

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CARLA SOAVINSKI

**Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e  
da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná após o desterro**

BRASÍLIA  
2019

**Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani  
do Oeste do Paraná após o desterro**

**Carla Soavinski**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

**Orientadora:** Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira  
Guimarães

**Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani  
do Oeste do Paraná após o desterro**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães  
(Orientadora)**

---

**Prof. Dr. Spensy Kmitta Pimentel  
(Examinador)**

---

**Profa. Dra. Sinclair Pozza Casemiro  
(Examinadora)**

---

**Prof. Dr. Hênyo Trindade Barretto Filho  
(Suplente)**

À minha mãe Têre  
e à memória de meu pai Beto.  
Aos Avá-Guarani.

*Apesar das ruínas e da morte,  
Onde sempre acabou cada ilusão,  
A força dos meus sonhos é tão forte,  
Que de tudo renasce a exaltação  
E nunca minhas mãos ficam vazias.*

*[Sophia de Mello Breyner Andresen]*

*Desta terra, nesta terra, para esta terra.  
E já é tempo.*

*[Oswald de Andrade]*

# RESUMO

Em 1982, as águas do reservatório da recém-construída Usina Hidrelétrica de Itaipu tomaram, quase por completo, as terras do povo Avá-Guarani, na região do Oeste do estado do Paraná. Nas narrativas dos indígenas, esse foi o momento mais intenso do longo processo de expropriação territorial que já vinham sofrendo pelo menos desde a chegada de colonos brancos à região, na década de 1940. Como consequência desse megaprojeto, concebido durante o período da ditadura militar sob o imperativo do desenvolvimento, as famílias Avá-Guarani foram violentamente removidas de suas terras; processo levado a cabo pela Itaipu Binacional e avalizado pelo Estado. Mas a história desse povo não começa e nem termina em seu desterro; houve e há luta. Esta dissertação busca tecer uma discussão acerca da luta pela terra dos Avá-Guarani - o que exige repensarmos nosso conceito mesmo de terra e aquilo que entendemos como política. Trata-se de abrimo-nos à possibilidade de uma outra (cosmo)política: uma política que visa à autodeterminação enquanto povo e, assim, está em prol da diferença; uma luta que não se separa da terra na qual se vive e da terra pela qual se luta.

**Palavras-chave:** Avá-Guarani, terras indígenas, luta pela terra, cosmopolítica.

# ABSTRACT

In 1982, the waters of the reservoir of the newly-constructed Itaipu Hydroelectric Power Plant flooded the lands of the Avá-Guarani people in the western region of the state of Paraná. In the indigenous narratives, this was the most intense moment of the long process of territorial expropriation that they had been suffering at least since the arrival of white settlers in the 1940s. As a consequence of this megaproject, conceived during the period of the military dictatorship under the imperative of development, the Avá-Guarani families were violently removed from their lands; a process carried out by Itaipu Binacional and endorsed by the State. But the history of this people does not begin or end in their dispossession: there was and there is struggle. This thesis intends to discuss the struggle for land of the Avá-Guarani people - and that requires us to rethink our concept of land and what we understand as politics. It is a matter of opening ourselves to the possibility of another (cosmo)politics: one that is about self-determination and thus oriented towards difference; a land struggle which is inextricable from the possibility of life as a people and from the land itself.

**Key-words:** Avá-Guarani, indigenous lands, land struggles, cosmopolitics.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa aproximado dos limites da ocupação Ñandeva, sua área de maior circulação

Figura 2 – Mapa da antiga Província do Guairá (1620-1640), mostrando os principais rios da região

Figura 3 – Funcionários da Itaipu Binacional comemoram incêndios em casas de indígenas

Figura 4 – *Banner* da manifestação realizada em Santa Helena (PR) no dia 5 de abril de 2018 contra a demarcação de áreas indígenas

## LISTA DE ANEXOS

Anexo 1 – Escritura pública feita em 1990 pelo arqueólogo Igor Chmyz sobre os resultados do Projeto Arqueológico Itaipu

Anexo 2 – Relatório de viagem feito pelo indigenista da FUNAI Célio Horst

Anexo 3 – Depoimento de servidor (anônimo) da Itaipu Binacional à Comissão Estadual da Verdade do Paraná

Anexo 4 – Memorando interno da Itaipu Binacional redigido pelo Diretor Jurídico Clóvis Costa Ferro ao Diretor de Coordenação Luiz Eduardo Veiga Lopes

Anexo 5 – Carta escrita pelos Avá-Guarani ao Banco Mundial em 1998

Anexo 6 – Depoimento do indígena Avá-Guarani Pedro Alves, como registrado no arquivo do Centro de Trabalho Indigenista/Oeste do Paraná

Anexo 7 – Carta escrita pelos Avá-Guarani aos Procuradores da República no âmbito da Comissão Guarani da Verdade

# LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista  
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil  
APP – Área de Preservação Permanente  
ARPINSUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul  
Cimi – Conselho Indigenista Missionário  
CF - Constituição Federal  
CGY – Comissão Guarani Yvyrupa  
Emater – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
GT – Grupo de Trabalho  
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais  
IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal  
ISA – Instituto Socioambiental  
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
Maripá – Industrial Madeireira Colonizadora Rio Paraná SA  
MPF – Ministério Público Federal  
PGR – Procuradoria Geral da República  
PIC – Projetos Integrados de Colonização  
PPT – Proyecto Paî-Tavyterã  
PSD – Partido Social Democrático  
R.I. – Reserva Indígena  
Seed – Secretaria de Estado da Educação  
SESAI – Secretaria de Saúde Indígena  
SPI – Serviço de Proteção aos Índios  
STF – Supremo Tribunal Federal  
T.I. – Terra Indígena  
TRF – Tribunal Regional Federal  
UHE – Usina Hidrelétrica

# ÍNDICE

## INTRODUÇÃO

i) A escrita, o campo e a proposta **13**

ii) Guia de capítulos **16**

iii) Avá-Guarani **18**

## CAPÍTULO I: HISTÓRIA(S) DE UM CERCO

Prólogo **23**

1.1. Reduções, encomiendas e obrages **28**

1.1.1. O Guairá: jesuítas, encomiendas e bandeiras **28**

1.1.2. Obrageros e mensus **31**

1.1.3. SPI e indigenismo de integração: a atuação do Estado **35**

1.2. Interlúdio **41**

1.3. Desterro **48**

1.3.1. Frentes colonizadoras **48**

1.3.2. Aldeia Guarani e São João Velho **54**

1.3.3. Colônia Guarani **56**

1.3.4. Oco'y-Jakutinga **59**

1.4. Interlúdio II **65**

1.5. Discurso (institucional) da Itaipu Binacional **75**

1.6. Os novos tekoha: Añetete e Itamarã **84**

## CAPÍTULO II: ENTRE TERRAS E CORPOS NO CORPO DA TERRA

Prólogo **96**

2.1. Da(s) terra(s): pensando a equivocidade **101**

2.1.1. Abrindo a possibilidade **101**

2.1.2. Tekoha, tekoha guasu **106**

2.1.3. O corpo pleno da terra **116**

2.2. Sobre corpos e terra, ou sobre a terra dos corpos **125**

2.2.1. As sombras do corpo **121**

2.2.2. Substâncias **141**

## CAPÍTULO III: A LUTA QUE SE FAZ PELA TERRA

Prólogo **151**

3.1. Uma outra (cosmo)política **156**

3.2. Oguata Porã **174**

3.2.1. O mal da terra **176**

3.2.2. Terras Sem-Mal **186**

3.3. Conclusão: incapturáveis, ainda **207**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **214**

ANEXOS **224**

# INTRODUÇÃO

Quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada a observar.

*[Pierre Clastres - Sociedade contra o Estado]*

### *i) A escrita, o campo e a proposta*

Escrever nunca foi coisa que me viesse fácil. O combinar minucioso de palavras - imprescindível a qualquer comunicação que se pretenda clara -, parece ter maior gravidade quando se escreve. É que sempre tive a impressão de que a escrita cristaliza as ideias, coloca-as numa forma acabada (e a forma é o fim da *vida*, que só existe em seus fluxos, segundo Tim Ingold [2012]): já não se pode mudar o que está escrito, já não se pode intervir, (re)explicar, repensar. Neste trabalho, a tarefa de escrever foi ainda mais árdua que de costume; enquanto quase-antropóloga, é sobre pessoas que penso e isso é pensar sobre vidas e sobre as dimensões dos vividos. E as pessoas sobre as quais falo aqui - ou, antes, com as quais busco dialogar -, que me ensinaram e deram fôlego, *vida* e sentido a cada linha que escrevo, estão sob ameaça.

É bem verdade que o contexto político jamais foi favorável aos povos indígenas, e que as políticas de morte, políticas dirigidas contra as minorias em sua diferença - etnocídios, genocídios e ecocídios - desde sempre dão o tom das ações do Estado; entretanto, a conjuntura atual parece ser a mais violenta desde a Constituição Federal de 1988, com os ataques aos direitos indígenas recrudescendo intensa e rapidamente desde, pelo menos, 2016. Agora, com o governo recém-empossado e sua carga tão abertamente anti-indígena e anti-demarcações, é possível e mesmo bastante provável que estejamos diante do início de um novo e ainda mais difícil capítulo, o qual repete os antigos colocando-os sob novas roupagens; que é ainda incerto em suas estratégias, mas já bem conhecido e previsível na letalidade de suas intenções.

Esse contexto, como não poderia deixar de ser, confere maior gravidade à escrita e é também o motivo pelo qual me pareceu mais prudente, com raríssimas exceções que devem ficar óbvias, empregar pseudônimos para me referir aos meus interlocutores. Ademais, este trabalho foi todo guiado pelo diálogo (ou é ele próprio o diálogo) com pessoas que, para parafrasear Eduardo Viveiros de Castro (2002), pensam, assim como eu, mas que não pensam como eu. Isso é dizer: eu teria de ter cuidado para não subsumir os mundos de meus “outros”, bem como seus conceitos, aos meus próprios e nem os enquadrar nos produtos de minha imaginação - e teria que fazê-lo ciente de que minha capacidade de compreender a alteridade em suas alterações é inevitavelmente limitada. A essa limitação contribuiu também a exiguidade do tempo que pude passar em campo.

Eu não poderia precisar quando, exatamente, os pensamentos que levaram a este trabalho tiveram início. Talvez tenha sido nas aulas da disciplina de Antropologia da Terra, ministradas pela professora Marcela Coelho de Souza em 2016, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento

de Antropologia Social, às quais assisti como aluna especial antes de ingressar no mestrado. Talvez tenha sido ainda um tanto antes, nas aulas de Identidade Nacional e Nacionalismo do professor Paulo César Nascimento, que primeiro me mostraram - à época que cursava graduação em Ciência Política e contra o que as teorias políticas modernas fazem parecer - que a forma do Estado-nação não é como uma entidade natural e onipresente. Ou talvez tenha sido ainda bem antes, em questões que surgiam anteriores a meu contato com teorias. Mas acredito que este trabalho em si começou quando cheguei aos *tekoha* Avá-Guarani de Añetete e Itamarã, localizados em espaços contínuos na zona rural do município de Diamante d'Oeste, no Paraná.

Digo que foi nesse momento, e não antes, porque uma série de acontecimentos de ordem pessoal, os quais não cabe mencionar aqui, me levaram a decidir o tema de minha pesquisa um tanto em cima da hora. Dessa forma, eu não contava com uma ampla bagagem de leituras etnográficas sobre os Guarani; sabia, apenas, que gostaria de me voltar à luta pela terra dos Avá-Guarani, em especial ao período que se seguiu (e que se segue) ao seu desterro causado pela construção da Hidrelétrica de Itaipu. Há alguma vantagem nisso, considero: por eu não ter podido formular ideias sobre o que eu queria ouvir, não levava comigo nenhuma hipótese etnológica *a priori* a ser confirmada; pude, então, deixar-me guiar com mais facilidade pelo que eles me contavam, pelas prioridades que indicavam - ainda que isso, como descobri mais tarde, fosse de encontro ao que nos informa a literatura. Caminho nenhum fez-se caminho, afinal.

Ainda assim, como já disse, meu tempo em campo foi curto. Foram duas visitas bastante breves: a primeira, que durou pouco mais de um mês, entre março e abril de 2018 e a segunda em dezembro de 2018, com duração de uma semana. Da primeira vez, passei alguns dias percorrendo Añetete a pé, até que chuvas - torrenciais como nunca vi antes, ou depois - tornassem o exercício absolutamente inviável, mesmo para os indígenas (o caminho que contorna o *tekoha* tem cerca de 30km e é de terra batida); a água veio tão forte que alagou o galpão/sala de artesanato onde eu estava instalada, e o nível do rio subiu tanto que a ponte que leva à aldeia esteve a ponto de ficar intransponível. Tive, então, de correr a Cascavel (a maior cidade da região, distante uns 80km de Diamante d'Oeste) para alugar um carro; foi uma decisão feliz, que me permitiu acessar também Itamarã e as partes de Añetete que ficam mais distantes do “centro” (onde estão a escola, o galpão e o posto de saúde). Foi durante essa visita que se delinearam as principais questões que serão apresentadas nesta dissertação. Mas também a segunda visita foi bastante proveitosa, ainda que extremamente breve: àquela altura, eu já escrevia e pude trabalhar as inquietações que surgiram da vez anterior e foram tomando corpo com o passar do tempo e da reflexão.

Esse período, que perfaz menos de dois meses, não permitiu, é claro, uma etnografia abrangente, de modo que um amplo recurso à teoria e a outras etnografias, tanto relativas aos Avá-Guarani como a outros povos, foi indispensável para a formulação desta dissertação. Entretanto - e é isto que me direcionou -, o tempo que passei em Itamarã e Añetete (além de viagens de um dia à R.I. Tekoha Oco'y, no município São Miguel do Iguazu, e ao acampamento de entrada Mokoï Joegua, em Santa Helena) me mostrou de forma contundente que pensar a luta dos Avá-Guarani pela terra exige que repensemos antes nossos conceitos de *terra* e de *política*, ou sua aparente universalidade. Meus interlocutores ofereceram-me, ademais, elementos pelos quais fazê-lo - ainda que eu não possa oferecer aqui mais que um primeiro exercício de pensamento a partir e, sobretudo, *com* o que me foi apresentado. Uma observação: como há de ficar evidente, a maior parte das entrevistas que realizei foram com homens; isso porque as mulheres muito raramente aceitavam ser entrevistadas. Entretanto, foi o diálogo com elas - em momentos nos quais conversávamos e o gravador estava desligado, como nas casas de reza, no compartilhar cuias de chimarrão e histórias de vida, no percorrer os caminhos da aldeia - que primeiro me fez atentar a coisas que foram fundamentais à minha pesquisa e às minhas reflexões.

Em sua tese de doutorado, Spensy Pimentel (2012a) dialoga com Tim Ingold para chamar a uma antropologia das linhas. Nas palavras de Ingold, como citadas por Pimentel (2012a: 57):

A alteridade, somos ensinados, é não linear. O outro lado dessa moeda, no entanto, é assumir que a vida é vivida autenticamente no local, em lugares em vez de ao longo de caminhos. No entanto, como poderia haver lugares, eu me perguntava, se as pessoas não vêm e vão? (...) A vida é vivida, pensava eu, ao longo de caminhos, não apenas em lugares, e os caminhos são linhas de algum tipo. É ao longo de caminhos, também, que as pessoas cultivam um conhecimento do mundo ao seu redor, e descrevem esse mundo nas histórias que elas contam. Colonialismo, então, não é a imposição de linearidade sobre um mundo não linear, mas a imposição de um tipo de linha sobre outro. Opera primeiro convertendo os caminhos ao longo dos quais a vida é vivida em fronteiras dentro das quais ela é contida, e depois juntando estas agora comunidades fechadas, cada uma confinada a um ponto, em conjuntos (assemblies) integrados verticalmente. Viver junto é uma coisa, juntar-se é algo completamente diferente.

A proposta de Pimentel é de que se acompanhe as linhas (de sociabilidade, parentesco, trocas) que são traçadas pelos povos Guarani ao habitarem a terra. Tomo a ideia de empréstimo, mas para um contexto diferente: o de elaborar e explicar a proposta e o fazer desta dissertação. Meu trabalho, aqui, foi o de seguir as linhas de pensamento dos Avá-Guarani; deixar que elas fossem meus fios condutores não para ligar um ponto pré-determinado a outro, mas para que eu

me juntasse às linhas, para que elas se fizessem caminho e o caminho fizesse os pontos.

O que proponho, ao sugerir que acompanhem as linhas lançadas pelos Avá-Guarani? Minha intenção aqui não é a de dizer como pensam os indígenas, de descrever seus mundos - e menos ainda pintar a descrição como verdade sobre eles. O que eles pensam e querem e são, eles mesmos nos dizem; cabe a nós abrimo-nos à escuta. A possibilidade mesma da escuta não se dá no registro do tornar o que eles nos dizem comensurável àquilo que pensamos, mas, sim, no de reconhecer a incomensurabilidade, as dissonâncias entre os mundos, e pensar não apesar, mas *a partir* delas - talvez seja isso que Eduardo Viveiros de Castro (2004) chama de método das *equivocidades controladas*, traduções que traem a língua de destino, inserindo diferença onde a indiferenciação era presumida. E talvez seja disso que pretendo que este trabalho se trate, ao me debruçar sobre a luta pela terra dos Avá-Guarani: do colocar-se diante de um espelho que não nos devolve nossa própria imagem, mas menos para esquadrihar e explicar o que se vê e mais para permitir que a face da diferença traia a nossa; para que ela subverta nossas ideias do real e do possível, torcendo e criando fissuras em nossos conceitos e permanecendo insubordinada a eles.

Assim, para este trabalho que é um diálogo de muitas vozes sobre a luta pela terra dos Avá-Guarani - essa indissociável da própria terra pela qual se luta e na qual se vive, da vida, dos deuses, da subjetividades não humanas e dos corpos - intenciono uma escrita que não cristalice, que não defina imagens finais, mas que abra possibilidades de pensamento, faça surgir linhas de fuga; não o confinar de *vidas* em formas bem delimitadas e acabadas, mas o atentar-se ao incapturável, à multiplicação do múltiplo.

## *ii) Guia dos capítulos*

Desenho, aqui, um mapa para auxiliar o leitor a percorrer os caminhos do diálogo, ou para facilitar sua identificação dos trechos pelos quais deseja caminhar.

### **Capítulo I - História(s) de um cerco:**

A história de como se ergueu o cerco aos Avá-Guarani é longa e vem se desdobrando ao longo de séculos. É desse processo que trato no primeiro capítulo da dissertação; talvez dedicar um trabalho inteiro a ele não fosse suficiente, de modo que proponho mais um apanhado geral que uma revisão histórica exaustiva. Começando pelo tempo das reduções jesuítas, a história segue até o tempo do trabalho nas *obrages* e aí dou uma pausa; porque escrevo sobre uma história de

etnocídios e genocídios, creio que pode ser profícuo pensar esses conceitos e extrair deles elementos para a refletir acerca do que é narrato – esse é o primeiro interlúdio. O segundo interlúdio, que acrescenta os ecocídios à discussão sobre as políticas de morte, vem um pouco mais tarde, depois que falo do ápice do processo de desterro ao qual foram submetidos os Avá-Guarani: o alagamento de suas terras para construção da Itaipu Binacional. A última seção deste capítulo é dedicada a mostrar como os indígenas, por meio de sua muita luta, conquistaram os dois *tekohas* nos quais realizei essa pesquisa, Añetete e Itamarã. Lutar pela terra para re-existir com a terra.

## **Capítulo II - Entre terras e corpos no corpo da terra:**

Já estando o leitor devidamente a par do contexto histórico no qual estão inseridos os Avá-Guarani, o que sugiro é voltarmos nosso olhar à terra. A proposta é de atentarmos-nos para a ideia de que “terra” pode ser *equivocidade*: a palavra diz respeito a coisas diferentes quando enunciada a partir de mundos distintos. Assim, o primeiro movimento é o de abrir a possibilidade de pensar diferentes formas de se relacionar com a terra (o que aqui chamo de territorialidades, por falta de termo melhor): não me parece ser adequado imaginar que todos socialidades humanos tomem a terra como mero recurso econômico; que todos a dividam e a coloquem dentro das linhas de uma geometria de Estado para entendê-la como propriedade. A terra dos Avá-Guarani, sugiro em diálogo com eles, permanece, de múltiplas formas, indivisa e indivisível, espaço *vivo* da e para a *vida*. Essa terra que recusa divisões, entretanto, não é homogêna; um espaço não equivale ao outro. Assim, o movimento seguinte é o explorar algumas linhas que nos permitam pelo menos vislumbrar alguns aspectos dessa indivisibilidade, coisa que perpassa desde os seres que a habitam - mas que nós, *karai*, os brancos, não reconhecemos, como os *ija*, os donos, e os *anguery*, as sombras dos mortos - até a substância da terra e dos corpos.

## **Capítulo III - A luta que se faz pela terra:**

Como já dito, a luta dos indígenas pela terra parece ser indissociável da terra pela qual se luta. Este terceiro e último capítulo é inspirado na proposta de *revolução copernicana* de Pierre Clastres e volta-se a pensar a possibilidade de uma outra (cosmo)política: uma política que não começa e nem termina no Estado – pelo contrário: se o Estado é a força centrípeta do Um, o que homogeneiza e

organiza em concentricidade, essa política é potência centrípeta, uma luta que está a serviço da diferença: o ingovernável e insubordinado, a múltiplo a se multiplicar. A principal linha que acompanho neste capítulo é a das retomadas (ou entradas) Avá-Guarani - os índios as chamam *oguata porã*, caminhadas para a Terra Sem-Mal; cabe, então, pensar também os possíveis sentidos desse lugar do imperecível. Lutando pela terra os Avá-Guarani a refazem e refazem também a sua vida (terra é condição para a vida), resistem e re-existem frente à morte que é o desterro. Insistem em permanecer incapturáveis, ainda.

### *iii) Avá-Guarani*

Há, na literatura, diversos etnônimos a designar o povo que, neste trabalho, chamo de *Avá-Guarani*. Alfred Métraux (1974) e Branislava Susnik (1979) denominam os *Chiripá* - palavra que, segundo Egon Schaden (1962) e o *chamoi* Bento, morador do Tekoha Añetete, refere-se a um tipo de vestimenta típica, utilizada pelos Guarani antigamente. Schaden (1962: 10) informa-nos, ainda, que Chiripá (Txiripá) era uma denominação exógena, utilizada não pelo próprio grupo, mas pelos Mbyá para se referir a ele - “os txiripá’i”, diziam os Mbyá. Nesse mesmo sentido, Miguel Bartolomé (apud SANTOS, 2016: 61) sugere que há, no Paraguai, três denominações possíveis para esse povo: Avá-Chiripá, que seria exógena; Avá-Guarani, endógena; e Avá-katu-ete, “‘verdadeiros seres humanos’, utilizada como ênfase contrastiva em relação a outros grupos”.

Quanto aos Guarani em território brasileiro, Egon Schaden (1964) sugere que semelhanças linguísticas e culturais permitem identificar três grandes grupos, a despeito de variações entre aldeias: haveria, aqui, os Mbyá, os Kaiowá e os Ñandeva. Conta-nos Schaden (1962: 10, ênfase no original) que Ñandeva seria a “única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendajú como Apapokuva” e que eram as mesmas que os Mbyá chamavam de Txiripá. Segundo a tripartição proposta por Schaden (1962), portanto, os Avá-Guarani “do Brasil” foram categorizados como pertencentes ao subgrupo Ñandeva - ideia que parece ter ganhado popularidade tanto no meio acadêmico como em órgãos indigenistas, tais como a FUNAI e o ISA.

Bartolomeu Meliá (1992) sugere que os Avá Katu Ete (ou Ñandeva ou Avá-Guarani) são, muito provavelmente, descendentes dos Guarani de Guairá e de Mbaracayú, que desde o século XVI tiveram contato com os europeus. Segundo Meliá (1992), esses indígenas foram, primeiro, explorados no trabalho da erva-mate e, mais tarde, aldeados nas missões jesuítas; quando os ataques dos bandeirantes colocaram fim às reduções, os Guarani que puderam escapar migraram rumo ao sul. Aos indígenas que estiveram em contato com

os missionários, Branislava Susnik (1979: 79) refere-se como “*pueblinos*” ou “*Guarani de los pueblos*” e indica que, uma vez findas as reduções, eles dirigiram-se a locais habitados pelos “*Monteses*”. Os *Monteses* (termo derivado da palavra espanhola “*monte*”), ou *Kaygua* (em língua Guaraní: *ka'a* - mato, acrescido do sufixo *gua* - do), eram “índios infideles” (: 184) que atacavam quem invadissem suas terras; trata-se de outros grupos guaraní, os quais, de acordo com registros históricos, teriam resistido à incorporação aos aldeamentos e ao sistema colonial e permanecido nas regiões das bacias dos rios Amambai, Iguatemi, Paraná e Piquiri. Para Susnik (1979), após esse movimento dos *pueblinos* em direção aos espaços ocupados pelos *Monteses*, teria surgido uma distinção étnica e social entre eles, “uma consciência de dois ‘oréva’ [nosso povo, *ore* identifica um ‘nós’ restrito] mutuamente discriminatórios” (: 181, minha tradução). Teria sido a partir dessa diferenciação que se constituíram os atuais subgrupos guaraní: os *Monteses* como ascendentes dos atuais Mbya e Paĩ Tavyterã (Kaiowá), e os *Guarani de los pueblos* os ancestrais dos Ñandeva.

Há também muitas linhas pelas quais os Guaraní pensam a si mesmos e a sua história - e elas parecem transbordar a tripartição proposta por Schaden (1962) e o enquadramento histórico pensado por Susnik (1979). Com isso, não pretendo insinuar que os esquemas analíticos desses autores são menos importantes; antes, sugiro que parece haver, quanto às definições dos subgrupos Guaraní e suas possíveis origens, mais matizes e nuances que os esquemas gerais podem dar conta, por mais bem delineados que sejam. Como já sinalizei, os Avá-Guaraní brasileiros passaram à literatura e aos documentos oficiais como Ñandeva - é no Paraguai que outras denominações, como Avá-Guaraní, Chiripá e outras variantes seriam utilizadas. Entretanto, como já deve estar claro à esta altura, não é esse o etnônimo que mobilizo neste trabalho.

Adriana Albernaz (2009), cuja tese baseou-se em pesquisa de campo realizada na R.I. Oco’y, indica que, lá, a autodenominação dos indígenas não é Ñandeva, mas, antes, Avá-Guaraní (ou, nas rezas, Avá-Chiripá Guaraní). Observação similar é feita por Thiago dos Santos (2016): no Tekoha Añetete, onde também Santos realizou sua pesquisa de mestrado, a autodenominação mais aceita pelos indígenas parece ser Avá-Guaraní, com eventuais menções a Chiripá e Avá-Chiripá; nenhum indígena afirmou ser Ñandeva. Tampouco eu pude encontrar quem, em Añetete ou em Itamarã, se considerasse Ñandeva; o etnônimo que percebi com mais frequência foi Avá-Guaraní - por esse motivo, é ele que uso ao longo de todo este trabalho - e algumas outras vezes, ainda que bem menos, também Mbyá ou Chiripá. Tanto Albernaz (2009) como Santos (2016) indicam, ainda, que o termo “Ñandeva” (ñande - nosso, *avá* - homem) é utilizado pelos Guaraní do Oco’y e de Añetete para designar parentes, seja por

consanguinidade ou por afinidade, o que vai ao encontro do que ouvi em Añetete e Itamarã.

Lembro-me que, certa vez, especulei José quanto à designação dos Avá-Guarani como Ñandeva por parte do governo; sua resposta teve tom anedótico: “ah, decerto que tava lá o grupo na FUNAI, daí chegou mais um e o funcionário perguntou quem era, e um respondeu que era “ñandeva” [nosso parente], para dizer que era um parente que vinha ali, daí o funcionário entendeu que a gente era Ñandeva”. Cabe pontuar que Egon Schaden (1962) já sinaliza que “Ñandeva”, enquanto termo que indica pertença à comunidade, é autodenominação de todos os Guarani. Nesse sentido, e pensando que as maneiras pelas quais os Guarani referem-se a si mesmos são relacionais e situacionais, Thiago dos Santos (2016: 62) indica que Ñandeva pode ser autodenominação interna ao grupo, mas que “o discurso dos Guarani da Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* para ‘fora’ não é o de uma comunidade *Nhandeva*, mas sim de uma comunidade *Avá-Guarani*”.

