta com a busca da terra sem mal. O ouro, ao que parece, não somente seria imperecível, mas como poderia indicar, através da sua simbolização com a morada divina, onde estariam os diversos acessos em forma de portais para a Terra sem Mal.

As narrativas que indicam uma associação entre os elementos do ouro e da pedra, não são exclusividade dos Guarani, vindo outros grupos tupi-guarani relatarem tratamentos semelhantes. Os Guarani antigos pelo que me contou um senhor, tinha todos os seus objetos moldados a ouro, suas panelas, por exemplo, que usavam para cozinhar. A preparação das comidas em panelas de ouro, pode ter sido uma forma de adquirir a maturação corporal através do cozimentos dos alimentos em objetos imperecíveis, como faziam os magos para alcançar a transcendência, e isso vai de encontro ainda ao índio-pássaro que tinha seus objetos de ouro ao tomar a bebida típica dos Guarani. Nesse sentido, o uso os objetos ou a aproximação á esses era uma intenção em consideração aos seus signos, caracterizados pela sua imperecibilidade. Em tratamento semelhante dos Guarani em relação ao ouro, que como veremos adiante enterravam seus objetos de ouro junto com os mortos, os Wãjapi (Gallois, 1989) defendem que o ouro devem se manter embaixo da terra. Para eles, a segunda terra, a qual habitamos, foi construída a partir de uma estrutura de ouro que teria sido herdada da estrutura da última terra que ruiu. Sendo a estrutura atual da terra coberta de ouro, um ouro sobretudo imperecível, o que têm efeito nas suas demandas políticas, e faz eles combaterem o garimpo por entender que a ação exploratória do minério comprometerá a estrutura desta terra.

Para os Yanomami (Kopenawa, Albert, 2014) se o ouro estiver guardado na terra as coisas estão bem, revelando que o lugar em que o ouro deve permanecer seria mesmo dentro da terra, estando enterrado. O ouro seria uma "coisa escondida no interior da terra, embaixo das águas dos rios" que foi escondido embaixo desses lugares por Oname figura divina criadora da terra e da humanidade, e quando está enterrado seria inofensivo. Mas, os brancos ávidos pelo ouro implementaram uma corrida para extração do mineral nas terras tradicionais dos Yanomami, e começaram a extrair o ouro, e pior ainda começaram a queimar o ouro, ao fazer isso os brancos "mataram" o ouro, o expondo ao calor, exalando uma fumaça de teor patogênico, que causa febre e degrada o princípio de fertilidade dos diversos seres e espíritos xamânicos que habitam as florestas (Albert, 1995). Tal atividade econômica que provoca uma epidemia generalizada, seria fruto de pensamento dos brancos

estar "plantado na mercadoria", o que fez os Yanomami designarem os brancos como os xawari que são os "espíritos da epidemia" que são canibais e come os seus filhos. Essa crise escatológica implementada pela mineração, faz os espíritos xamânicos das florestas se refugiarem, o que atingirá também os xamãs, que se forem extintos, não terão mais condições de segurar o céu que cairá em todos, deflagrando um dramático fim do mundo. Tais reflexões, são próximas aos dos Avá Guarani, que referenciam os brancos como movidos pela ganância, que estão motivados a adquirir coisas (mercadorias) nesta terra, e por isso não terão lugar na morada dos deuses, pois aqueles que queriam as coisas desta terra, que são produtos da ilusão, pois são todas perecíveis, ficarão nesta terra. Ao contrário dos Guarani, que não empreendem movimentos para conquistar as coisas desta terra, e caminham em busca dos portais, seguem uma vida moral, e não desejam construir nada definitivo, pois almejam uma vida orientada nas moradas divinas<sup>68</sup>.

O ouro para os Avá Guarani não teria a mesma qualidade de "antialimento patogênico" (Albert, 1995) que caracterizam os Yanomami, isso porque os antigos Avá Guarani faziam o uso do ouro sem seu objetos, mas sua retirada da terra requer certo cuidado, e ao que apontam, devem voltar a estarem enterrados após seus usos. Os mortos eram enterrados com os seus objetos feitos de ouro, isso poderia tanto estar relacionado a indicação de se manter embaixo da terra, como apontando, como talvez poderia se tratar de uma outra simbolização para alcançar as moradas divinas. Para os Wajãpi o ouro foi deixado por

---

68 Em uma outra narrativa que pode contribuir a essas associações da correspondência dos materiais imperecíveis com a busca para a Terra sem Mal, pode estar na narrativa de um chamõ'i que disse que nas moradas celestes tudo tende a ser de cor amarelada, e por isso seu nome, yvy ju, estaria relacionado a essa cor pois a sua alma teria vindo desse lugar, que emanaria um brilho (2012: 41). Se o ouro presente nos portais derivar uma simbolização desse brilho que emana das moradas dos deuses, isso poderia ter servido para a associação de que buscar lugares com o ouro, indicaria a presença dos canais para o plano celeste. O termo ju também aparece nas descrições de Peraso (1992) sobre o avanço no mar, e não o dilúvio, que acometeu a primeira terra. Essa versão narra que Kuña Takua Poty, mulher do bambu florido, teria recebido o poder outorgado por Vera vusu entidade do grande resplandecer, para que ela com sua takuara faça brotar da terra o pindo ju, a palmeira indestrutível, para que as pessoas possam se salvar e alcançar as moradas dos deuses. O termo indestrutível usado por Cadogan para se referir a qualidade de marãe' ÿ das coisas seria sinônimo de imperecível. Desse modo, vemos como o termo ju que se refere ao brilho de cor amarela, estaria relacionado a imperecibilidade e a capacidade de emergir as moradas celestes.

Ienajar<sup>69</sup> aos índios após o fim da primeira terra, escolhendo colocar o ouro na terra para garantir a perenidade desta, pois uma de suas propriedades seria segurar as águas. Caso contrário, a exploração do minério repercutirá no apodrecimento da terra, que fará a terra pegar fogo que se espalhará por todo lugar chegando até São Paulo (Gallois, 1989). Essas narrativas, apesar das suas diferenças, são passíveis de comparações, o ouro para os Avá Guarani tem que ficar embaixo da terra, e apesar de ter sido usado em objetos, não era amplamente extraído da terra como fazem os brancos, justamente porque sabem que não podem modificar radicalmente a paisagem construída pelos deuses e deixadas para serem cuidadas. Além disso, amparado nas narrativas dos meus interlocutores, podemos observar que ainda que tenham feito uso do ouro para trocas comerciais, não devemos destituir tais iniciativas do caráter cosmológico, que parece estar orientado ao tema da Terra sem Mal. No entanto, não podemos reduzir as caminhadas Guarani antigos como todas pautadas pela busca da Terra sem Mal, pois como veremos no próximo capítulo haveria outras motivações para a mobilidade dos indígenas que eram baseadas no objetivo de manutenções aliadas a uma preocupação de esgotamento da fertilidade da natureza. O mesmo, seria válido para uma leitura atual, que como já vimos pelo relato de uma das minhas interlocutoras, os Guarani andam também por dificuldades como acessos aos alimentos, a escassez da terra, e uma série de dificuldades produzidas pela colonização. Nós atentar a isso, se trata de produzir uma perspectiva menos essencialistas, que não reduza as buscas para a *yvy marãe' ÿ* ao deslocamento geográfico, e não produza versões que estejam orientadas para reificar o que está posto na literatura etnológica, que apesar de ter realizado um debate que tem sua importância, precisa de ser considerado para não cairmos em reconfigurações substanciais.

Os Munduruku, povo tupi-guarani que habita no Alto Tapajós, descrevem uma situação bastante semelhante aos dos Avá Guarani, pois também tiveram as suas Sete Quedas, denominada Karobixexe, inundada com a construção da Usina Hidrelétrica do Rio Teles. O lugar seria sagrado, onde morava a Mãe dos peixes, entidade responsável pela reprodução

---

69 Figura divina criadora da humanidade e da terra, a quem os Wajãpi literalmente traduzem como sendo "nossos donos", sendo a figura do "dono" difundida entre os grupos tupi-guarani.

dos peixes do rio Teles. Com a destruição das Sete Quedas, a entidade ficou sem a sua morada, o que prejudicou diretamente na alimentação das famílias indígenas. As Sete Quedas, seria ainda um portal cósmico por onde as almas emergiriam as moradas dos deuses no post-mortem. Mas no caso dos Munduruku, as Sete Quedas não foram somente inundadas, mas foi completamente destruída causada pela detonação das corredeiras com dinamites, o que impediria uma possível reversão, como apontam os Avá Guarani. As reflexões que fazem dos efeitos são bastante próximas o que contribui para pensar no possível estabelecimento de um modelo tupi-guarani de crítica xamânica às hidrelétricas, que são atividades econômicas amparadas em modos de vida destrutivos, e que estão comprometendo os portais cósmicos deixados nesta terra, e prejudicando as variadas de formas de vidas existentes entre diferentes mundos. Sua destruição, por exemplo, traria uma série de infortúnios aos Munduruku, passível de ser percebidos em eventos que estão sendo desencadeados, como a misteriosa morte de duas mulheres que morreram ao ser atingidas por raios. Em reflexão sobre a trágica situação da destruição da Karobixexe, uma senhora disse que os espíritos dos índios estariam comprometidos, pois esses morreriam assim como seus corpos. Na parte abaixo do rio Teles, uma outra hidrelétrica construída prejudicou ainda o acesso ao segundo lugar sagrado para os Munduruku, denominado Dekoka'a, que na versão em português é conhecida como a Colina dos Macacos, o que também estaria causando aflição aos indígenas, que apesar de terem sido contrários aos empreendimentos hidrelétricos e alertaram sobre os efeitos que isso iria trazer ao mundo, foram desconsiderados<sup>70</sup>.

A situação se assemelha muito com as narradas pelos Guarani, sendo que os dois se tratam de grupos tupi-guarani que foram diretamente afetados por empreendimentos hidrelétricos em seus territórios. Apesar de terem sido implementados em épocas distantes, os efeitos do empreendimento da UHE Itaipu Binacional são latentes quanto a da UHE Rio Teles, criada 20 anos após a inundação das Sete Quedas dos Avá Guarani. As reflexões que apontamos são apenas alguns dos problemas enfrentados a nível físico e espiritual, e o que se reverbera em muitos outros casos de hidrelétricas em territórios indígenas, e outras atividades

---

70 Comunicação pessoal com Luísa Pontes Molina.

econômicas que desconhecem a importância desses lugares para os povos indígenas. Tais atividades são pautadas na perspectiva da terra como recurso natural infindável a ser constantemente explorada, ainda que isso coloque em risco a vida das pessoas, como na proliferação de crises epidêmicas e mortes aos seres que habitam esses lugares. Os brancos, segundo narram os Guarani, não estavam satisfeitos em acabar com as Sete Quedas, e queriam tirar todo o ouro que a constituía. Para isso, tentaram usar de dinamites, mas logo desistiram ao perceber que o ouro presente nas pedras era indestrutível. Como vimos, as pedras na concepção dos Guarani Mbyá, segundo Pierri (2013), seriam imperecíveis, pois foi a partir das tavas (ruínas) feitas de pedras que, os antigos, ascenderam a morada celeste. Contudo, as pedras parecem ser um material privilegiado nas mitologias ameríndias, e se constituem como mediadores dos mundos<sup>71</sup>.

Além desses, são outros os relatos de ouro na região, como conta um dos meus interlocutores sobre como os Avá Guarani antigos faziam uso do ouro, sendo que todos os objetos técnicos eram feitos de ouro, as suas panelas, os seus pratos, as suas colheres, que utilizavam eram de ouro. Ao morrer, os corpos eram enterrados juntos com os objetos de cada pessoa, o que mais tarde teria despertado o interesse dos brancos nos cemitérios indígenas. Teria nascido disso a nossa arqueologia? Não sabemos, o fato é que, os brancos passaram a procurar os cemitérios para pegar os ouros dos indígenas que estavam enterrados. Dessa forma, segundo o chamõ'i, o Brasil teria sido comprado, pois para se tornar fazendeiro naquela época era preciso de dinheiro, pois nem todos brancos tinham terras. O dinheiro teria sido produzido a partir da ideia dos brancos em roubar os objetos de ouro dos cemitérios indígenas para que seriam se tornassem futuros fazendeiros.

- Faz tempo a coisa do índio era tudo ouro, a bomba, a colher, o prato, a panela, puro ouro, e por isso alguém que sabe queria ver onde o índio estava enterrado, vem buscar e achar, o porque quando morre o índio fizemos uma coisa grande assim

---

71 Em uma passagem pelos mitos dos apinajé, Levi Strauss (2004 [1964]: 179) comenta que os seres minerais, ao contrário das pessoas, são imperecíveis. Em uma outra passagem, o autor destaca ainda sobre a relação da duração da vida humana com os minerais, ao comentar que para os Kaingang as pedras nunca morrem, não estando sujeitas ao apodrecimento digno da terra.

(urnas de barro) e até as coisas dele ponha junto com ele e era tudo enterrado. E também levou o fazendeiro muito ouro, porque o índio não sabe e trazia um pouco de mercadoria (alimentos) e trocava o ouro, foi vendendo e por isso que compraram um terreno, mas não comprou do índio, e não foi com o dinheiro dele, foi com o dinheiro dos índios (ouro), não foi com o dinheiro deles não, com as coisas do índio, que venderam e compraram a terra para ficar fazendeiro, como não compraram muito, vem de avião e conversa com os índios para colocar a baliza, e onde tinha picada, era dele mesmo, era fazenda, chamava assim de fazenda, naquele tempo não tinha autoridade, faz tempo que falavam que cacique era somente aquele que cantava para deus.

Os brancos tiveram a ideia de encontrar o ouro e depois vender o ouro para comprar fazendas e maquinarias para destruir as matas e construir fazendas. Mas como o ouro não é um produto que está aparente sobre a terra, está escondido, sendo fruto do interior da terra, os brancos passaram a observar os objetos que carregavam os índios. A dificuldade de encontrar ouro era grande para os brancos, mas quando esses viram que os índios usavam tudo de ouro, resolveram ir atrás e descobriram que os índios eram enterrados com os seus objetos de metais. Dessa forma, roubaram os índios, para depois os expulsar de suas terras comprando as terras com o ouro proveniente dos túmulos dos índios. Por isso, o primeiro interesse dos brancos não teria sido na terra dos índios, mas sim, no que os índios escondiam nos seus túmulos de barro. Somente os índios sabiam onde poderiam encontrar o ouro, pois tudo que está na terra foi deixado para os Guarani, vindo o ouro ser um fruto da terra.

Segundo as narrativas dos meus interlocutores, não se deve vender aquilo que foi deixado para ser mantido daquele modo, sendo que a terra deveria ter sido deixada como foi criada, mas os brancos não respeitaram a metade dos Guarani, e avançaram sobre o seu território modificando tudo para lucrar e comprar mercadorias perecíveis. Por isso, o ouro deveria ser enterrado de novo na terra após o seu uso, em forma de objetos. Segundo essa narrativa, os índios não teriam vendido o ouro para ficar rico e fazer fazenda, ao contrário dos brancos, que roubaram o ouro, e fizeram disso o dinheiro para

a compra das suas propriedades particulares. O senhor ainda ironizou, dizendo que, caso os índios tivessem vendido o ouro como fizeram os brancos, atualmente os índios seriam todos fazendeiros, mas quem fez isso foi os brancos. O ouro na definição dele seria o “dinheiro dos índios”. Foi com esse dinheiro que realizaram a compra das terras as quais os indígenas sempre habitaram para poder vir abrir as fazendas, e assim, os fazendeiros teriam comprado o Brasil. Adiante, veremos como os Avá Guarani estão empreendendo uma recuperação dos seus territórios que foram degradados justamente pela expropriação das suas terras para a abertura de fazendas, a exploração dos recursos naturais, o desmatamento da Mata Atlântica, que causou graves efeitos nas suas vidas e nos seus corpos, tornando esses mais frágeis, e impossibilitando o aguyje ser viável. Apesar da destruição do território tradicional, os Avá Guarani buscam reconstruir a sua paisagem, e quem sabe poderão restituir os canais cósmicos que faziam a comunicação direta com os deuses a partir da reversão da construção da UHE Itaipu Binacional.



**2 - Crianças brincam no Lago Artificial da Itaipu Binacional que beira uma das retomadas em Guaira, Paraná. 2018.**

Chegou um tempo em que não adianta morrer.  
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.

Carlos Drummond de Andrade

## **Capítulo Quatro**

# **Entre plantar a vida e evitar a morte**

## **A expropriação das florestas**

Pretendo abordar neste capítulo, como que apesar de terem seus territórios devastados, pela inundação, pelo desmatamento, e pela expropriação dos territórios tradicionais, os Avá Guarani empreendem tecnologias para a reconstrução da paisagem. Antes disso, será preciso contextualizar brevemente o processo de desmatamento, e o cercamento de espaços de biodiversidade que excluiu a habitação indígena, como são os casos do Parque Nacional do Iguaçu e das APP's da Itaipu Binacional, que os indígenas reivindicam como territórios tradicionais. Tal contexto, pode elucidar os empreendimentos das recuperações territoriais estarem orientadas nesses espaços, e demonstrar como que na inviabilidade de viver nesses territórios conservados, ao recuperar outros territórios que estavam em estado de degradação, os Avá Guarani se motivaram a recuperar ambientalmente esses lugares. Essa análise se faz, assim como priorizei ao longo de toda pesquisa, em dados etnográficos e em torno das categorias indígenas, sejam na língua guarani, ou na tradução sugerida pelos mesmos para facilitar a compreensão na versão em português. Trata-se de uma versão de um artigo que escrevi justamente para tratar do tema das sobreposições em terras indígenas, e como apesar de estigmatizados como "destruidores da natureza" pelos brancos, os Avá Guarani estão empreendendo uma recuperação da biodiversidade nos territórios que os brancos mesmo que desmataram (Pinna, 2020).

Como vimos, o território Avá Guarani era extenso, e era permeado de redes de tekoha e tapy'i em que habitavam os indígenas. As florestas eram densas, e se estendiam por toda extensão do rio Paraná, vivendo os indígenas da manutenção de caças, coletas, e pequenas roças implantadas no meio das matas. Para explicar a expropriação dos territórios indígenas, teríamos que remontar a políticas implementadas na Lei de Terras, e as primeiras concessões de terras para a produção de erva-mate, e posteriormente, a implementação das obras que usaram da mão de obra indígena para o enriquecimento ilícito a partir da retirada dos indígenas das suas terras. Uma das obras que mais contribuíram para a expropriação dos territórios florestados foram as companhias madeireiras, as quais há vários depoimentos dos indígenas sobre as técnicas que os brancos utilizavam para a

derruba das matas e a criação de fazendas em lugares que antes eram tekoha, o que acarretou em um processo de dispersão dos indígenas e das próprias matas<sup>72</sup>. Um desses lugares em que havia algumas tekoha e que foram destituídas para os projetos dos brancos, se localizava na região das Cataratas do Iguaçu, onde havia pelo menos três grande tekoha Avá Guarani. Foi a partir do ano de 1939, que as famílias indígenas moradoras dessa região passaram a ser expulsas de forma violenta, para a criação<sup>73</sup> do Parque Nacional do Iguaçu (PNI). As famílias indígenas que sobreviveram foram esparramadas para outras áreas<sup>74</sup>, mas sem nenhuma garantia de que os lugares aos quais foram viver, não viessem ser destituídos da mesma forma, o que como vimos no primeiro capítulo, veio ocorrer. Em sua pesquisa, Carvalho (2005) demonstra como ocorreu detalhadamente esse processo de expropriação dos território indígenas, e evidencia por um relato de uma de suas interlocutoras como foi o massacre de 1943 que vitimou dezenas de Avá Guarani.

A expulsão das famílias indígenas do Parque Nacional do Iguaçu se deu com o uso da violência como contam os idosos, em que um massacre ocorreu na floresta, com os corpos dos indígenas sendo jogados já mortos, amarrados em pedras grandes para afundar nas Cataratas do Iguaçu, após um projeto implementado pelos brancos com o intuito de limpar a área da presença indígena. Em depoimento dado a Carvalho (2005), uma xary'i (anciã) que comenta ter presenciado o massacre quando ali viveu até 1943, sentencia que “as cataratas é um cemitério dos índios guarani”, para retirar os indígenas da área, foi necessário que os matassem, o que fez muitos serem jogados mortos nas cataratas, causando uma grande dispersão daqueles que sobraram vivos. Posteriormente,

---

72 Para saber mais sobre isso ver Packer (2014), Carvalho (2013) entre outros que coletaram os depoimentos dos indígenas sobre esse período de desmatamento e criação das fazendas a partir da expropriações dos territórios indígenas.

73 A criação do Parque Nacional do Iguaçu (PNI), em 1939, por meio do Decreto-Lei nº 1035 com uma área de extensão de 185.262 hectares. O decreto de Getúlio Vargas determinou a retirada de qualquer presença humana, o que somente veio ocorrer oficialmente em 1967, com a retirada dos colonos. Entretanto, conforme relatado pelos idosos, os Guarani vieram a ser retirados já na década de 1940. A área Em 1986 se tornou Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

74 Cabe ressaltar o processo complexo que envolve a retirada dos Avá Guarani do Parque Nacional, a partir de 1939, ocorrendo posteriormente a ocupação de colonos na área desocupada. Em 1973, o Incra inicia um reassentamento de colonos na Gleba Oco'y, incidindo sobre os modos de vidas dos Avá Guarani, que vieram a ser em parte retirados para a ocupação dos colonos (Carvalho, 2013).

a área do Parque Nacional do Iguaçu passou a ser de 185.000 hectares, criando a Unidade de Conservação<sup>75</sup>.

Nesse contexto, em que a quantidade de espaços das tekoha se encontra limitada e insuficiente para abrigar as famílias indígenas, os Avá Guarani realizaram duas entradas no Parque Nacional do Iguaçu, que logo, foram taxadas de “invasões” pelos *juru'akuary*, os brancos, que argumentaram que a presença das famílias indígenas no lugar estava comprometendo a preservação da natureza<sup>76</sup>. As entradas ganharam uma repercussão estadual, e a mídia local sugeriu na primeira entrada que os indígenas deveriam ser retirados logo do Parque Nacional do Iguaçu, sem indicar a possibilidade de uma negociação que pudesse gerar uma Gestão Integrada, caso em que indígenas e Unidade de Conservação negociam a gestão do território sobreposto. Os brancos, e a mídia local, argumentaram que isso traria o risco de transformar o Parque Nacional do Iguaçu no novo Parque Nacional do Monte Pascoal, onde os indígenas Pataxó depredariam a Unidade de Conservação, após retomarem às áreas e entrarem em uma tentativa de negociar a Gestão Integrada da área com o ICMBio, a instituição responsável dos Parques Nacionais. Em pesquisa realizada com os Pataxó, Cardoso (2016) descreve que a retomada do Parque do Monte Pascoal, seria parte de uma motivação com "caráter socioambiental". A sobreposição em UC's também foi analisada por Macedo (2010) em relação aos Mbyá. Tais preposições são semelhantes entre os Avá Guarani.

Nas duas entradas dos Avá Guarani na área do Parque Nacional do Iguaçu, foram motivadas pela situação em que se encontra a tekoha Oco'y, onde todos vivem “apertados”, e devido a área não possuir matas, rios e espaço suficiente, se constituindo como uma área limitada para a quantidade de famílias. Em entrevista dada a um jornal

---

75 São três as Unidades de Conservação Federais no Oeste do Paraná. Sendo duas Unidades de Conservação de Proteção Integral, e uma Unidade de Conservação de uso sustentável, sendo essas, o Parque Nacional do Iguaçu, o Parque Nacional de Ilha Grande, e as Áreas de Proteção Permanente das Ilhas e Várzeas ao longo do Rio Paraná.

76 Entretanto, o caso terminou com os Avá Guarani sendo retirados por força policial depois de quase um ano de ocupação, em 2005. Depois de 8 anos, em 2013, uma nova entrada no Parque Nacional foi realizada, dessa vez com um número menor de famílias.

local na época de negociação com o Ibama para a permanência das famílias indígenas no PNI, o senhor Simião Villalba comenta que “a preservação do meio ambiente não se limita a cuidar de bichinhos e flores, mas também dos índios”<sup>77</sup>, e que a área do Parque Nacional do Iguaçu trata-se de território tradicional dos Avá Guarani. As memórias dos antigos descrevem essa região em torno das Cataratas do Iguaçu como lugar em que viviam antigamente, o que motivou os parentes saírem de Oco’y e recuperarem as terras tradicionais, que se encontram sobrepostas pelo PNI. As entradas dos Avá Guarani no Parque Nacional do Iguaçu não se deram somente porque as condições de suas terras são consideradas limitadas, mas também porque as áreas tradicionais que possuíam antes da colonização, que eram cercadas de matos e rios em boas condições, atualmente são áreas consideradas escassas, mas que continuam sendo esses os locais ideais para habitação. Se em um primeiro momento, as entradas parecem ser somente ações políticas para pressionar o Estado a adquirir novas terras, uma vez que as que há não são suficientes para a reprodução física e cultural das famílias, pois são muitas vivendo em lugares com espaços considerados reduzidos, logo se percebe que há outros motivos para as entradas, como as do Parque Nacional do Iguaçu.