A sugestão de Santos (2016), que vai pelo mesmo caminho da que me disse José, faz tanto mais sentido ao considerarmos que há, de fato e mesmo no Paraná, grupos guarani que se autoidentificam “para fora” como Ñandeva. Flávia de Mello (2007: 50), debruçando-se sobre as identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil a partir de suas pesquisas de campo, aponta para a invisibilidade da etnia Chiripá: na literatura etnográfica, eles estariam ou “subsumidos entre os Mbyá”, ou “equivocadamente associados aos Nhandeva”. Segundo a autora (2007), os Chiripá tecem críticas a essa sua invisibilidade e ao desconhecimento, por parte da sociedade nacional, de suas diferenças quanto aos demais subgrupos Guarani. Ademais, os interlocutores Nhandeva de Mello (2007) também rejeitariam a identificação dos dois subgrupos como um único; ainda que ambos sejam Guarani, há entre eles diferenças na linguagem e na organização social das aldeias. Nas palavras de um professor Nhandeva do Paraná registradas por Flávia Mello (2007: 52)

O Chiripá e o Mbyá para nós são o mesmo, é o guarani do sul né. (...) Eu acho que o Chiripá e o Nhandeva não podem ser o mesmo. A fala é diferente da nossa e a reza o sistema a gente vê que também tem diferença. Tem outro sistema. Mas é tudo o guarani também. Agora, fala igual a nossa é do guarani de Nimuendaju (antiga aldeia Araribá, em Bauru, no estado de São Paulo, onde mora sua mãe), ou do Mato Grosso, eu conheço o guarani de lá. Lá é o Nhandeva mesmo. Guarani do sul é diferente, não é o Nhandeva. Agora eu já vi nos livros que para os brancos eles também são chamados de Nhandeva...

Em consonância com o que Mello (2007) mostra-nos, Leonel, morador do Tekoha Añetete, explicou-me que “os Ñandeva tão mais lá pra cima [pro Norte

do Paraná] e falam diferente [dos Avá-Guarani]”. A autora (2007) indica, ainda, que os Chiripá estariam, por diversas circunstâncias históricas e geográficas, linguística e culturalmente mais próximos aos Mbya que aos Ñandeva - isso também é corroborado pelas informações que recebi em minha pesquisa. “Meu pai era Mbyá e minha mãe era Chiripá. A Hilda [sua esposa], os pais dela eram Chiripá”, disse-me José, morador do Tekoha Añetete. “E vocês?”, perguntei. “A gente é tudo Avá-Guarani”, prosseguiu ele, explicando-me que “misturou Chiripá com Mbyá e deu Avá”. Os membros da família extensa de José com frequência faziam referência a algum parente Mbyá que mora em algum outro lugar - por vezes, ali mesmo em Itamarã, onde pessoas desse subgrupo parecem estar em maior número que em Añetete.

Ensinaram-me os Guarani que a principal diferença entre Mbyá e Avá-Guarani, assim como entre esses e os Ñandeva, reside na fala: “Os Mbyá falam mais rápido, às vezes dá até trabalho pra entender. E se a gente fala, por exemplo, ‘*guasu*’, eles falam ‘*guaxu*’”, segundo Helena, sobrinha de José. A língua escrita, por sua vez, guarda suas multiplicidades: com frequência, eu pedia aos meus interlocutores que me indicassem a escrita das palavras guarani e, a depender de quem escrevia, “*guasu*” era também grafado como “*guaxu*”, ainda que a pronúncia permanecesse com o som de “*guasu*”; *chamoi* podia ser *xamoi* ou ainda *xeramoi*; e Ñanderu, *Nhanderu*. Talvez a escrita deixe transparecer algo que percebi, e que também está de acordo com as ponderações de Flávia Mello (2007): pelas redes de sociabilidade e parentesco, a distinção entre Mbyá e Avá-Guarani toma uma aparência mais difusa, pelo menos no espaço dos dois *tekoha* onde realizei minha pesquisa - e, seja como for, ambos são ñandeva, no sentido de parentes; perguntei a Bento se ele e Anísio, que é de origem Mbyá, eram parentes, ao que ele me respondeu que não no sentido que brancos dão à palavra, mas que todos os Guarani eram, sim, parentes.

Ao dizê-lo, não pretendo derivar uma unicidade entre Mbyá e Avá-Guarani, ou mesmo entre todos os Guarani; pelo contrário: creio que a questão é justamente o inverso, isto é, a de pensar conexões que fazem elementos mas que não os subsumem uns aos outros (*conexões parciais*, como propõe Marilyn Strathern [2004]); trata-se de permitir os múltiplos e, assim, de entender que esses etnônimos, ou subgrupos estão bem longe de serem vividos como categorias estanques. Tudo isso posto, ao longo deste trabalho, mobilizo apenas o etnônimo Avá-Guarani (exceções são quando cito autores que optam por Ñandeva), pois é assim que eles se identificaram ao dialogar comigo, mas penso que há, entre um subgrupo e outro e mesmo dentro de cada subgrupo, muitos nuances e matizes.

# CAPÍTULO I

## Histórias de um cerco

Pois é preciso saber que a palavra é  
sagrada  
Que de longe muito longe um povo a  
trouxe  
E nela pôs sua alma confiada

De longe muito longe desde o início  
O homem soube de si pela palavra  
E nomeou a pedra a flor a água  
E tudo emergiu porque ele disse

Com fúria e raiva acuso o demagogo  
Que se promove à sombra da palavra  
E da palavra faz poder e jogo  
E transforma as palavras em moeda  
Como se fez com o trigo e com a terra

[Sophia de Mello Breyner Andresen –  
Com fúria e raiva]

Descansa.  
O Homem já se fez  
O escuro cego raivoso animal  
Que pretendias.

[Hilda Hilst, VIII, Via Vazia]

## Prólogo

Entre 1975 e 1983, quando da instalação do projeto da Usina Hidrelétrica de Itaipu, o arqueólogo Igor Chmyz liderou um projeto de resgate arqueológico denominado *Projeto Arqueológico Itaipu*, que abrangeu 853km<sup>2</sup> correspondentes à área hoje submersa pelas águas do reservatório da UHE. Segundo revela um documento assinado por Chmyz em 1990 (ver Anexo 1), as pesquisas de seu grupo revelaram a existência de 237 sítios arqueológicos, o que permitiu a reconstituição de etapas da ocupação humana naquela região, datando de 6165 a.C. a 1020 d.C. Os registros arqueológicos ali encontrados dizem respeito a populações indígenas culturalmente diversas que foram alocadas em dois grandes grupos: os pré-ceramistas e os ceramistas. Esse último grupo era composto por horticultores que também praticavam atividades de caça e coleta. Segundo Chmyz, dentre esse último grupo destacam-se os registros relativos à tradição Tupiguarani, dos ascendentes dos atuais Guarani.

As fontes históricas antigas indicam que os povos Guarani centravam-se entre os rios Paraguai e Paraná, habitando ambas as margens desse e a margem oriental daquele. Dali, suas terras estendiam-se, ocupando a costa brasileira desde o atual estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul, de onde continuavam rumo ao interior, passando pelo sudeste uruguaio e pela província argentina de Misiones, indo até a porção oriental do Paraguai; do outro lado do Chaco, junto às fronteiras do Império Inca, estava ainda outro povo Guarani, os Chiriguano (CLASTRES, 1978; SAGUIER apud LADEIRA, 1992).

Trata-se de terras extremamente aptas para diversos tipos de cultivo, permitindo uma produção agrícola altamente satisfatória pelo uso da técnica de roçado. Bartolomeu Melià (1990) sugere que o mapa da ocupação guarani parece sobrepor-se a um mapa ecológico o qual, ainda que não seja de todo homogêneo, obedece a certas constantes ambientais, tais como a proximidade com grandes rios, formações florestais e um clima majoritariamente subtropical mesotérmico sem estações secas. Para o autor, a ocupação de determinadas terras seria, pois, constitutiva do modo de vida Guarani, *vida essa que “nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra”* (: 34, minha ênfase).

Quatro séculos antes de Chmyz, em 1541, o explorador espanhol Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca percorria o que hoje é a porção oeste do estado do Paraná valendo-se de um caminho há muito utilizado pelos indígenas Guarani: o caminho de Peabiru (*pe*, caminho; *abiru*, “batido” ou “muito usado”)<sup>1</sup>. Desse explorador

<sup>1</sup> Tradução proposta por Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013). O Caminho de Peabiru compõe, na verdade, uma rede de estradas transcontinental, com um entroncamento principal e múltiplos ramais, aberta em meio a Mata Atlântica, indo desde São Vicente (SP) até o planalto peruano e o Oceano Pacífico. Com cerca de 8 palmos de largura, o Caminho era forrado por gramíneas que se alastravam pelo próprio ato de caminhar. Em Afietete, pude ouvir algumas poucas histórias sobre

veio um dos primeiros registros da presença guarani na região das Cataratas do Iguaçu: em seu diário de viagem, posteriormente publicado como livro sob o título *Naufrações e Comentários* (2002), Cabeza de Vaca relata que os homens de sua expedição,

[d]epois de andarem oito jornadas, [...] chegaram novamente ao rio Iguaçu, agora à altura de vinte e cinco graus e meio [...]. Os nativos que encontraram por perto informaram que o rio Iguaçu entra no Paraná [...]. Mas, ao irem rio Iguaçu abaixo, era tão forte a correnteza que as canoas corriam com muita fúria. Logo adiante do ponto onde haviam embarcado o rio dá uns saltos por uns penhascos enormes e a água golpeia a terra com tanta força que de muito longe

se ouve o ruído. [...] Vencido aquele obstáculo, voltaram a colocar no Paraná. [...] Na margem do rio estavam postados um grande número de índios guaranis, todos enfeitados com plumas de papagaios e muito pintados de maneira multicolorida, com seus arcos e flechas na mão, formando um esquadrão que era maravilhoso de se ver (: 137-138).

Ainda segundo o diário de Cabeza de Vaca (2002), os índios Guarani que encontrou quando de sua viagem ao Rio Paraná eram

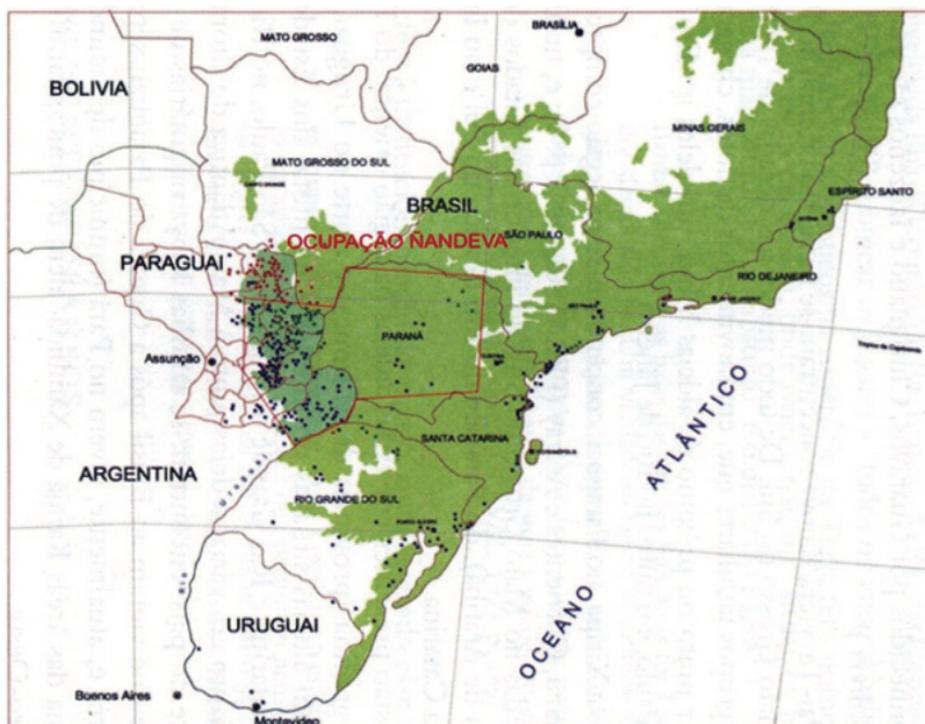
lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos... possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua. [...] São lavradores e criadores, além de ótimos caçadores e pescadores. Entre as suas caças estão os porcos montanhesees, veados, antas, faisões, perdizes e codornas. Entre suas plantações, além da mandioca, milho e batata figura também o amendoim. Também colhem muitas frutas e mel (: 138).

A antropóloga Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013), cuja pesquisa de doutorado se deu junto aos Avá-Guarani do Tekoha Oco'y, traçou um mapa da região que esses indígenas consideram como sendo suas terras tradicional e “imemorialmente” ocupadas (abaixo, Figura I). Tais terras compreendem, grosso modo, a região da Bacia do rio Paraná, na Tríplice Fronteira entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. Trata-se de uma área coberta por floresta tropical úmida, que vai desde o sudoeste paraguaio até o rio Aguaray-Guazu, passando sobre a Serra do Maracaju e continuando na direção sul. Segue então até o Rio Acaray, no

---

o Peabiru: teria sido criado quando havia ali “dois menininhos” (demorei mais do que me convém admitir até entender que a expressão faz referência aos gêmeos Kuaray e Jacy, heróis míticos que criaram e nomearam as coisas do mundo ao percorrê-lo) e, desde então, viria sendo usado tanto para deslocamentos cotidianos como para a caminhada sagrada (*oguata porã*), a qual permite a ascensão à Terra Sem-Mal (*yvy marã e' y*). O que pude vislumbrar através das narrativas dos Avá-Guarani de Añetete é que a terra Guarani parece ser, com efeito e conforme a sugestão de Meliá (1990: 38), não um propriamente deus, mas “toda ela impregnada de religiosidade”. Teremos tempo, ao longo dos Capítulos II e III, de debruçar-nos de forma mais detida sobre a terra guarani e os sentidos do *oguata porã* e da Terra Sem Males.

Paraguai e continua pelo nordeste da Argentina, por toda a província de Misiones. No Brasil, abrange grande porção do oeste paranaense, em região de Mata Atlântica, estendendo-se desde o Rio Iguaçu e seguindo seu curso em direção ao leste, para as cabeceiras do rio Piquiri, do Ivaí, do Tibagi e do Paranapanema, na fronteira com São Paulo. As terras Avá-Guarani alcançam ainda partes do cone sul do Mato Grosso do Sul, da fronteira com o Paraná até o Rio Iguatemi.



**Figura 1:** Mapa aproximado dos limites da ocupação Nandeva, sua área de maior circulação. Fonte: Maria Lúcia Brant de Carvalho, 2013, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

Como veremos ao longo deste capítulo, os Avá-Guarani, que antes estavam dispersos por toda essa região, foram sendo levados por força de vários processos de esbulho e expropriação a se concentrar na região do Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga, que contava com cerca de 12.500 hectares<sup>2</sup> localizados entre o rio Oco'y, ao norte, o arroio Jakutinga ao sul e o rio Paraná ao oeste. Essa área representava, é claro, apenas uma pequena fração das terras que os Avá-Guarani outrora ocuparam e que, ainda assim, foi tornada ainda menor pelas frentes colonizadoras que ali chegaram a partir da década de 1940. Por fim, em maio 1982, as águas do reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu tomaram quase por completo o que restou do Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga. “Ficou tudo

<sup>2</sup> Conforme cálculos do INCRA apresentados no Decreto Federal n.o, 69412, de 22 de outubro de 1971.

lá embaixo d'água”, ouvi tantas vezes.

Esse foi o tempo do *sarambi*: o tempo do esparramo e do desespero. Parte desses indígenas se dispersou, indo em direção a municípios e estados vizinhos e também ao Paraguai e à Argentina. Outra parte permaneceu na pequena faixa de terra que restou de seu Tekoha Guasu, sendo reassentados pela Itaipu Binacional no atual Tekoha Oco'y, que está dentro da própria Área de Preservação Permanente da Usina (APP), no município de São Miguel do Iguçu (PR). Além da sobreposição ilegal de usos dados à terra (APPs e Terras Indígenas são, por lei, áreas de uso exclusivo)<sup>3</sup>, a área destinada aos Guarani é absolutamente insuficiente: compreende uma faixa de terra que tem, em média, 238 metros de largura ao longo de aproximadamente 14km, perfazendo um total de 24.347km<sup>2</sup>. Essa faixa de terra é margeada, de um lado, pelo lago da Usina e, do outro, por fazendas que, ano após ano, avançam mais e mais sobre a terra dos índios. Mas, contra aqueles que lhes veem como entraves ao dito progresso e por isso pretendem eliminá-los, os Avá-Guarani de Oco'y-Jakutinga resistiram e resistem: há quase três décadas pleiteiam indenização por suas terras que acabaram submersas no reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Desde então, conquistaram por força de movimentos de retomada mais duas porções de terra: o Tekoha Añetete, em 1998, e o Tekoha Itamarã, em 2008. Ambos estão localizados no município de Diamante D'Oeste (PR) e formam uma área contínua.

Se combinadas, essas três R.I.s somam 2.226ha (1774 em Añetete, 250 em Oco'y e 242 em Itamarã), espaço muito inferior aos 12.500ha do Tekoha Guasu, calculados pelo INCRA em 1971. Vale notar que, nessa época, as terras disponíveis aos Avá-Guarani já haviam sido muito diminuídas pelas ações colonizadoras. Por si própria, essa comparação bastaria para demonstrar que os indígenas jamais foram devidamente compensados pelas terras que lhes foram tomadas. Entretanto, a ela soma-se o fato de que os indígenas não consideram que as condições ecológicas das novas terras sejam adequadas ao seu modo de vida: os rios que passam por Itamarã e Añetete são pequenos e poluídos pelos agrotóxicos das fazendas vizinhas e a mata é pouca, assim como o espaço para plantio, que se torna ainda mais difícil uma vez que as barragens arenosas do rio Paraná foram substituídas por um terreno cheio de pedras. Por esses motivos, os Avá-Guarani continuam a lutar pela demarcação de novas terras: há, atualmente, pelo menos sete acampamentos de retomada nos municípios de Itaipulândia e Santa Helena, ambos no Paraná. Mas, tudo a seu tempo: no Capítulo II discutiremos essas iniciativas atuais.

Não raro, meus interlocutores diziam sentir-se num “chiqueirinho”: estão, de todos os lados, cercados por fronteiras as quais são proibidos de ultrapassar

---

<sup>3</sup> Cf. Lei nº12.651/12 (Código Florestal) e artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

e que lhes impõem novas disciplinas corporais e de relação com a terra. Aqui, deixa-se entrever o contraste entre a terra cindida, dos brancos, com a terra plena, dos Guarani: “antes, a terra não tinha limites!”, contam-me. Retornarei ao(s) tema(s) de terra e de corpo no próximo capítulo; por ora, trago a questão de forma tangencial apenas para fazer notar que a situação dos Avá-Guarani e de suas terras é de confinamento ou, ainda, de cerco. Bruno Martins Moraes (2017), em sua dissertação de mestrado realizada junto aos Kaiowá-Guarani do Mato Grosso do Sul, opta pelo termo “cerco” em detrimento de “confinamento”, “por crer que o termo expressa melhor os movimentos implicados na colonização: “confinamento” sugere uma certa aceitação por parte dos confinados; enquanto o cerco só existirá se houver, como há, a insistência em furá-lo” (: 80). Acato a sugestão e Moraes e relembro Bartolomeu Meliá (2004), para quem os Guarani optam ativamente por não obedecer aos limites dos muros que lhes são impostos.

Nas páginas que se seguem, narro histórias que poderiam muito bem ser lidas como narrativas da modernização do Oeste paranaense, relatos do progresso no Brasil. Mas a história do Brasil é, como nos conta Eduardo Viveiros de Castro (2015: 8), “a história de uma sucessão de genocídios” e, “talvez sobretudo, a história de um programa metódico de etnocídio”. Assim, o que narro são a(s) história(s) de como se ergueu o cerco aos Avá-Guarani. O contar da história vem, ainda, entrecortado por dois *Interlúdios*, nos quais me debruço sobre políticas de mote: etnocídios e genocídios no primeiro, e também ecocídios no segundo. Mas, antes, um aviso: minha intenção não é a de realizar um estudo histórico exaustivo; outros autores já o fizeram e fazem<sup>4</sup>, direta ou indiretamente, e o foco deste trabalho não está no âmbito da história. Entretanto, como deverá ficar claro, esta análise parece ser indispensável para fundamentar as discussões que articularei ao longo dos próximos capítulos.

---

<sup>4</sup> Recomendo, especialmente, a leitura de *Conquista Espiritual – A História da Evangelização na Província Guairá*, escrito por Jurandir Coronado Aguilar (2002), no que tange à história das reduções jesuíticas; e dos livros *Obrageros, mensus e colonos* (1987) e *História do Paraná* (1988), ambos de autoria de Ruy Wachowicz, para uma historiografia (bastante tradicional) do período das *obrages* e início das frentes colonizadoras. Sobre o período de 1940 em diante - no qual os ataques aos Guarani e suas terras intensificaram, culminando no alagamento do Tekoha Guasu Oco’y-Jakutinga em 1982 -, a antropóloga Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013) realizou, em sua tese de doutorado denominada *Das terras dos índios aos índios sem terra – O Estado e os Guarani do Oco’y*, um trabalho intenso e minucioso, reunindo e compilando documentos e, ainda, voltando-se à etnografia.

## 1.1. Reduções, encomiendas e obrages

### 1.1.1. O Guairá: jesuitas, encomiendas e bandeiras

A primeira linha a dividir as terras dos Guarani foi o traçado imaginário do Tratado de Tordesilhas, que cortava verticalmente o que hoje chamamos de Brasil desde Belém do Pará, ao norte, até Laguna (SC), ao sul. A oeste da linha, tudo pertenceria à Coroa espanhola; a leste, tudo seria domínio do rei português. Foi assim que grande parte das terras que há milênios eram ocupadas pelos Avá-Guarani passaram a se chamar Província do Guairá e a ser consideradas território espanhol. A Província estava situada entre os rios Paranapanema, Paraná, Iguazu e a linha do Tratado de Tordesilhas, ou seja, toda região oeste do atual Paraná era Guairá (BLASI, 1977).



**Figura 2:** Mapa da antiga Província do Guairá (1620-1640), mostrando os principais rios da região. Fonte: CARDOSO, J.A. - Westphalen, Atlas histórico *In:* AGUILAR, Jurandir Coronado. Conquista Espiritual - a história da Evangelização na Província Guairá, 2002).

Estima-se que, no ano 1557, a população Guarani na região da Província do Guairá contasse por volta de 200.000 indivíduos, que compunham cerca de 40.000 fogos familiares (PERASSO apud THOMAZ DE ALMEIDA, 2006). Dispersos por todo território do Guairá, sua forma de habitar a terra era pouco conveniente aos espanhóis, que visavam implantar ali um sistema econômico de *encomiendas* com uso de mão-de-obra nativa (GADELHA, 1980). Assim,

era necessário organizar os índios sobre a terra, papel que, naquele primeiro momento, coube aos padres jesuítas.

No início de novembro de 1584, o Padre Cristóvão de Gouveia enviava uma carta ao Padre Cláudio Aquaviva, então padre-geral da ordem dos jesuítas, contando-lhe da urgência de se ensinar aos povos Guarani da região do Prata, em especial do Guairá, o caminho para sua salvação espiritual e também da necessidade de organizá-los. Em 1609, os projetos de evangelização e colonização dos indígenas já ganhavam força com a implantação das primeiras missões jesuíticas na região da Província do Guairá. Com a chegada de novos padres à região em 1612, foram implantadas mais treze reduções, as quais agruparam mais de 100.000 indígenas (BOGONI, 2008). Segundo Igor Chmyz (1976), das 15 reduções que a Companhia de Jesus estabeleceu no Guairá, 13 eram compostas majoritariamente por índios Guarani.

As reduções no Guairá voltavam todos seus esforços para os nativos, a fim de convertê-los de “rusticos bueltos ya en politicos Cristianos”, por meio da “continua predicacion del Euangelio” (MONTROYA apud AGUILAR: 23). Nas palavras do padre Montoya, o trabalho era de “amansar leones, domesticar tigres, y de montaraces bestias hazer hombres, y aun Angeles” (MONTROYA apud AGUILAR, 2002: 22). Essa atividade missionária ia ao encontro da política de *pacificación* da Coroa espanhola (AGUILAR, 2002), de forma que a atuação da Companhia de Jesus servia ainda a um outro fim: nas reduções aglomeram-se os índios, outrora dispersos, num espaço muito menor, possibilitando assim a liberação de terras indígenas para os interesses dos colonizadores. Ademais, a principal intenção dos missionários era a de moralizar e catequizar os nativos, o que era útil às políticas de colonização, que visavam sua desindianização a fim de integrar-lhes ao sistema colonial para que servissem como trabalhadores não remunerados (SCHALLENBERGER, 1997). O projeto colonizador era, pois, intrinsecamente ligado à iniciativa evangelizadora: ao reduzirem os indígenas, os padres organizavam suas formas de fazer e habitar a terra, impondo-lhes, nesse processo, uma nova disciplina do corpo e do espírito. Nesse sentido, a expressão “Conquista Espiritual” do missionário jesuíta Antonio Ruiz Montoya (cf. [1639] 1997) parece bastante adequada.

João Alves, cacique do Tekoha Añetete, assim descreveu a atuação dos jesuítas quanto aos indígenas Guarani:

Bem no comecinho foi assim: quando o jesuíta chegou no Brasil, ele catequizou o indígena. Vieram pra cá enganando o indígena também. Ficou um tempo no Brasil, organizando a família indígena, catequizando algumas aldeias. E vai organizando, agricultura... porque o jesuíta organizou a comunidade indígena aqui no Brasil. Aldeou o indígena num local só: eles juntou o indígena

e colocou num local só. Daí formaram igreja, daí o índio tem que rezar no dia-a-dia lá, alguns têm que trabalhar na roça, só pro padre sobreviver.

A atuação dos padres nos aldeamentos, entretanto, veio a frustrar as expectativas dos colonizadores espanhóis, que esperavam que as reduções pudessem servir como redutos de mão-de-obra indígena, a qual deveria sustentar as *encomiendas* por meio de trabalho escravo: apesar de terem servido suas funções de catequizar os indígenas e de organizá-los espacialmente, os jesuítas não permitiam que eles deixassem os aldeamentos.

Contudo, não tardou para que padres e indígenas aldeados fossem vítimas de bandeirantes brasileiros, que viram nas reduções alvos fáceis para satisfazer seu objetivo na região do Guairá: capturar índios – homens, mulheres e crianças de todas as idades –, a serem vendidos aos colonos como escravos (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006; BOGONI, 2008). A violência das bandeiras na região da Província do Guairá foi tamanha que, além de tomarem mais de sessenta mil indígenas como prisioneiros, os paulistas arrasaram suas aldeias e destruíram as reduções – não sem a contribuição dos próprios colonizadores espanhóis, “interessados em obter com a desordem o seu quinhão de escravos entre os primeiros habitantes” (BOGONI, 2008: 23).

Muitos Guarani foram mortos por *encomenderos* e bandeirantes, tanto por violência como pelas doenças contagiosas que esses traziam consigo. Os indígenas capturados foram levados como escravos para São Paulo, Bahia e Pernambuco, para trabalhar nas usinas de cana-de-açúcar. Os que conseguiram escapar fugiram para outras regiões habitadas pelos Guarani, como o Paraguai e o Tape, no Rio Grande do Sul; ou juntaram-se aos chamados *Cainguás*<sup>5</sup>, indígenas Guarani que recusaram as reduções e permaneceram na mata, às margens dos rios dos atuais oeste paranaense, sudoeste sul-matogrossense e leste paraguaio (CARVALHO, 2013).

Ao fim do século XVII, a atenção dos colonizadores voltou-se para regiões mais ao norte; lá, haviam sido descobertas outras riquezas mais interessantes, nas formas de pedra e de metal. Assim, as bandeiras paulistas passaram a ir em outra direção e, a partir desse momento, os índios da região do Guairá apenas seriam importunados caso deles se necessitasse ou quando representassem entraves aos planos do colonizador (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006).

---

<sup>5</sup> O termo Caingua – que pode ainda ser grafado como Ka’iwa, Kayua, Cayá, Kayová, Kaiová ou Kaiowá, dentre outras equivalências fonéticas e ortográficas -, vem da junção da palavra *ka’a* (floresta, mata) ao sufixo *gua* (de, da; aqui, indica pertencimento), traduzindo-se assim como “povo da mata”. Tratava-se, como aponta Rubem Thomaz de Almeida (2006), de um termo genérico e generalizante usado para designar as populações de fala Guarani que habitavam a fronteira entre os territórios portugueses e espanhóis.

### 1.1.2. *Obrageros e mensus*

Findas as reduções e os ataques dos bandeirantes e *encomenderos*, os Guarani voltaram às matas e reconstituíram suas aldeias, dispersando-se novamente pela região do Guairá (CARVALHO, 2013). Em 1908, o paleontologista alemão Gustav von Koenigswald registrou que esses indígenas, aos quais chamava Cayuás, teriam encontrado nas regiões mais altas e ricas em matas - principalmente nas serras de Caá-guasú, Amambai e Maracaju e nos rios Mondai e Acaraí -, um abrigo seguro contra as perseguições de seus inimigos. Segundo Koenigswald (: 378, minha tradução), “[o]s Cayuás amam a liberdade e evitam, sem serem covardes, qualquer contato com as tribos vizinhas hostis ou com a população branca, que já os maltratou vezes o suficiente”.