A falta de terras para as famílias e a ausência de áreas que ainda possuam matas têm mobilizado as entradas ocorrer nas áreas de conservação da Itaipu Binacional, como do Refúgio Biológico e as APP's, e o Parque Nacional do Iguaçu. As entradas nessas áreas aconteceriam também por uma percepção de limitação ecológica das poucas áreas florestadas na região, essas que praticamente se extinguíram. O PNI é o último lugar de mata grande (ka'aguy guasu) que restou na região, área considerada ideal para as famílias exercerem o modo de vida dos antigos, o que não é mais possível devido às condições ambientais degradantes da região. Por mais que essas ações são interpretadas pelos brancos como uma forma de pressão ao Estado para aquisição de novas terras como forma de compensar os territórios indígenas alagados. As entradas nos antigos territórios estão longe de serem mobilizadas somente como uma forma de pressionar o Estado, afim de minimizar o sofrimento de aperto das tekoha. As ações de recuperação

---

77 Publicado na *Gazeta do Povo*, em 19/10/2005.

territorial assentadas nas entradas, se constituem, sobretudo, em dinâmicas pautadas nas elaborações cosmológicas, que constituem sua socialidade<sup>78</sup>. Atentaram para o fato de que entradas estariam amparadas em motivos religiosos, levando os Avá Guarani a mobilizar as recuperações territoriais assentadas no *oguata porã*, boas caminhadas, que se constituem como ações cosmológicas, amparadas na missão espiritual dos Avá Guarani em estar sempre em busca de um *teko porã* para habitar, onde possam viver o modo de vida dos antigos. Nessa terra, recuperada a partir das suas recuperações dos territórios, que são considerados tradicionais, os *chamõ'i* começariam a realizar “os trabalhos” xamânicos que são as atividades religiosas para aperfeiçoamento dos corpos e almas das pessoas com a intenção de alcançarem a morada dos deuses.

Durante a ocupação no PNI, os indígenas foram acusados de estarem “destruindo toda a natureza”, “cortando árvores”, e ainda “comprometendo com a conservação ambiental”. Entretanto, no tempo em que estiveram acampados no PNI, puderam observar a rotina em volta, e argumentam, que era constante a entrada por parte de brancos que entravam ilegalmente para adquirir cortar árvores, sem que ninguém da administração percebesse. Com as famílias vivendo no Parque Nacional, a rotina de retirada de madeiras por parte dos brancos teria sido afetada, pois foram inibidos com a presença indígena. Esse foi um dos argumentos dos indígenas contra os argumentos dos brancos, ao serem acusados de estarem “degradando a natureza”, e respondiam que na verdade estavam a proteger as árvores dos interesses lucrativos dos brancos, sendo eles os verdadeiros responsáveis pela situação de desmatamento que aconteceria nos limites do Parque Nacional do

---

78 O movimento que levou os indígenas a retomarem a área se devia, também, às orientações espirituais dadas pelos deuses e espíritos antepassados aos *chamõ'i*, com o objetivo de restabelecerem um *teko porã* (o modo de vida dos antigos). Vivendo o modo de vida dos antigos, estariam mais qualificados para ascender à morada dos deuses, o que evidencia que esse movimento está diretamente associado à busca da *Yvy Marã'e'ỹ*, a Terra sem Mal. Os dois casos de entradas no Parque Nacional do Iguazu foram semelhantes em suas motivações, a situação fundiária quanto ao aperto dos Avá Guarani pouco havia mudado com a criação de uma nova reserva desde a primeira entrada. Nas duas ocasiões, houve tentativas de negociações mas essas não avançaram, pois as propostas dos Avá Guarani estariam em reivindicar a permanência da área do PNI para habitarem, ou no mínimo uma área que fosse vizinha. Nesse caso, demonstravam a intenção de reivindicar o acesso ao Parque Nacional do Iguazu para o uso de rios, remédios do mato, e pela própria convivência com as matas.

Iguaçu. Um exemplo disso, seria que os lugares em volta do PNI estavam todos desmatados, enquanto se o PNI possui matas isso se deve aos indígenas que moravam no lugar até serem despejados.

Sobre o tema da sobreposição no território indígena, conversei com uma liderança guarani, sobre a percepção de conservação dos brancos em áreas como a do Parque Nacional do Iguaçu, e como os Avá Guarani lidam com os argumentos de que eles não podem habitar nesses lugares, pois destruiriam a natureza conservada. Segundo ele, o argumento dos brancos contra os indígenas, está amparado na compreensão dos brancos da condição deles mesmo enquanto humanos que destroem a natureza. Os brancos adotaram esse modelo de conservação que impede pessoas de viverem nos locais conservados porque os brancos não podem conviver com a natureza sem causar a sua destruição. O modelo de conservação seria um reflexo das suas ações, servindo para proteger a natureza das ações destrutivas deles mesmos, baseado nas suas experiências. Para ilustrar os modos distintos de lidar com a natureza entre indígenas e brancos, explica que, há duas formas para se viver na natureza, um estando amparada em *viver com a natureza* e a segunda em *viver da natureza*, sendo duas formas distintas, mas determinantes para o futuro da terra.

O ser humano viver com a natureza, isso é uma coisa, você cuida dela porque sabe que a natureza faz bem para o ser humano, agora se o ser humano viver da natureza, seria uma outra coisa, pois nesse caso estaria usufruindo da natureza. Por exemplo, uma pessoa comprou uma fazenda, e tem somente um pedaço de espaço, e vai querer fazer uma lavoura, uma agricultura, nesse caso, você derrubaria o mato que estivesse naquela parte para criar naquele espaço uma outra atividade, e fazendo isso você não vive com a natureza mas você vive da natureza, você derruba e investe em uma coisa que não é totalmente a natureza, pois você investe aquilo que existia de mato para transformar em outra coisa pensando na sua sobrevivência econômica, mas os indígenas não fazem dessa forma, os indígenas somente conviviam com a natureza, no meio do mato tinha comunidade e você olhando assim por fora parece que ninguém mora no meio

naquele matão, pois a paisagem era a mesma, não muda, e isso é conviver com a natureza, você não derruba, pois naquele lugar pode acontecer muita coisa, pesca, caça, coleta de alimentos, mas os índios nunca irão abrir uma claridade, um clarão, e derrubar tudo que poderia vir a derrubar, mas o *juruakuary* (os brancos) está vivendo da natureza pois está vendo o lucro e por isso vai destruir a natureza pois não se contenta com a natureza.

Para os Avá Guarani, se os brancos conservacionistas decidiram criar um “ambiente conservado”, seria justamente por notarem quais são os modos de relação dos brancos que vivem da natureza, e que continuarão, caso deixarem, degradar todo o território. Se a área do Parque Nacional do Iguaçu se encontrou com matas o suficiente a ponto de ser conservada, seria por conta deles, da presença dos Avá Guarani que habitam tradicionalmente essa região. Ao contrário, se estivessem os brancos, esse lugar estaria desmatado, como podemos notar o que aconteceu nas áreas que estão à sua volta. Para eles, os casos de coleta e caça de pequena monta não são suficientes para argumentar que os indígenas não preservam o ambiente, pois essas atividades não acontecem em larga escala a ponto de abrir clarões nas matas ou mesmo transformar esses lugares em negócios lucrativos, como fazem os brancos. Essas atividades são reguladas de distintas formas, o que nos indica que habitar e “preservar” no modo de viver com a natureza, não são atividades antagônicas, o que evidencia como argumenta Albert (1994) que as lógicas que regem as cosmologias indígenas não são compatíveis com os modelos de conservação dos brancos<sup>79</sup>.

---

79 Nesse contexto de entradas nas APP's, um grupo de indígenas foram presos por cortar uma takuara (bambu) que iriam usar para fabricação do instrumento religioso takwapy, e atualmente respondem por terem cometido crime ambiental. Esse episódio causou revolta entre os indígenas envolvidos, que argumentam que retirar uma takuara não compromete a biodiversidade das matas, e isso não se compara a quantidade de florestas que a hidrelétrica alagou com a sua construção. Para eles, os cortes de algumas árvores para fazer lenhas, os cortes de bambus para fazer seus instrumentos, a caça de certas classes de animais, não significa que eles não preservem o ambiente, pois essas atividades não se dão em larga escala a ponto de abrir clarões nas florestas e não contribui para a extinção de árvores, animais, e rios, como se faz perceber com os brancos.

As formas de relação com a natureza por parte dos indígenas não são conciliáveis com as formas de conservação dos brancos, pois essas operam com lógicas distintas de lidar no mundo. Um modo de se perceber isso, se faz com a presença dos espíritos donos, *jara*, ao qual já mencionamos aqui por estarem em lugares como as Sete Quedas. Segundo Pierri (2013: 198) cada classe de seres conformaria um coletivo que estaria dotado de um principal. Encontramos similar proposição sobre os "donos" ou "mestres amazônicos que, segundo Fausto (2008), representam um coletivo que cuidam ou mesmo domesticam no caso dos animais. Os intercâmbios cosmológicos dos indígenas com os espíritos donos dos domínios terrestres, se mostram como modo eficaz de controle ecológico dos lugares habitados, pois ao extraírem qualquer elemento da natureza devem pedir a permissão aos *jara*, que são entidades cuidadoras dos domínios terrestres, como são os rios, corredeiras, florestas, plantas, montes, animais. Sendo que, cada elemento da terra tem seus espíritos donos, que são coletivos cuidadores da terra. Os chamõ'i são mediadores entre os indígenas e os espíritos donos, para caça e coleta desses elementos terrestres, se faz necessário ter dos espíritos donos as suas permissões. Mas práticas como essas se tornaram menos frequentes, pois os espíritos donos, assim como as florestas, se esparramaram com a degradação dos elementos terrestres, o que faz com que as pessoas tenham menos acesso as florestas, aos alimentos e remédios do mato, e pois os donos evadiram para as plataformas celestes.

No entanto, quando presentes, as figuras dos donos podem causar algumas retaliações no descumprimento das regras sociais<sup>80</sup>. Segundo Pierri (2013: 198) a diferença dessas vinganças estaria no corpo afetado, sendo os corpos dos guarani mais propensos do que os brancos aos infortúnios causados pela vingança dos espíritos donos, por causa da sua composição corporal distinta das que possuem os brancos. Por isso, as figuras dos espíritos donos desempenha um importante papel na manutenção ecológica da terra, suas ações, permitem que a caça e a coleta se mantenham controladas, e que excessos não sejam cometidos. Essa formulação, faz com que os Guarani se insiram nos grupos indígenas, segundo as formulações de Manuela Carneiro da Cunha (2009) que detêm lógicas próprias

---

80 Para conhecer sobre outras narrativas sobre os donos, ver Oliveira (2006), (2012), que reflete sobre as ações dos brancos entre os Wajãpi. São figuras que aparece de modo extenso na literatura tupi-guarani e às vezes são chamados de "mestres" como na narrativa colhida por Litaiff (2018).

de gerir de modo sustentável o meio ambiente, sendo socialidades denominadas "conservacionistas culturais", pois amparam regras culturais para o uso de recursos naturais. São sociedades que habitavam um território vasto e que logravam com competência gerir seus recursos naturais.

### **A tecnologia do descanso para recuperar as florestas**

No tempo dos índios, expressão usada para se referenciar ao tempo que os Guarani antigos viviam no território coberto por Mata Atlântica, os meus interlocutores contam que podiam caminhar tranquilo, caminhar livremente por todo lugar que habitavam, sem as restrições atuais, sem aldeamentos, sem coerção, e sem medos dos brancos. Os Guarani podiam caminhar livremente por todo seu território, atravessar para a outra margem do rio Paraná e não ser questionado por isso, pois nessa época ainda não tinha se criado as fronteiras com os países que sobrepõem o território tradicional. Essa compreensão de que o território não tem fronteiras, como vimos, está amparada na noção de yvy rupa que significa plataforma terrestre. Entretanto, os Guarani contemporâneos já não detêm mais as florestas que cobriam toda a região, e esse seria um dos principais fatores que consideram influenciar na permanência do teko porã, o modo de vida dos antigos. Algumas práticas entraram em um desuso, devido a escassez de espaço territorial florestado atualmente disponível, como a alimentação tradicional. A degradação das florestas, a extinção de rios e animais, contribuiu para o desgaste das qualidades corporais que eram mobilizadas nesses espaços florestados para que assim pudessem alcançar o estado de aguyje e ascender para as moradas dos deuses. Mas argumentam que antes dos brancos, o território era florestado, os Guarani por mais que fizessem uso da floresta, não a degradava como fazem os brancos, que devastaram todo o território florestado nessa região, só restando o Parque Nacional do Iguazu para contar história, e que como sublinhei, argumentam que essa área só foi possível de ser reservada, graças aos Avá Guarani que até serem expulsos mantinham a floresta viva.