Mais de um século antes, no ano 1752, os diários da Comissão de Demarcação de Limites da América Meridional, cujo objetivo era a redefinição da fronteira entre Brasil e Paraguai, davam conta da existência dos índios *montezes*, que habitavam as florestas nos vales e afluentes dos Rios Paraná, Piquiri, Iguatemi, Amambaí, Dourados, Brilhante e Apa. Segundo relato da Comissão, em dezembro daquele ano, no

[...] dia 12 vierão ao acampamento os geografos que havião tomado a vertente referida acima para por ella sahir ao Rio da Demarcação. (...) Neste sitio virão rastros de Índios Montezes frescos, e alguns roçados em que tinhão postos laços para a caça de animaes; bem conhecêrão que não estava longe alguma toldaria ou rancharia delles, e assim hião com grande cuidado, e maior desejo de colher alguns, para informar-se do que solicitavão neste labyrintho. O dia 11 o conseguirão: sahirão 4 Indios dos bosques visinhos a hum roçado (...). Fallarão a lingua Guarani, que he familiar à nossa gente (...)” (Academia Real de Ciências apud THOMAZ DE ALMEIDA, 2006).

Em 1894, num boletim do Instituto Geográfico Argentino, Juan B. Ambrosetti relata que os Caingúá (ou Caiguá) habitavam vastas extensões de terra e preferiam o interior das matas, onde abriam roçados e cultivavam plantações. Viviam em grupos dispersos formando “tribus regionales sujetas á la autoridad de un cacique, y más ó menos independientes” (: 662). Nesse mesmo documento, Ambrosetti relata ainda ter encontrado índios Caingúá em uma sua visita à região oeste do Paraná:

Durante aquella, tuvimos ocasi3n tambi3n, junto con los se3ores Adolfo Methfessel y Beaufils, mis compa3eros de expedici3n, de observar muchos individuos aislados, ya sea en Tacur3-Puc3, Tutinyupi y la Colonia militar brasilera del Y-guaz3; á estos 3ltimos los llamaban alli *catanduvás*, nombre del lugar donde viven, situado

en el territorio brasileiro, á 30 leguas, ó 150 kilómetros, al interior de dicha colonia, y más ó menos en medio de la picada que la une á la ciudad de *Guarapuava* (prov. del Paraná) (: 662-663, ênfase no original).

Entre 1881 e 1930, o sistema de *obrages* foi introduzido à região situada entre Foz do Iguaçu e Guaira; movimento incentivado pelo declínio das *obrages* localizadas do lado argentino da fronteira, onde os recursos a serem explorados já se tornavam escassos. O *obragero*, via de regra um argentino, adquiria a preços irrisórios do governo paranaense, uma concessão para o uso da terra, ou mesmo iniciava suas atividades de forma ilegal. Seu empreendimento estava todo ligado ao binômio extrativista mate-madeira: um *obragero* não estava interessado em colonização ou povoamento, mas, sim, tinha como objetivo principal a extração de erva-mate (*Ilex paraguariensis*) e de madeira de lei, que era bastante abundante na mata nativa, subtropical. A erva-mate encontrava amplo mercado em toda região platina, enquanto a madeira era destinada, principalmente, à Argentina, aos Estados Unidos e ao Canadá. Assim, interessava ao empreendedor que as terras permanecessem vazias e, uma vez esgotados esses recursos vegetais na região de uma *obrage*, ela era simplesmente abandonada. (WACHOWICZ, 1987; COLODEL, 2008).

No espaço de poucas décadas, a região oeste do Paraná, da foz do rio Iguaçu até às Sete Quedas, foi tomada por cerca de 200 dessas *obrages* que eram, por sua vez, ocupadas por milhares de trabalhadores. Esses eram chamados *mensus*, termo que designava aqueles que recebiam seu salário por mês de trabalho, ou seja, eram mensalistas. Esse numeroso contingente de trabalhadores era composto majoritariamente por indígenas Guarani, geralmente trazidos do Paraguai para serem aliciados como mão-de-obra barata e abundante não só na lida das *obrages* como também na navegação fluvial dos rios Paraná, Paraguai e seus afluentes.

A historiografia tradicional, entretanto, não raro descreve esses trabalhadores apenas como “paraguaios”. Ruy Wachowicz (1987: 47) define os *mensus* como sendo, em sua maioria, “guaranis modernos, descendentes dos índios aldeados pelos jesuítas, nas suas famosas reduções de Mato Grosso, Paraguai, Paraná e região missioneira”, os quais, tendo escapado dos bandeirantes paulistas e dos colonos paraguaios, caíam agora nas mãos dos gananciosos e cruéis *obrageros*. Tais “guaranis modernos”, entretanto, se diferenciariam dos Guarani de outrora, posto que já há séculos conviviam e se miscigenavam com os brancos, portanto, já não “resistia[m] à moda antiga, não agredia[m] fisicamente e não fugia[m]” (WACHOWICZ, 1987: 1987).

Contudo, cabe notar que, conforme explica Antônio Brand (1997) ao

tratar do contexto de fronteira sul-matogrossense (onde a extração de erva-mate também acontecia em larga escala, agenciada principalmente pela Cia. Matte Larangeiras), grande parte da população da região do centro-sul paraguaio se autodeclarava indígena ou descendente de indígenas falantes de línguas Guarani. Uma vez que paraguaios e Guarani falavam a mesma língua e guardavam muitas semelhanças culturais, as separações tornavam-se difusas e é bastante provável que tanto indígenas como paraguaios tenham trabalhado na extração de erva-mate.

Katia Vietta (2007: 64-67) reproduz um relatório datado de 1927, assinado pelo auxiliar do SPI Genésio Pimentel Barbosa e endereçado ao Inspetor Antonio Martins Estiarribia, no qual há referência nominal à presença indígena Guarani nos ervais da Cia. Matte Larangerias, no cone sul do Mato Grosso do Sul: “Além dessas aldeias onde os agrupamentos são maiores, ha em toda extensão de terra citada, espalhados pelos hervaes, sem residencia fixa, uma quantidade immensa de índios Caiuás, vivendo exclusivamente da insignificante remuneração recebida nos trabalhos de elaboração da herva (: 64). Naquele mesmo documento, Genésio Pimentel Barbosa (apud Vietta, 2007: 64-67) afirma também que “o systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e índios, no pagamento do preparo da herva e no fornecimento de mercadorias, é absolutamente desonesto”.

À época das *obrages*, os movimentos de colonização e povoamento ainda pouco haviam chegado às proximidades das barrancas do Paraná: o núcleo populacional mais próximo era a Fazenda Chagu, localizada a oeste de Guarapuava e a cerca de 300km do rio Paraná. Assim, se nos locais de recrutamento ainda existiam algumas autoridades e as leis eram mais ou menos cumpridas, os *mensus* agora entravam numa região na qual não havia autoridades constituídas ou qualquer tipo controle externo, “onde imperava a vontade férrea do *obragero* e seus capatazes” (WACHOWICZ, 1987: 49). Até mesmo o acesso dos brasileiros à região era restrito, e os caminhos que levavam até lá controlados de forma a dificultar qualquer tipo de fiscalização. Tão logo embarcavam para o Paraná, os trabalhadores já eram expostos à violência: narra Wachowicz (1987: 47) que a “primeira coisa que era feita num recrutamento, ainda mesmo no navio, era o desarme. Todo paraguaio carregava usualmente, no mínimo uma faca. Aqueles que protestavam já começavam a ser surrados, ainda durante a viagem”.

Após o recrutamento, os *obrageros* pagavam aos *mensus* o *antecipo*, que era o adiantamento do valor de dois ou três salários. “Ele era o início da corrente de ferro que tornava os *mensus*, se não escravos, verdadeiros servos, presos ao patrão por uma conta corrente, praticamente interminável” (WACHOWICZ, 1987: 49). Ao chegar ao seu destino, o trabalhador tinha aberta para si uma conta corrente. A partir daí, ele era obrigado a adquirir víveres e tudo o mais do que necessitasse

no armazém (*barracón*) da própria *obrage*, que praticava preços exorbitantes. Ao *mensu* era ainda vetado o cultivo de roças ou a criação de animais, de forma a torná-lo o mais dependente possível dos insumos oferecidos pelo patrão. Desse modo, o lucro do *obragero* era duplo: pagava salário ínfimo e obrigava seu empregado a abastecer-se comprando em seu próprio *barracón*. As dívidas tornavam-se, assim, impagáveis, por mais econômico que fosse o empregado. Quem ousasse protestar era punido: chicote e pistola. A única via de saída era a fuga; não raro, *mensus* morriam na tentativa de escapar (WACHOWICZ, 1987, 1988).

Os *obrageros* permitiam que as mulheres dos *mensus* os acompanhassem, uma vez que isso aumentava a dependência dos produtos vendidos nos armazéns das *obrages*. Acontece que, por vezes, os peões viam-se obrigados a entregar suas mulheres, geralmente aos capatazes, em troca da quitação da dívida de sua conta corrente (WACHOWICZ, 1987). Assim, novas disciplinas foram impostas sobre o trabalho, os corpos, as famílias e os afetos. Violência é praxe: capricho que visa a incutir o terror. Nas *obrages*, os *mensus* eram, com efeito, escravos: na escravidão, o “poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu senhor” (MBEMBE, 2018: 29).

No dia 03 de novembro de 1930, o interventor federal no estado do Paraná, Mário Tourinho, desarticulou o sistema de *obrages* por meio do Decreto n. 300, que cancelava os contratos de concessão de terras a empresas nacionais e estrangeiras que não teriam cumprido as cláusulas contratuais (HAHN&MORIGI, 2015). Nesse período, a erva-mate brasileira já se encontrava muito desvalorizada no mercado argentino, fazendo com que as *obrages* já não fossem tão lucrativas e obrigando os *obrageros* a intensificar a exploração de madeira; solução que se provou apenas paliativa (WACHOWICZ, 1987).

Durante os quase cinquenta anos nos quais esteve em funcionamento, o sistema de *obrages* serviu de contenção ao movimento de colonização que vinha do sul e do leste do país. Assim, a região Oeste do Paraná permaneceu uma fronteira para a integração nacional; mesmo a língua portuguesa era pouco falada e a moeda de maior circulação era o peso argentino. Criou-se, a partir daí, a narrativa de que aquelas terras seriam desocupadas, e essa ideia de vazio demográfico acabaria por dar força à Marcha para o Oeste empreendida durante o governo de Getúlio Vargas (PRIORI *et alli*, 2012).

Nesse sentido, Tourinho assinou, no dia 8 de abril de 1931, o Decreto n. 800, o qual dispunha que os terrenos devolutos deveriam servir para a formação de pequenas e médias propriedades de no máximo 200ha por indivíduo e/ou família, incentivando assim a compra de terras por companhias de colonização e particulares (HAHN&MORIGI, 2015). Desse momento em diante, tiveram

início duas frentes de colonização no Oeste paranaense: a frente pública, na qual o Estado estava encarregado de realizar os loteamentos e a frente privada, por conta de imobiliárias e empresas de colonização (PRIORI *et alli*, 2012).

Dessa forma, o fim das *obrages* abriu espaço para a liberação das terras com fins à colonização de povoamento, o que não fez senão intensificar o cerco aos Guarani que viviam no Oeste paranaense. Como veremos mais adiante, as empresas colonizadoras não deixaram de extrair mate e madeira da região, valendo-se para isso do trabalho de índios escravizados. E agora havia ainda um agravante: uma vez esgotadas de riquezas vegetais, as terras não eram abandonadas, mas, sim, limpas por mãos indígenas para serem vendidas aos colonos que vinham da Europa e dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul por incentivo do Estado. A partir da década de 1940, a expropriação e o esbulho se acentuariam e os muros do cerco se tornariam cada vez mais sólidos.

Se havia grande presença indígena na região, como veremos ainda neste capítulo, a quais interesses servia o escamoteamento da sua existência pela alegação de um vazio demográfico?

### 1.1.3. *SPI e indigenismo de integração: a atuação do Estado*

A partir de 1889, com a Proclamação da República, que buscava desvincular-se da religião enquanto pedra de fundamento, o papel de agente civilizatório progressivamente desloca-se da Igreja para o Estado. A seguir procuro demonstrar, apenas de forma mais ou menos impressionista, de que forma o Estado brasileiro atuava (e, pode-se dizer, ainda atua) *a fim de garantir que os direitos indígenas sejam negados* e, mais especificamente, como se dá a atuação do Estado do Paraná nesse mesmo sentido. Esse processo que visava obstar a indigeneidade dos povos indígenas dá-se, principalmente, por quatro vias, quais sejam: a tentativa em integrá-los à nação, a pretensão em transformá-los em trabalhadores agrícolas, a imposição da tutela estatal e o desejo de aproveitar e/ou expropriar suas terras. Dessa forma, a criação da SPI em 1910 é a concretização dos anseios do Estado pela desindianização das populações indígenas (NOVAK & MOTA, 2016).

Em novembro de 1889, o Governo Provisório operou uma descentralização que viria a beneficiar as elites oligárquicas locais por meio do Decreto de nº. 7. Tal norma outorgou aos estados da federação a responsabilidade pelas relações com os povos indígenas. O efeito imediato da norma foi o aumento de poder das oligarquias locais, as quais, já de imediato, puderam expandir ainda mais suas frentes colonizadoras já existentes, resultando na intensiva espoliação das terras indígenas tradicionalmente ocupadas. Paralelamente a isso, apesar da natureza

mesma da Proclamação da República em afastar-se da Igreja, a catequese dos indígenas continuou a ser fomentada pelo Estado do Paraná durante toda a década de 1890 (NOVAK & MOTA, 2016).

Com a promulgação da Constituição em 1891, novamente os direitos das populações indígenas de ser e de viver nas terras que tradicionalmente habitavam são suprimidos pelo Estado. O artigo 84 dessa carta magna versa a respeito das terras devolutas nos mesmos termos da pretérita Lei de Terras de 1850, o que resulta na objetiva negação aos índios do seu direito originário à terra. Isso porque, sendo as terras indígenas consideradas devolutas, eram propriedade do Estado. Concomitantemente, o artigo 64 assegura aos estados a decisão acerca das terras de seus territórios, afastando essa responsabilidade do Estado federal. O desprezo pelos direitos dos índios manifesta-se também com os Decretos de número 4.956 do ano de 1903 e 1.606 do ano de 1906. O primeiro estatizou a prática de desapropriação de terras de necessidade e utilidade pública, obrigando os indígenas ao abandono de suas terras caso essas fossem consideradas úteis ao Estado. O segundo, apesar de retornar ao estado federal a responsabilidade pelas questões indígenas, atribui-a ao Ministério da Agricultura, por excelência espaço de interesses dos grandes latifúndios (NOVAK & MOTA, 2016).

Assim, tais movimentos estatais, por si sós, não apenas *recusam* a existência dos índios, como também permitem que as elites agrárias locais continuem seus planos de colonização – mas não sem a resistência dos indígenas. Com isso, instaura-se tensão entre os indígenas e aqueles que lhes desejavam usurpar a terra e os corpos; tal tensão foi motivo de inúmeras denúncias internacionais sobre as situações às quais eram submetidas os índios, dentre as quais se destaca a do XVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Viena no ano de 1908. (NOVAK & MOTA, 2016).

Ainda em 1908, o Marechal Cândido Rondon propõe a instituição de uma agência indigenista, que só viria a ser criada em 1910 e da qual ele próprio seria o primeiro diretor: o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que em 1918 se tornaria apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI). A SPI atuou por 57 anos e, durante esse tempo, esteve ligada a diversos ministérios, sempre sob a orientação de fazer do índio um agricultor brasileiro. Entre as décadas de 1950 e 1960, eclodem diversas denúncias, nacionais e internacionais, de violação de direitos humanos dos indígenas por parte dos agentes da SPI (NOVAK & MOTA, 2016). Em 1967, como forma de resposta, principalmente às pressões internacionais, a SPI é extinta cedendo lugar à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a respeito da qual trato mais adiante.

A SPI foi fundada sob perspectivas positivistas de progresso racional e econômico; portanto, sua atuação frente aos indígenas esteve guiada por esses

ideais. Suas finalidades levavam em conta a expectativa colonizadora a despeito das perspectivas indígenas. Assim, se por um lado a agência visava assegurar a sobrevivência física dos indígenas, também objetivava influir “amistosamente” em suas vidas, fixá-los à terra, ensiná-los hábitos civilizados, introjetar-lhes sentimentos cívicos em relação à nação brasileira e, por fim, transformá-los em incrementadores da produção agrícola brasileira tanto por meio do uso de suas terras, como pelo emprego de seus próprios corpos como força de trabalho. Os índios deveriam, em suma, tornarem-se cidadãos brasileiros. Ademais, sua atuação foi marcada pela transferência forçada de indígenas, a fim de que as terras estivessem disponíveis à colonização.

Logo, a lógica norteadora da SPI, ao buscar controlar legalmente os povos indígenas, informa acerca do projeto de colonização engendrado pelo próprio Estado. Portanto, nesse momento, o indígena é considerado como potencial cidadão brasileiro apto a ser mão de obra e a vida indígena deveria ser preservada pela utilidade de seus corpos enquanto mão de obra e porque, em breve, poderia ser integrada à nação, como aponta o relatório de 1917 da diretoria da SPI:

“[...] indígenas selvagens, isto é - brasileiros reduzidos à condição de brutos, inúteis a si e à coletividade e, o que é mais, entravando, em mais de um ponto, o aproveitamento da terra e das forças naturais, ele inclusive, e sendo exterminados barbaramente como feras, por pseudocivilizados sem consciência e sem alma, a quem o índio involuntariamente prejudicava na tranquilidade e na cobiça (BRASIL, MAIC, Relatório de Diretoria -1917, p.1, SEDOC, m.380, f.1239 apud Souza Lima 1995: 120)

Durante o período de 1910 a 1930 são constituídas as bases legais para a consolidação da tutela do indígena por parte do Estado. Assim, o Código Civil de 1916 institui incapacidade civil relativa aos “silvícolas”, enquanto o Decreto 5.484 de 1928, que perduraria até 1973 com a edição do Estatuto do Índio, trata de sua situação jurídica concretamente. Nesse decreto, a incorporação completa à sociedade civilizada é requisito para que indígenas adquiram capacidade civil plena - o pressuposto: pode-se deixar de ser índio - enquanto aqueles que ainda não estivessem adaptados seriam tutelados pelo Estado. Os “silvícolas” eram colocados em categorias genéricas - sem que suas etnias importassem, note-se o texto do artigo 2º do Decreto nº 5824 de 1928: índio nômade, arranchado/aldeado, pertencentes a povoações indígenas, pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados (cf. Azola, 2017). É seguindo essa mesma lógica que a SPI virá a editar uma série de documentos internos para lidar com as populações indígenas (NOVAK & MOTA, 2016).

O Estado Novo, em 1930, retoma veementemente os projetos de colonização, tendo por objetivo a ocupação dos espaços parcamente ocupados

pelos brancos e, ademais, tinha a incorporação indígena à sociedade envolvente como uma de suas diretrizes. Assim, mais uma vez os indígenas são considerados quanto à sua utilidade ao país e às populações ditas civilizadas; para isso, requer-se sua conformação aos “costumes morais brasileiros” e, principalmente, que eles produzam riquezas por meio do cultivo do solo. Essa concretização dos planos estatais da política de nacionalização e consequente incorporação dos índios à sociedade brasileira é selada através do Decreto 736 do ano de 1936. A SPI tomará papel primordial para buscar efetivar entre os índios o que se considerava ser a promoção da modernização brasileira.

Esse ideal de progresso permanece durante a década de 40 no Estado do Paraná e os esbulhos aos indígenas intensificam-se com a eleição de Moysés Lupion, pelo Partido Social Democrático (PSD), que governou o estado de 1946 a 1950. Lupion era “proprietário de um dos maiores grupos do setor industrial madeireiro paranaense da época e dirigente de entidades de representação desse setor” (PARANÁ, 2017: 126). Seu governo deu fôlego à prática conhecida pela literatura como renda indígena, cuja forma de operação dava-se por meio do arrendamento das terras indígenas e da venda de madeira presente nelas. Assim, no Paraná, a Marcha para o Oeste se caracterizou pela atuação conjunta da União e estado; ambos estimularam as frentes colonizadoras que implicavam, necessariamente, a invasão de terras indígenas “bem como o repasse dessas para o patrimônio privado ou para uso privado. Em geral as terras tinham maior valor econômico, consideradas suas reservas de madeira de lei, erva-mate, a declividade do solo etc”, ou seja: grilagem (PARANÁ, 2017: 126).

No final da década de 40, é assinado o Acordo de 1949 ou Acordo Lupion que, a seguir, é ratificado pelo Decreto Estadual nº 13.722 do ano de 1951. O Acordo Lupion havia sido assinado para que se procedesse legalmente à redução de terras indígenas demarcadas, de forma a reverter as terras “imemorialmente” ocupadas à patrimônio do Paraná; a falsa legalidade do acordo é denunciada pelo deputado Oscar Lopes Munhoz, em artigo publicado no jornal Diário da Tarde, em 7 de junho de 1949, no qual se lê:

segundo o qual o Acordo de 1949, que previa a reestruturação das TI no estado, não tramitou na Assembleia Legislativa e sequer pela 7ª Inspeção Regional do SPI (IR7), que era o órgão do SPI responsável pela administração das TI no Paraná. Ainda segundo o deputado Oscar, o então governador Lupion, ao elaborar o acordo “contra os índios”, estaria cometendo irregularidades e buscando favorecer “aliados políticos”, que arremataram “300 mil pinheiros do patrimônio indígena” e também receberam mais de 100 mil hectares repassados do SPI para o Estado (PARANÁ, 2017: 126-127).

O Relatório da Comissão da Verdade do Paraná (2017) explica que o

argumento utilizado pelo Acordo Lupion para justificar a mudança nos limites das terras demarcadas centrava-se na necessidade de medir e demarcar terras sinalizadas pelo SPI; entretanto decretos federais já as havia destinado aos indígenas. As novas delimitações não levaram em consideração os índios e seus modos de vida, estabelecendo critérios semelhantes à política de colonização para as áreas remanescentes. Ademais, como reflexo do Acordo, a SPI deixou de proceder à retomada das terras já identificadas pelo órgão como invadidas. Em alguns casos, o órgão buscou garantir a extensão maior do que a prevista no Acordo Lupion, entretanto “nem sempre utilizando o argumento do interesse indígena, mas referindo-se aos recursos extrativistas das terras apontadas como essenciais para o órgão” (PARANÁ, 2017: 130). Assim, o Relatório da Comissão da Verdade do Estado do Paraná (:127) apresenta tabela com a redução de territórios indígenas, ocasionadas pelo Acordo Lupion:

**Redução de TI pelo Acordo Lupion**

Terra Indígena	Original	Acordo Lupion	Atual (em ha)
Mangueirinha (antes Cacique Capanema, Campina dos Índios)	17.308	7.400	16.375*
São Jerônimo da Serra	33.800	4.840	1.339
Queimadas (antes Cel. Telêmaco Borba, Toldo Barreiros)	26.000	1.700	3.077
Faxinal (antes dr. Carlos Cavalcanti)	21.000	Sem dado	2.043
Marrecas (antes dr. José Maria de Paula)	17.019	16.838	16.838
Ivaí (antes Cacique Gregório Kaekchot, Manoel Ribas)	36.000	7.200	7.306
Boa Vista	11.516	Extinta	Extinta

\* TI de Mangueirinha foi reduzida em razão do acordo celebrado entre o governo do Paraná (Moysés Lupion) e Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 12 de maio de 1949 (publicado no DOU de 18 de maio de 1949). Todavia grande parte foi restabelecida após longo processo judicial que tramitou na 7ª Vara Federal de Curitiba (PR) (Auto nº 00.0033390-5). Sobre o assunto, consultar HELM, Cecília Maria Vieira. Disputa na Justiça pelas terras de ocupação Guarani: a decisão judicial. Curitiba: Edição do Autor, 2011. Texto resultado de laudo pericial antropológico solicitado pelo MPE.

**Fonte:** Relatório da Comissão da Verdade do Paraná Teresa Urban

Quase vinte anos após o Acordo Lupion, ainda não estavam concluídos os procedimentos técnicos de redução das TI de Mangueirinha, Faxinal e Queimadas e Rio das Cobras, conforme documentos da SPI do ano de 1967 (PARANÁ, 2017). Ademais,

as terras expropriadas dos povos indígenas, que deveriam ser destinadas à instalação de pequenos agricultores (previsão da cláusula VII [do Acordo de Lupion]) acabaram entregues a empresas do setor

industrial madeireiro e fazendeiros (grupos Forte-Khury e Slaviero em Mangueirinha) e ocupantes de cargos públicos, em especial do Executivo e do Legislativo estadual. [...] Amplas extensões de terras cobertas de madeira de lei foram destinadas a madeireiros e grandes proprietários, violando a legislação estadual de colonização da época, explicitando o fato amplamente denunciado à época que Lupion estava aparelhado com empresários do setor industrial madeireiro (PARANÁ, 2017: 135).

Assim, além de descumprir os seus próprios termos, estudos técnico-jurídicos produzidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) destacaram outras ilegalidades do Acordo Lupion – como nos informa o mesmo relatório da Comissão da Verdade do Paraná (2017: 136):

- 1) violou o art. 216 da Constituição de 1946, que estabelecia a inalienabilidade das terras indígenas de modo a destiná-las a não índios;
- 2) as TI de Mangueirinha e Rio das Cobras, por estarem em “áreas de fronteira”, não poderiam ter sido transferidas para o domínio do governo do Paraná sem autorização do Congresso Nacional, que deveria ter ratificado então a transferência dos 90 mil hectares da União para a FPCI;
- 3) o Acordo não respeitou o art. 23, inc. XII, da Constituição Estadual, em vigor na época, que previa, nos processos de “concessão”, “cessão”, “venda” ou “aproveitamento” de terras de patrimônio do estado “superiores a 500 hectares”, a prévia autorização da Assembleia Legislativa do estado.

A atuação do SPI foi marcada pela prática da renda indígena, a qual consistia na extração dos recursos extrativistas das TI; o diretor do SPI tinha por função o controle dos montantes arrecadados por meio da renda indígena e o ministro da Agricultura atuava como segunda instância de controle (anual). Assim, apesar de oficialmente haver mecanismos de controle, cabia aos encarregados dos Postos Indígenas e aos chefes das Inspetorias Regionais a gestão dos contratos e arrendamentos firmados; os valores movimentados<sup>6</sup> não eram discriminados nos documentos encaminhados à diretoria do SPI, e tampouco chegavam ao conhecimento dessa diretoria os negócios jurídicos que se sucediam nas TI (PARANÁ, 2017). Segundo o relatório da Comissão da Verdade do Paraná, “as somas indicadas como renda indígena representam, na verdade, o montante do que foi dilapidado do patrimônio indígena, sob a administração do SPI” (: 141). Em resumo: todo órgão estatal recebe, para seu funcionamento, uma dotação orçamentária e o SPI, além de a receber, também arrecadava verbas por meio de renda indígena, que terminou por instituir uma prática de dilapidação do patrimônio desses, na qual se manifestavam abusos aos seus direitos humanos

---

<sup>6</sup> Para acesso aos montantes movimentados pelo SPI conferir página 142 do Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná.

por parte dos funcionários do SPI (PARANÁ, 2017). Cabe destacar que as violações não ocorreram de forma esporádica ou acidental; antes, conforme destacou a Comissão da Verdade do Paraná em seu relatório amparada pelo da Comissão Nacional da Verdade, “foram sistêmicas, na medida em que resultaram diretamente de políticas estruturais de Estado, que deverá responder por elas, tanto por suas ações diretas quanto por suas omissões” (PARANÁ, 2017, p. 124).

Os recursos obtidos eram destinados a políticas de integração, a pagamento de pessoal da própria SPI ou, ainda, convertiam-se em enriquecimento ilícito. Os projetos de integração à sociedade nacional implementavam ações nas quais “construíam-se escolas, igrejas e casas de madeira para os indígenas, adquiriam-se implementos agrícolas para a exploração da agropecuária convencional nas T.I. e custeavam-se despesas médicas para atendimento dos índios” (PARANÁ, 2017: 141).

No ano de 1967, é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) - num contexto no qual a ditadura militar buscava reorganizar a administração pública e incentivar o desenvolvimento econômico. Com efeito, a FUNAI estava vinculada ao Ministério do Interior - órgão responsável pela política desenvolvimentista – e sua atuação junto aos indígenas, nesse período, foi marcada por políticas assimilacionistas, de um lado, e pela preocupação com a segurança nacional (isto é: desejava-se distanciá-los de áreas vistas como de interesse estratégico, tais como as fronteiras), de outro (PARANÁ, 2017). Assim, longe de representar verdadeira renovação, a FUNAI não apenas manteve, num primeiro momento, as políticas assimilacionistas do SPI como também teve sua atuação marcada pela violência com que tratou aos índios - como veremos.

## 1.2. Interlúdio

Neste ponto, permito-me dar uma pausa à narrativa; vejo que meu texto requer uma digressão antes que eu possa continuar. Como disse mais acima, a história que conto é, parafraseando Viveiros de Castro (2015), de genocídios sucessivos e etnocídios sistemáticos: a catequese da “Conquista Espiritual”; os ataques dos *encomenderos* e dos bandeirantes paulistas; a escravização nas *obrages* e, posteriormente, a escravização pelas empresas de colonização; a indigeneidade escamoteada pela designação “paraguaio”; os massacres empreendidos por colonos e avalizados pelo Estado; as expropriações empreendidas por colonos e pelo Estado; a limpeza étnica pretendida pelo Estado ao trazer colonos europeus e sulistas; o alagamento das terras dos Guarani para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu seguido por aparentes tentativas de uma reparação

que jamais poderá ser total. Por isso, creio ser necessário, agora, voltar-me aos fundamentos dessas políticas de morte, as quais são, em última instância, o material mesmo de que são feitos os muros que cercam os Avá-Guarani. Como nota Luísa Molina (2017), que os indígenas digam que sofrem genocídios não é mera figura retórica – é esse o ponto de partida para o pensar desse interlúdio.

Começo por um breve retorno a Pierre Clastres (2003), mais especificamente à sua sugestão de que o Estado é o Um, força centrípeta atuando contra a diferença, visando sempre neutralizá-la a fim de torná-la espelho de si. Se há diferença a ser normalizada, está claro que a diferença existe e resiste à potência do Um, desvelando que o devir-Estado não é universal e inescapável, mas, sim, um construto temporal e geograficamente localizado, particular a determinados mundos. Nesse mesmo sentido, Gilles Deleuze e Félix Guattari sugere, no volume 3 de *Mil Platôs* (1996), que o espaço social implica um aparelho de Estado quando se enrijecem as linhas de segmentaridade. Essas linhas duras tendem ao controle, à normatização, à contenção do múltiplo; operam pela “organização dual dos segmentos, a concentricidade dos círculos em ressonância, a sobrecodificação generalizada” (: 102). Mas as linhas duras estão sempre atravessando e sendo atravessadas por linhas outras, flexíveis, linhas de fuga. Assim, se essas sempre podem ser capturadas por aquelas, também aquelas estão sempre sob o risco de serem flexibilizadas e até mesmo desintegradas por ação dessas.<sup>7</sup>

Marisol de la Cadeña (2015) identifica as bases da política moderna naquilo que Bruno Latour (2013) chamou de *constituição moderna*: a invenção pelo Ocidente da completa distinção ontológica entre natureza e humanidade, entre não-humanos e humanos, a qual tem papel verdadeiramente constitucional na composição da modernidade. O primeiro elemento resultante dessa partição foi confinado exclusivamente ao campo da ciência (ocidental) e o segundo, ao da política. De la Cadeña (2015) indica, ainda, que a consolidação da política moderna enquanto tal exigiu ainda uma segunda divisão, subsequente à primeira: a distribuição hierárquica de humanidade e de natureza entre os seres humanos, de acordo com a qual aqueles que eram considerados mais próximos do escopo do natural passavam a ser tidos como humanos inferiores (ou, por dedução lógica, já que os termos aparecem como mutuamente excludentes: menos humanos).

No ensaio *Necropolítica* (2018), Achille Mbembe, a partir de um diálogo com Georg Hegel e Georges Bataille, define a política como um trabalho de morte: aqui, ela deixa de ser contemplada como o avanço dialético da razão para ser lida como a possibilidade de transgredir-se a proibição de matar; nas palavras do autor, “a política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu”

---

<sup>7</sup> Para uma discussão acerca de uma política para a diferença, qual seja, uma política indígena, remeto o leitor ao Capítulo III desta dissertação.

(: 16). Debruçando-se sobre o conceito foucaultiano de *biopoder*, o qual define como o “domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle” (: 5-6), Mbembe (2018) relaciona-o às noções de soberania (*imperium*), cujo atributo fundamental é o poder e a capacidade de “ditar quem pode viver e quem deve morrer” (: 5), e aos estados de exceção e de sítio, a fim de investigar os caminhos pelos quais o estado de exceção e a relação de inimizade passaram a constituir a base normativa do direito sobre a vida e a morte. Criam, assim, instâncias nas quais “o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (: 17). Ao mesmo passo, o poder opera de forma a criar ele mesmo tais noções, gerando o imaginário característico às modernidades de que a existência da alteridade é uma ameaça, um risco à vida e, portanto, eliminá-la é justificado e mesmo necessário.

Voltando-se à formulação de Foucault, Mbembe (2018) explica que o *biopoder* parece requerer uma divisão entre pessoas que podem viver e aquelas que devem morrer. Atuando com base nessa separação, tal poder está relacionado ao racismo, ou seja, à organização da espécie humana em grupos, à separação da população em subgrupos e à instituição de um cisma biológico entre uns e outros. Assim, o racismo aparece, sobretudo, como “uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” (: 18): é ele que torna aceitáveis as funções assassinas do Estado, constitui mesmo a condição para a legitimidade do fazer morrer. Com efeito, argumenta Mbembe (2018), a noção de raça sempre informou a lógica e a prática das políticas ocidentais, principalmente no que tange à dominação de povos estrangeiros e à ideação de sua desumanidade.

Nesse sentido, Mbembe (2018) aponta um traço persistente ao pensamento filosófico moderno e também à prática e ao imaginário político europeu: neles, a colônia é o lugar no qual o poder deve ser exercido à margem da lei (*ab legibus solutus*) e onde “a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim’ (: 32-33); aqui, a ideia de soberania aproxima-se daquela proposta por Carl Schmitt, qual seja, o poder de estabelecer o estado de exceção. Para encontrar os fundamentos dessa ideia, o autor (2018) faz um desvio pelo imaginário europeu e aponta dois princípios-chave: o primeiro diz respeito à igualdade jurídica dos Estados, a qual se aplica, em especial, ao direito de guerra (de matar). Esse direito implicava o reconhecimento de que matar ou firmar a paz eram funções que cabiam ao Estado, mas que esse só poderia atuar dentro dos limites de suas fronteiras. Arelada a isso, estava a ideia de que o Estado é a autoridade máxima em seu território, mas, por outro lado, deveria comprometer-se a racionalizar o ato de matar e a civilizar seus modos. O segundo princípio relaciona-se à definição das fronteiras dos Estados soberanos na ordem global, ou seja, à sua territorialização. Nesse cenário, o *Jus publicum* europeu permitiu a separação do mundo em duas partes:

a que está disponível para ser apropriada por meio da colonização e a Europa; e também caracterizou como guerra legítima aquela empreendida entre Estados civilizados. Aqui, “[a] centralidade do Estado no cálculo de guerra deriva do fato de que o Estado é o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a personificação da ideia universal e um símbolo de moralidade” (: 34).

Assim, cria-se um contexto no qual as colônias assemelham-se às fronteiras: não sendo organizadas de acordo com a forma-Estado, as colônias não compõem mundos humanos. Seus habitantes são selvagens cujos exércitos não constituem entidades distintas, o que faz impossível a distinção entre combatentes e não combatentes; por isso, com eles, não se pode firmar paz. Pela recusa de qualquer relação racial entre conquistadores e nativos, coloca-se em ação a tecnologia de morte do racismo. Seguindo Hannah Arendt, Mbembe (2018) aponta que, ainda mais que a cor de suas peles, outro fator tornava intransponível a diferença entre esses e aqueles: aos olhos modernos, a natureza permanecia ainda transcendente, esmagadora<sup>8</sup>, mas os selvagens comportavam-se como se dela fossem parte e tratavam-na como senhora soberana. Assim, do ponto de vista do conquistador, os selvagens estavam mais próximos da animalidade que da humanidade: experiência assustadora, diferença completa a ser eliminada. Nesse mesmo caminho, ao pensar sobre os matadores de índios na América do Sul, Pierre Clastres (2011) aponta que tais criminosos viam no índio não um ser humano, mas, antes, um animal, de forma tal que a noção mesma de racismo era esvaziada, uma vez que ela implicaria reconhecer no outro, pelo menos, um mínimo de humanidade.<sup>9</sup> As colônias são, portanto, “o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2018: 35), e as guerras coloniais são travadas num contexto de total hostilidade e frente a um inimigo absoluto. Esse, por não ser propriamente humano, podia ser massacrado sem que os europeus sequer tivessem a impressão de terem cometido assassinato.

Neste ponto, proponho olharmos brevemente para os conceitos de *etnocídio* e de *genocídio*. Explica Viveiros de Castro (2015) que o conceito de etnocídio foi originalmente pensado pelo etnólogo francês Robert Jaulin, para quem a ação etnocida define-se não pelos meios, mas, sim, pelos fins: é um processo que “*visa*

---

<sup>8</sup> Lembro aqui a *constituição moderna* de Latour (2013) a qual, ao operar o cisma entre humanos e não-humanos, criou a noção de que “[s]e a natureza não é feita pelos homens nem para eles, então ela continua a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil. Sua própria transcendência nos esmaga ou a torna inacessível (: 36).

<sup>9</sup> “Monótona repetição de uma antiqüíssima infâmia”, nos diz Clastres (2011: 81): em *Raça e história*, Lévi-Strauss já nos contava sobre como os indígenas da América Central se questionavam se os recém-chegados europeus eram homens ou deuses, enquanto os espanhóis debatiam se os indígenas eram, de fato, homens, ou então animais.

à destruição sistemática do modo específico de vida de povos *diferentes* [...] do povo, agência ou Estado que leva a cabo a empresa de destruição” (:3, ênfases no original). Parece-me haver aí algo de especioso: a separação entre meios e fins proposta por Jaulin abre espaço para que os agentes etnocidas possam alegar que suas ações visam, ao fim, o bem das próprias vítimas; como eles pretendessem expurgá-las de sua má diferença e, dessa forma, redimi-las (para esse discurso, a obra do missionário jesuíta Montoya, supracitada, serve de claro exemplo). Poderia, assim, tratar-se de um crime cuja ética repousa no humanismo, conforme a sugestão de Pierre Clastres (2011). Segundo Viveiros de Castro (2015), tal distinção traz ainda a possibilidade de que as ações etnocidas assumam caráter culposos antes que doloso - isto é, o etnocídio poderia ser entendido como resultado não intencional ou dano colateral de decisões políticas cuja intenção primeira não é a eliminação de determinadas formas de vida, mas a realização de projetos de desenvolvimento (como as barragens, por exemplo), os quais supostamente beneficiariam a nação. Aos agentes políticos, porém, cabe o dever de estarem informados quanto aos impactos de suas obras sobre as coletividades locais; assim, a despeito da suposta não intencionalidade, o etnocídio não raro é “algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura dolo) por supostas ações de ‘mitigação’ e ‘compensação’ que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 3).

O conceito de *genocídio*, por sua vez, foi criado em 1944 pelo jurista judeu-polonês Raphael Lemkin para tipificar a primeira manifestação, *adequadamente relacionada pela lei*, desse crime: a política de extermínio sistemático movida pelos nazistas alemães contra os judeus europeus. Segundo Lemkin (2009: 153-154, minha tradução),

[p]or “genocídio” entendemos a destruição de uma nação ou de um grupo étnico [...] Poderíamos utilizar outro termo para a mesma ideia, a saber, etnocídio, composto pela palavra grega *ethnos* - nação - e pela palavra latina *cide*. [...] O genocídio tem duas etapas: uma é a destruição do padrão nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição do padrão nacional do opressor.

De acordo com Pierre Clastres (2011), trata-se de um crime cujas raízes estão no racismo, “é o produto lógico e, no limite, necessário dele: um racismo que se desenvolve livremente, como foi o caso na Alemanha nazista, só pode conduzir ao genocídio” (: 78). Segundo o autor (2011), acusações precisas de genocídio foram levantadas contra as potências coloniais por ocasião das guerras coloniais que se sucederam de 1945 em diante, mas os crimes jamais foram a julgamento por efeito da indiferença pública e da composição da política

internacional. Para lembrar Mbembe (2018): as colônias, com seus habitantes selvagens, não compõem um mundo propriamente humano, lá o estado de exceção é permanente.

Em consonância com Clastres (2011), Viveiros de Castro (2015) entende que, enquanto o genocídio diz respeito à “eliminação física deliberada de uma etnia, povo ou população”, a ação etnocida revela-se uma política de morte cujo alvo é o “‘espírito’ (a moral) de um povo, *sua eliminação enquanto coletividade sociocultural diferenciada*” (: 2, minha ênfase). O autor (2015) aponta, ainda, que o genocídio pode ser um dos caminhos mais eficazes para o etnocídio - um meio suficiente, ainda que não imprescindível -, *e que é possível que esses dois crimes coalesçam*. Cabe notar, entretanto, que a possibilidade desse encontro entre etnocídio e genocídio já se deixa entrever na própria definição de genocídio proposta por Lemkin (2009). Voltando-se a tal definição e guiando-se pela pergunta “o que o genocídio mata?” para refletir acerca de suas causas e consequências, Flávio Pereira (2018) sugere que etnocídio é genocídio: tanto um como o outro implicam o desaparecimento de uma coletividade, “que deixa de ser visível por meio de suas expressões cosmológicas” (: 266). Ou seja, o genocídio, bem como o etnocídio, *mata a diferença*, de modo que tampouco ele depende da obliteração física para que seja consumado, uma vez que o extermínio cultural também constitui método eficaz de fazer desaparecer um povo. Há, ainda, algumas questões a serem pensadas, as quais nos são trazidas por Luísa Molina (2017: ao traçarmos uma distinção entre duas formas de morte – a do corpo e a do espírito -, não “estariamos submetendo os conceitos indígenas de vida e de morte aos nossos?” (: 151) E, ainda, não “estariamos colocando a questão a partir dos nossos próprios problemas, dos nossos modos de conceber o corpo e o espírito?” (: 151) E será que, ao fazê-lo, não estamos atribuindo ao etnocídio um caráter de “morte menor”? (: 152) E esta distinção não depende, logo de partida, de um equacionamento de “raça a biologia e cultura a uma noção de simbolização que permite [...], inclusive, enfatizar o caráter ‘humanista’ do etnocídio”? (: 154)

Informa-nos Eduardo Viveiros de Castro (2015) que, em especial quando os Estados são agentes diretos ou estão implicados, o etnocídio (e sugiro: também o genocídio) pode ser muito eficientemente levado a cabo por omissão (trata-se, é claro, da ideia de crime culposos trabalhada logo acima). Nesse mesmo sentido, Elizabeth Povinelli (1995) argumenta que a “reconciliação [do Estado] com o multiculturalismo termina onde começa uma acomodação conceitual a um multieconomismo” (: 506, minha tradução). Para a autora (1995, 2008), o Estado reveste-se de uma pretensa neutralidade fundamentada na racionalidade da política, a qual serve para mascarar seus próprios interesses. Assim, sob o escudo da neutralidade, o Estado pode silenciar-se diante das formas pelas quais

o imperativo do progresso impacta a vida daqueles que lhes são inconvenientes e, através da indiferença ou, ainda, da negação, ele articula a eliminação àqueles que lhes são indesejáveis, sancionando e mesmo promovendo *mortes* em massa: é a “espetacular máquina de matança do Estado” (POVINELLI, 2008: 527, minha tradução).

Tudo isso posto, está claro que ambos, genocídio e etnocídio, são políticas de morte dirigidas contra minorias étnicas localizadas sobre um território nacional, contra a diferença e o diferente - como é o caso dos indígenas no Brasil. Seguindo esse caminho, Viveiros de Castro (2015) afirma que a condição minoritária tem um sentido inerente à sua inscrição em um Estado, mas seu principal sentido não é quantitativo; antes, o autor (2015) sugere, baseando-se em Deleuze e Guattari, que as noções de *minoría* e *maioría* “dependem da oposição entre uma *constante* e uma *variável*, e sua transcendência pela noção propriamente minoritária de *variação*” (: 7, grifos no original). Isto é, enquanto a maioria opera como medida padrão, um instrumento de avaliação, as minorias não constituem apenas subgrupos inscritos na maioria, mas, sim, “coletividades em processo incessante de minoração, de *variação contínua*” (:7-8, grifo no original) – processo em que a máquina administrativa da Maioria, o Estado-nação soberano, não pode tolerar. Assim, como mostra Clastres (2011: 83), “a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um”.

No Brasil, os indígenas foram (e ainda são) os primeiros a não se identificarem no Estado, que os persegue já há cinco séculos; seja por ação direta, seja por omissão (estratégica) frente às múltiplas tentativas de eliminá-los de forma a oportunizar a instituição de um modelo de civilização que serve apenas aos poderosos e que se mantém essencialmente o mesmo desde a chegada dos europeus (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Sob novos nomes e faces, as imposições do imperialismo colonial reatualizam-se sempre: o que antes era Império Português passa a ser República, depois Estado Novo então Estado Democrático de Direito; os colonizadores, antes portugueses, assumiram a identidade de brasileiros, coronéis, fazendeiros. Segundo Antônio Bispo dos Santos (2015: 51-52),

[...] mesmo tendo ocorrido conflitos no interior da organização político-social dos colonizadores, esses sempre se fizeram no campo de disputa da gestão e não no campo de disputa ideológica. Tanto é que os colonizadores mudavam a denominação das suas organizações político-administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e de etnocídio se repetiram em todas as gestões, independentemente dos conceitos por eles apresentados.

Conforme Viveiros de Castro (2016), o Estado brasileiro e seus idealizadores desde sempre se guiam pela crença (e pelo desejo) de que o destino inexorável dos índios era desaparecer (e tanto melhor quanto mais rápido) – com efeito, “fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto” (: 4). Sugere o autor (2016) que, dentre as diversas estratégias para articular esse desaparecimento, destaca-se especialmente a de romper os laços dos indígenas com a terra – a terra mesma que os constitui como indígenas. Essa cisão seria condição para que se pudesse transformar o índio em cidadão (pobre, está claro: movimento indispensável para o capitalismo); transformá-lo em brasileiro, súdito de um Estado soberano e transcendente. De forma similar, Achille Mbembe (2018) argumenta que a ocupação colonial é, em si, um processo de territorialização, ou seja, de inscrição sobre a terra de novas disciplinas para as relações espaciais e sociais (num sentido próximo ao de Deleuze e Guattari, sobre o qual devo falar no Capítulo II). Tais disciplinas, por sua vez, alimentam e são alimentadas por imaginários culturais, os quais conferem sentido ao exercício mesmo da soberania. Desse modo, “[o] espaço é a matéria-prima da soberania e da violência que ela carrega consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (: 39).

### **1.3. Desterro**

#### *1.3.1. Frentes colonizadoras*

Retomo aqui a narrativa onde a tinha deixado: a chegada das frentes colonizadoras ao Oeste do Paraná. Como já dito, uma vez findas as reduções jesuíticas e as bandeiras, no século XVII, os Guarani voltaram a habitar as terras que antes ocupavam, espalhando-se “novamente pelo território de forma maciça, reconstruindo durante os três séculos seguintes um novo conjunto de aldeias na região do oeste paranaense (como também no sul matogrossense, onde habitam atualmente os Guarani-Kaiowá)” (CARVALHO, 2013: 312). Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013), em sua tese de doutorado, levantou a existência de, no mínimo, 32<sup>10</sup> aldeias ao longo da porção oeste das terras de ocupação tradicional Nandeva, cuja extensão seria de aproximadamente 132 mil hectares.

---

<sup>10</sup> Na realidade, Carvalho (2013) localiza, ao menos, 39 aldeamentos entre Brasil e Paraguai; entretanto, detém-se com minúcia nos 32 que estão localizados no lado brasileiro. Ainda segundo a autora (2013), esses aldeamentos encontravam-se nas cercanias do atual R.I. Oco'y e suas populações eram constituídas de parentes próximos ou mesmo dos atuais moradores de Oco'y, as quais foram sendo reduzidas com o passar dos anos, conforme veremos a seguir.

Tal levantamento deu-se por meio de pesquisa etnográfica de campo, na qual foram consultados um idoso guarani - “o pajé, que viveu toda sua vida na região do extremo oeste paranaense” (: 306), tendo também percorrido diversas aldeias entre o noroeste e o meio-oeste do estado – e o cacique de Oco’y, à época com cerca de 45 anos, que também viveu por toda vida na região do extremo oeste, mas também conhece bem grande parte da região que compreende do meio-oeste ao sudoeste do Paraná. Informa-nos Carvalho (2013) que essas 32 aldeias são apenas localidades com as quais seus dois informantes de fato coniveram; desse modo, é certo que devem ter existido mais de 32 aldeias nessa parte do território Ñandeva.

Segundo a autora (2013), 13 dessas aldeias estavam localizadas nas adjacências da cidade de Foz do Iguaçu; entretanto, havia aldeias também “ao sul, ao norte e a leste deste território [guarani] no Brasil, assim como em direção ao oeste, onde alcança a nação paraguaia, como também há aldeias em direção ao sudoeste, na Argentina” (: 309). Entre essas 32 aldeias, a despeito das fronteiras nacionais, os Guarani estabeleciam relações as quais envolviam “encontros familiares, as visitas a parentes – por meio de casamentos entre seus habitantes que propiciaram a união de vários de seus familiares; a troca de produtos, a participação em cerimônias, as mudanças de residência, as reuniões de líderes” (: 310) – com efeito, os índios pareciam habitar uma terra contínua.

As aldeias na parte brasileira registradas por Carvalho (2013: 310) são as seguintes:

- Aldeias Campina, Britador, Lope’y, Yvy-u ou Barro Preto, Paraje, Jabuticaba (todas as seis localizadas no município de Toledo);
- Memória e Paková (ambas em Corbélia);
- M’Boi-Picuí (Cascavél);
- Rio Branco e Quatro Pontes (ambas em Marechal Rondon);
- Yvyrá-petei ou Iguaçuzinho (Campo Mourão);
- Rio Tapera (Laranjeira do Sul);
- São João Velho, Guarani, Colônia-Guarani, M’Boicy e Sanga-Funda (as cinco em Foz do Iguaçu);
- Camba’i (Porto Britânia/Porto Mendes);
- Rio Guavirá, Passo-Kuê, Takuá-Pindaí, Mborevy, Ipiranga, Mocoitadji ou Dois Ipês e Arroyo Leon (as sete em Santa Teresinha);
- Oco’y-Jacutinga (antigo município de Criciúma hoje Santa Teresinha de Itaipu);
- Vitorace (Tres Lagoas);
- Tati-Jupi (Céu Azul);
- Três Irmãs e Santa Rosa (ambas em Santa Helena);

– Yvã-Karetã ou Mato Queimado (Espigão Alto).

Na década de 1930, a densidade demográfica de população não-indígena na região era de apenas 5 a 10 habitantes por km<sup>2</sup> (DREGUER&TOLEDO apud CARVALHO, 2013) – como relatam os Guarani a Carvalho (2013: 361): “*até 1940 a gente vivia tranquilo aqui, não tinha branco, só Guarani*”. A historiografia oficial da região do Oeste do Paraná além de não reconhecer a presença dos índios na região, também descrevia a área como espaço vazio; isso corroborou com a hipótese de que o Estado deveria fomentar o povoamento da região (CONRADI, 2007).

Assim, foi a partir da década de 1940 que projetos estatais de colonização intensiva e modernização do país passaram a incentivar a tomada da região pelos brancos através da formação de pequenas propriedades, vilarejos e mesmo cidades. O interesse do Estado brasileiro era, principalmente, neutralizar a força político-econômica que a Argentina exercia na região. Assim, brasileiros - a maior parte vindos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina - e imigrantes europeus de diversas nacionalidades são incentivados a povoar o Oeste do Paraná (CARVALHO, 2013). A ocupação promovida pelo próprio Estado – a qual, no Paraná, deu-se pela concessão de títulos de terras a empresas colonizadoras para que essas as loteassem e revendessem -, somava-se, ainda, a grilagem de terras, conforme exposto no relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná (2017).

Em abril de 1946, chegava à região uma iniciativa privada de colonização, sob o nome “Industrial Madeireira Colonizadora Rio Paraná SA”, ou apenas Maripá. Essa empresa viria a ser a principal colonizadora do oeste paranaense; seus acionistas, gaúchos, identificavam-se com a Marcha para o Oeste, projeto estadonovista conclamado à época. A sede da Maripá ficava em Porto Alegre, entretanto, seu principal escritório estava instalado em Toledo, onde a empresa realizava grande parte de suas atividades. Num primeiro momento, a Maripá ocupou-se de extrair madeira, principalmente pinho e cedro; depois, quando já havia retirado toda riqueza em forma de mate e madeira de lei que existia de um determinado pedaço de terra, a Maripá passou a vendê-lo aos colonos (WACHOWICZ, 1987).

No início, conta-nos Wachowicz (1987: 168), os primeiros funcionários da empresa eram colonos gaúchos, “oriundos do excesso de mão-de-obra agrícola, detectado nas antigas colônias de imigrantes do Rio Grande do Sul”. Mas, acostumados a áreas de clima temperado, os gaúchos não podiam suportar os mosquitos – foram mais os mosquitos que a dureza do trabalho braçal que levaram os gaúchos a abandonarem a empreitada. Estavam, então, postos em risco os interesses da Maripá, que não tardou a recrutar ao trabalho os genericamente denominados *mensus* paraguaios, os quais eram, na verdade, índios Guarani (como já dito na seção 1.1.2.). Foi assim que, durante esse período, trabalharam para a Maripá algumas centenas de Guarani (entre 400 a 800, diz Wachowicz

[1987]), numa dinâmica a qual se assemelhava àquela das antigas *obrages*: escravidão - digo: serviço sem hora para começar ou acabar, dívidas impagáveis com os patrões...

Mais tarde, quando Toledo tornava-se paulatinamente uma cidade e o capital da empresa aumentava com a crescente das exportações de madeira, a Maripá traçou um novo plano: vender pequenas propriedades a pequenos agricultores familiares, colonos majoritariamente catarinenses e gaúchos, descendentes de imigrantes alemães e italianos. E assim “a Maripá madeireira, agora passaria a ser predominantemente colonizadora”, nas palavras de Ruy Wachowicz (1987: 173), indo, dessa forma, ao encontro dos projetos do Estado brasileiro de tornar as terras do oeste-paranaense povoadas por brancos.

Num fim de tarde, contou-me Joaquim que seu pai, Antônio, fora escravizado pela companhia Maripá para o corte de madeira de araucária (pinho) na região do município de Toledo (PR), provavelmente no fim da década de 1950 ou início de 1960. Depois de três meses seguidos trabalhando no corte de Madeira, Antônio teria pedido ao patrão licença para ir visitar sua família e levar-lhes algumas compras,

aí que ele descobriu que as coisas não tavam indo bem, que eles iam morrer, mesmo. Aí que o patrão, a empresa Maripá, se negou de liberar eles de ir visitar a família, porque sabia que eles não iam voltar. Daí a Maripá falava assim “é só fazer o pedido, o que quer que compre, e nós mesmos levamos pra tua família”. Daí meu pai falou assim: “aí que eu fiquei pensando, nós nunca mais vamos ver nossa família!!

Foi nesse momento que Antônio, junto com dois outros peões, tiveram a ideia de fugir. Embrenharam-se pela mata; queriam alcançar suas aldeias. Mas a navegação pela mata fechada e em um local que não lhes era familiar não era fácil; andaram praticamente a esmo até que encontraram, por obra do acaso, a aldeia de Passo Kue, no município de Foz do Iguaçu, a cerca de 150 km de onde haviam saído. De Passo Kue, Antônio pôde retornar para casa depois de algum tempo; as famílias de Toledo e de Passo Kue se visitavam com alguma regularidade, “eles faziam essa caminhada”. Mais tarde, entretanto, a Maripá adotou outra estratégia:

Agora eles falavam assim: “nós vamos pagar pra você voltar lá pra sua terra, pra sua família”. Só que já tinha formado outro grupo, o peão recebia o dinheiro, mas já tinha outro grupo esperando pra executar, pra matar esse peão e pegar o dinheiro de volta. Matavam essa pessoa que pediu as contas, faz de conta que aceitou, mas...

Segundo Joaquim, até sua morte Antônio dizia não saber o que aconteceu com o grupo do qual fazia parte; nunca mais os encontrou. “Sabe... parece que

acabou. Me parece que ele queria contar, mas não contava, mas acho que mataram, todos eles mataram. Isso que ele queria dizer pra mim, queria explicar”.

Usar os Guarani como mão-de-obra para um fim que lhes prejudicaria não foi prerrogativa das *obrages* e tampouco das companhias colonizadoras; houve iniciativas que partiram diretamente do Estado. Conradi (2007), apoiando-se no trabalho de Rocha (1991), informa-nos que já em 1907, os Guarani foram usados pelo Estado como mão de obra para abrir uma estrada e como contrapartida lhes foi prometida a doação das terras que ocupavam e que “[...] há inclusive registro dessa doação” (ROCHA apud CONRADI, 2007: 33). A história repete-se em outro caso que nos dá notícia Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013), no qual os habitantes da aldeia Colônia Guarani (também chamada de Três Lagoas, a respeito da qual discorreremos mais à frente, 3.4.) trabalharam a abertura de uma estrada na década de 1940 e, “paradoxalmente, ajudaram a iniciar uma das condições para a ocupação das frentes de expansão da sociedade nacional em suas terras, a estrada” (: 361). Os índios foram agenciados por militares estadonovistas a fim de que construíssem a passagem de Foz do Iguazu a Guaíra: a Estrada Velha Foz-Guaíra, atualmente submersa sob as águas da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Os Avá-Guarani recordam-se ainda do militar encarregado da missão, o Sargento Dias, sob cuja supervisão abriram com facão e terçado a estrada de terra que cortaria transversalmente o território de Oco’y-Jakutinga, do qual lhes restaria, ao fim, apenas 1500 hectares. A eles foi prometida – mas não cumprida - a garantia de suas terras, conforme contam os idosos: “Os militares falaram: aqui é de vocês, ninguém pode entra; (...) os militares falavam para não ocupa os primeiro 100 metro do rio Paraná; (...) levava mais ou menos umas 10 hora a pé para atravessar do corrêgo Jacutinga ao rio Oco’y” (CARVALHO, 2013: 361).

O relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná (2017) elucida que a ação do Estado brasileiro no oeste paranaense, por intermédio do SPI e, mais tarde, da FUNAI, orientava-se pelo pressuposto de que os índios já não necessitavam de terras, posto que já estariam integrados à sociedade nacional; o esforço em torná-los camponeses constituiu-se verdadeira política de Estado. Ruy Wachowicz (1987: 170) narra de forma bastante breve um episódio no qual o SPI, em 1956, removeu cinco famílias guarani, as quais perfaziam 20 pessoas, da área onde moravam, nas proximidades de Toledo, levando-as a uma Reversa Indígena existente no município de Laranjeiras do Sul. Segundo Carvalho (2013: 303-304), os Guarani idosos de Oco’y ainda guardam a memória da pressão gerada pela entrada dos imigrantes e afirmam que, desde então, o INCRA já havia tentado retirá-los de suas terras:

Já em 1948 o INCRA, querendo nossa terra, escreveu carta para o SPI (antigo Serviço de Proteção ao Índio) e eles levaram todo

o povo da aldeia Colônia-Guarani (área ocupada atualmente por colonos que foram obrigados a sair do Parque Nacional do Iguaçu em Foz do Iguaçu) e de Toledo para a aldeia do Rio das Cobras (Município de Nova Laranjeiras e Espigão Alto do Iguaçu). Alguns não querendo ir, fugiram para o Paraguai. Eles davam tiro na perna de quem fugia! Muitos voltaram ...

Como sinaliza Rubem Thomaz de Almeida (2006), o cenário durante o período de colonização intensiva do oeste paranaense era, invariavelmente, o de espoliação dos índios: de seus corpos e de suas terras. Os relatos do tempo do *sarambi*, do esparramo, são muitos; os mais velhos lembram-se vivamente dos anos que sucederam à chegada dos colonos. Tendo se dispersado rumo aos estados e municípios vizinhos e também ao Paraguai e à Argentina, muitos encontraram empregos, na maioria das vezes de temporada, em fazendas. Trabalhavam, pois, para os próprios colonos que ocasionaram a perda de suas terras e, na região, “a violência restringia-se à ação física e/ou de Estado, mas perpassava a instauração de “um clima de terror”, nas palavras de Thiago dos Santos (2016: 124). Segundo o autor (2016: 124-125), um *chamoi* do Tekoha Añetete contou-lhe que, numa fazenda na qual trabalhou, teve um “patrão descendente de italianos [que] caçava ‘bugres’ e, frequentemente, imitava os gritos dos índios que estavam sendo caçados, com um tom irônico para aterrorizá-lo. ‘Por que viviam no mato pensavam que era bicho’”, dizia-lhe o *chamoi*.

Neste trabalho, falta-me espaço para reproduzir todas essas narrativas do tempo *sarambi*, mas, dentre as que ouvi, uma em especial me chamou a atenção, porque se passa sob a ótica de pessoas que eram crianças à época. Contaram-na dois irmãos, em momentos diferentes; quando a ouvi de Joaquim (o mesmo que me narrou a história de seu pai Antônio, escravizado pela Maripá), pude gravá-la. Quando quem me contou foi José, estávamos ambos no caminho de Itamarã para Añetete, de forma que pude apenas transcrevê-la de memória assim que tive acesso ao papel e a caneta. Tentarei, então, aglutinar ambos os relatos numa narrativa única:

Os irmãos eram ainda crianças e moravam, em meados da década de 1960, numa fazenda nas proximidades da cidade de Medianeira (PR). Na verdade, o pai era trabalhador temporário e, por esse motivo, ao fim de cada período serviço, a família tinha de se mudar em busca de novos trabalhos; “por isso que nosso estudo é bem fraco. A gente estudava. A gente brigava com o não-índigena, com o filho do colono, porque ele chamava nós de paraguaio... mas a gente tá aqui desde antes de existir Paraguai, né?”, contou Joaquim. Tendo crescido longe das aldeias (as quais chamam de *tavas* ou *tekoha*) e não tendo convivência com outros indígenas, ambos os irmãos sentiam-se isolados; nas palavras de José, “a gente não sabia que tinha outros irmãos índios”. A despeito disso, os pais nunca

deixaram de lhes ensinar os costumes de seu povo e de lhes falar sobre a vida nas *tavas*. Narra Joaquim que seu pai dizia sempre: “eu te conto essas histórias pra, se um dia você chegar a morar nessa aldeia, basta você respeitar. Não vai achando que ‘ah, eu não sou indígena porque nunca morei na aldeia’... negativo!”.

### *1.3.2. Aldeia Guarani e São João Velho*

Disponho, a seguir, o levantamento realizado por Carvalho (2013: 322) das causas da expropriação das 32 aldeias Avá-Guarani:

- 11 pela invasão de fazendeiros;
- 2 pela invasão de fazendeiros que, em seguida, transforma-se em cidade;
- 3 pelo transbordamento de cidades;
- 2 pela ação de colonos;
- 1 pela ação de “colonos” que em seguida transforma-se em cidade;
- 2 pela ação de “colonos” que caracterizaram como sendo a “invasão dos brancos”, se instalando no local o Parque Nacional do Iguaçu;
- 1 pela ação do INCRA para instalação de colonos que haviam sido retirados do Parque Nacional do Iguaçu;
- 1 pela ação do INCRA para instalação de colonos que haviam sido retirados do Parque Nacional do Iguaçu; mais tarde seguida da inundação pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu;
- 7 pela ação de “colonos”, seguida da ocupação pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu;
- 1 pela ação de “fazendeiro” seguida da ocupação pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu;
- 1 se caracterizava como “acampamento de trabalho” dos indígenas na fazenda Vitorace.

Carvalho (2013) constata que pelo menos 13 dessas aldeias foram expropriadas em nome de interesses diretos do Governo Federal; em nenhum desses casos, a lei que garantia aos índios terras de igual dimensão e ambiente aos de suas terras tradicionais foi cumprida de forma adequada. Mesmo quando as terras dos Guarani foram invadidas por particulares, seus direitos não foram salvaguardados, à revelia das normas de proteção às terras indígenas em vigor nas diferentes épocas em que os esbulhos ocorreram. Com efeito, em todos os casos que veremos a seguir, as terras não foram reconhecidas como terras indígenas para que o Estado não tivesse de seguir o protocolo jurídico - barateando, inclusive, o

custo de seus interesses e de seus projetos.

Assim, cabe considerar que os Guarani precisam da terra não como recurso econômico, mas, antes, como **condição mesma da vida**, pois o Estado engendrou o esbulho das 32 aldeias guarani – quando não diretamente, então, no mínimo, por omissão, inclusive por parte do SPI, órgão que deveria (como já indica seu próprio nome) salvaguardar os direitos das populações indígenas. Foi dessa forma que a vida dos Avá-Guarani foi sendo varrida e escamoteada, e suas terras foram minguando conforme eram invadidas – a despeito da legislação que lhes garantia, pelo menos, reparação em forma de terras de dimensão e condições ambientais equivalentes.

Dessa maneira, as populações guarani foram forçadas a deslocar-se para outros lugares, tanto no Brasil como no Paraguai e na Argentina, buscando escapar das políticas de morte que estavam em curso nas regiões de interesse econômico dos brancos. “[C]om pesar, [os Avá-Guarani] contaram como essas aldeias desapareceram por conta da invasão de terceiros”, relata Carvalho (2013: 307-308), “muitas vezes matando sua gente, obrigando a população Guarani a fugir, a andar..., a juntar-se aos parentes em outras aldeias mais escondidas e protegidas, a reconstruir suas necessidades de subsistência noutros territórios, novamente serem invadidos, a fugir, a andar”...

Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013) sinaliza que, das 32 aldeias elencadas por seus dois interlocutores, a maior parte dos atuais habitantes (ou, no mínimo, de seus ascendentes) da R.I. Oco’y (e também do Tekoha Añetete e de Itamarã, acrescento) têm como local de origem Aldeia Guarani, São João Velho, Colônia-Guarani e Oco’y-Jakutinga. Dessas, ambas a Aldeia Guarani e São João Velho foram violentamente aniquiladas pelo Estado brasileiro a fim de que fosse levado a cabo o projeto do Parque Nacional do Iguaçu, executado em 1939 à volta das Cataratas do Iguaçu, com dimensão inicial de 1.008 hectares.

Os documentos oficiais do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF, atual IBAMA) datados da época do planejamento do Parque Nacional do Iguaçu davam conta de que naquela região não havia mais índios já desde a época das bandeiras; eles já teriam há muito desaparecido. Entretanto, em pleno século XX, índios Guarani eram expropriados, quando não propriamente massacrados por agentes estatais a fim de liberar as terras que viriam a se tornar o Parque Nacional. Em 2013, dona Narcisa Tacua Catu de Almeida morava na R.I. Oco’y e ainda se lembrava bem do genocídio promovido pelos funcionários do Estado contra os Avá-Guarani da aldeia Guarani (próxima às Cataratas do Iguaçu), por volta do ano 1943. Transcrevo aqui seu depoimento, como registrado por Carvalho (2013: 329-330, minha ênfase):

“Nasci no Oco’y-Jacutinga em 1924. Fui mora na Aldeia Guarani em 1934. Morei ali até 1943. Morava umas 50 família na aldeia Guarani, perto do Rio Iguazu, lá onde hoje é o Parque Nacional do Iguazu”. Afirma que na década de 1940, houve um massacre, que ela e sua família assistiram escondidos, emocionada, descreve: (...) guerra com os índio para tira os Guarani da terra: “Eu vi, eu vi, mataram tudo! Jogavam os índios nas Catarata, abriam a barriga com facão e jogava depois nas Catarata (do Iguazu)”. Enquanto falava, demonstrava com as mãos, o corte a facão que era feito, do baixo ventre ao coração. Indagada do porque o corte dessa forma, ela afirma: “era para o corpo não boiá, pra afunda! O cacique da aldeia Guarani (Téve) e a mulher dele (Aispis) foram tudo morto, e jogado nas Catarata. Nesse massacre, tinha quatro padre: dois era amigo dos índio e dois que era contra os índio, um de cada lado, que era ‘irmãos’, brigaram muito e se mataram ali. *A Catarata é cemitério Guarani*”.

Depois desse episódio, em 1944, dona Narcisa Tacua Catu relata ter ido morar em São João velho, onde permaneceu até a expulsão dos indígenas pelo INCRA, em 1962:

Em 1944 fui mora na aldeia São João Velho. Moravam umas 40 família na aldeia São João Velho, perto da antiga Usina (Hidrelétrica) São João (hoje desativada), perto do Rio São João. Eu morei lá de 1944 a 1962. Depois tivemos que saí de lá também, os branco expulsou os Avá-Guarani. Tem o cemitério lá, minha sogra, Siriaka Coronel Martinez, foi enterrada ali. Em 1962 fui mora na aldeia Colônia Guarani. Os branco do INCRA expulsou os Guarani dali também. Em 1967 nasceu Laureano (seu filho). Em 1981 voltei a mora no Oco’y-Jacutinga. Quando inundaram o Oco’y-Jacutinga, depois vim mora aqui na aldeia do Ocoy, isso foi no ano de 198 (CARVALHO, 2013: 329-330, minha ênfase).

Décadas mais tarde, Narcisa, já idosa, pediu a Maria Lúcia Brant de Carvalho que a levasse para visitar o Parque Nacional do Iguazu. No local onde anteriormente havia a Aldeia Guarani, encontraram um hotel de luxo.

Nesse momento da visita Dona Narcisa permaneceu um longo tempo olhando para o local, muito constrita, séria e calada. Um senhor Guarani que também acompanhava a visita e também foi antigo morador da atual UC, revelou sua tristeza ao visitar a referida Unidade de Conservação: *Os branco usa a terra (da UC) para brincar, passear e ganhar dinheiro, enquanto que nós precisamos da terra para viver...* (CARVALHO, 2013: 330, ênfase no original).

### 1.3.3. Colônia Guarani

O Estatuto do Índio, lei 6.001 de 1973, assegura a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos (art 2º), imputando essa responsabilidade tanto à administração direta (União, Estados e Municípios)

como à administração indireta (demais entidades estatais). É dever, portanto, da administração pública, não apenas garantir aos índios sua permanência em seus territórios tradicionais (art 2º, V), mas também a posse permanente das terras que habitam (art 2º, IX). Deve, a administração pública, aplicar a lei de forma que seja reconhecido aos indígenas o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas os recursos existentes em seus territórios de ocupação tradicional (art 2º, IX). Para efeito da lei, são consideradas terras indígenas aquelas sobre as quais os índios têm domínio e são ocupadas ou habitadas por eles (art.17, I, II, III). Tais terras deverão ser demarcadas (art. 19), mas, mesmo antes que o sejam, justo por serem território de ocupação tradicional, elas “não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena” (art.18).

Em outras palavras, a legislação veta qualquer negócio jurídico possível que materialmente obste aos índios o exercício do pleno direito sobre suas terras. Cabe notar que há uma exceção, a qual é prevista no artigo 20; entretanto, o texto do artigo torna claro que tal exceção pode apenas ser aplicada em caráter excepcional e quando não houver nenhuma outra solução alternativa - só então a União poderá intervir, tendo por instrumento jurídico o decreto presidencial. Uma das hipóteses de intervenção previstas refere-se à realização de obras públicas que visem ao desenvolvimento nacional (art 20., §1º). No entanto, essas deverão ser executadas nos termos do decreto presidencial, o qual poderá resolver pela remoção dos índios para outro local (art 20., §1º, c) apenas “quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas” (art 20., §3º). Uma vez realizada a remoção, deverá a comunidade indígena ser integralmente ressarcida pelos prejuízos resultantes de tal intervenção.

A seguir, tratarei do esbulho perpetrado contra os indígenas da Colônia Guarani - como veremos, esse e outro, relativo às terras do Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga, estão interligados pela conveniência de dois projetos do Estado. Entre os anos de 1971 e 1976, interesses indiretos relacionados ao Parque Nacional do Iguaçu levaram ao esbulho da Colônia Guarani: o Parque é uma Unidade de Conservação e, como tal, destina-se unicamente à pesquisa e ao turismo, não sendo permitido que qualquer pessoa resida em seu perímetro. Assim, o INCRA deveria reassentar os colonos que antes viviam nas terras do Parque e escolheu para tal fim, justamente, a área da Colônia Guarani, onde hoje é Santa Terezinha, bairro periférico de Foz do Iguaçu e antiga região de Três Lagoas (CARVALHO, 2013). Mais uma vez, o direito sobre suas terras de ocupação tradicional é negado aos Guarani, num processo de expropriação avalizado pela omissão da própria

FUNAI, a despeito de suas obrigações institucionais: é por sua (falta de) atuação que o INCRA obtém legitimidade para, em 1971, expulsar os índios de suas terras, ameaçando-os com armas de fogo e ateando fogo às suas casas.

No ano de 1971, o Comando do 1º Batalhão de Fronteiras de Foz do Iguaçu informa à FUNAI a respeito da existência da Colônia Guarani e sugere que seja feita uma diligência para que a área seja regularmente assegurada aos índios. Ainda nesse mesmo ano, o INCRA invade a Colônia Guarani e expulsa os indígenas - é apenas em 1976 que a FUNAI empreende uma diligência, com base em informações levantadas pelo próprio INCRA, as quais tinham por objetivo expedir 55 títulos em favor dos colonos que haviam sido expulsos do Parque Nacional do Iguaçu quando de sua fundação. A FUNAI, portanto, apenas se encaminha para a área após o INCRA já tê-la invadido e expulsado os Guarani. O funcionário responsável, então, reconhece a existência de agrupamentos indígenas, assim como sua expulsão (CARVALHO, 2013).

Apesar de atestar a existência dos Avá-Guarani na região, o funcionário da FUNAI não busca sua nova localização e, em seu relatório, sugere ao INCRA que, caso os índios da Colônia Guarani fossem localizados, deveriam ser realocados no Parque Nacional do Iguaçu (de onde, lembre-se, eles já haviam sido expulsos à força de imensa violência na década de 1940 para viabilizar o projeto mesmo do Parque) - sugestão manifestamente ilegal por duas vias: 1) caberia à FUNAI buscar e garantir as terras que haviam sido expropriadas pelo INCRA; 2) os indígenas não poderiam ser reassentados no Parque, uma que tanto Terras Indígenas como Unidades de Preservação Ambiental são áreas de usufruto exclusivo e, portanto, não podem ser sobrepostas (CARVALHO, 2013).

Não obstante essas ilegalidades, o INCRA tenta, de fato, aplicar a sugestão oferecida pela FUNAI - plano que foi frustrado pelo IBDF, que lhe negou a solicitação de reassentamento de índios em Parque Nacional. É então que o INCRA parece encontrar uma outra saída para liberar as terras da Colônia Guarani e, assim, resolver seu imbróglio com os colonos: seria bastante conveniente se a FUNAI, por acaso, não reconhecesse a presença de indígenas na área de interesse - o que, de fato, ocorreu: o Delegado Regional da FUNAI/Curitiba solicitou que a decisão final acerca da Colônia Guarani partisse do Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira, informando-lhe acerca da negativa do IBDF em reassentar os Guarani no território do Parque Nacional do Iguaçu, bem como da insistência por parte do INCRA em emitir os títulos de terra referentes à área da Colônia Guarani. O Presidente da FUNAI, então, decidiu pela imediata remoção do grupo indígena para que o INCRA pudesse proceder ao reassentamento dos colonos. Serviu-lhe de expediente uma certidão negativa, a qual assegura que as terras em questão não são de habitação tradicional indígena. Em 1976, 70 títulos

de terras foram emitidos pelo INCRA em favor dos colonos (CARVALHO, 2013).

Por fim, do lado (feito) brasileiro de suas terras, restou aos Avá-Guarani apenas o Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga, com seus 12.500ha de extensão, para onde se mudaram aqueles que haviam sido violentamente expulsos de São João Velho (1962), Guarani (1943) e Colônia Guarani (1976). Juntaram-se a eles, perfazendo cerca de 70 famílias, parentes vindos de outras aldeias: M'Boicy, Lope'y, Rio Branc, Passo Kuê e Yvá-Karetã. O Oco'y-Jakutinga, como me explicaram os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã, era tanto um espaço de ocupação fixa como o local para onde os indígenas que trabalhavam nas fazendas vizinhas iam para encontrar seus parentes entre uma temporada de serviço e outra. Lá, “no extremo oeste paranaense, entre o rio Oco'y ao norte e o córrego (denominado pelos Guarani de Arroio) Jacutinga ao sul, tendo como fronteira oeste o rio Paraná” (CARVALHO, 2013: 357), seu avô Pará *Mirĩ*, os Guarani encontraram um lugar mais distante dos interesses imediatos dos não-índios, onde o mato ainda era alto, a água era abundante e a terra era fértil.

Mas não tardou para que o *Tekoha Guasu* também fosse invadido, novamente em nome dos interesses do Estado (e do desenvolvimento e do progresso): era necessário construir a Usina Hidrelétrica de Itaipu. No ano de 1973, o INCRA entrava no Oco'y-Jakutinga, tomando-o parcialmente e confinando os Avá-Guarani a uma porção específica daquelas terras. “Coincidentemente”, o INCRA desde antes já sabia que essa mesma área em breve estaria submersa nas águas do reservatório da UHE Itaipu.

#### 1.3.4. Oco'y-Jakutinga

Em maio de 1973, o Congresso Nacional do Brasil, por meio do Decreto Legislativo de nº 23<sup>11</sup>, aprova o Tratado de Itaipu, celebrado entre a República Federativa do Brasil e a República do Paraguai, dando o aval para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu; no mês agosto, o Tratado foi promulgado através do Decreto nº 72.707<sup>12</sup>. Os primeiros estudos para a construção da Hidrelétrica vinham sendo feitos desde a década de 50; ressalto um projeto encomendado ao escritório do engenheiro Octavio Marcondes Ferraz, caracterizado por possuir maior potencial energético do que aquele executado pela Itaipu Binacional e que salvaguardaria os Saltos das Sete Quedas do município de Guaira (PR). Mas terminaram por encontrar seu fim em 13 de outubro de 1982, quando todas as

---

<sup>11</sup> Publicado no *Diário do Congresso Nacional* de 10 de junho de 1973, p. 1.659.

<sup>12</sup> Publicado no *Diário Oficial* de 30 de agosto de 1973, págs. 8.642-45.

usinas hidrelétricas acima da Itaipu tiveram suas comportas abertas, criando o lago do reservatório da Usina de Itaipu (SANTOS, 2016).

Naquele mesmo ano, funcionários do INCRA invadem as terras do Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga e expulsam os Avá-Guarani, com o objetivo de ali reassentar os colonos desapropriados quando da criação do Parque Nacional do Iguaçu. O INCRA, então, dá aos Avá-Guarani uma informação inverídica, a fim de convencê-los a liberar parte do Oco'y-Jakutinga para os reassentamentos: diz que a terra que eles deveriam deixar em breve seriam alagadas pela construção da bacia da Hidrelétrica. De fato, terras seriam alagadas para viabilizar a execução o projeto da Usina Hidrelétrica de Itaipu, como previa o planejamento traçado - mas essas eram, justamente, o espaço ao qual os índios foram empurrados: a área adjacente ao rio Paraná, denominada pela Autarquia de PIC-OCOÍ II. Novamente, foi tempo de *sarambi*, como relatou um indígena Guarani (não nomeado) a Carvalho (2013: 365)

Em 1973 o INCRA chega aqui, expulsando a gente da terra, eles assustava a gente, ameaçava, mandava embora, botando fogo nas casa, queimando nossa plantação, atirava nossas coisa na estrada, expulsando a gente daqui... ameaçava dar tiro na perna, quem não queria subir no caminhão. Muita gente fugiu para outra aldeia, do Guarani mesmo, aqui no Paraná, lá pra Rio das Cobras, Mangueirinha.... foi pra aldeia em outro estado, em São Paulo, Rio de Janeiro..., foi também para aldeia na Argentina e no Paraguai. Foram se junta aos parente. Não tinha FUNAI aqui... Os mais corajoso ficou!

É que desde 1971 já estavam regulamentados, através do ato expropriatório Decreto Federal no 69.412 de 22/10/1971, os Projetos Integrados de Colonização (PIC) OCOI I e OCOI II, os quais incidiam sobre o TERRENO OCOÍ (Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga). Devido ao planejamento da UHE Itaipu, a área denominada PIC-OCOÍ I passou a ter por função reassentar os colonos que fossem removidas da PIC-OCOÍ II, a qual estava destinada como área reservada à Itaipu Binacional, abarcando tanto a área do reservatório como a APP. Desse modo, ao expulsar os Guarani da região da PIC-OCOÍ I, em 1973, o INCRA já estava ciente de que o local já seria alagado (CONRADI, 2007; CARVALHO, 2013).

No ano de 1976, novo terror abate-se sobre os Avá-Guarani de Oco'y Jakutinga: a “Usina Hidrelétrica de Itaipu [...] fez saber publicamente que grande extensão da região seria inundada, inclusive a totalidade daquela pequena área para onde os Guarani haviam sido deslocados pelo INCRA” (CARVALHO, 2013: 371). Parte das famílias indígenas, então, fugiram e se dispersaram: apenas 19 das 32 famílias permaneceram na área, onde resistiram ainda até 1982, quando suas terras são convertidas no reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Até

então, segundo os índios do *Tekoha Guasu*, a FUNAI não se havia feito presente, e não havia existido qualquer movimento para regularizar suas terras enquanto tal (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006; ALBERNAZ, 2009). “Como conta um antigo morador deste *tekoha*: *O Jacutinga mesmo não tinha nada, não tinha FUNAI, que cuidava da gente, não tinha*” (SANTOS, 2016: 125).

É apenas em 1977 que se forma um Grupo de Trabalho (GT), composto apenas por um funcionário do INCRA e outro da FUNAI (nenhum deles antropólogos), o qual realiza pesquisa de apenas dois dias (PACKER, 2013). Os funcionários designados eram Saul Carvalho Lopes, que apesar de ser funcionário da FUNAI não era antropólogo, e o funcionário do INCRA Wilson Luiz Kaniak, o advogado encarregado pelo Projeto Fundiário do Paraná (CONRADI, 2007). No texto do relatório escrito pelo GT (apud CARVALHO: 379), lê-se:

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 [...] *constatamos a existência de 11 famílias indígenas já identificadas pela Administração do PIC-OCOÍ-I [...], 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.

Os técnicos designados para o GT, entretanto, não consultaram diretamente os índios; antes, como indica o próprio relatório, basearam-se nas informações anteriores levantadas pelo INCRA. Desse modo, é o INCRA quem, de fato, faz o recenseamento e informa à FUNAI a composição demográfica de Oco’y-Jakutinga - o que excede o escopo de suas atribuições. Assim, a função institucional da FUNAI é deixada de lado e nenhuma pesquisa é feita junto aos Guarani: [n]a prática, o GT recebe de antemão a definição de quem seria índio ou não, dos próprios técnicos do INCRA, órgão que, como vimos, estava diretamente implicado contra os interesses indígenas na região”, nas palavras de Carvalho (2013: 380). Não é, pois, por coincidência que os Guarani relatam terem sido ignorados em suas inúmeras tentativas de explicar aos funcionários do governo o que lhes havia sucedido. De forma semelhante e também bastante convenientemente, não é realizada a identificação da área original de ocupação dos Avá-Guarani, muito menos daquela já expropriada até o momento (CONRADI, 2007; CARVALHO, 2013).

Não obstante, os técnicos do GT formulam duas sugestões possíveis para o reassentamento dos Guarani que estavam prestes a serem expropriados: ou eles deveriam ser alocados em ilhas que se formassem ao longo do reservatório

após a inundação; ou então deveriam ser assentados “às margens do lago a ser formado pela represa, na zona destinada à faixa de proteção [ambiental], que abrangerá, além da quota máxima estabelecida por Itaipu, uma extensão de 100m e, excepcionalmente, 500m em sentido horizontal, a partir da margem” (apud CARVALHO: 379). Ou seja: desde então, as instâncias estatais já estavam cientes do quão exígua e ecologicamente inadequada seriam as terras destinadas aos Avá-Guarani.

Mais tarde, é formado um novo grupo (o qual não se constitui propriamente como um GT), também composto por funcionários do INCRA, os quais seriam acompanhados por outros dois funcionários da FUNAI (um engenheiro agrônomo e um indigenista). Esse novo grupo dirige-se à área da então PIC-OCOÍ II e, lá, constata a existência de 12 famílias indígenas do povo Guarani; aponta que essas famílias têm tempo de habitação bastante variável, chegando a, no máximo, 49 anos. Os técnicos, então, encaminham oficialmente uma resolução à questão dos indígenas que, em breve, seriam desterrados: as 12 famílias guarani deveriam ser tituladas individualmente - processo a ser realizado pelo próprio INCRA.

Mauro, morador do Tekoha Añetete, contou-me ainda se lembrar de quando o INCRA “chegou medindo” os espaços ocupados por cada família, calculando as dimensões de suas casas, roças e áreas de criação de animais, a fim de atribuir-lhes lotes individuais de igual tamanho. Trata-se de uma ilegalidade concretizada pelo próprio Estado, uma vez que as terras de ocupação tradicional indígena são reconhecidas pelas normas pertinentes (Constituição Federal e Estatuto do Índio) como de uso comum à Comunidade Indígena e consideradas propriedade da União. Quanto à área a qual os Guarani teriam direito, o primeiro GT, junto ao INCRA e Itaipu, resolveram que os índios fossem reassentados na futura Área de Preservação Permanente da própria Hidrelétrica - decisão, mais uma vez, ilegal; retorno ao fato de que tanto APPs como TIs são de áreas uso exclusivo e, portanto, não podem sobrepor-se uma à outra (CARVALHO, 2013).