Para gerir esse vasto território tradicional, os indígenas aplicavam técnicas de manutenção das áreas articulando a sua mobilidade, para garantir uma maior eficiência de regeneração das áreas que poderiam ficar cansadas antes de chegar ao seu esgotamento. Com isso, quando esse esgotamento dava sinais, isto é, percebiam que as árvores não estavam dando mais frutos, os rios estavam com menos peixes, os animais estavam distantes, e a terra para as plantações se mostrava improdutiva, compreendiam que o lugar, assim como todos os seus elementos, estavam cansados. Na intenção de regenerar os elementos terrestres nas tekoha que viviam, aplicavam uma noção de pousio diferente, ao invés de reservarem uma espaço aplicam a mobilidade para regenerar o ambiente. Desse modo, se mudavam de área, construindo uma nova tekoha em um espaço que estivesse regenerado, isto é, com frutas, terra fértil, e todos os demais elementos ideais para a manutenção das famílias indígenas. O antigo lugar que deixavam podia ficar "descansando" por até cinco anos, e depois desse período, poderiam voltar e morar naquele lugar de novo quando esse mostrava que já estava o suficientemente recuperado. O tempo que ficava em descanso, poderia variar de acordo com o estado do lugar, e isso era analisado pela presença dos recursos naturais que ainda estavam disponíveis. Mas a decisão de sair do lugar e procurar um outro para construir a tekoha anteciparia o futuro desgaste do ambiente habitado. Mas o antigo lugar não era abandonado, pois se fosse necessário, outras famílias que estivessem em caminhada poderiam se hospedar na antiga tekoha. Para isso, deixavam as antigas casas ainda montadas, para que assim os parentes pudessem usar suas estruturas. Atualmente, podemos observar como a noção de descanso que utilizavam os Guarani antigos para se referenciar a técnica de mobilidade para o manejo das áreas agroflorestais que habitavam, vem sendo articulada nos seus projetos indígenas denominado de "recuperação ambiental".

Em áreas de retomadas, andei pelas pequenas áreas de matas junto aos conhecedores delas, para investigar a importância desses espaços no cotidiano das famílias, e como fazem para cuidar das matas e ao mesmo tempo se manter delas sendo que o que restou se trata de porções fragmentadas. O meu interesse pelo assunto, era em conhecer a importância que as matas ocupam nas mobilizações das retomadas de terras, pois como pude observar em experiências anteriores, uma das motivações das recuperações dos territórios indicava uma

preocupação em recuperar as áreas degradadas. A constatação da degradação das áreas florestadas nessa região teria mobilizado as retomadas de terras em áreas tradicionais que possuíam pouco fragmento de matas. As matas são de fundamental importância para os Avá Guarani, tanto que as retomadas de terras se dão por diversas vezes em áreas florestadas, como no Parque Nacional do Iguaçu, e nas APP's da Itaipu Binacional, os quais os Avá Guarani reivindicam como seus territórios tradicionais. No entanto, sem alternativas de viver nesses lugares, onde são constantemente retirados por meio de reintegração de posse quando retomam, buscam continuar a viver nas reservas (Ocoy, Itamarã e Añetete) ou nas pequenas frações de matas nos fundos das fazendas, onde as retomadas de terras se empreendem, lugares degradados e que não possuem a qualidade de floresta ideal para estabelecer o teko porã.

Uma das formas de percepção das drásticas alterações na paisagem, se faz pelas caminhadas, são essas que são capazes de fazer os indígenas conhecerem seu território de modo bastante amplo. A paisagem possui marcadores que resistem ao tempo, como são as árvores, os arroios, os cursos dos rios, que ainda estando degradados, oferecem as indicações necessárias para se comparar as paisagens para além do tempo. Em sua pesquisa com os Pataxó, Cardoso (2016) percorreu lugares junto aos indígenas que contavam as histórias desses lugares, sendo a paisagem uma categoria que faz emergir as narrativas do lugar. Certas denominações de arroios e rios continuam a ter os mesmos nomes antigos que foram dados em referência as tekoha que ao redor se construía. Em uma caminhada em uma das tekoha retomada, um senhor avistou uma árvore e na sua direção a reconheceu, teria ele plantado essa árvore com seus familiares antes de serem expropriados da terra. A árvore, teria resistido ao incentivo das monoculturas, ficando reservada no fundo da fazenda. Ao reconhecer a árvore, não hesitou em saber, que se tratava da tekoha em que moravam antes da expropriação que os fizeram fugir da região. São esses elementos terrenos que torna a paisagem um modo analítico dos modos sensíveis de percepção que servem a comparação das transformações do território tradicional. A paisagem inscrita na memória. A paisagem indicando os lugares pela afetividade da memória. Uma outra forma de percepção das drásticas alterações das paisagens, se faz a partir das retomadas de terras,

ao buscarem áreas florestadas para viver.

Com isso, se fez notar, que as áreas de matas estavam escassas, e nos lugares que ainda persistia alguma mata, estavam restrito á um fragmento de terra. Uma terceira forma de percepção se relaciona com os processos de avaliação de áreas para a futura aquisição de terras no âmbito das compras promovida pela Itaipu Binacional e Funai. Ao estarem as lideranças percorrendo áreas da região que poderiam ser escolhidas para abrigar as famílias dos acampamentos, percorriam vários lugares para tentar encontrar uma área que atendesse as suas demandas, e logo perceberam que as áreas florestadas com rios tinham sido extintas. Nessas condições, as áreas que foram posteriormente adquiridas estavam abaixo do que estimavam as lideranças, ainda que possuindo uma parcela de matas e rios, mas o que não se compara como era antigamente. Esse contexto motivou as mobilizações de "recuperação ambiental" nas áreas adquiridas em que se construíram as tekoha de Añetete e Itamarã.

Em conversa com um senhor sobre as matas nas tekoha de Añetete e Itamarã, observou que quando chegaram não havia tanto mato como hoje, e que os responsáveis por fazer o mato crescer seriam os próprios indígenas. Os indicativos da recuperação das matas seriam vários, os animais voltariam, teriam qualidades de animais que há tempos não os viam, a paisagem estava bonita, pois havia mais matas. Os animais voltariam e as árvores estavam crescendo devido ao descanso que aplicam as matas. Quando perguntava como fizeram elas crescer, me respondiam, deixamos descansando. Logo depois, relacionei que o termo ao qual se referiam para a recuperação das áreas degradadas, era o mesmo que utilizavam antigamente quando aplicavam a técnica do descanso pelo uso da mobilidade para regeneração das áreas cansadas. Para conferir, perguntei ao meu interlocutor, se esses lugares estavam descanso igual faziam antigamente, e ele disse que era do mesmo modo. Segundo explicou, as áreas precisam descansar, pois a terra está sempre se cansando com as plantações, e até mesmo com os mortos, já que ao morrer os enterrados são comidos pela terra. Por isso, a terra precisa descansar, pois senão os alimentos não crescem com qualidade e o lugar fica em estado de esgotamento. Interessante notar a semelhança com os

Apapokuva Guarani, que também mencionavam o cansaço da terra, diferente dos Guarani Mbyá Guarani como argumenta Pissolato (2006: 304). O que poderia indicar que técnicas como essas se dessem entre os Apapokuva Guarani.

Mas descansar, na prática o que seria isso atualmente com as restrições do território, significaria cuidar dos lugares de outros modos sem aplicar a mobilidade dos Guarani antigos. No caso das retomadas e reservas, pude notar algumas semelhanças, apesar de serem lugares que possuem várias distinções de espaço, possuindo as reservas uma maior quantidade de terra. Sendo essas, orientar as pessoas da comunidade avisando que naqueles lugares se evitaria caçar algumas qualidades de animais mais raros, e em plena reprodução, assim como, proteger as plântulas das árvores para que essas se adensem. As mesmas indicações são possíveis de serem verificadas nas retomadas ainda que possuem áreas de mato em quantidade menor do que nas terras regularizadas<sup>81</sup>. Possível notar que em algumas tekoha passaram a indicar aos moradores que somente poderiam cortar as árvores secas para fazer as lenhas. Devido à necessidade de lenhas para o uso cotidiano e a limitação de árvores nas áreas de matas, algumas lideranças se organizaram com comerciantes na região, para a doação de troncos descartáveis. Isso diminuiria o aumento de corte de árvores mais secas em períodos de frio, onde as lenhas se fazem necessário para aquecer os ambientes, e até mesmo cozinhar. Contudo, tanto nas retomadas como nas tekoha regularizadas, podemos observar que a regeneração da biodiversidade das matas se ampara na noção de descanso, método esse usado tanto para recuperar as matas, como para recuperar a fertilidade da terra, e recompor a biodiversidade dos lugares que habitam.

No caso das matas, um dos indicadores sensíveis da regeneração, se trata do surgimento de plantas sem a necessidade de se plantar, que brotam da terra, e que são consideradas plantas de uso tradicional. Uma dessas, se trata da erva-mate, ka'a, planta que serve para comunicação com os deuses. Consideram que, as plantas como essas que nasce sem se cultivar são mais forte, a sua potencialidade de comunicação aumenta. Uma outra planta que nasce sem se cultivar e indicaria a recuperação das matas a partir da tecnologia do

---

81 Isso se deve a falta de políticas para preservação das áreas florestadas.

descanso, seria a espécie caraguala, considerada medicinal por vários fatores, dentre eles de prevenir a gravidez das mulheres e também por limpar as sujeiras que se alojam no aparelho reprodutor que são advindas da prática de lavar roupa agachada nos rios. São essas apenas algumas das plantas que surgem do método do descanso e garantem aos indígenas o acesso aos remédios do mato. Para isso, caminhar se requer cuidado, ao andarmos pelas matas, a orientação era de ficar atento para que não pisasse nas plântulas, essas que são protegidas para que adensem-se. As plantas e as árvores que nascem sem a necessidade de cultivo se justificam pelo ambiente fresco. Para se ter um ambiente fresco, se necessita de matas, as chuvas por si só não são capazes de garantir que a terra fique fresco, pois a chuva em um solo limpo faz com que as sementes fiquem amassadas pelo encharcamento da terra, o que não permite nascer sozinha. No caso do descanso da terra, as roças quando descansadas, produzem melhor. Se pode perceber pela qualidade das plantações que são bonitas, termo frequentemente usado para descrever a qualidade dos elementos terrestres quando são bem geridos, nesse caso, quando esses estão descansados. Quando a terra não está descansada, se pode tentar plantar, mas os cultivos não se reproduzem com qualidade, não crescem, ficam feios, ficam ruins, características usadas para descrever os alimentos que nascem em uma terra cansada. Para que isso não venha acontecer, compreendem que, a terra precisa do seu descanso, reservando uma parte da terra para o pousio. O método de descanso, aplicado atualmente nas aldeias, se diferencia do que era praticado pelos antigos devido a drástica redução do território, o que impede que usem da sua mobilidade para buscar outras áreas com melhores condições ecológicas. Mas se aproxima por adaptarem ainda com a escassez das suas terras, as demandas de usarem os elementos das matas, com a preocupação de manter essas áreas em condições suficientes para que se adensem.

A diferença do descanso promovido pelos antigos estaria na forma, pois se os antigos utilizam a mobilidade construindo novas tekoha para descansar os antigos lugares, podendo voltar quando estivesse descansado, atualmente o descanso deve ocorrer paralelamente a habitação dos indígenas, devido a escassez de terras, matas, e recursos naturais na região. Com isso, para priorizar o descanso, ao mesmo tempo que convivem próximo a esses lugares, buscam outras formas de gerir a biodiversidade dos seus territórios, e passam a

regular os acessos aos recursos das matas, a fazer alianças para a doação de lenhas, e aplicar a lógica do descanso, para que as matas possam se recuperar. O descanso não tem tempo previsto, e depende do surgimento de indicativos de recuperação dos elementos terrestres, ao contrário no tempo dos índios, em que a técnica do pousio variava de quatro a cinco anos, mas atualmente o descanso das matas podem durar muitos anos, como se fez notar em uma aldeia que duplicou a quantidade de matas em vinte anos desde que implementou a prática de recompor o ambiente degradado do território tradicional recuperado. A semelhança entre a prática do descanso das matas experimentada pelos indígenas antigos e contemporâneos seria que a interrupção do uso dos elementos naturais não impede que se possam fazer usos desses ambientes de uma forma moderada.

Um dos indicativos da recuperação ecológica é a mudança da paisagem do mato, as árvores teriam crescido, tornando a paisagem bonita (porã). Um outro indicativo seria o surgimento de plantas, alimentos, e árvores que nascem sem que seja necessário se plantar. No caso das plantas e das árvores que nascem sozinhas, são as que possuem um maior potencial medicinal, justamente por ter brotado naturalmente no meio das matas. São as espécies de plantas como caraguala (*arthurita plowmanii*), ka'a (*ilex paraguariensis*), e as espécies de árvores como guavira pytã (*campomanesia xanthocarpa*), ygary (*cedrele fissilis*), entre outras. Para que possam crescer, as suas plântulas são protegidas, para que se adensem. Por ser a planta da erva-mate e a árvore do cedro usadas em ritual de comunicação com Nhanderu, entende-se que, nascer sozinha seria uma parte da comunicação divina. Os alimentos das plantações (*temitykuera*) também podem nascer sozinhos da terra, como são as sementes de milho (*avatí*) e amendoim (*mandi'u*) e inclusive o mito do surgimento da mandioca (*mandi'o*) está associado a lógica do descanso da terra, e a compreensão de que a terra come gente, e por isso se cansa, sendo que a mandioca teria surgido do corpo de um homem morto e enterrado. A terra também se cansa com as plantações e para que as roças (*kokue*) produzam alimentos com qualidade é preciso dar o descanso a terra (*yvy pytu'u*). O surgimento de plantas sem a necessidade de plantar se deve pela presença natural de sementes no interior da terra.