Em 1981, foi designado para trabalhar na região do Oco’y-Jakutinga o indigenista Célio Horst<sup>13</sup>, que, após uma pesquisa de campo de um (01) dia de duração, emitiu um “laudo antropológico” determinando que apenas 4 das 9 famílias por ele visitadas<sup>14</sup> (segundo os Guarani, o número era ainda muito

---

<sup>13</sup> Célio Horst tem um currículo pessoal digno de nota: além de manter vínculos com os militares (segundo Carvalho [2013], diz-se, entre os funcionários da FUNAI, que era filho de criação do ex-Presidente da República Ernesto Geisel, “foi o principal proponente, na década de 1970, divisão do território Yanomami em 19 áreas separadas ou ilhas, iniciativa que posteriormente foi efetivada no governo de José Sarney, mas revogada no governo de Fernando Collor. Além disto, o *Boletim Yanomami Urgente*, No 17 de 1991 faz referência ao fato de Célio Horst estar respondendo, na época, por uma acusação de estupro e tortura em 1988 de uma jovem *Wapixana* durante viagem da FUNAI em Roraima (*Boletim Yanomami Urgente*, No 17/1991)” (SANTOS, 2016: 126)

<sup>14</sup> “Antropólogo da FUNAI” foi ver índios mas só conversou com grileiro”, diz a manchete de uma pequena seção na página 97 de *Aconteceu Especial* nº10 de 1981. Segundo o indígena Guarani

superior: havia 19 famílias indígenas na área da PIC-OCOÍ II) eram, de fato, indígenas; as demais foram consideradas “[r]emanescentes indígenas que não se auto-identificam como sendo indígenas” (HORST, 1981: 5 - Anexo 2). Tal determinação partiu da aplicação dos chamados *Indicadores de Indianidade*, os quais, segundo Carvalho (2013) foram elaborados com participação do próprio Horst, não eram sequer previstos constitucionalmente e nunca foram utilizados por nenhum outro antropólogo, funcionário da FUNAI ou não, além dele mesmo. Esses *Critérios de Indianidade* tinham por pressuposto a noção de “aculturação”; daí que os índios (ou não-mais-índios, mais-ou-menos-índios, a depender) poderiam ser classificados numa escala de mais a menos índio, a depender de seu grau de “integração” à “sociedade nacional”.

Ao fim de *Relatório de Viagem*, Célio Horst recomenda à FUNAI que os (reconhecidamente) Avá-Guarani fossem transferidos a Pinhal, terra guarani, ou ao Posto Indígena Rio das Cobras, terra kaingang – o que já havia sido tentado em 1979, quando funcionários do INCRA conduziram à força indígenas guarani de Oco’y-Jakutinga para Rio das Cobras; os Guarani, entretanto, logo retornaram, como nos informa Rubem Thomaz de Almeida (2006).

Os *Critérios* e sua aplicação por Horst, entretanto, serviram a um fim: liberar as terras do *Tekoha Guasu* para a construção da UHE Itaipu: o baixo número de “índios de verdade” tornava mais fácil realocá-los e permitia que os demais, os “remanescentes”, “paraguaios”, fossem tratados como camponeses, numa manobra jurídica que viabilizaria a indenização em forma de lotes individuais: o parágrafo 4º do artigo 2 do Estatuto da Terra de 1964 dispõe que “é assegurado às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupam ou que lhes sejam atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estão sujeitas”. Dessa forma, o Estatuto garante aos povos indígenas o direito à terra e sua não aplicabilidade a esses povos, uma vez que lhes cabe legislação própria. Quanto aos camponeses, por outro lado, o artigo 6 parágrafo 1º do Estatuto determina que cabe ao INCRA assegurar a titulação individual de bens e imóveis rurais à agricultores, a fim de promover a política agrícola visando à reforma agrária. Não à toa, ao comentar o texto no qual Horst apresenta os *Critérios de Indianidade*<sup>15</sup>, Eduardo Viveiros de Castro (1982: 57) afirma tratar-se de “um documento inqualificável do ponto de vista antropológico, mas perfeitamente qualificável do ponto de vista político”.

Em maio de 1982, as águas da barragem de Usina Hidrelétrica de Itaipu tomam quase por completo as terras do *Tekoha Guasu Oco’y-Jakutinga* – “ficou

---

Fernando Martinez, quando de sua visita a Oco’y, Horst teria apenas conversado com o grileiro Nicolau Fernandes, que pretendia expulsar os índios para receber indenização.

<sup>15</sup> Os *Critérios de Indianidade* foram descritos por Célio Horst no documento *Gráfico Demonstrativo da Identificação Étnica dos Habitantes do PIC-OCOÍ/Mun. de Foz do Iguaçu/PR. 05.81*.

tudo lá embaixo d'água”, ouvi os Avá-Guarani dizerem por vezes incontáveis. Por fim, o que aconteceu às suas terras foi o seguinte: dois terços (8.332ha) foram inundados pela Hidrelétrica, e o terço restante (4.168ha) foi ocupado por colonos reassentados (CARVALHO, 2013). “Aí nos deram essa lasca de terra”, disse um *chamoi* de Añetete a Thiago dos Santos (2016: 126), em referência à atual R.I. Oco'y; “queriam mandar a gente lá pro interior de Curitiba, mas nós não fomo, não queria não”. Todo esse processo repleto de ilegalidades, levado a cabo por instâncias estatais aliadas ao capital privado, levaram a um cenário no qual, inevitavelmente, como percebe Brant (2013: 370), tanto índios como colonos, por terem sido roubados de suas terras, “foram colocados numa situação em que o confronto pelas terras era inevitável”. Assim, “colonos não indenizados pelo INCRA invadem desde sempre a área, que com razão consideram como suas propriedades” (: 370). Cabe lembrar que a área da R.I. Oco'y, às margens Córrego Santa Clara e adjacente ao vilarejo de Santa Rosa do Ocoí, já estava marcada pelo projeto de construção da Itaipu como de futura desapropriação dos colonos, para que pudesse somar-se à APP do lago da Hidrelétrica. Dessa forma, houve mais um barateamento, às custas de índios e colonos, para a consecução do projeto de Itaipu.

Das 70 famílias que antes habitavam o Tekoha Guasu Oco'y-Jakutinga, apenas 32 famílias permaneceram no local após invasão do INCRA em 1973. Após as ameaças públicas de alagamento feitas pela Itaipu Binacional em 1975, 19 famílias ainda resistiam ali. Durante esse processo, os números oficiais vão paulatinamente escamoteando a real densidade demográfica do Oco'y-Jakutinga: o primeiro GT reconhece apenas 11 famílias, e o laudo de Célio Horst apenas 5 - objetivo subjacente: baratear os custos do empreendimento. O processo (i) legal é denso e cheio de meandros, mas uma coisa importa ser dita: se, num primeiro momento, são dimensionados apenas 4 lotes (diminuindo ainda 1 lote do relatório de Horst), mais à frente o próprio Estado reconhecerá simbolicamente a existência das outras 15 famílias quando, por meio de escritura pública, destina os 4 lotes para as 19 famílias que ali permaneciam. A situação de confinamento, ou de cerco, é ainda agravada pelo fato de que sequer a área correspondente aos quatro lotes é integralmente destinada ao usufruto da comunidade indígena. No acordo firmado, estavam previstos 253 hectares a serem destinados aos Guarani, mas um memorial descritivo de delimitação emitido em 1983 dá conta de que a área da R.I. Oco'y tem apenas 232,3276 hectares (CARVALHO, 2013).

Deixo aqui a explicação que Joaquim me fez sobre esse processo, à maneira de resumo:

Antes de Añetete, Oco'y, Itamarã e Santa Helena, Tekoha Guasu mesmo era Oco'y-Jakutinga... Antes de alagar Oco'y-

Jakutinga. Primeiro Oco'y-Jakutinga era Tekoha Guasu. O braço já era Oco'y. Mas Tekoha Guasu, na época, é Guarani (Três Lagoas). Mas esse é o centro; então, Tekoha Guasu é formado na época desde Toledo, Santa Helena já tinha grupo também, esse formava Tekoha Guasu... ainda bem Jakutinga, Passo Kue, e Três Lagoas e Colônia Guarani. Sumiu Três Lagoas, ficou Jakutinga como centro de Tekoha Guasu junto de Oco'y. Agora acabou Jakutinga e ficou Oco'y. A Itaipu veio pra acabar mesmo. Porque Jakutinga era a última.

Aí, teoricamente falando, acabaram mesmo com o espaço tradicional. A única saída é manter a nossa cultura, e acreditar que um dia seja recuperada. Pensando bem, hoje nós tem Oco'y, e na cabeça de Itaipu eles falaram assim: “tem onze família aí só! Tem onze só, encontramos aqui. Mas eles não pensou que, um dia, a família que se espalharam vão voltar. Ele não pensou em nenhum momento isso. “Não, onze família é pouco, vamo resolver”. “... esse problema aí e acabou.

Passaram vinte, trinta ano, e hoje já tem 800 pessoa, em torno de 250 família, além de Tekoha Añetete, Itamarã, Santa Helena, Itaipulândia. Aí eles começaram a se assustar. Porque realmente as família que foram pro Paraguai, pra Argentina, voltaram mesmo - voltaram mesmo pra valer. Então isso significa que há esperança, sim, pra gente continue batalhando. Imagina se fosse só onze família batalhando? Ainda bem que tem a credibilidade e a fé do Guarani.

#### 1. 4. Interlúdio II

Dou, novamente, uma pausa à narrativa histórica; creio ser necessária ainda mais uma digressão para que possamos refletir acerca dos acontecimentos que aqui relato. Mais uma vez, é com Pierre Clastres que começo a desenvolver meu pensamento. No artigo *Do etnocídio* (2011), o autor aponta que a raiz do caráter etnocida do Ocidente estaria em seu etnocentrismo, ou seja, na sua disposição de avaliar o outro por seus próprios padrões, uma vez que ele se considera e se pretende a civilização por excelência. Entretanto, o etnocentrismo não é exclusividade nossa; antes, ele é a coisa “mais bem partilhada do mundo” (2003: 35) e toda cultura é etnocentrista na relação narcísica que mantém consigo própria, como afirma Clastres num outro artigo, *Copérnico e os Selvagens*. Assim sendo, o autor (2011) interroga: o que nos singulariza? O que nos torna - a nossa civilização e seus aparatos - etnocidas? Poderíamos argumentar, talvez, que isso se deve à presença do Estado. Mas, então, como dar conta de Estados outros, como os Estados bárbaros ou o Estado Inca, que nem sempre se comportavam de forma etnocida? Sugere Clastres que a diferença reside não na fraqueza do Estado, mas, sim, em sua força: a prática etnocida, que consiste na eliminação da diferença quando essa torna-se oposição, não é necessária se ela não ameaça a força do Estado, quando as linhas de fuga não colocam sob risco de desintegração as linhas duras. Os Incas, por exemplo, mostravam-se tolerantes a um certo grau

de autonomia das comunidades andinas sobre as quais exerciam domínio desde que elas reconhecessem a autoridade do Imperador.

Nos Estados ocidentais, entretanto, a vocação etnocida não tem limites, é desenfreada; eles são *absolutamente etnocidas*. Mas, afinal, o que faz Ocidente infinitamente mais etnocida que qualquer outra sociedade? A sugestão de Clastres (2011) é que a resposta para essa pergunta está no nosso regime de produção econômica, o capitalismo, “espaço sem lugares por ser recuo constante do limite [...], impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira”; um “sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim” (: 86). A sociedade industrial é uma grande máquina de produzir e, por isso, também uma terrível máquina de destruição: tudo é útil e *deve* ser utilizado; desde o espaço e a natureza, até as sociedades, raças, pessoas (CLASTRES, 2011). A diferença contra a qual as ações de morte se erguem é, aqui, a daqueles que não atendem às demandas do capitalismo e que teimam em assim permanecer, que se recusam a serem tragados e obliterados pelos aparelhos de produção e que insistem em ser aquilo que são, *diferentes*. Os indígenas insistem em existir; são, pois, inconvenientes, uma ameaça contra a força centrípeta do Estado, posto que lhe escapam (- eis o pecado dos indígenas, eis sua potência).

Ao pensar sobre a maquinaria desenvolvimentista, em especial sobre o plano de construção de uma via transoceânica cujo objetivo seria ligar o Brasil Central ao Oceano Pacífico através do Acre e do Peru e suas consequências devastadoras para as populações indígenas e tradicionais, Mauro de Almeida (2016) traz a crítica feita por Rosa Luxemburg, ainda em 1913, à teoria da acumulação do capital apresentada por Karl Marx n’*O Capital*. No capítulo XXIV do livro I dessa obra, Marx (1983) indica que as origens do sistema capitalista estão num violento processo de acumulação primitiva, o qual implicou a expropriação de terras e desarticulação de formas de produção anteriores, como as camponesas e familiares, separando os trabalhadores de seus meios de produção para transformá-los em proletários. Na seção III do livro II d’*O Capital*, aparece a noção de que, uma vez concluído tal processo, o capital poderia reproduzir-se de forma autônoma, (re)criando as condições de sua própria existência e mesmo de sua ampliação e não precisaria apropriar-se de novos recursos humanos e naturais. A crítica de Luxemburg (apud ALMEIDA, 2016) afirma, justamente, que a teoria da reprodução do capital de Marx não guarda aplicabilidade real; antes, a apropriação contínua da natureza e das pessoas é uma condição para a subsistência e desenvolvimento do capitalismo.

Com efeito, Luxemburg (apud ALMEIDA, 2016) argumenta que o sistema capitalista *precisa* de formas não-capitalistas para usá-las como fontes para seus

meios de produção, reservatórios de proletários e mercados adicionais de sua mais-valia. Mas nem todas essas formas não capitalistas lhe são convenientes: o “capital nada pode fazer com as economias naturais para atingir qualquer um desses objetivos” (: 27). Por esse motivo, o capitalismo age de forma a aniquilar tais “economias naturais” num processo verdadeiramente etnocida:

Como as relações sociais tradicionais dos nativos são a muralha defensiva mais forte de sua sociedade assim como de sua base material de existência, segue-se que os métodos introdutórios do capital consistem na *destruição sistemática e planejada e na aniquilação das relações sociais não-capitalistas* que ele encontra em sua expansão. Aqui não se trata mais de acumulação primitiva: *o processo continua até o dia de hoje* (LUXEMBURG apud ALMEIDA, 2016: 28, minhas ênfases).

Mauro de Almeida (2016) prossegue sua reflexão a partir da obra do economista romeno Nicholas Georgescu-Roegen, que teria repensado a teoria de Rosa Luxemburg a partir da Segunda Lei da Termodinâmica formulada por Nicolas Carnot no início do século XIX para afirmar que à toda acumulação é imprescindível uma reserva externa de baixa entropia. Ao estudar as máquinas a vapor, Carnot descobriu que, para que o calor possa ser transformado em trabalho, é necessário que haja uma diferença de temperatura entre duas fontes térmicas. Entretanto, quando postas em contato, a temperatura das fontes tende a igualar-se, levando à perda da capacidade de transformar energia em trabalho, o que é chamado de aumento de entropia. Se o trabalho não pode ser gerado por sistema isolado em equilíbrio térmico, segue-se que é necessário o provimento de energia por alguma fonte externa e que não é possível a criação de moto-contínuos, motores que se alimentem exclusivamente da energia gerada por seu próprio movimento. Assim, segundo Georgescu-Roegen (apud ALMEIDA, 2016: 29), toda economia capitalista se alimenta de baixa entropia, de bens como madeira e metais e, talvez sobretudo, da terra:

Mais uma vez, é a ciência termodinâmica que explica porque coisas que são úteis também têm valor econômico – que não deve ser confundido com preço. Por exemplo, a terra, embora não possa ser consumida, obtém seu valor econômico de dois fatos: primeiro, a terra é a única rede com a qual podemos apanhar a forma mais vital de baixa entropia para nós, e em segundo lugar, o tamanho da rede é imutável. Outras coisas são escassas em um sentido que não se aplica à terra, porque, em primeiro lugar, a quantidade de baixa entropia em nosso ambiente (pelo menos) diminui contínua e irrevogavelmente, e em segundo, uma cada quantidade de baixa entropia só pode ser utilizada por nós uma única vez.

Isso posto, estar imerso num ambiente de regimes não-capitalistas, da natureza e das pessoas, é condição para a existência e reprodução do sistema

capitalista. Mas, nesses ambientes, sua força atua de forma centrípeta, pela supressão do múltiplo: a floresta e o cerrado dão lugar às plantações; os rios são convertidos em potencial hidrelétrico; os índios (os quais, sugere Almeida [2016], são como reservas de baixa entropia cultural) são transformados em mão-de-obra pobre. O crescimento econômico tem, pois, natureza predatória: funciona como uma máquina cujo trabalho, inevitavelmente, reduz (destrói) a diferença ao passo em que se alimenta dela, transformando “energia rica em diversidade [baixa entropia] em energia com baixa diversidade [alta entropia]” (ALMEIDA, 2016: 28). Daí que a luta pelos diversos regimes de uso das terras públicas é uma luta pela diferença (poderíamos, também, inverter os termos, como faz Almeida [2016], e teríamos uma colocação igualmente acertada).

É por esses motivos que, assim como mostra Clastres (2011), a não exploração econômica de grandes recursos (a natureza e as próprias pessoas) é um desperdício intolerável aos olhos do Ocidente. Afinal, que importância poderiam ter selvagens improdutivos frente à riqueza que viria com sua exploração e de suas terras? Às socialidades não-capitalistas é, então, imposto um dilema: «ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio» (: 86) - e eu argumentaria, nesse caso, que antes se trata de ceder à produção para não desaparecer e, daí, desaparecer de qualquer forma (mas, como veremos no Capítulo III, os índios respondem *contra* esse dilema, desconcertando-o: insistem em continuar a *ser*). Como mencionei em seção anterior (1.2.), seguindo Viveiros de Castro (2016), uma das formas mais eficazes de levar a cabo o desaparecimento dos indígenas é cortar seus vínculos com a terra, posto que é ela mesma que lhes constitui enquanto indígenas; é na terra, com a terra, que os índios tecem suas redes de relações sociais (e essas mesmas redes fazem a própria terra)<sup>16</sup>, relações essas que são, conforme Rosa de Luxemburg (apud ALMEIDA, 2016), sua muralha de proteção mais forte e sua base material de vida. Relembro também que, para Georgescu-Roegen (apud ALMEIDA, 2016), a terra é nossa maior fonte de baixa entropia; e, ainda, que, de acordo com Achille Mbembe (2018), o espaço é a matéria-prima da soberania e de sua violência. Assim, o acesso à terra é questão crucial para uns e outros e, se para os povos indígenas a luta pela terra é também uma luta pelo direito de existir, atacá-la parece ser um método duplamente proveitoso ao capitalismo e àqueles que com ele se identificam: de um só golpe, é possível (tentar) fazer sumir os índios, tão inconvenientes, e apropriar-se do potencial econômico da terra.

Nesse sentido, sugiro trazeremos à discussão o conceito de *ecocídio*, o qual deriva da junção da palavra grega *oikos* (casa) e da expressão latina *cide* (destruição). Informa-nos Flávio Pereira (2018) que o termo foi cunhado por

---

<sup>16</sup> Tratarei desse assunto de forma mais aprofundada no Capítulo II.

alguns cientistas durante a Guerra do Vietnã, a fim de denunciar as consequências catastróficas para o meio-ambiente e para a saúde humana da estratégia de guerra química, denominada Operação *Ranch Hand*, empregada pelos norte-americanos contra os vietnamitas por meio do uso de herbicidas. O termo ecocídio pode ser compreendido como

o dano de tal extensão que provoca a destruição ou a perda do ecossistema existente em um dado território, seja por ação humana, seja por causa diversa, e cujas proporção e gravidade impõem a redução da possibilidade do uso e gozo pacíficos do referido território pelos respectivos habitantes” (HIGGINS apud PEREIRA, 2018: 276).

Aquí, os casos que me interessam são aqueles nos quais a ação humana está implicada, nos quais o ecocídio assume a face de uma política de morte cujo objetivo precípua pode não ser, necessariamente, a aniquilação do outro, mas, antes, a viabilização de projetos ditos de desenvolvimento e de outros imperativos do capital. Não obstante, genocídios e etnocídios não raro seguem em seu rastro; são como danos colaterais, os quais podem, ao fim, ser tacitamente admitidos frente à urgência da produção e do progresso. Se/quando reconhecidos como tal, a esses crimes costuma-se atribuir caráter culposos – a despeito das normas nacionais e internacionais que postulam a obrigatoriedade da consulta às comunidades afetadas pelos projetos e que asseguram aos índios o usufruto exclusivo de suas terras<sup>17</sup>. Estou retomando, é claro, elementos de uma passagem anterior (cf. seção 1.2), na qual me propus pensar em etnocídios e genocídios como o material do qual são feitos os muros que cercam os Avá-Guarani. Novamente as questões levantadas por Luísa Molina (2017): seria possível distinguir, de fato, entre tais políticas de morte (aquí incluo também o ecocídio), se todas levam, no final, ao desaparecimento de uma coletividade enquanto tal? E, se tentamos fazê-lo, não estamos subsumindo os conceitos indígenas de corpo, alma e terra aos nossos próprios? No fim de *Do etnocídio* (2011), Pierre Clastres já nos deixa entrever a possibilidade de um encontro entre ecocídio e etno/genocídio: contamos o autor que os índios da América do Norte foram quase todos eliminados de forma a oportunizar a produção, e que sua morte se deu, justamente, pela destruição do ambiente no qual viviam. Clastres (2011:) traz uma carta escrita pelo general Sherman e endereçada ao assassino de índios Buffalo Bill, na qual se lê:

---

<sup>17</sup> Como a Convenção n.169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário, e o art. 231 da Constituição Federal de 1988.

Pelo que posso calcular, havia, em 1862, cerca de 9 milhões e meio de bisões nas planícies entre o Missouri e as Montanhas Rochosas. Todos desapareceram, mortos em troca de sua carne, de sua pele e de seus ossos. [...] Na mesma data, havia cerca de 165 mil Pawnee, Sioux, Cheyenne, Kiowa e Apache, cuja alimentação anual dependia desses bisões. Eles também partiram e foram substituídos pelo dobro ou o triplo de homens e mulheres de raça branca, que fizeram dessa terra um jardim e que *podem ser recenseados, taxados e governados segundo as leis da natureza e da civilização. Essa mudança foi salutar e se cumprirá até o fim* (minha ênfase).

Como assinala Pereira (2018), uma vez que é o sistema econômico aquilo que impulsiona o extermínio dos povos nativos, esse é efetivado apenas sob Estados colonizadores ou ditatoriais; a “instrumentalização generalizada da existência humana” e a destruição de corpos e populações são formas de soberania que constituem o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos, nos diz Mbembe (2018: 11). Com efeito, ainda hoje podemos perceber ecos das políticas desenvolvimentistas (e criminosas) implementadas à época da Ditadura, quando foi alagado o Tekoha Guasu Oko’y Jakutinga para a construção da UHE Itaipu. Ao escrever sobre a atuação do governo federal em relação ao processo de demarcação T.I. Sawré Muybu (do povo munduruku, na região do médio Tapajós, no Pará) e à implantação de um complexo de hidrelétricas na região (denominado Tapajós-Teles Pires), Luísa Molina (2017) faz menção a um instrumento jurídico criado em 1964 sob o regime militar, cujo objetivo é assegurar continuidade a licenciamentos ambientais de usinas hidrelétricas. Trata-se do mecanismo de *suspensão de segurança*, o qual concede “ao presidente de um tribunal superior poderes de suspender ordens judiciais – sem exame de mérito” (: 30) – e que pode ser acionado sob alegação de *lesão à ordem* ou à *economia pública*. Conceitos esses juridicamente imprecisos, que dão expressão à “noção de que, estando o Brasil em uma ‘crise na oferta de energia’, as hidrelétricas na Amazônia são indispensáveis, e a interrupção do licenciamento ou das obras dessas usinas, uma ilegalidade” (: 30). Seguindo Flávia Vieira e Rodrigo Oliveira, a autora (2017) argumenta que, através desse mecanismo, cria-se um desequilíbrio processual a favor do Estado, o qual pode, então, furtar-se às garantias que eram asseguradas pela liminar suspensa às minorias afetadas.

O mecanismo de *suspensão de segurança* foi, de fato, aplicado no contexto do Tapajós: em agosto de 2015, o Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF-1) suspendeu uma sentença de primeira instância a qual determinava que a FUNAI desse prosseguimento à regularização fundiária de Sawré Muybu. Tal sentença respondia a um pedido<sup>18</sup> de antecipação da demarcação da T.I. e de

<sup>18</sup> “Há uma infeliz inversão de valores no Estado brasileiro”, diz o pedido de julgamento antecipado, que questiona: ‘Por que razão suplantar as leis, em especial a Constituição Federal de 1988, e condicionar um direito absoluto a interesses e atores estranhos ao procedimento normatizado?’ (MPF, como citado por MOLINA, 2017: 31).

indenização aos Munduruku por danos morais coletivos que lhes foram causados pela interrupção de seu processo de regularização, o que a deixava mais exposta a invasões e exploração predatória (MOLINA, 2017) - lembrando Mbembe (2018): no espaço do colonizado, o estado de exceção é permanente.

Esse não é, entretanto, o único caso no qual ecos de políticas implementadas à época da Ditadura se fazem ouvir. Lembremo-nos do laudo feito por Célio Horst que, tendo feito apenas um dia de pesquisa de campo, determinou que a maioria dos habitantes do Oko'y Jakutinga não eram indígenas, senão que paraguaios com alguma descendência guarani. Recordemo-nos, também, que Horst pautou-se por parâmetros raciais supostamente científicos, os chamados *Crítérios de Indianidade*, os quais não eram sequer previstos constitucionalmente e cujo objetivo era permitir uma pretensa “emancipação”, a qual pudesse fazer do índio um ex-índio (ou melhor: visava à liberação das terras ocupadas pelos indígenas para a exploração econômica). Voltemo-nos, agora, ao caso dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró, localizada na Gleba de Nova Olinda, próxima ao município de Santarém (PA). Em novembro de 2014, o juiz federal Airton Aguiar Portela sentenciou inexistente a T.I. Maró, invalidando, assim, o relatório feito pela FUNAI em 2011, o qual identifica e delimita a área de 42 mil hectares onde vivem cerca de 250 indígenas das etnias Borari e Arapium e que é por eles reivindicada como território tradicionalmente ocupado (TERRA DE DIREITOS, 2014).

A sentença de Portela<sup>19</sup> baseava-se na alegação da inexistência de vínculos históricos legítimos entre a comunidade que ora busca a demarcação da T.I. e os indígenas denominados Borari e Arapium; ou seja, para o magistrado, não há indígenas e, portanto, não pode haver terra indígena. Antes, o que existem ali são populações tradicionais de caboclos ribeirinhos, que até podem um dia ter sido indígenas, mas que já o deixaram de ser.

Cumpramos notar que a Gleba de Nova Olinda está situada em uma fronteira de expansão do capital, onde a extração de madeira é tida como vocação econômica natural da região, de modo que a demarcação da Terra Indígena Maró representaria um entrave à liberação daquelas terras para o mercado, bem como à proletarianização da mão de obra local. Assim, a existência mesma de indígenas ali nada tardou a ser vista como inconveniente, levando a um crescente acirramento nos conflitos entre as comunidades locais e empresas madeireiras, cujas atividades predatórias ameaçam o modo de vida de tais coletividades e mesmo sua integridade física<sup>20</sup>. Dessa forma, tendo a luta pela demarcação da Terra Indígena emergido

<sup>19</sup> A sentença do juiz Airton Aguiar Portela pode ser acessada na íntegra por meio do seguinte link: <[http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca\\_TI\\_Maro.pdf](http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maro.pdf)>. Acesso em 9 de dezembro de 2018.

<sup>20</sup> Dois casos exemplificam a tensão entre indígenas e empresários: em 2007, o segundo cacique da aldeia Novo Lugar, Dadá Borari, foi sequestrado e espancado por capangas contratados pelas

num contexto de resistência à exploração de recursos naturais vitais para seus modos de vida e à expropriação de suas terras, a autodeterminação enquanto índios por parte dos Borari-Arapium da T.I. Maró – até então designados pelo rótulo genérico de caboclos - deu força ao seu pleito pela terra e, por isso, foi tomada pelo judiciário e por setores da sociedade local como não mais do que um instrumento a favor de seus interesses. Eles seriam, portanto, falsos índios. (FERREIRA, 2011; PEIXOTO & PEIXOTO, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Num trecho da sentença do magistrado Airton Aguiar Portela (BRASIL, 2014: 10), pode-se ler: “[A] FUNAI, ainda em seu Relatório Antropológico, admite que já no século XIX as populações autóctones tinham dado lugar a uma nova organização social miscigenada fruto da fusão da cultura de levas de migrantes nordestinos com a população que já habitava o vale do Tapajós”. Relembro e destaco, também, que dentre os critérios de indianidade apresentados por Célio Horst, em 1981, figuravam “origem étnica”, “características qualitativas e pigmentares” e “mestiçagem”. Note-se a diferença de quase três décadas entre um documento e outro; experimento colocá-los lado a lado para pensar dois elementos que persistem a despeito da passagem do tempo e da mudança na configuração política (além, é claro, da onipresente urgência absoluta da produção e do progresso, a qual já dediquei boa parte desta seção).