Para que as árvores e plantas cresçam é necessário de um ambiente fresco, e por isso que as sementes tendem a se multiplicar nas florestas, ao contrário das sementes que são plantadas em um solo sem matas. O solo sem matas é descrito como limpo. Isso porque as florestas são consideradas os pelôs da terra. As sementes que nascem da terra são denominadas sementes frescas (a'yingue piro'y), pois somente podem nascer em ambientes frescos como as matas, não podendo nascer no solo limpo. As árvores que nascem dessas sementes, quando crescem se proliferam com facilidade, são consideradas árvores de melhor qualidade, ficam maiores de tamanho, tem mais potencial medicinal. As sementes transgênicas, são consideradas sementes quentes (a'yingue haku), quando crescem dão frutos, mas não são tão boas quanto as que nascem sozinhas, são árvores que não crescem muito, ficam médias de tamanho, e não possuem a mesma qualidade medicinal. Contudo, a manutenção das matas contribui para a qualidade do solo, o que permite que a maioria das árvores medicinais brotem da terra sem a necessidade de plantar (nhanhoty).

Os indígenas ao migrarem não levam as mudas de plantas consigo, e somente levam algumas sementes de roça, como as de milho, feijão, e amendoim. As qualidades de plantas medicinais cultivadas pelos indígenas nas retomadas geralmente são provenientes de mudas trazidas por parentes que vivem em outras aldeias. As mudas são trocadas entre os que conhecem as plantas medicinais. No caso do oeste do Paraná, algumas são as mudas trazidas do Paraguai, pelos parentes. Com isso, conseguem plantar e multiplicar essas espécies, como no caso da guiné (petiveria alliacea), entre outras. Um outro indicativo da recomposição ambiental seria o surgimento de qualidades de animais, como porcos do mato, tatus, e o animal que indicaria o mais alto grau de recuperação ecológica, seriam as onças silvestres, pois além de ser um animal considerado um chamõ'i para os indígenas, a presença desse animal indicaria ainda que outras espécies de animais viveriam no mato. O surgimento de animais está diretamente associado com uma volta dos espíritos donos dos elementos terrestres, pois com a extinção das matas, os espíritos donos teriam se dispersado, e emergido para plataformas celestes. A aparição de abelhas em árvores também indicaria a recuperação do mato, ainda que esse mato seja reflorestado.

O mato puro se distingue do mato reflorestado por sua qualidade, sendo que, o mato puro são aqueles não plantado, e que nunca foram derrubados, que resistiu desmatamento e permanece sendo o mesmo mato do tempo dos índios antigos. As qualidades de remédios do mato proveniente do mato puro são consideradas de melhor qualidade. Os matos advindos do reflorestamento não podem vir a ser mato puro, mas podem almejar uma qualidade próxima, a partir do descanso das matas. Os lugares privilegiados para construir as suas aldeias a partir do processo de recuperação territorial, são as áreas que tenham matas, sendo que a maioria das matas na região do oeste do Paraná, são consideradas matas reflorestadas. Preferem retomar áreas que possuem a árvore de cedro (ygary), dada a sua importância, que já mencionamos anteriormente e por ser um importante medicamento. Os remédios do mato (moã ka'aguy) são os animais, árvores, e plantas que possuem qualidades que contribuem para a saúde dos indígenas. A ingestão ou o contato com essas substâncias podem curar doenças, trazer longevidade, e atribuir qualidades não-humanas aos humanos a partir de uma transferência de afectos. Se uma criança faz uso de óleo da carne da onça (chivi) para tratar alguma doença, quando adulta, passará a ter um comportamento semelhante da onça, tendo poucas amizades, se mostrando arredia, e temperamental. Pode se dizer o mesmo no caso de pessoas que comem o jacaré, sendo as características do animal passada ao humano, inclusive a sua longevidade, que seria o que atrai as pessoas a se alimentar do animal, para adquirir sua longevidade. Os chamõ'i, no entanto, teriam sua alimentação restrita a peixes, água com mel puro da abelha, não podendo ingerir carnes de animais, bebidas alcoólicas, e não podem se envolver em brigas com as pessoas, para que seus corpos possam se transformar (aguyje) o que permitiria emergir para a yvy marã'e' ÿ, terra imperecível.

As roças são geridas por famílias, mas dependendo do espaço que tiver disponível para as plantações, há roças que são coletivas e que são mantidas a partir dos denominados mutirões que envolvem toda comunidade. Nas retomadas um dos primeiros espaços que passa por tratamento são os espaços destinados as roças. No lugar das plantações de monocultura, se instalam as plantações de mandioca, amendoim, milho, feijão, entre outros, que servem para complementar a alimentação das famílias. Digo complementar, pois, os

espaços que detêm são insuficientes para a produção em larga escala, o que impede que se alimentem somente das plantações, inclusive nas reservas há uma falta de maiores espaços para as plantações. O pouco espaço para se plantar, a necessidade de trabalhos, a rotina da escola, e as necessidades que surgem por conta do acesso financeiro, faz com que as famílias tenham o tempo reduzido para dedicação as suas plantações. Mesmo assim, as roças preenchem importantes espaços nas retomadas, sobretudo, por conta da mandioca, que está no cotidiano da alimentação das famílias indígenas.

Ao retomarem, algumas pessoas que fazem as roças, trazem consigo as sementes de milho, feijão, amendoim, para começarem as plantações. Para isso, se torna necessário limpar o terreno, tarefa realizada pelo incentivo do fogo, que tem como objetivo retirar as sujeiras deixadas com o corte das antigas plantações, que dão lugar as sementes tradicionais. A troca de sementes entre indígenas, é uma prática que ultrapassa países, sendo levadas nos bolsos ou mesmo dentro da própria planta. A prática de guardar as sementes dentro da própria planta também pode ser observada em época de chuva quando as sementes de milho ficam dentro da planta crescida estando ainda nas roças, para assim, não molhar e estragar. As plantas medicinais também são compartilhadas, principalmente quando no lugar retomado não se encontra as espécies, dessa forma, ao retomarem os parentes pedem aos parentes que vivem em outras tekoha que ao visitar tragam certas mudas de plantas medicinais para cultivarem, por ser essas qualidades que não nascem sozinhas no mato. São plântulas que viajam junto aos parentes para serem passadas aos familiares que empreenderam a recuperação dos seus territórios. Como o caso de uma xary'i que é conhecedora das plantas medicinais, que vive no Paraguai, e que trouxe para a neta, que vive no Brasil, algumas mudas para serem cultivadas e servirem para atender aos doentes que procuram sua neta em busca de tratamento. Esses conhecimentos foram passados de avó para neta e muitos deles tentei adquirir informações, o que me foi negado justificando não ser pela minha pessoa, mas porque esse tipo de informações não poderia ser passado. Quando perguntei o porque, me disse, que os brancos já tiraram muitas coisas dos Guarani, e que agora, querem tirar os seus conhecimentos.

As transformações no território, o desmatamento na região, não fez com que os indígenas rompessem com os conhecimentos e as práticas adquiridas por viver nas florestas. Essas, ainda que em pequenas áreas de mato, continuam ser aplicadas e reproduzidas no manejo agroflorestal. Claro que, algumas são as classes de árvores e de animais, que ao serem extintos impediu que os efeitos da ingestão desses elementos não sejam conhecidas pelos mais jovens. Isso repercute, principalmente, na longevidade dos idosos, que podiam viver até mais de 120 anos justamente pela ingestão desses alimentos que agora são considerados em sua maioria extintos. Os alimentos dos antigos, tem uma certa caracterização, por serem cozinhados em o sal, o açúcar, o óleo, que são tidos como os alimentos dos brancos. Na cozinha, quando se diz que fez comida sem sal, se diz que fez a comida dos índios. A ingestão dessas substâncias são a principal causa para o enfraquecimento dos corpos dos indígenas contemporâneos, o que compromete a sua longevidade, vindo a morrerem cedo. O que nós remete ao tema da vida breve comentado por Levi-Strauss (1978). São muitos os exemplos que me deram sobre as qualidades dos remédios dos matos, tantos que, não poderei mencionar por que não tenho condições neste momento.

Mas viver nas florestas não se justificaria somente pela presença de animais que contribuem para a saúde dos seus corpos, pois as árvores ainda que não sendo usadas para remédios, contribuem de outros modos como ao impedir o acúmulo de doenças advindas dos ventos. As doenças são trazidas pelos ventos, e as matas impedem que as epidemias se propagem e atinja as pessoas, mas sem as matas, as doenças se propagam pelos ventos, acarretando em vários contágios. Além disso, observam que, quando o vento passa pelos campos de soja, trás o veneno dos agrotóxicos também, o que faz com que as pessoas fiquem contaminadas ainda que não trabalhem diretamente nas plantações de monocultura. Quando chove, a água acaba penetrando os agrotóxicos no solo, e contaminando os rios. Conversando com um senhor sobre isso, disse que, se os brancos acham que somente os indígenas são prejudicados por isso, pois nós vivemos próximos as monoculturas, estão enganados, pois esse rio deságua nas capitais onde vivem, afetando todas as classes de vida. A preocupação com as outras classes de vida, parece pertinente nos relatos dos indígenas que conversei, que comparam como o fechamento do rio Paraná, e os agrotóxicos das

monoculturas afetam as vidas dos peixes, que estão praticamente extintos. Um pescador, fez uma lista extensa de quais peixes existiam antes do fechamento do rio Paraná, e quais existem agora, que correm o risco de serem novamente extintos pelo uso dos agrotóxicos. Conta que, se os brancos pudessem, plantariam monocultura em cima do Lago da Itaipu.

Mas antes dos agrotóxicos caírem nos rios passam nas tekoha, ainda naquelas que estão em APP's, além de ter que conviver com respirar o veneno quando são aplicados<sup>82</sup>. Essa situação, faz com que as crianças tenham frequentemente problemas respiratórios, e até mesmo os animais morrem intoxicados. Na leitura dos interlocutores, a contaminação pelos agrotóxicos se acumularia nos corpos, o que traria sérios agravamentos as suas saúdes, passível de se notar em exemplos como mudanças nos nascimentos das grávidas, com crianças que estão nascendo com doenças genéticas. A contaminação das plantações se trata de outro tema recorrente, que faria os corpos se adoecerem por contaminação, como nos casos das roças de mandioca o que compromete a alimentação, o mesmo com que os peixes que também ficam contaminados, concluem que tudo que estão comendo estaria envenenado e por isso seus corpos estão fracos também. Com o crescimento das matas nas tekohas percebe-se a volta de variadas classes de animais que estavam desaparecidos, assim como, o próprio retorno dos espíritos donos dos domínios terrestres. Desse modo, podem aproximar-se mais ao modo de vida dos antigos, estabelecido no teko porã. A expectativa dos Avá Guarani trata-se de recuperar as florestas, e com a demarcação de terras, esses projetos seriam possíveis de implementar. No entanto, o início de projetos para a recuperação das matas, constata-se como uma realidade para algumas pessoas, que notam as mudanças na paisagem em comparação ao que eram antes das retomadas, pois antes o que era apenas um mato pequeno se tornado um lugar bonito.

Nas tekoha, o crescimento das matas estão amparadas no projeto denominado de "recuperação ambiental", que a partir da tecnologia do descanso possibilita o restabelecimento da biodiversidade na região. Nesse sentido, conforme defendi em artigo

---

82 Como são os casos da Tekoha Oco'y e Tekoha Mirim que sofrem pela inclinação dos terrenos que faz com que todo o insumo desça aos terrenos.

publicado recentemente, as retomadas são também um processo de recuperação da biodiversidade, uma vez que, buscam transformar as áreas degradadas em áreas reflorestadas, possibilitando a vivência das famílias indígenas mais próxima do teko porã, o modo de vida dos antigos. Contudo, os Avá Guarani pretendem recuperar os seus territórios, e acreditam que podem reverter as áreas degradadas pelo desmatamento, e transformar campos de soja em florestas de novo. São técnicas de manejo amparadas em lógicas próprias, que evidenciam que as retomadas de terras não estão amparadas somente para a recuperação dos territórios tradicionais, mas também na regeneração das florestas e da biodiversidade.

### **O alagamento dos deuses**

A mitologia Guarani descreve um alagamento que teria arrasado toda a terra, causando destruição, motivado pela fúria das divindades. Com isso, os seres que alcançaram a perfeição conseguiram se dirigir a futura morada, e os outros serem que foram transformados em seres menores. Essa que teria sido a destruição da última terra e por isso se fez necessário o refazer de uma nova terra criação aos quais os Guarani viveriam até os dias atuais. Os Guarani Mbyá, por exemplo, teriam surgido no centro da terra, na região que descreviam ser o Guairá, lugar além dos montes. No mito do alagamento anotado por Cadogan (1959) quando as águas chegaram, os Guarani conseguiram se salvar e emergirem para as moradas celestes por conta que estavam apoiados no banco ritual, *apyka*, entretanto, um casal incestuoso estavam sendo submergido pelas águas. Inclusive, uma das hipóteses para a causa do alagamento teria sido o incesto praticado por Nhande Ru Papari, assim ocorrido em função de um castigo. Esses só conseguiram sobreviver pois ao serem arrastados pelas águas, começaram a cantar, dançar, e rezar seguidamente por três meses, tornando assim os seus corpos leves, e alcançando a maturação corporal, *aguyje*, o que fez surgir entre as águas uma palmeira, *pindovy*, onde se abrigaram em duas folhas da palmeira e se elevarem acima das águas até chegar a

futura morada (Cadogan, 1959: 57-58). Como vimos, Nimuendaju (1987) descreve uma outra versão dos Apapokuva Guarani que conseguiram se salvar através de uma casa de reza, *opy*, feita de madeira, o que evidencia a relação entre as duas versões. A elevação da pessoa para a morada divina, sem necessariamente ter passado pela experiência da morte, não teria sido uma exclusividade do herói incestuoso, segundo Helene Clastres (1978) mas haveria outros deuses que conseguiram alcançar a futura morada desse modo, e isso explicaria a saga dos xamãs de conduzirem seu povo para busca da Terra sem Mal, havendo a possibilidade desses se elevarem ao estado de perfeição ainda com a vida.

O alagamento da mitologia mbyá tem características próprias que se diferenciam das descrições do dilúvio dos Chiripá anotadas por Cadogan (1959b) no Alto Paraná, Paraguai. Segundo conta seus informantes, o mundo teria sido destruído três vezes, e todas pelo fogo. Nesse sentido, a água não aparece como um elemento central de destruição, mas o cedro aparece como a árvore que é germinadora de todas as árvores que serviriam de uso para a humanidade. Em outras narrações sobre a destruição do mundo (Perasso, 1992: 16) o fogo aparece como o elemento destruidor e a água aparece como elemento que daria fim ao fogo na *Yvy apu'ami* (Terra redonda). A água nos mitos dos dilúvios tanto Mbyá e Chiripá aparece como um elemento que está relacionado a uma espécie de limpeza do velho mundo para a criação do novo mundo. No mito de Cadogan (1959) prestes do dilúvio acontecer, aparece a reflexão sobre o “crescimento das águas”, a mesma conotação foi usada pelos Avá Guarani ao terem conhecimento da inundação da UHE Itaipu Binacional que alagaria o território indígena nas duas margens do rio Paraná. Como vimos, a construção da UHE Itaipu Binacional acarretou graves consequências a territorialidade Avá Guarani, como na mediação entre os mundos terrestres e celestes, e claro, na inundação das suas terras tradicionais. Essa iniciativa teria potencializado a fúria dos deuses em relações aos brancos, e isso pode trazer um risco ainda maior a brancos e indígenas, com um possível cataclísmica a partir da destruição da hidrelétrica. A mobilização do tema da inundação aparece novamente, mas agora não haveria salvação para aqueles que fossem atingidos, e por isso algumas

peessoas fariam o movimento de se dispersar para que possam ser salvos. A seguir pretendo recorrer algumas narrativas dos Avá Guarani sobre a desconstrução da hidrelétrica da Itaipu Binacional. Na época que as especulações sobre a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional preocupava as famílias que viviam na beira do rio Paraná, e as notícias que chegavam eram interpretadas pelos índios como o que viria a ser “o crescimento das águas”, que acarretaria a inundação das tekoha e os portais sagrados.

A possibilidade de destruição da UHE Itaipu Binacional   uma narrativa extremamente difundida entre os Avá Guarani, que mobilizam versões semelhantes do seu futuro fim, assim como no papel que despenham os deuses nesse cataclisma. Estive conversando com várias pessoas sobre essa possibilidade, e todos afirmaram que, se os deuses quiser destruir não há nada que pode impedir a decisão deles. Algumas pessoas me disseram que essa decisão já foi tomada, e que a hidrelétrica será sim destruída pelos deuses futuramente, mas que não podem afirmar quando seria isso. Segundo os meus interlocutores, a hidrelétrica somente não foi destruída pelo intermédio dos deuses, são eles que até hoje estão segurando a barragem da fúria dos deuses. Os xamãs são aqueles que estão evitando um mal maior, uma inundação de proporções ainda maiores, e que teria como vítimas não somente os brancos, mas também os índios, e isso é o motivo da sua preocupação. O que faz eles pedirem aos deuses que adie a destruição prevista, são mesmo as crianç as, os xamãs sabem que muitas serão atingidas caso isso vier acontecer agora. Por isso, eles se comunicam com os deuses pedindo para adiar os seus planos, e para que eles pensem nas crianç as indígenas. Seria somente esse o motivo para que a hidrelétrica ainda não tenha sido destruída. Mas os deuses, inclusive, já tentaram uma vez causar a sua destruição mas os xamãs intervieram e solicitou a suspensão dos raios que atingia a hidrelétrica quando recém tinha sido construída.

Em conversa com um xamã que disse já ter sabido da destruição da hidrelétrica por intermédio dos deuses, me contou que viu Nhanderu profetizando que esse momento chegar , e que não vai demorar muito. Segundo contou o xamã, que encenou como

Nhanderu estava de braços abertos em cima da hidrelétrica da Itaipu Binacional, a sua construção será destruída. Dessa forma, que o xamã recebeu pelo sonho a mensagem de Nhanderu Tupã que começou a bravar contra a sua construção, perguntando quem pensa que são os brancos para desafiar os poderes da natureza e a vontade dos deuses. Nesse momento, se mostrou contrário com os rumos que o mundo estava alcançando com a destruição da natureza, dirigida pelos brancos. Ao final, Nhanderu Tupã fez uma revelação, que acabará com a hidrelétrica para que o rio Paraná pudesse fluir novamente. Sobre a barragem, Nhanderu Tupã avisou que "essa barragem será destruída para o rio ficar livre", me conta o xamã as palavras dos deuses. Mas ele não disse quando isso vai acontecer, mas que tudo vai voltar a ser como era antes, disse de braços abertos em cima da barragem, nessa hora o senhor se levanta e encena como Nhanderu Tupã apareceu para confidenciar a ele seus planos futuros para o fim da hidrelétrica e a volta do rio Paraná. Caso isso vier acontecer, os portais se abriram de novo, o que seria bom, pois não teriam os problemas atuais, que impedem a comunicação direta com os deuses. Porém, os males seriam maiores, pois há muitas tekoha que vivem abaixo da barragem da hidrelétrica.

As tekoha dos Avá Guarani no oeste do Paraná não seriam afetadas, mas os guarani temem pelo o que pode vir acontecer com aquelas tekoha que estariam abaixo da hidrelétrica, prevendo a devastação dos seus parentes. Por isso, em momento de sonhos que remetam a destruição, intensificam as suas rezas. O xamã com que conversei me contou que, inclusive, conversou com um outro xamã que vive no Paraguai e que disse que teria reunido o seu grupo e se mudado da tekoha prevendo a sua destruição. O xamã indicou para onde o grupo deveria se mudar para se salvar das águas, aqueles que acreditam nele foram atrás, poucos os que ficaram, e com isso seguiu com o grupo para o centro do Paraguai pois estão com medo da hidrelétrica se romper, como expressou nas palavras em nossa conversa.

- Os Guarani vão sair porque estão sabendo, e já falei com um lá do Paraguai que disse que "nós estamos para sair porque nós estamos com medo porque a barragem

vai ser destruída, e vai acabar com tudo novamente" então estão se mudando.

Essa narrativa, nós remete diretamente para o tema da cataclismologia sugerida por Nimuenadju ([1914] 1987) e Schaden ([1945] 1989, [1954] 1962) como o medo de uma destruição futura do mundo. Seria o medo do mba'e megua<sup>83</sup>, o fim do mundo, que mobilizaria os Guarani a migrar até onde poderiam alcançar a condição de imperecível, sem passar pela morte, evitando assim, a destruição do mundo. Com vimos, o centro do Paraguai, é um dos lugares em que os Guarani, segundo narrativa de Ladeira, teriam acesso a Terra sem Mal. Por mais que os meus interlocutores não associem a destruição da UHE com o fim do mundo, pois como veremos as narrativas apontam para um outro modo de fim, isso não significa que outros grupos que estejam em tekoha localizadas abaixo da barragem não façam a associação entre a possibilidade de cataclismo, a salvação por um dos portais cósmicos da Terra sem Males, e essa localização geográfica, como uma atualização dos alagamentos mitológicos. No entanto, não tenho condições de aprofundar nisso, embora o interesse permaneça, visto que a minha pesquisa foi localizada em tekoha que não serão atingidas com a possível destruição da hidrelétrica.

Um fato interessante é que as reflexões sobre a destruição da hidrelétrica aumentou significativamente após o estouro das barragens em Minas Gerais, que apesar de se tratarem de barragens distintas, mobilizam o mesmo termo, o que desperta a associação entre os Guarani, e a sua destruição. Em várias conversas que tive com eles mencionaram que acontecerá do mesmo modo com aconteceu com as barragens em Minas Gerais, e que só assim, os brancos conhecerão o poder que tem a natureza que eles destruíram. O potencial de reflexão das mitologias, se evidenciam nessas narrativas, quando as interpretações dos acontecimentos contemporâneos parecem servir como atualizadores de suas elaborações cosmológicas. Podemos perceber o mesmo se

---

83 Nimuendaju (1987: 70) descreve que a ideia do mba'e megua, ocupa um lugar de destaque entre os Apapokuva Guarani, como nota que dificilmente haverá uma dança de pajelança sem que se mencione o mba'e megua, como tema que se refere ao fim do mundo e a salvação. Por isso, qualquer evento considerado suspeito da natureza, como a formação de nuvens e raios, são lhe atribuídos.

evidenciando na relação estabelecida em outras etnografias guarani, como mencionado por um xamã que predestinou o fim do mundo ser acometido pelo fogo com a criação da Usina Nuclear de Angra I, construída perto da tekoha de um dos interlocutores de Litaiff (1996: 116) que descreve sua interpretação. Segundo argumenta o xamã, os brancos já sabiam que o mundo estava predestinado a terminar pelo fogo, pois eles sabem escrever, e por isso decidiram acelerar esse fim, construindo a Usina Nuclear que pode causar uma catástrofe segundo as narrativas do "cataclisma originário". Tal versão de que o mundo vai acabar em fogo, se assemelha a colhida por Albernaz (2009) entre os Avá Guarani no Ocoy, que argumentam que com o desmatamento generalizado, o sol vai esquentar a terra causando fogos desproporcionais. O contrário aconteceria com as matas, pois essas têm a qualidade de serem frescas, o que impediria o fogo de se alastrar e destruir o mundo. Porém, na sua versão não aparece referência ao crescimento da terra, diferente dos meus interlocutores que apontam a aceleração da elevação do solo e por consequência o aquecimento global.

Sobre as diferentes versões que podem ser mobilizadas entre os indígenas, Carneiro da Cunha (2009) reflete como a escatologia kraô pode “servir como um desses terrains vagues [...], um domínio onde se fábulas com a parca sujeição de umas poucas regras.” A autora recorre a sua tese em que defendia que as versões deveriam ser mobilizadas “num nível subjacente à informação, evidenciando-se princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões” (1978: 113). No entanto, a autora faz uma atenção a sua colocação, pois tais “análises funcionais e estruturais só podem [...] dar conta desse núcleo reduzido de relações estruturadas entre a escatologia e a sociedade que a produz. Fora de tal núcleo, a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática” (2009 [1981]:60). Trata-se disso, pôr em relevo versões, mais do que procurar em demasia por sínteses, ou mesmo nas palavras da autora, pôr em relevo a enunciação, mais do que procurar descrever uma gramática. Nesse sentido, por mais que as versões guarani produzam semelhanças, não seria necessário buscar um consenso entre as versões.

Os xamãs influenciados pelos deuses também estariam enfurecidos. Um casal de interlocutores me confidenciou que escutaram os indígenas da margem direita do rio Paraná dizer que as grandes chuvas que acometeram as grandes cidades brasileiras nos últimos anos teria sido uma mobilização xamânica dos rezadores. Segundo eles, isso foi realizado para que os brancos possam ter conhecimento da potência da natureza, e para que possam compreender sua força. Ao mesmo tempo que, esperam que os brancos despertem para a gravidade do que ainda vai acontecer, que os efeitos da destruição da natureza só tende a aumentar, o que repercutirá em grandes desastres, e na infertilidade de vida presente no mundo. A natureza já cobra a responsabilização dos brancos pela destruição das Matas Atlânticas, e alertam que assim como aconteceu no Paraná, acontecerá também na Amazônia. Os indígenas estão perdendo as suas florestas para os brancos de novo. Em conversa sobre isso com os meus interlocutores, eles refletem que pelo rumo do mundo, chegará um tempo em que os índios da Amazônia viverão assim como vivem os Avá Guarani, sem florestas, vivendo em pequenos rastros de matas, sem rios, e sendo acusados que foram eles mesmos que destruíram as suas matas, assim como os brancos, fazem com os Guarani. Em conversa com uma outra interlocutora, disse que os rezadores sabem o que acontecerá com o futuro do mundo, e por isso alertam, para que possamos escolher se queremos morrer assim, ou viver de uma outra forma. Os rezadores estão avisando aos brancos pois esses ainda não sabem, e justamente por que não sabem, que continuam a viver dessa forma destrutiva. Mas resta saber se acreditaram nos povos indígenas, ou se vão querer, ver depois aquilo que estão avisando ser o futuro irreversível do fim da vida no mundo.