A primeira dessas persistências é aquilo que Luísa Molina (2017) considera um jogo de *faz de conta* por parte do Estado: “um plano de comunicação em que, apesar de haver um conhecimento compartilhado (e cuja partilha é mutuamente sabida) acerca das questões em pauta, pode-se agir como se não se soubesse delas, ou de aspectos delas” (: 57). *Faz de conta* que não há índios em áreas de interesse econômico. Mas como viabilizar esse jogo de luz e sombra? Sugere Molina (2017) que, apesar de talvez ser insuficiente para pensar toda a complexidade das tramas do fazer de conta, a noção de *improvisação estatal*, conforme formulada por Sandra Nascimento (2016), pode ser útil para pensá-las num primeiro momento. Trata-se de atitudes políticas oportunizadas por “arranjos estruturais oportunistas, tecnicamente frouxos e dissociados de um plano/programa mais consistente” (: 82), com contínua criação de normas reguladoras que redefinem conceitos, inventam classificações, forjam realidades e recriam “estratégias de dominação cultural pelo controle legal da situação de existência dos povos indígenas (: 90).

---

madeireiras; o segundo episódio se deu em 10 de dezembro de 2010, quando moradores de diversas comunidades locais, em um movimento coletivo, interceptaram e atearam fogo a duas balsas que escoavam madeira e cuja carga, de valor estimado em cerca de R\$5 milhões, queimou por três noites. Mais informações sobre esses dois acontecimentos disponíveis em <<http://reporterbrasil.org.br/2015/07/quem-pode-dizer-que-eles-nao-sao-indios/>> e <<https://ti.socioambiental.org/noticia/97353>>, respectivamente. Acessados em 09 de julho de 2016.

Tudo isso sempre visando alienar os indígenas e mantê-los, “dentro da estrutura estatal e da hierarquia social, [como] uma categoria sem lugar” (: 90). Argumenta Molina (2017) que, em uma situação de *faz de conta*, os “arranjos estruturais” são secundários à estratégia de governo: para que esse não produza provas contra si mesmo e contra seus objetivos, ele manipula dispositivos legais e processos administrativos para permitir o “controle legal” da “situação de existência” dos índios.

Como aponta a autora (2017), a Constituição Federal de 1988 marcou uma descontinuidade em relação ao paradigma assimilacionista que vigorava até então. A partir desse momento, discursos de assimilação cultural e ações etnocidas não mais puderam ser promovidos abertamente sem, pelo menos, algum constrangimento. A construção da UHE Itaipu, como já mencionado diversas vezes, se deu à época do regime militar – é, portanto, anterior a tal descontinuidade; entretanto, se desvelado seu potencial etnocida, poderia haver (como houve), pressão de instituições internacionais que financiavam a obra. Assim, o jogo de *faz de conta* também pode atuar de forma a mascarar o caráter assassino de certas ações políticas: “o melhor é *fazer de conta* que é outra coisa que está em operação, embora seja fundamentalmente a mesma” (MOLINA, 2017: 154). Nesse sentido, remeto-me ao fato de que, em ambos os casos que apresentei - dos Borari e Arapium e dos Avá-Guarani -, a questão racial foi mobilizada para controlar legalmente o estatuto de existência dos indígenas, isto é, para articular o *faz de conta*. Luísa Molina (2017) sugere que a separação entre genocídio e etnocídio pode estar relacionada ao equacionamento da raça à biologia. Acredito que essa proposição é bastante acertada; entretanto, parece-me que esse mesmo equacionamento - uma vez que, como vimos, pode tornar mais fácil o escamoteamento da existência mesma de uma minoria - também abre margem para *fazer de conta* que não há sequer a possibilidade de que haja qualquer crime etnocida e/ou genocida em curso – para o Estado, um instrumento de defesa ainda mais eficaz.

Instrumento de defesa, mas também de ataque. Segundo Pereira (2018), o desenvolvimentismo que, desde o início da colonização até os dias atuais, vem se impondo sobre o destino dos indígenas brasileiros é pautado por diretrizes econômicas as quais implicam opressão e violência contra povos considerados inferiores e inconvenientes, “numa aliança letal entre capitalismo e racismo” (: 260). Lembremos do que nos diz Clastres (2011): o sistema de produção capitalista é o espaço de recuo constante dos limites, não vê fronteiras; se depende de um meio ambiente diferente de si, é apenas para que possa tragá-lo, num movimento de torná-lo igual a si mesmo o qual aumenta entropia desse ambiente (natureza e pessoas) à medida que o destrói. Também para o racismo não há um “outro” possível, como explica Deleuze e Guattari (1996), ele não pode jamais tolerar a

alteridade: “[d]o ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (: 45) - para Mbembe (2018), é também o racismo a condição para aceitabilidade das ações assassinas do Estado, aquilo que lhe legitima o exercício da soberania. Assim, argumenta Pereira (2018) que, ao passo que a “raça” brasileira foi sendo estratificada ao longo do tempo, consolidaram-se estruturas políticas, econômicas e sociais alicerçadas na discriminação direta ou indireta, por parte do Estado, contra comunidades tradicionais e povos autóctones. Com efeito, essa discriminação e o racismo “passaram a constituir argamassa imprescindível à manutenção e ao incremento de um sistema de produção e distribuição de riquezas cujas circunstâncias necessárias para seu funcionamento” (: 260)

Aí está, justamente, a segunda persistência que identifico entre os documentos de Horst e Portela: o racismo. É possível que suas argumentações não se queiram fundamentalmente vinculadas ao aspecto racial em si; isto é, que ambos desejassem afirmar que o problema da miscigenação é a erosão da cultura que dela resulta. Ainda assim, há algo de inquietante na mobilização da raça enquanto critério para determinar a indianidade de uma coletividade: em primeiro lugar, o que vemos são técnicos do Estado cuja autoridade permite-lhes impor a determinadas pessoas a (não-)pertença étnica que lhes convém, conforme critérios elaborados unilateralmente. Em segundo lugar, parece-me que há ainda uma outra intenção envolvida em negar, por meio de parâmetros raciais, o direito à autodeterminação - voltamos aqui à ideia do *faz de conta* e de seu uso para encobrir ações etnocidas e genocidas (e, essencialmente, é dessa mesma ideia que falo agora), porque, enquanto nega algo sobre os índios, o Estado esconde mais algo sobre si mesmo: servindo-se de mecanismos (improvisados e) claramente racistas, ele busca mascarar seu próprio caráter racista. Como num jogo de luz e sombra, a raça é sempre mobilizada contra as minorias, ora para justificar abertamente sua dominação, como nos séculos anteriores, ora para negar a existência de que qualquer violência de natureza racista; assim, o encobrimento do racismo serve, justamente, para possibilitar sua perpetuação, da qual dependem os interesses econômicos do Estado.

### 1.5. Discurso (institucional) da Itaipu Binacional



**Figura 3:** Funcionários da Itaipu Binacional comemoram incêndios em casas de indígenas.

**Fotos:** Acervo da Comissão da Verdade do Paraná. **Fonte:** *The Intercept Brasil*

ANÔNIMO(A): Agora, eles não queriam sair de lá, lógico, né? Eles tavam lá no lugar deles [...] Só que foi feito assim igual antigamente, né? Não é igual dar banana pra cachorro, linguiça pra cachorro, é igual banana em boca de velho, entendeu? É assim que foi tratado os índios. Eu acho que, eu não sei, índio pra mim, eu já não gosto muito de índio, mas índio pra mim tem que viver na Amazônia, né?

[...]

ANÔNIMO(A): Esse negócio aí dos índios é o seguinte, e esses índios eles não são índios coisa nenhuma, isso é uma cambada de safado sem vergonha, entendeu? A Itaipu pagou mais do que devia pra eles, levou eles pra uma terra boa. Não foi assim igual levar uns caras ricos, lógico, né? Índio tem que tratar no cacete, porque eles não gostam de coisa delicada.

(Trechos do depoimento de um ex-funcionário da Itaipu à Comissão da Verdade do Paraná, Anexo 3)

Em relação aos Avá-Guarani que tiveram suas terras destruídas quando da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, a Itaipu Binacional propaga um certo

discurso: o procedimento de desapropriação das terras indígenas teria sido feita de forma legal e não truculenta e, seja como for, sua dívida com os índios já estaria quitada desde a aquisição da área que, hoje, é o Tekoha Añetete - se a empresa ainda presta algum suporte aos Guarani por meio de ações sociais, seria apenas por benevolência. Entretanto, parece-me que esse é apenas o discurso institucional, oficial, voltado ao público externo; há outro, que corre no interior da empresa – como num jogo de luz e sombra, as políticas de morte perpetradas contra os indígenas são desveladas e novamente ocultadas no movimento desses discursos.

Há, no *site* oficial da Itaipu Binacional<sup>21</sup>, uma página intitulada *A Itaipu e os índios Avá-Guarani*, na qual a empresa apresenta “uma série de iniciativas voltadas a garantir o modo de vida dos índios Avá Guarani em sua área de influência”, que “fazem parte do programa Sustentabilidade das Comunidades Indígenas”. Tal programa organiza-se em três eixos: segurança alimentar e nutricional, agropecuária e infraestrutura e promoção da cultura. Nessa mesma página, está ainda uma seção dedicada a expor o *Histórico* das relações entre índios e Itaipu - tomo-a, aqui, como fio condutor, comentando-a para cruzá-la com discursos outros que não esse oficialmente veiculado, como os que nos mostram um memorando interno da Itaipu de 187 (Anexo 4) e uma carta enviada pelos Avá-Guarani ao Banco Mundial em 1988 (Anexo 5).

No primeiro parágrafo do *Histórico* disponibilizado no *site* oficial da Itaipu Binacional, lê-se:

Na formação do reservatório da Itaipu, o reassentamento da Comunidade Indígena Ava Guarani foi feito de forma rigorosamente legal, cercado de cuidados para preservar todos os direitos dos assentados e com vistas sempre ao consenso, sob a orientação e supervisão da Funai e o acompanhamento de várias outras entidades, como, por exemplo, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). A nova área de terras escolhida pela comunidade proporcionou melhores condições de vida aos indígenas (habitação, saúde, educação, alimentação, entre outros).

“Mandeí umas fotos aqui das ocas dos índio que nós queimava aqui, mas tem muito mais aqui e os trabalhos da Itaipu aqui também, onde a gente tá aqui, os cemitérios tudo eu tenho muita coisa pra mostrar pra vocês depois”, relatou o mesmo ex-funcionário da Itaipu, cujo depoimento registrei parcialmente à guisa de epígrafe desta seção. Caberia, então, perguntar, como exatamente ter funcionários incendiando casas de indígenas e tratando-os “no cacete, porque índio não gosta de coisa delicada” poderia remeter à proteção de direitos e mesmo a cuidado. Além disso, de que maneira um processo crivado de ilegalidades

<sup>21</sup> Disponível no endereço: <<https://www.itaipu.gov.br/meio-ambiente/itaipu-e-os-indios-ava-guarani>>. Acesso em 6 de fevereiro de 2019.

poderia ser classificado como “rigorosamente legal”? Apenas se virmos rigorosa legalidade nas sucessivas manobras jurídicas, as quais visavam escamotear a presença indígena na área alagada pela barragem, poderíamos pensar nesses termos.

É, ainda, digna de nota a menção às “melhores condições de vida” proporcionadas pelos indígenas por... seu desterro? Os índios agora vivem melhor porque têm acesso aos benefícios trazidos pela Itaipu: dispõem de energia elétrica, recebem apoio para suas atividades agrícolas e para a pescaria em redes-tanque, recebem mudas e sementes e mesmo sua cultura foi fortalecida, já que agora recebem cursos de artesanato. De nada importa terem sido apartados de suas terras, do Rio Paraná (seu avô *Pará Miri*) e tampouco estarem confinados num local onde não há espaço para abertura de roças, nem mata, nem grandes rios, ou que a terra nas Reservas Indígenas seja cheia de pedras. E tudo se passa como se o etnocídio (e o genocídio e o ecocídio) pudesse ser mesmo uma forma de redimir a má diferença do outro, elevá-lo de sua condição menos que humana: um crime humanista. Para lembrar o que nos diz Viveiros de Castro: o etnocídio não raro é “algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura dolo) por supostas ações de ‘mitigação’ e ‘compensação’ que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural” (2015: 3).

O texto é bastante especioso ao falar da “nova área de terras escolhida pela comunidade”, e isso por dois motivos: os Avá-Guarani escolheram (se é que se trata de uma simples questão de escolha, depois de consumado o ecocídio) o local onde seriam as R.I. Añetete e Itamarã, mas o mesmo não se aplica a Oco’y. Ademais, a progressão do texto nos leva a pensar que, logo depois da construção da UHE Itaipu, houve um terreno escolhido, caso no qual a área a qual se refere o texto deve ser Oco’y. Lá, ao contrário do que propagandeia a Itaipu Binacional e como esclarecem Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013) e Thiago dos Santos (2016), as condições em que vivem os Avá-Guarani de Oco’y são precárias, das mais diversas formas: nessa pequena “lasca” de terra (como a descreveu um *chamoi* a Santos [2016]) de, em média, 250m de largura, matas densas e animais de caça são inexistentes; a captação e distribuição de água são deficitárias; as condições de saneamento ambiental nas terras são frágeis; há erosão progressiva do território pelas águas do lago, por um lado, e por outro os fazendeiros avançam cada dia mais, lançando agrotóxicos de alta periculosidade, inclusive proibidos no Brasil, até bem perto das casas dos indígenas. Ademais, a opção da Itaipu por reassentar os Avá-Guarani às margens do lago da Usina não só diminuiu os custos de seu empreendimento, mas também levou à contaminação sazonal dos índios por malária, uma vez que água parada é local de proliferação dos mosquitos

vetores da doença. Assim o relatam os próprios Guarani, em carta encaminhada ao Banco Mundial, data de 2 de agosto de 1988 (a qual retomarei mais adiante):

Nós não queremos viver mais nesta situação. Com essa doença, gripe, resfriado, febre, toz diarreia e vomito, dor de cabeça, malária etcte, sem água limpa que dá para tomar, agora esse mês de agosto que já vai comensar da outra vez a malária, já estão comensando dar dor de cabeça, febre e depois larga outra vez e depois pega de novo, assim vai nessa vida (Anexo 5).

Por falar em ilegalidades manobras jurídicas que visam ocultar a existência de indígenas na área alagada pela barragem, o segundo parágrafo do *Histórico* nos traz a seguinte informação:

Em 1977, na ocasião dos estudos de identificação realizados pela Funai e pelos demais órgãos indigenistas, foram localizadas e identificadas, na área de abrangência onde se formaria o reservatório de Itaipu, aproximadamente 11 famílias indígenas compostas por 27 pessoas, que viviam numa área de aproximadamente 30 hectares, às margens do rio Paraná, entre os rios Ocoy e Jacutinga.

O estudo de densidade demográfica ao qual o texto faz menção é aquele contido no primeiro GT misto FUNAI/INCRA enviado ao Oco'y-Jakutinga, aquele mesmo que não contava com nenhum antropólogo e tampouco consultou diretamente os Guarani, valendo-se apenas de dados previamente levantados pelo INCRA. Isso, por si só, já é ilegal: é função institucional da FUNAI, e não do INCRA, recensear as populações indígenas. Talvez por esse motivo, a escolha das palavras é cuidadosa: o texto refere-se à identificação como produzida pela FUNAI e “demais órgãos indigenistas” - mas quais seriam os demais órgãos indigenistas senão o próprio INCRA, atuando fora do escopo de suas atribuições? O texto também nos informa que os poucos Guarani que lá habitavam ocupavam apenas 30ha. Mas a qual área original refere-se esse trecho? Que nos esquecêssemos, por um momento, da imensa área ocupada pelas 32 aldeias Guarani e pulássemos a História, dirigindo-nos ao Ocoy-Jakutinga dos anos 70: ainda assim, seriam 12.500 hectares ou, mesmo no ano de 1977, a própria Itaipu admitia que os índios ocupavam área de 100 hectares (CARVALHO, 2013). Ambos os números superiores à área que atualmente aparece no discurso da Itaipu: 30 hectares. Quanto ao número de famílias, das 70 que habitavam Oco'y Jakutinga, 32 famílias ainda resistiram no local após 1973, em invasão violentamente executada pelo INCRA; mesmo após as ameaças públicas de alagamento feitas pela Itaipu em 1976, resistiram ainda 19 famílias. Torno a lembrar que, nesse mesmo movimento de esbulhos e violência, os números

oficiais vão paulatinamente escamoteando a real densidade demográfica presente em Oco'y Jakutinga; o primeiro GT reconhece apenas 11 famílias, o Relatório de Célio Horst apenas 5.

Nenhuma palavra da apresentação histórica é incidental; o texto da Itaipu parece ser construído com o intuito de sedimentar a narrativa escolhida pela empresa de que ali mal havia índios e aquele não era sequer um território de ocupação tradicional.

Relata que terceiro parágrafo do Histórico que:

Em 1982, atendendo a solicitação da Funai, foram reassentadas 19 famílias indígenas compostas por aproximadamente 71 pessoas, numa área constituída como a Reserva Indígena do Ocoy, em São Miguel do Iguaçu, com aproximadamente 250 hectares.

Sugiro contrapormos esse parágrafo ao anterior: havia apenas 11 famílias, ocupando uma extensão de 30ha. Entretanto, a Itaipu Binacional, “atendendo a solicitação da Funai”, reassentou 19 famílias numa área de 250 hectares. O leitor é, então, induzido a pensar que que, desde aí, a empresa já fez bem mais que simplesmente indenizar os Avá-Guarani pela perda de suas terras. O que não fica dito é que o cálculo da extensão terreno foi feito levando em conta o reconhecimento da indigeneidade de apenas 4 famílias, uma a menos que o indicado (até mesmo) pelo laudo “antropológico” de Célio Horst. Mas, dito pelo não dito, o texto do *Histórico* é construído de tal forma que, em uma mesma linha, são postas como que lado a lado duas informações (uma à luz e a outra à sombra): por mais que o discurso da Itaipu dê notícia que no Oco'y-Jakutinga havia apenas 11 famílias, a empresa acaba por, ainda que de forma velada, reconhecer que era 19 o número de famílias que ali ainda resistiam (após o insistente esbulho praticado por funcionários do INCRA e da própria Itaipu). Nesse movimento, também fica reconhecido que aquela terra era (é) terra indígena.

Além disso, cabe lembrar: a Itaipu, aliada à FUNAI e ao INCRA, planejava titular aos indígenas individualmente, valendo-se, para tanto, de negar sua indigeneidade; nas palavras de um de seus funcionários à época da expropriação: “esse negócio aí dos índios é o seguinte, e esses índios eles não são índios coisa nenhuma, isso é uma cambada de safado sem vergonha, entendeu? A Itaipu pagou mais do que devia pra eles, levou eles pra uma terra boa” (Anexo 3). Segundo *chamoi* da RI *Avá- Guarani* do Oco'y, em depoimento colhido por Santos (2016: 129):

Houve construção hidrelétrica ali no ano 74. Aí começou de novo, a pessoa a abrir a picada na beira do rio Paraná, pra onde que o lago vai, pra onde que água vai. Aí começava a fazer a faixa segurança, a faixa verde, a faixa amarela. Aí encontrou outro

povo Guarani que tava lá, sempre incomodando... Aí essa represa começava a construção, começava a construir, começava aqui, vai indo... Mas só que vieram um antropólogo da FUNAI, da Fundação Nacional do Índio; era defesa, defensor do índio, mas só que na época não tá com nada, não defendia nada. Então ele veio com a FUNAI e entrou ali, entrou na aldeia. Aí só vieram pra olhar, pra passar... Aí no outro dia voltou. Sem fazer nada, sem pergunta, nada. Mas só que chegou lá no Itaipu e escreveu que “não, eles não são índio não. Não, lá tem pessoa, são tudo barbudo, bigotudo, não são índio não. Tudo são mestiço, paraguaio e não sei o quê...”.

Nesse sentido, contam os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã que Fernando Martinez, de apelido Camba’i (hoje já falecido), foi figura central na luta para que fossem legalmente reconhecidos como comunidade indígena - foi ele [o Camba’i], que insistiu para que as titulações fossem registradas em nome da Comunidade Indígena Avá-Guarani, contaram-me Hilda, sua sobrinha, e Mauro, seu amigo. Segundo relato de uma moradora da R.I. Tekoha Añetete registrado por Santos (2016: 137): “Este não lutou pra ele, lutou por todos nós!”.

Os Guarani ainda resistiam na área do Oco’y Jakutinga quando da fase de conclusão da construção da Usina. Isso levou a Itaipu Binacional a oferecer aos indígenas uma estreita faixa de terra (251 hectares) na APP, margeada pelo rio Ocoí - proposta consoante o relatório de 1977 de autoria do GT FUNAI/INCRA, a que se seguiu a negativa por parte da comunidade e do então cacique Camba’i; eles sabiam que as famílias que haviam se dispersado à época do *sarambi* retornariam. A estratégia encontrada por Itaipu, INCRA e FUNAI, então, foi mentir a respeito da área a ser ocupada pelos Guarani: ofereceram-lhes 680 hectares, alegando ainda que lá havia “mata bonita”, mas já sabiam que, ao final do processo de alagamento, restariam apenas os 251 hectares da proposta inicial - os outros 450 hectares, nos quais estava a “mata bonita”, ficariam debaixo d’água.

O cacique Camba’i aceita essa nova proposta sob a **condição** de que a área seria de **ocupação provisória** e de **extensão de 680 hectares**. Conforme o depoimento de um morador de Añetete registrado por Santos (2016: 138):

É, e o velho [em referência ao cacique Fernando Martinez] não percebia que água ia subir aqui, por que é estreito aqui sabe? Pra lá é grande aqui, lá é grande... Mas só que o Itaipu não tinha explicado que a água ia vim até aqui depois. Então enganou ele né, ele trouxe só aqui o lugar bom aqui, com aguinha pequena. E ele mostrou isso aqui ó, mata bonita até lá na beira do rio ainda, do rio Paraná. Mas só que Itaipu não explicou que a água ia pegar tudo o mato e chegar aí.

Segundo Termo de Acordo de 1982, assinado pela Itaipu Binacional e por Camba’i, os Avá-Guarani somente seriam reassentados após a demarcação legal das terras. Isso, entretanto, não ocorreu: a Área Indígena é criada no

mesmo ano que a Hidrelétrica foi inaugurada, 1982, e torna-se regularmente uma Reserva Indígena apenas em 1985. Foi esse mesmo acordo de 1982 que tornou permanente a situação que, segundo o combinado, deveria ser provisória ao formalizar o reassentamento dos Avá-Guarani na atual R.I. Oco'y. O momento de sua assinatura também foi repleto de irregularidades, tanto por parte da Itaipu como das instituições que deveriam resguardar os direitos dos índios: Thiago dos Santos (2016) informa-nos que Cimi e ANAÍ, que prestavam assistência aos Guarani e sabiam quais áreas seriam alagadas, não estavam presentes e o cacique Camba'i, analfabeto, foi levado sozinho para assinar um acordo que não podia entender. Segundo o relato de um *chamoi* da R.I. Avá-Guarani do Oco'y colhido por Santos (2016: 137-138)

O cacique não falava a língua português, não sabia ler, não sabia nada; É índio mesmo! Só que o branco é branco mesmo, ele tem muita cabeça pra fazer a coisa. Então foi lá a Funai e o INCRA e a Itaipu, sentava junto. Mas só que, foram conversando os três ali, “Vamo leva o cacique, vamo pega o cacique e levar lá pra assinar esse documento, por que nós vamos fazer agora já”. Então o que que escreveram ali no papel? “Eu sou cacique Fernando tal tal. Da aldeia Ocoi/Jacutinga tal tal né.” Só que eles faz, mas o cacique num sabe, nem nós num tava sabendo o que que tava acontecendo. Então o que que eles fizeram? Então, escreveram: “Esses 680 hectares eu vou aceitar, eu vou pegar e vou levar minha comunidade pra gente ficar lá e nunca mais eu vou incomodar ninguém. Eu vou pegar essa terra, eu vou fazer mudança com a minha família, com a minha comunidade e daí nós vamo ficar aqui e nós vamos querer só essa aqui e nós não vamo mais querer mais, por que pra mim já tá bom esse ali. Então eu sou cacique tais tais...” Só que, de madrugada cedo eles vieram pegar o cacique, levar lá no escritório pra colocar o dedo lá. Carimbar o dedo, fazer a carta, um documento, sem saber, sem perceber o cacique foi colocar o dedo lá. Contra ele ainda (risos), né... Enganaram ele. Só que ele não tava junto quando tava fazendo o documento. Tava os três da Funai, Inkra e o Itaipu.

A FUNAI, note-se, estava presente, mas, ao que parece, pouco fez em favor dos Avá-Guarani - em depoimento registrado nos arquivos do Centro de Trabalho Indigenista/Oeste do Paraná (disponível no Anexo 6), Pedro Alves, morador do acampamento Tekoha Vya Renda Poty (município de Santa Helena [PR]), explicou que, na verdade, “a FUNAI também pressionou bastante só que nós não se entregamos pra eles [a terra]. Só que a liderança não se entregava pra FUNAI, não se entregou, fizemos como a gente quer, e por isso que ainda temos como lutar”.

Chegamos, por fim, aos dois últimos parágrafos do *Histórico* disponibilizado pelo *site* da Itaipu Binacional:

Anos mais tarde, em 1997 e mesmo já tendo havido o reassentamento em área maior do que a originalmente identificada

pelo órgão legalmente responsável, a Itaipu adquiriu uma área de 1.774 hectares, no município de Diamante D'Oeste, constituindo a Aldeia Indígena do Añetete.

Posteriormente, em 2007, a Funai adquiriu uma área contígua a essa, com aproximadamente 240 hectares, formando a Aldeia Itamarã.

A forma com a qual a empresa trata da aquisição dos terrenos onde, hoje, estão as R.I. Añetete e Itamarã parece-me bastante peculiar: tudo se passa como se não houvesse existido, por parte dos indígenas, uma luta de mais de duas décadas que *ainda não acabou*. E agora os índios teriam mais terra que nunca: em Oco'y-Jakutinga, segundo os dados disponibilizados pela Itaipu, eram apenas 30 hectares, mas, agora, se somadas Oco'y, Añetete e Itamarã, são mais de 2200ha... Novamente, nas entrelinhas, parecer poder-se ler: “o desterro, as ações de morte, foram muito benéficas para os selvagens”. Mas será mesmo esse o discurso que corre a portas fechadas na Itaipu Binacional?

No dia 2 de agosto de 1988, os Avá-Guarani escreveram uma carta ao Banco Mundial, da qual já citei um trecho logo mais acima (Anexo 5). Sublinho: essa não era primeira carta destinada ao Banco Mundial escrita pelos Guarani:

Senhores do Banco Mundial

Nós escrevemos de novo para vocês amigo nós queremos contar nossa preocupação, nós estamos sabendo que vocês vai mandar dinheiro para o Brasil para a construção da Barragem

Nós pensamos que o dinheiro é para solucionar a situação do povo indígenas aqui no Brasil agora que nós achamos é para fazer mais prejuízo para o povo indígena como os colonos também.

[...]

Por isso nós não queremos que você manda o dinheiro para o Brasil [...] [A]gora nós queremos que nosso problema ser solucionado, a primeira coisa que a comunidade pediu para vocês, e também não é só nós todos os povos indígena no Brasil, não mande o dinheiro, porque nós não que mais que índio brasileiro sofrer.

[...]

Nós estamos agora 37 famílias e 202 pessoas nessa pequena terra 231 hectares, agora nós vemos que vocês não tem preocupação de nós e de ninguém, vocês fala mas não faz se tivesse preocupação de nós ja tia solucionado nosso problema, vocês não tem mesmo preocupação de nós, porque a carta já bem 2 vezes, ai que nós vemos que vocês não vai ajudar a nós.

Agora contamos também que Itaipu só quiere enganar a nós só quiere moleza. Itaipu ofereceu 3 ilhas uma tim 51 hectares outra 50 a terceira 171 hectares que nós não aceitamos nem uma, se nós aceita Itaipu vai dar barco a balsa. Para que isso? nós não aceitamos desde isso Itaipu não apareceu mais, porque nós não aceitamos que eles quiere dar.

Ai nós não esperamos mais, derrepente eles [Itaipu] outra ves e falou para nós ai como eles queres

[Itaipu pergunta:] O que e que voces precisa que Itaipu quiere ajudar a voces que estamos para ajudar ai nós ficamos queto, ai o Doltor Clovis Ferro Costa falou, voceis quiere vicicreta, telefone - trator, cavalo, nós não falamos nada

E depois o vice cacique Agostinho Martines falou para eles, vocês vão ajudar a nós, Itaipu o Doltor falou si nós estamos para isso [, então os índios disseram:] então ver a terra com mato para nós, aí o Doltor falou aa a terra e difícil porque Itaipu não tem mais terra, esse foi no dia 22 de junho de 1988.

[...]

[...] Agora vocês tem que ver para nós se vai ajudar, até agora não vemos solução.