### **A elevação da terra**

Estamos prestes a terminar a dissertação, e dando continuidade ao tema do cataclisma, pretendo descrever quais as reflexões guarani sobre o fim deste mundo. Em conversa com um xamã sobre o destino dos corpos das pessoas no post-mortem, me explicou que

os corpos se transformam em pó da terra, pois o solo come os corpos ao morrer. Logo depois acrescentou que por isso o solo da terra cresce, pois quanto mais mortos, mais o solo da terra tende a crescer. O solo da terra cresce como uma massa de bolo no forno, e os corpos em estado de putrefação seriam o fermento que a fazer crescer, são os mortos que estão nela enterrados responsáveis pelo contínuo crescimento do solo da terra. Queria saber mais sobre, mas o xamã não me disse nada além disso e, não sabendo se a ideia refletia em outros xamãs também, resolvi conversar com uma jovem rezadora de uma outra tekoha, para ver se sabia algo sobre o crescimento do solo. A rezadora confirmou a mesma versão, que quanto mais mortos são enterrados, mais o solo da terra crescerá, até o ponto de ficar cada vez mais próximo do sol. Segundo a sua narração, por isso que o mundo ficaria mais quente, porque o solo da terra está aumentando. Aquilo que os brancos chamam de aquecimento global é oriundo do crescimento da terra. A tendência é a terra aumentar cada vez mais, pois os brancos são muitos, e se matam muito também. Os mortos dos índios não contribuem tanto quanto os mortos dos brancos para a elevação da terra, pois os brancos são mais numerosos que os índios, morrem mais. Mas o número de indígenas que vem morrendo aumentou nos últimos anos, por causa dos conflitos fundiários, o que também contribuiria para a elevação da terra. Ao contrário da profecia dos Yanomami, em que o cataclisma vai acontecer quando o céu desabar, para os Avá Guarani os humanos que estão se dirigindo ao céu com a elevação constante do solo. Se os Yanomami estão alertando os brancos para que o céu não caia, os Avá Guarani estão alertando os brancos para que a terra não suba, o que em suma resultará no mesmo, o encontro calamitoso entre humanos e a extremidade celeste.

As florestas seriam o único modo de conter a elevação do solo, pois as suas raízes são fortes o suficiente para impedir esse avanço do solo da terra em direção ao sol. Um rezador argumentou que os Guarani antigos utilizavam uma outra técnica para evitar a elevação da terra. As urnas funerárias eram feitas de barro e os índios eram enterrados dentro dessa estrutura feita também de terra. Desse modo, os corpos dos mortos não entravam em contato com o solo da terra, o que impediria a sua elevação. No entanto,

atualmente a subida da terra se faz inevitável com o desmatamento da Mata Atlântica ocorrido no último século no território guarani. A destruição das matas fez com que doenças se propagassem, pois a qualidade do ar produzido nas matas que evitava a chegada de doenças pelo vento, o que agora aconteça com frequência. Além das doenças vinda pelos ventos, os ventos trariam ainda os venenos das monoculturas dos brancos, o que acarretaria mais doenças para as famílias indígenas. Desse modo, os brancos são os responsáveis por extinguir os lugares que permitiam que as condições de suas vidas fossem possíveis, tanto para se viver nessa terra como para alcançar a morada divina. Por conta desse modo de vida considerado destrutivo, que os corpos dos Guarani não são os mesmos, e hoje adoecem facilmente. As crianças que nascem, não são iguais aos dos que nasciam antigamente, pois esses já não tem mais acesso há uma série de elementos terrestre que foram extintos pela expropriação territorial. Mas o modo de vida dos brancos não afetaria somente aos indígenas, mas a própria terra, que adoeceu. O solo ficou enfraquecido pela contaminação causada pelos agentes químicos. O que dificulta a plantação dos alimentos e fazem com que esses cresçam sem a qualidade que tinham antigamente, quando esses, se aproximavam da qualidade dos alimentos plantados na morada dos deuses. O modo de vida dos brancos, causaria o próprio aquecimento global, por conta do desmatamento e pelo acúmulo de mortos, o solo da terra estaria continuamente se elevando em direção ao sol, o que torna o mundo mais quente, os rios mais secos, e a vida mais complicada.

- Essa terra nunca vai terminar, quem vai terminar é nós.

No entanto, a estrutura terrestre, yvy rupa, nunca irá se acabar, por mais que a terra continue se aproximando do sol. O que acontecerá é que o mundo terminará sem nenhuma vida, sem rios, sem água, sem florestas, sem animais, sem humanos. Toda a vida na terra se extinguirá mas o solo da terra continuará existindo. A plataforma terrestre que está em cima da água não vai se extinguir, e por isso não se pode falar no fim do mundo, mas no fim da vida terrestre. Quando toda a forma de vida se extinguir no mundo, os deuses farão uma limpeza desta terra ruim (yvy vai) que está em cima de

uma estrutura (yvyrupa) considerada imperecível. Pierri (2013) apresenta uma versão análoga entre os Mbya Guarani, o que diferenciaria seria o modo que o mundo seria destruído, se tratando de versões bastante variadas, sendo apontado por algumas pessoas que seria pelo fogo, outros argumentam pela água, e outros pelos ventos. Após isso, os deuses promoveram uma limpeza no mundo, mas sem destruir a sua estrutura terrestre, que será mantida por ser imperecível. Nesse mundo que será criado os brancos, no entanto, não terão vez novamente. Sendo um mundo criado para os Mbyá Guarani. Quando isso for ocorrer, os deuses vão nivelar a terra para que um novo ciclo de vida comece de novo, mas sem a possibilidade de moradia dos brancos, que não serão aceitos, por conta do seu modo de vida destrutivo. Os Guarani tentaram mas não conseguiram cuidar da parte do mundo que lhes cabia, isso porque os brancos possuem uma tecnologia para a destruição, ao qual eles não podem conter. Em conversa com um senhor me contava sobre as criações dos brancos, as armas, os tratores, as escavadeiras, as hidrelétricas, são todas invenções dos brancos que ajudaram a destruir o mundo. A devastação das florestas são as razões para que os indígenas tenham que se alimentar das comidas dos brancos, essas que consideram ruim, e que trazem uma série de venenos não permitindo que os Guarani vivam bastante como os seus avôs, sendo condenados a uma vida breve. São esses alimentos que impedem ainda que seus corpos estejam aptos a alcançar a morada divina a partir da transformação corporal, aguyje, pois são comidas que deixam o corpo sujo.

Essas concepções podem ainda ser analisadas enquanto uma crítica ao genocídio, ao refletir que o índice de mortes no Brasil fazem mais vítimas as populações indígenas, tradicionais, negras, mulheres, que são figuras de alteridade do juru'a, homens brancos. Nesse sentido, se para evitar a elevação da terra é necessário menos mortes, as políticas de extermínio são as detonadoras desses efeitos climáticos, pois são as responsáveis por elevar o índice de mortes. O que os brancos não sabem, é que as mortes produzidas hoje irão ter como consequência a morte de toda a humanidade, de toda forma de vida presente no mundo. Para isso, o desmatamento deveria ser extinto, e as áreas novamente reflorestadas como apontam as iniciativas nas retomadas indígenas. Na prática as

mortes dos indígenas estão vinculadas com a expropriação das suas terras, para empreendimentos que requer o desmatamento das florestas, assim como aconteceu no território guarani.

A noção da elevação do solo como produtor das mudanças climáticas apontam que se quisermos um futuro para manter o mundo com vida devemos cuidar das vidas humanas e da natureza. Mas os projetos de futuro dos brancos estão amparadas em seus modos de vida destrutivo, o que impede que essa preocupação emergja entre os mesmos, que contribuem para a destruição de vida no mundo. Com isso, o desmatamento, o alagamento, a expropriação, as políticas de extermínio se constituem como atos de genocídio. Isso nós faz pensar se continua válida a distinção entre ações de genocídio e ecocídio sendo que os dois são fatores que contribuem para a aceleração da elevação do solo, e com a extinção de vida na terra. Se considerarmos ainda que, os corpos são como as florestas, e as experiências de expropriação territorial também foram sentidas pelas florestas, animais, e donos dos domínios terrestres humanos, isso evidencia que humanos e não humanos estariam em um processo comum de morte.

Nesse sentido, esse contexto de genocídio e ecocídio<sup>84</sup> que podem ser compreendidos como contexto de mortes, a paisagem do Antropoceno se redesenha, sendo os homens os responsáveis pelas mudanças climáticas, mas juruakuery, os homens brancos, e sobretudo, o que a política dominada em maioria por homens brancos mobiliza, a morte. Estaríamos assim, diante de uma paisagem do Necroceno<sup>85</sup>, onde humanos e natureza quando em processo de extermínio, contribuem significativamente para as mudanças climáticas na terra. Essa aproximação que faço pode incluir ainda as considerações de Kopenawa (2015), em que o cataclismo viria pelo desabamento do céu, e não pela elevação da terra. Em seu manifesto cosmopolítico, se destaca ainda um acontecimento que se premeditará a caída do céu, a morte dos xamãs. Sobre isso, diz que "quando o

84 Molina (2017) reflete sobre essa distinção e como não faz sentido para os indígenas que não separam a natureza e os humanos desse modo como mobilizado pela ciência moderna.

85 A ideia de Necroceno, se trata de uma possível leitura a partir das falas dos indígenas, está diretamente relacionada ao debate do antropoceno, em que os humanos seriam os principais responsáveis pelas mudanças climáticas, que provocaria mortes.

último xamã morrer, o céu cairá em cima de todos e será o fim do mundo", argumentando serem os xamãs que seguram a plataforma celeste para não desabar. Tal consideração se trata de semelhante ao dos Avá Guarani que estabelecem os xamãs como os responsáveis por ainda estarem dando suporte ao mundo, em uma conversa que tive com uma rezadora, avaliou ser os xamãs os responsáveis por ainda manter o equilíbrio do mundo com as suas rezas. Mas caso todos os rezadores morrerem, isso não será mais possível, o que resultaria no desequilíbrio do mundo. Nessa versão, seria a partir disso que se propiciaria o fim do mundo, isto é, o fim deste ciclo de mundo, já que uma limpeza promovida pelos deuses ocorreria para sustentar um novo mundo após a destruição desse formato que parece não ter dado certo pela iniciativa destrutiva dos brancos. As concepções de fim do mundo, foram vistas pela literatura como "pessimismo", mas isso não significa que ao prever um futuro desastroso, e mesmo que fujam, não reinventem os seus modos de vida pensando de maneira otimista. As iniciativas no presente, mostram que não há uma orientação voltada somente para o fim, mas para sobretudo evitar o fim.

Contudo, essas narrativas mostram uma preocupação dos Avá Guarani com o futuro possível do mundo, em que condições estará para abrigar a vida dos diversos seres que o compõem e dele necessitam para viver. Apesar de buscarem uma vida nas moradas dos deuses após a morte, e mesmo acreditando que não se deve construir nada nesta terra pois são todos produtos de uma ilusão, sendo a verdadeira vida imperecível estar orientada no mundo dos deuses, não deixam de zelar por aquilo que foi deixado para ser cuidado, o que repercute nas suas palavras e nas suas ações, sobretudo, formas coerentes de se viver lutando. Enquanto os Avá Guarani articulam nas recuperações territoriais, uma reconstrução dos mundos que lhes foram desmatados, expropriados, e inundados, os brancos ignoram os conhecimentos dos chamõ'i e xary'i e a potência da natureza terrena. Mas se os brancos ainda o fazem porque é porque ainda são movidos a ganância e estão desatentos ao que os xamãs estão a repetir, pois ainda não sabem como será o seu fim, no entanto, os Avá Guarani faz tempo já sabem, e por isso buscam e criam modos de resistir para continuar plantando a vida e evitar o fim do mundo.

## Conclusão

Esta dissertação se pretendeu uma aproximação dos efeitos da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional e o alagamento dos portais cósmicos que fazia a comunicação entre os mundos terrestres e celestes. Trazendo para o cerne da pesquisa o tema do profetismo, pretendeu-se trazer o debate dos Avá Guarani em torno do mito, do que reconfigurar sínteses que reificassem elaborações clássicas. Mas não que isso seja um problema, análises que se apoiem nas explicações do profetismo podem ser efetivas, caso encontrem nas narrativas a sua enunciação presente. No caso dos Avá Guarani, a meu ver, o tema do profetismo não se exclui, mas também não se centraliza, isto porque, ao se referir aos caminhos dos portais cósmicos que existem nessa região, argumentam a sua habitação, muito por vias destes estarem presentes. Isso significa que, se um dia caminharam para encontrar os caminhos, quando encontraram se estabeleceram nessa região. Claro que isso, não deve ser generalizado, posto como uníssono para todos, visto que, muitos continuaram caminhando, e continuam, dentro do território tradicional.

Tal insistência, reflete que não basta encontrar os portais cósmicos para adentrar a *yvy marã' ÿ*, mas o corpo que pode se transformar parece amadurecer não somente nos cantos, nas danças, e nas rezas, mas nas próprias caminhadas. Tal reflexão da minha parte, deve-se a conversa que tive com uma liderança, bastante observadora do movimento dos xamãs, e inclusive, acompanhante do xamã enquanto cacique empreendendo as entradas para estabelecerem o *teko porã*. Em nossa conversa, disse que, os xamãs tem a destinação para caminhar, precisam encontrar os lugares, e empreender os "trabalhos" de rezas para restabelecer o *teko porã* nesses territórios em que viveram os Guarani. A meu ver, isso pode ser tanto a busca por novos portais, tanto como, a busca por lugares indicados pelos espíritos dos antigos para serem habitados. Como aconteceu com um rezador que nascido na região de Ciudad de Guayrá, quando voltou nas entradas, recebeu a mensagem dos espíritos dos antigos por estarem felizes com a sua volta.

As reflexões do mito da Terra sem Mal em torno dos portais cósmicos, pode mobilizar, outras reflexões que podem multiplicar as perspectivas dos caminhos ao invés de se opor a perspectiva do deslocamento geográfico. Creio que, os caminhos trilhados pelos Avá Guarani pareciam ser direcionados em busca de portais, e falar em caminhos seria reduzir a complexidade cosmológica da qual estamos diante. Essas reflexões, podem nós fornecer ainda, outras articulações teórico etnográficas, visto que, como apontam os meus interlocutores em nossas conversas, a existência dos portais não seria uma exclusividade dos Avá Guarani, mas se aplicaria a todos povos indígenas. Nesse sentido, fiz algumas aproximações a partir dessa consideração pertinente, e de modo discreto fiz relacionar outros possíveis portais cósmicos como os submersos pela UHE Itaipu Binacional no rio Paraná. Como as tavás (ruínas), o litoral, entre os povos Guarani, e as Sete Quedas do rio Alto Tapajós, entre os povos Munduruku, e até mesmo Mairi, entre os povos Wajãpi, ao que parece se tratam de portais cósmicos que faz a ligação direta dos povos indígenas com as moradas celestes. Nesse contexto, evidencia-se como os empreendimentos hidrelétricos não afetam somente aos povos indígenas, mas todo um complexo de relações cosmológicas aos quais estão socializados.

As narrativas e reflexões dos Avá Guarani em torno dos efeitos, para além desta terra, nós possibilita conhecer como sentem muito mais do que na perda dos seus territórios alagados. São outros os territórios dimensionados, estão conectados com esse mundo, sendo o alagamento hidrelétrico não ter provocado consequências somente aos humanos, mas também, aos espíritos humanos, animais, e espíritos donos dos domínios terrestres. Compreender que, esses efeitos estão longe de atingir somente aos humanos, trata-se de mais que entender que não estamos sós neste mundo, mas que esses outros seres que compõem os mundos, são fundamentais para a cosmologia dos povos indígenas. Nesse sentido, o que nós contam, são que a sua socialidade foi prejudicada em vários aspectos, dimensionando não somente os seres em vida, mas também, no post-mortem. São os espíritos que não conseguem encontrar os portais cósmicos para seguir caminho as moradas celeste que demonstram que as ações realizadas nesse

mundo tem consequências para além deste mundo. As ações dos brancos amparadas no modo destrutivo de viver, que causou o interrompimento da comunicação com as divindades que se faziam por esses portais cósmicos, que agora alagados são ruínas do que um dia era consagrado pelos Guarani.

No entanto, apesar da expropriação das suas terras, o estado de vulnerabilidade em que se encontram as famílias indígenas, a falta de acesso a questões básicas, apesar da fragmentação das suas parentelas, o desmatamento, a colonização, e o alagamento dos territórios indígenas, e se não bastasse, dos portais que fazia a comunicação direta com os deuses, apesar disso tudo, os Avá Guarani insistem em reconstruir os seus mundos. E isso, não se trata de uma romantização ou mesmo um otimismo da resistência, mas sim, de sobreviver, e insistir viver nos seus modos de vidas. Apesar das suas vidas terem sido prejudicadas, extraviadas, perturbadas, os Avá Guarani nos ensinam como construir vida após as ruínas, algo que nós parece tão atual e tão pertinente aprender para sobrevivermos. Mesmo após as ruínas, continuam tentando encontrar gretas que permitem cultivar alegria, mobilizar o teko porã, e persistir nas lutas pelas várias formas de reconstrução dos seus territórios. E assim, cantando, dançando, e rezando, tentam projetar a vida dos deuses nesta terra, e assim, tentam com todas as imposições de seguimentos políticos que os destrutam, os invalidam, e os querem aniquilar, lutam para manter a sua alteridade, e evitar a aceleração do fim da vida, que sabemos, será o fim de muitos mundos.

### **Referência bibliográfica:**

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR). Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2009.

ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". Anuário Antropológico Vol. 89. Rio de Janeiro. 1992.

ALBERT, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP. 2002.

ALCÂNTARA, Gustavo K, Akira Omoto, João, Araújo, Júlio e Ramos, Luciana (orgs.). 2019. Avá- Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais. Brasília: ESPMU.

ANDRADE, S. A retomada dos territórios ancestrais: os Guarani e a Cidade Real do Guairá. R. Museu Arq. Etn. ,24-91-107, 2014.

ALMEIDA, Rubem Thomas de. Estudo Antropológico sobre situação dos Ava-Guarani e GuaraniMbya relacionados ao Oco'y-Jakutinga e dos Ñandeva de Guairá: extremos oeste do Paraná. 2006.

BARBOSA, Pablo. A 'Terra sem Mal' de Curt Nimuendaju e a 'Emigração dos Caiuáz' de João Henrique Elliott. Notas sobre os deslocamentos guaranis na segunda metade do século XIX. Revista Tellus Vol 24.. Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande: UCDB. 2013.

BARTOLOMÉ Miguel Alberto. *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción. (1991 [1971]).

CADOGAN, León. “Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tenondé Porague'í, comúnmente llamados. Mbyá, Mbyá-apyteré o Ka'yngué. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, Vol VII. Assunción. 1946.

CADOGAN, León. Diccionario Mbya-guarani – Castellhano. Asunción: Fundación León Cadogan CEADUC, CEPAG. 1992.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Asunción: Fundación León Cadogan CEADUC, CEPAG. 1959.

Cadogan, Leon. “Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajaki.” *Antropos* 50, 1955.

CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e conservação ambiental (com Mauro W. B. Almeida). In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec. 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Maria Lúcia Brant. *Laudo Antropológico*. v. I, 2ª parte: o processo de desterramento da população indígena Ava-Guarani da imemorial terra de ocupação

tradicional denominada Oco'y-Jakutinga e o reassentamento na atual Terra Indígena Ava-Guarani de Oco'y/São Miguel do Iguaçu – PR: aspectos antropológicos e jurídicos. São Paulo: Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 2005.

CARVALHO, Maria Lúcia Brant de. Das Terras dos Índios a Índios Sem Terras - O Estado e os Guarani do Oco'y: Violência, Silêncio e Luta. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2013.

CLASTRES, Pierre. “A Sociedade Contra o Estado”. In: A Sociedade Contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify. 1974.

CLASTRES, Pierre. A fala sagrada: mitos e cantos sagrados . Campinas, Papirus, 1990.

CLASTRES, Pierre. O dever da palavra. In: A sociedade Contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify. 1974.

CLASTRES, Helène. A Terra Sem Mal. São Paulo: Brasiliense. 1978.

CONRADI, Carla C. N. As ações do Estado nacional e a trajetória política dos Guarani Ñandeva no Oeste do Paraná (1977-1997). Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Grande Dourado (UFGD). 2007.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN. 2017. Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná/Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban – São Paulo: TikiBooks.

COMBÈS, Isabelle. “Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi”, *Anthropos* 106(1): 99-114. 2011.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini; FARIA, Camila Salles de; OLIVEIRA, de Diogo. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá*. Brasília: CGID/DPT/FUNAI, 2018.

LANGDON, Esther Jean. A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona. *Revista de Antropologia*. São Paulo. FFLCH/USP. 1995.

LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nos sonhos Siona. *Revista Ilha*, UFSC, 1999.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “O Discurso Wajãpi sobre o Ouro: um Profetismo Moderno”. *Revista de Antropologia*. São Paulo. FFLCH/USP. 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. 1989.

GUBERT FILHO, Francisco. O desflorestamento do Paraná em um século. *In: SONDA*, Claudia; TRAUZYNSKI, Silvia Cristina (Orgs.). *Reforma agrária e meio ambiente: teoria e prática no estado do Paraná*. Curitiba: ITCG, 2010.

HEURICH, Guilherme Orlandini. Outras Alegrias: parentesco e festas mbya. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ. 2011.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá: EdUEM, 2008. [Edição original: 2002].

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP. (2007 [1992]).

LADEIRA, Maria Inês. FARIA, Camila Salles de. Os Avá-Guarani em YVY MBYTE, centro da Terra e processos de transformação de seu território. In: *Os Avá-guarani no Oeste do Paraná: (re)existência em Tekoha Guassu Guavira*. Letra da Lei, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify. (2004 [1964]).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas II: Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify. (2004 [1967]).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas III: A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify. (2006 [1968]).

LITAIFF, Aldo. *As Divinas Palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC. 1996.

LITTAIF Aldo, *Mitologia guarani. A criação e a destruição da Terra*, Editora ufsc, Florianópolis, 2018.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP. 2006.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre Plantas e Palavras: modos de constituição de*

saberes entre os Wajãpi (AP). Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP. 2012.

MELIÀ, Bartomeu. El Guarani Conquistado y Reducido. Assuncion: CEADUC/CEPAG. 1988.

MELIÀ, Bartomeu. “A Terra Sem Mal dos Guarani”. Revista de Antropologia. Vol. 33. São Paulo: USP. 1990.

MOLINA, Luísa. 2017. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Edusp e Hucitec. (1987 [1914]).

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PACKER, I. *Violação dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946–1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*. CTI – Centro e Trabalho Indigenista, 2014.

PERASO, José. Ayvukue Rape. El camino de las almas. Etnografía Ava-Kue-Chiripá e Tymaka-Chiriguano. 1992.

PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2018. Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowá pelos tekoha. In: TILKIN GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PINNA, Renan. 2016. *Memória e etnografia: lógica do sarambi e a territorialidade Avá-Guarani*. Monografia (Graduação em Antropologia - Diversidade Cultural Latino-Americana) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana (ILAACH/UNILA), Foz do Iguaçu, 2016.

PINNA, Renan. Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani, Anuário Antropológico, UnB. 2020.

PISSOLATO, Elizabeth. *Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya-Guarani*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN. 2006.

ROCHA, Elaine Pereira. *Ava-Guarani... Presente! Xanxerê: Cimi-Sul*, 1991.

ROCHA, Elaine Pereira. Canal De Desvio: Os Ava-Guarani E a Construção Da Itaipu Binacional”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 12, no. 2 (setembro 13, 2018). ... agosto 12, 2020.

REFATTI, Denize. Os sonhos e os caminhos do nhe'e: experiências oníricas como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2015.

RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2004.

SÁEZ, Oscar Calávia. “A variação mítica como reflexão”. Revista de Antropologia V. 45 nº . São Paulo: USP. 2002.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Edusp. 1973.

SANTOS, Thiago Arruda Ribeiro dos. 2016. Antes que era bom, quando a água era boa e não precisava cultivar: uma etnografia sobre os Avá-Guarani da Reversa Indígena Tekoha Anhetete e o programa Cultivando Água Boa da Itaipu Binacional. Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (Coord.); MAMED, Daniele de Ouro; CALEIRO, Manuel Munhoz; BERGOLD, Raul Cezar (Orgs.). *Os Avá Guarani no oeste do Paraná: (re)exis-tência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

SZTUTMAN, Renato. Ética profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 15, n. ja/ju 2009, p. 293-319, 2009.

SZTUTMAN, R. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de Saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. Tese de Doutorado, USP, 2014.

MENDONÇA, Valéria de Macedo. Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de Doutorado, USP, 2010.

MENDONÇA, Valéria de Macedo. De encontros nos corpos guarani. Revista Ilha, v. 15, 2013.

VILLAR, Diego e COMBÈS, Isabelle  
. La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. Revista Tellus. Vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande: UCDB. 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.