Em 10 de abril de 1987, o diretor jurídico da Itaipu Binacional, Clóvis Ferro, encaminhava um memorando ao diretor de coordenação da empresa, Luiz Eduardo Veiga Lopes (Anexo 4). A escrita do memorando foi motivada, pelo menos em tese, por uma visita feita por Ferro Costa aos Avá-Guarani em 27 março daquele mesmo ano. Nele, o diretor jurídico, fala ao seu colega sobre uma mudança em sua posição pessoal em relação ao pleito dos índios pela terra e - por acaso? - menciona pressão exercida pelo Banco Mundial após o recebimento das cartas escritas pelos Guarani.

[...] 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 evolui 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.

(Anexo 4, minhas ênfases).

Conforme Carla Conradi (2007), teria sido graças a essas cartas ao Banco Mundial e à repercussão que elas tiveram que as negociações com a Itaipu Binacional se tornaram minimamente viáveis: a empresa tornou-se alvo de repúdio por diversas instituições, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo, o Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC) e a Comissão Regional de Atingidos por Barragens (CRAB); representantes do Banco Mundial, de fato, vieram ao Brasil investigar as denúncias. Então, segundo a autora (2007: 102),

“só teria mesmo a Itaipu Binacional que identificar uma área de 1.500 hectares para a relocação da comunidade indígena”.

(Contra tantas políticas de morte, os Avá-Guarani resistiram e re-existem.)

## 1.6. Os novos tekoha: Añetete e Itamarã

Foram dezoito anos de luta desde o alagamento do Tekoha Guasu Oco’y-Jakutinga até que os Avá-Guarani conquistassem, em 1997, o espaço que hoje é o Tekoha Añetete. O movimento de retomada que levou à conquista do *tekoha* teve seu início em 1995, quando 15 famílias saíram da R.I. Oco’y, indo ocupar um espaço de 450 hectares no Refúgio Biológico de Bela Vista (APP da Itaipu), o qual denominaram Tekoha Paraná Porã. Àquela altura - como me contou José, uma das principais lideranças políticas de Añetete, que também participou da retomada de Paraná Porã -, a situação já se estendia por 13 anos e os Guarani já estavam cansados de ouvir mentiras serem contadas pela Itaipu e pelo governo. Cabe destacar que, como indica Carla Conradi (2007), logo após terem aceitado Oco’y, os Avá-Guarani já deram início à luta pela ampliação de suas terras; tanto pela área da reserva ser imprópria como “pelas novas dificuldades que a todo momento ela apresentava”: a “diminuição da terra pelo desbarrancamento nas margens e os conflitos com os agricultores da região tornaram-se problemas cotidianos” (: 96). A esse propósito vieram, por exemplo, as cartas que os indígenas escreveram ao Banco Mundial pelo menos desde 1987, das quais já tratei logo mais acima.

Quando o grupo de Paraná Porã deixou Oco’y, já havia ali cerca de 100 famílias nucleares, entre 400 e 500 pessoas, segundo dados de Rubem Thomaz de Almeida (2006). Ao longo de toda década anterior, mesmo a Itaipu já tendo concordado com a aquisição de novas terras, a “questão” dos Avá-Guarani arrastava-se na empresa e nas instâncias estatais; Itaipu culpa a Funai pelos problemas com os Avá-Guarani e afasta de si a responsabilidade sobre o caso - tornando, inclusive, a alegar, frente às denúncias, que os indígenas estariam em processo de aculturação: “[...] esses índios estão praticamente aculturados, já praticam *foot-ball*, usam bicicleta, ouvem rádio e alguns até internamente trabalham como bóias frias nas plantações vizinhas [...], lê-se num documento<sup>22</sup> da empresa citado por Conradi (2007: 102). O esquivar-se à responsabilidade continua ao longo de toda década de 1990: são várias as manobras, jurídicas e

<sup>22</sup> Pasta: 1989, Seção: Correspondência, Assunto: Prestação de contas sobre denúncias ao Ministério das Minas e Energia, Data: 31.01.1989, Local: Rio de Janeiro/RJ. Emitente: ITAIPU/DJ. Destinatário: Ministério das Minas e Energia.

outras, desde a encomenda, em 1990, de um laudo, feito por uma advogada, que atestava não caber à Itaipu indenizar aos indígenas, uma vez que já haviam cedido o Oco'y; até a recusa, em 1991, de um relatório emitido por um GT, orientado pela FUNAI e responsável por analisar o caso, a qual orientava pela aquisição de novas terras - seu aceite estaria, na verdade, condicionado: “[...] contudo, se houver destinação de outra área, a atual Reserva deverá ser desativada totalmente, reincorporando-se definitivamente à Faixa de Proteção Permanente”, diz outro documento<sup>23</sup> da empresa, também como citado por Carla Conradi (2007: 105).

Em maio de 1994, foi realizado *1º Encontro Integrado de Ação da Reserva Indígena do Oco'y*, no qual estiveram presentes FUNAI, Itaipu, Prefeitura de São Miguel do Iguacu, Cimi, Emater, Assessoria Indígena do Paraná e Seed/PR, bem com os antropólogos Silvio Coelho dos Santos, Bartolomeu Meliá e Rubem Thomaz de Almeida. Dois meses após o encontro, o grupo elabora relatório, fruto de reuniões com a comunidade indígena, reivindicando melhor infra-estrutura para a Reserva e maiores extensões de terras. O relatório também buscava a implementação de programas que fomentassem o desenvolvimento da autonomia da comunidade Avá-Guarani - sob essa perspectiva, foi criado o *Programa Avá-Guarani*, que tinha por objetivos, conforme o relatório do GT (apud SANTOS, 2016: 155),

1 - Equilibrar as relações econômicas e culturais entre a comunidade indígena e a sociedade nacional; 2 – Garantir o usufruto exclusivo da área demarcada, definida para os índios Avá-Guarani, conforme a Lei 6.001, artigo 2o, Parágrafo 9o; 3 –Melhorar as condições gerais de vida, segundo as aspirações dos próprios Avá-Guarani; 4 – Ampliar a compreensão dos Avá-Guarani acerca da realidade sócio-política brasileira

Por outro lado, como indica Thiago dos Santos (2016: 155) “a proposta do Programa foi compreendida pelos indígenas como uma estratégia dos órgãos envolvidos de atenuar a demanda territorial dos Guarani a partir da prestação de assistência”, além de ter sido implementada verticalmente, à revelia da devida aceitação por parte da comunidade. Segundo o depoimento de um chamoí colhido por Santos (2016: 156)

Itaipu, ela engaña mais que ajuda... Ele manda um projeto ali que precisava disso, por que tá mantendo o índio, tá cuidando do índio. Aí que veio esse de Programa. A terra que é bom, nada... Só engana a outra pessoa. Isso que eu falo, o branco é assim mesmo, ele

faz coisa que é só pra ele. Então é fácil pra ele. Mas só que a gente (os Guarani) não consegue fazer sem todo mundo querer. Se todo

---

<sup>23</sup> Pasta: 1991, Seção: Memorando, Assunto: Minuta de Convênio elaborada pela Funai, Data: 27.06.1991, Local: Foz do Iguacu/PR. Emitente: Vice-superintendente de Meio Ambiente. Destinatário: ITAIPU

mundo aceitar a gente faz. Se algum disser: “mas acho que não vai dar certo”, aí a gente paramo por aí, a gente nem mexe. Mas o branco não, ele não pergunta, ele não quer saber. Assim acontece a coisa. Por isso que é complicado.

Foi nesse contexto que os Avá-Guarani decidiram *entrar* no Refúgio Bela Vista. À época, seguindo os encaminhamentos do GT de 1991, a Itaipu já aguardava o laudo antropológico a ser escrito por Rubem Thomaz de Almeida, indicado pela ABA, cujo objetivo seria o de averiguar área a ser destinada aos Avá-Guarani. Os trabalhos para elaboração do estudo apenas iniciaram em abril de 1995 - no entanto, ou talvez pelo motivo mesmo dessa demora, os indígenas pouco confiavam na Itaipu (CONRADI, 2007; SANTOS, 2016). Um *chamoi* de Añetete relatou a Thiago Santos (2016: 159-161) todo processo desse movimento; desde sua “motivação onírica”, as articulações políticas, até o momento mesmo da “invasão”:

Nóis temo um *cheramoi*, três *cheramoi* aqui na aldeia. Aí num dia ele levantou e chamaram a gente. “Eu precisa comunidade, eu precisa liderança que eu tenho meu sonho pra fazer, o que que nós vamo fazer. Por que o Deus mostrou pra mim que nós temo que achar a reserva Itaipu pra gente entrar lá pra reforçar nossa luta, senão... Só que liderança você tem que pensar muito pra falá. E uma pessoa só, uma liderança só. E leva criança, leva mulher, leva tudo... Só que uma pessoa só tem que representar “invasores” (risos). O pajé falando pra nós né. “Mas eu quero que você tenha coragem, tenha fé e esperança e vamo entra lá. Agora você vai procurar onde que é”.

Nóis entremo ali no, no Três Lagoas tem uma reserva ecológica do Itaipu. Uns 5 metro de altura de arame fino assim. Ninguém, entra, nem cachorro não entra lá. É 5 metro de altura. Nossa! Bem fechado, bem protegido! Um mato fechado... Aí veio um representante do organização Nhemboaty Guasu Guarani, que é o Toninho de lá de ES, e o Maurício tá em Rio Grande. Maurício é Guarani. E o Toninho tá lá no ES. E eles vieram ali pra acompanhar a gente, mandados pelo *chamoi*, “Vai lá vê o que que este tá pensando né?” E eles vieram... Veio o Manuelzinho da Silva do Rio Branco, São Paulo e o Fernando da Silva de Itanhaém, de São Paulo, e o Toninho do ES. Eles vieram três, quatro pra ver, pra saber o que que nós tamo pensando de fazer.

E chegou bem na hora certa. Nóis tava resolvendo já. Já revistaram, já revistou ali no Parque Ecológico da Itaipu. A gente já tem como vai ser. Na hora eles viera ali, mas... Aí a noite nós sentavam junto, e daí a gente, ele perguntou “o que que você tá pensando? A gente viemo por que o *cheramoi* mandou pra gente, pra gente conversar e organizar e vamo fazer a coisa pra você”. “Não, eu falei, eu acho que já tá decidido”. Então ele levantou e: “O que que você tá pensando?”. “Não, nós achemo uma reserva ecológica da Itaipu e nós vamo entrar lá”. “Isso mesmo, então vamo lá”.

Então nós combinemo, tem ônibus aqui na vila, sempre ônibus de passageiro, colonial. Nóis chamemo o motorista. “Será que você não faz o favor? Aí você fala quanto litro de gasolina que nós temo que carregar no ônibus”. “Não, faz o seguinte, você

escreve pro presidente do sindicato, ele é de tudo, e passa pro bispo de Foz do Iguaçu, pra ele saber o que que você vai fazer, pra que que você vai precisar gasolina.” Entraram cinco home, mais grande aqui de Foz, aqui de São Miguel, ajudaram pra encher tanque do ônibus pra carregar as família que vai invadir lá. Dois ônibus. Um ônibus é da mulher com criança e outro é só do homem.

Aí saíram de madrugada, duas hora da madrugada vai devagarinho. Diz que passou lá na Receita Federal. Diz que levou todo documento. Nós temo um evento por ali, nós vamo lá. Só falando de evento do sistema Guarani né. O motorista falou que “Tô levando, mas só que ele tem sistema dele, ele tem outra coisa, algum movimento dele e tô levando, só levando.” Ele não falou que ia entrar no Parque... Só que ficou mais ou menos uns 500 metro, ele encostava ônibus e a turma começava a fazer o buraco ali... Ainda 3h de madrugada, era pertinho aqui, Santa Terezinha. Ai entraram e, cortava, fazia um buraco ali e jogava a criança pra dentro, e os home atrás, cachorrada atrás também. Cachorro também vai, tudo...

Aí o pessoa que veio do ES acompanhou aquele movimento na hora, ele também entrou lá junto, ficou junto lá. Ai a gente ficou ali, eu não fui, mas só que a gente ficou organizando aqui.. Qualquer reforço tá ali né. Mais 10 família ali tá se preparando pra reforçar. Ai eu combinei com que vai, o cacique era o Silvino Vaz. Aquele foi o cacique na época. Ai eu falei pro Silvino, “Então, qualquer coisa é só, entrar contato aqui no sindicato pra gente avisar nós ali, se vai quere o reforço. Nós vamo tentar e vamo.” Só que nós ficuemo, um cheramoi foi junto que aquele falou que é bom de fazer isso, então foi junto. Foi e limpou um pedacinho ali e já começa a fazer oração lá, lá na tarde. O outro ficou aqui na casa de reza, nós rezamo, dançamo junto. Um aqui, um lá, assim vai...

Thiago dos Santos (2016) narra que, tão logo tomou conhecimento da ocupação, a Itaipu Binacional paralisou as negociações, cancelando inclusive o que já havia sido acordado até o momento, e suspendeu seu *Programa Avá-Guarani* - o qual, segundo a própria empresa, tem por objetivo a garantia, em sua “área de influência, do modo de vida dos Avá Guarani. Em adição, Itaipu passou a recusar diálogo direto com os indígenas, dirigindo-se, a partir de então, apenas à FUNAI, principalmente para pressioná-la. Carla Conradi (2007: 113) traz um documento<sup>24</sup> no qual a Itaipu, “[n]um discurso ofensivo”, reclama à FUNAI sobre a invasão, caracterizando-a por intolerável e ilegal, dizendo ser a reivindicação dos Guarani ilegítima e sem qualquer lastro jurídico. “O que a Usina quis deixar claro”, mostra Conradi (2007: 113), citando então o referido documento, foi que ela “tem primado em preocupar-se constantemente com a situação dos silvícolas em questão, sem que isso implique em assunção de responsabilidades legais que não lhe cabem”. Assim, apesar de seus inúmeros esforços, - “o seu último programa exemplar especificamente [o Programa Avá-Guarani]” -, problemas sempre surgem em decorrência exclusiva da péssima atuação da FUNAI.

---

<sup>24</sup> Pasta: 1995, Seção: Memorando, Assunto: Invasão de área da Itaipu Binacional, Data: 22.06.1995, Local: Curitiba/PR. Emitente: ITAIPU/DG. Destinatário: Funai.

Os indígenas em Paraná Porã, diz Santos (2016), todavia permaneceram firmes: deram à Itaipu um prazo de 60 dias para que alguma providência fosse tomada; caso contrário, afirmavam, teriam de desmatar uma área a fim de plantar suas roças. A empresa, nesse primeiro momento, optou por rechaçar, via FUNAI, o pedido de resolução territorial e deu-lhes um prazo para que se retirassem de Paraná Porã. Foi apenas após um mês do início do movimento de retomada que a Itaipu envia o antropólogo responsável, Rubem Thomaz de Almeida, a fim de levantar informações iniciais para que pudesse ser encontrada uma área adequada ao reassentamento dos Avá-Guarani. Ficou, então, acordado que a Itaipu toleraria a existência da entrada em Refúgio Bela Vista enquanto os indígenas esperariam a conclusão do laudo antropológico para que, a seguir, a empresa buscasse outra terra para os índios; participaram e concordaram com o acordo FUNAI e Cimi. Para os indígenas, permanecer na entrada era a forma de garantir que a Itaipu cumprisse sua palavra (CONRADI, 2007; SANTOS, 2016).

Conforme informações de Carla Conradi (2007: 116), foi aprovado em 1996, pela Câmara dos Deputados do Paraná, um requerimento em favor dos Avá Guarani, o qual resolvia pela solução imediata da precariedade que viviam na R.I. Oco'y. Dessa forma, em Audiência Pública, a Itaipu Binacional comprometeu-se, com o Cacique Inocência Tupã Rendarey Acorta, a adquirir em favor dos índios área de dimensão de 1.500 ha; em adição, ficou acertado que enquanto o terreno ideal não fosse encontrado a Itaipu “arrendaria gratuitamente aos Guarani 7 hectares na área invadida [Refúgio Bela Vista] para o cultivo agrícola e doaria uma carroça com tração animal para o transporte da água para a população na área”. Apesar de, por ocasião da Audiência Pública, tanto a Itaipu como a FUNAI terem se comprometido pela celeridade na busca pela terra, a situação perdurou por muito tempo: os Avá-Guarani permaneceram por quase três anos acampados em Ponta Porã. Ao longo de todo esse tempo, suas vidas foram marcadas pela precariedade: os barracos, feitos de pau e lonas de plástico, não os protegia do frio intenso da região, e as visitas eventualmente feitas pela FUNASA não puderam evitar que crianças morressem ao contraírem doenças. Ademais, sua alimentação foi substancialmente restrita pela impossibilidade do roçado: a área era de preservação permanente e os 7ha acordados não seriam o suficiente para lhes garantir a subsistência; assim, alimentavam-se dos animais que haviam trazido de Oco'y e daqueles que podiam caçar, de frutas disponíveis na região e das provisões disponibilizadas pela FUNAI, Cimi e FUNASA (SANTOS, 2016).

Uma vez finalizados os trabalhos relativos à primeira etapa do laudo antropológico, em outubro de 1995, os trabalhos encaminharam-se para, finalmente, decidir uma área a ser adquirida pela Itaipu para os Avá-Guarani. “De sua parte”, informa Santos (2016: 165), “os indígenas condicionaram a

escolha da terra segundo os seguintes fatores: não proximidade com a cidade ou não-indígenas, disponibilidade de nascentes (*yva*), matas nativas (*ka'aguy*) e boa qualidade do solo para as roças (*kokue*)” – elementos esses que devem estar presente em um *tekoha*. Segundo Conradi (2007), algumas áreas foram então visitadas: o Refúgio Bela Vista, do Refúgio Santa Helena (ambas pertencentes à própria Itaipu Binacional), além de um terreno no município em Terra Roxa; entretanto, nenhuma delas mas parecia “os requisitos para o reassentamento, ora por serem pequenas, ora por serem perto de cidade, ora porque não havia mata, nascentes e terras adequadas à agricultura” (: 114). Em 1996, com as situações de precariedade e insalubridade em Paraná Porã persistindo e deixando-os exaustos, os Guarani são convidados a conhecer um local previamente visitado por Thomaz de Almeida, situado entre os municípios de Diamante do Oeste (PR) e Ramilândia (PR). Em documento<sup>25</sup> (apud CONRADI, 2007: 113) escrito pelo antropólogo encarregado, o espaço foi assim descrito:

São aproximadamente 1700 ha. localizados na confluência dos rios São Francisco e São Domingos, águas definem mais da metade do perímetro da propriedade – que sugere a figura de um triângulo cujo vértice mais agudo é formado pelos dois rios. A área, situada a 13 kms, da sede do município, é constituída por uma montanha não muito elevada que se estende por entre os dois rios. É coberta, em boa parte, por mato. Apesar de não estar intacto, parece conter características valorizadas pelos índios, tais como diversidade de árvores e plantas, utilizadas como matéria prima para construção de suas habitações, utensílios e, principalmente, os **pohã ñana**, ou plantas medicinais para seus remédios. Pela inclinação do morro, parece ser difícil a prática agrícola, em moldes ocidentais, sem recursos financeiros e técnicos. O relevo não deve impedir, contudo, que os Guarani ocupem espaços mais altos e nas proximidades do mato, distribuindo suas casas e cultivando suas lavouras tradicionais, as **kokue** – onde a diversidade prevalece frente à quantidade de cultivos (grifos no original).

Tratava-se da Fazenda Padroeira, de propriedade dos irmãos Padovan, voltada à criação de búfalos. Narra Santos (2016) que um grupo de lideranças tanto de Paraná Porã como de Oco'y percorreu o espaço ao longo de três dias: Adriano Chamorro, Alfredo Centurión, Ernesto Centurión, Inocência Acosta, Manuel da Silva e Paulo Benites. Ainda lá, o grupo sinalizou ter aprovado o terreno e, mais adiante, a comunidade avalizou a compra da terra. Esse foi o espaço escolhido para o Tekoha Añetete. Em abril de 1997, as 21 famílias que viviam em Paraná Porã junto a 11 famílias que moravam em Oco'y, perfazendo um total de

---

<sup>25</sup> Pasta: 1996, Seção: Relatórios, Título: Averiguação inicial para assentamento da comunidade Guarani Nandeva do Oco'y, Assunto: Relatório de visita à área localizada entre os rios São Francisco e São Domingos, Município de Diamante do Oeste/PR, Data: 11.07.1996, Local: Rio de Janeiro/RJ. Emitente: Rubem Thomaz de Almeida. Destinatário: ITAIPU E FUNAI.

163 pessoas, chegaram ao terreno, trasladados pela FUNAI; acompanharam-nos Thomaz de Almeida, o chefe do Posto indígena de Oco'y e alguns funcionários da Itaipu. Atualmente, habitam o Tekoha Añetete aproximadamente 380 pessoas, cerca de 73 famílias nucleares – o número varia devido a deslocamentos populacionais (cf. Silva, 2006). Uma estrada de terra, ao longo da qual, mais ou menos distantes, dispõe-se as casas, agrupadas por família extensa, contorna toda a aldeia, levando, inclusive, até Itamarã e permitindo o livre deslocamento pela reserva – pelo menos quando não há chuva forte.

Uma vez que, antes de serem *tekoha*, as terras serviam como fazenda para criação de búfalos, tem sido necessário um longo e ainda incompleto processo de recuperação ecológica; antes, havia apenas um resto de mata nativa no alto do morro e, agora, parte das pastagens estão, também, cobertas por vegetação. Outra parte foi mantida para que se implementassem projetos de criação de gado, em fins da década de 1990, em virtude de convênios estabelecidos entre a RI Tekoha Añetete, a prefeitura de Diamante do Oeste e a Itaipu Binacional. A porção de vegetação nativa, entretanto, permanece local privilegiado de acesso a remédio, caça, lenha e madeiras de boa qualidade para a construção ou conserto de moradias. Lá também habitam várias espécies de fauna nativa (como o tatu, a onça pintada e o porco do mato) que se concentraram nestas matas com o avanço da colonização agropecuária das fazendas da região.

Entretanto, também porque a comunidade continuava a crescer conforme os familiares retornavam e crianças nasciam, o espaço de Añetete foi se tornando insuficiente; seguiu (e segue até hoje) a luta pela terra. Conta-nos Paulo Borges & Clóvis Brighenti (2015) que, em dezembro de 2003, um grupo Avá-Guarani composto por 13 famílias, perfazendo um total de cerca de 70 pessoas, saiu da Reserva Indígena Oco'y para (re)ocuparem um espaço próximo ao Galpão Criolo da Sociedade de Pescadores no município de Terra Roxa (PR). Liderados politicamente por Teodoro Tupã Alves e espiritualmente por Onório Benite, decidiram deixar Oco'y tanto por conta de sua alta densidade demográfica (à época, eram aproximadamente 680 pessoas para os apenas 231,9 hectares da Reserva) como visando afastar-se dos brancos e de seus hábitos considerados, pelos Guarani, pouco desejáveis: álcool, festas e sua forma de alimentar-se. O local, onde no século XVII ergueram-se missões jesuíticas, é denominado pelo grupo de Kurupa'y; é parte de sua terra sagrada, que foi deixada a seus ancestrais por Ñanderu - naquela *oguada porã* (caminhada sagrada, outra forma de se designarem as retomadas ou entradas), o grupo reivindicava sua demarcação. Assim, cinco meses após o início da retomada, os Avá-Guarani escreveram uma carta à Funai e ao Ministério Público Federal, na qual pediam “a criação urgente do grupo de trabalho para a identificação da área” e denunciavam que a

morosidade quanto ao estabelecimento do GT vinha “criando vários problemas para a comunidade e quanto mais tempo demorar para a criação do grupo de trabalho continuaremos sem terra para plantar e tendo que recorrer as cestas básicas como principal fonte de alimentação” (cf. seção 3.2.).

Entretanto, a morte de uma moça, assassinada por seu companheiro, alcoolizado, colocou fim à *oguada porã*; o sangue derramado havia tornado aquela terra má, como explicou Onório Benite a Borges & Brighenti (2015). Assim, o grupo retirou-se do local, indo parar no Tekoha Añetete, onde permaneceram acampados por três meses – segundo me explicou Teodoro Tupã, a fim de reorganizar o grupo para uma nova *oguada porã*, que iria lutar, então, por uma outra terra. Em suas palavras,

[...] tava tranquilo, Itaipu fornecia alimento, estava num barraquinho... Aí falei assim: eu tenho que reorganizar esse grupo e realmente eu tenho que fazer isso. Daí um dia eu sentei, mais ou menos a essa hora, reuni o meu grupo novamente falei assim eu tô pensando o seguinte: vamo, vamo ocupar uma área da Itaipu pra chamar a atenção, porque senão nós não vamos conseguir terra, porque a luta que nós tá fazendo não é pra nós tá aqui numa aldeia do Joazinho e isso pra mim não faz bem... Porque não é isso que nós queremos. Se nós ficar quieto, ficar assim, com família no Tekoha Añetete... A partir daqui terminou. Aí a família falou assim: depende de você, estamos juntos. Daí nós planejamos pra ir na Reserva da Itaipu lá em sub-sede. Um dia surgiu, eu consegui transporte, alimentação, tudo. Nós fomo pra lá. Falei pro Joãozinho: nós tamo indo, acontece o que acontece, nós tamo indo. Nós ocupamo a área de Itaipu em sub-sede aí nós se instalamos lá e a partir daí começou de novo o processo. E a partir daí que a Itaipu começou a se preocupar de novo.

O que se seguiu a partir daí foi uma longa e complexa negociação com a Itaipu e o Estado pela aquisição de um espaço que pudesse, em extensão e em características ecológicas, comportar o grupo que seguiu nessa nova iniciativa. Teodoro Tupã narra esse processo em detalhes:

Nós ficamos durante dois anos estivemos lá e junto com a negociação chegou, assim, eu recebi até reintegração de posse. Eu recorri na FUNAI, ganhei aquele processo pra mais tempo, nós eliminamo aquele reintegração aí continua... Continua a negociação Aí um dia ele chegou e aí eles falou pra mim assim... Eles, esses dois ali: o João e a Marlene [funcionários da Itaipu]. Eles chegaram no acampamento e falaram assim: nós tamo aqui pra conversar, resolver o problema, nós gostaríamos que vocês voltem para Tekoha e com a proposta: nós vamos dar 90 dias de prazo para Itaipu e FUNAI chegarem... Vão conversar Itaipu e Funai para enquanto vocês permanecerem no Tekoha, durante esses 90 dias, nós vamo tá discutindo isso pra ver uma outra possibilidade de terra. Ou compra, ou alguém vai ter que comprar.

*Aí, nesse momento, nessa época que eu caí na armadilha,* falei assim: então tá bom, se é uma proposta, tá. Nós vamos voltar. Eles mesmo botaram transporte para trazer nós novamente para

Tekoha. Largaram nós lá em cima onde mora o Gustinho agora, né. Lá em cima, sem água, sem nada.

Aí de lá nós pegamos nossa mochila, nosso barraco, descemos ali, nesse canto ali, na divisa do Tekoha. Aí já essa fazenda na época tava em venda, essa fazenda aqui tava em venda. Nós já tava se aproximando da divisa. Aí como nós construímos nosso barraco dentro da fazenda, tem uma ilha lá, construímos nosso barraco não no Tekoha, mas na ilha da fazenda, no pedacinho de ilha ali. Aí o fazendeiro se preocupou, aí sem conversa, sem acordo nenhum.

Aí o quê que acontece: nós já tava dentro da proposta desses 90 dias, tá. Aí nós chamamo a Itaipu e falamo: 90 dias nós vamos ficar aqui. É o prazo que nós combinamo. Tudo bem. Aí falou assim: nós vamos conversar com o proprietário dessa fazenda, que ele tá querendo vender. Tá. Nós aceitamos.

Passou 90 dias, vai pra 9 meses, vai pra um ano, nada. Aí nós decidimos voltar novamente pro mesmo lugar, novamente no sub-sede de Santa Helena. Quem patrocinou nossa viagem foi o próprio fazendeiro, porque tinha interesse de tirar a família da fazenda. Nós saímo aqui, fizemos trajeto aqui, lá em São José da Palmeira e fazemo a volta por lá. Aí o próprio fazendeiro, não mais Itaipu. Eu concordei tudo, assim, vamo rodando, vamo rodando. E a segunda vez na sub-sede.

Aí um dia duas pessoas chegaram novamente e falou assim: vocês aqui de novo na sub-sede. Sim, porque ultrapassou o prazo da conversa, nós tamo aqui. E ficaram quieto, daí a partir daí começou a falar assim: o quê que nós vamos fazer, nós vamos contratar um antropólogo pra fazer levantamento de família, vocês vão conversar com ele. E a partir daí vai começar o processo. E aí que o Itaipu convidou Rubinho [Rubem Thomaz de Almeida], mandou Rubem, ele fala bem guarani e dá pra conversar tranquilamente. E Itaipu falou dessa fazenda de novo.

Em 2006, ainda antes da conquista pelos Avá-Guarani das terras que hoje são o Tekoha Itamarã, Rubem Thomaz de Almeida escreveu um estudo antropológico sobre os problemas fundiários enfrentados pelos Avá-Guarani do Oeste paranaense e indicou como única solução possível a aquisição de terras para ocupação indígena exclusiva. Sobre Itamarã, Thomaz de Almeida (2006: 55) informa tratar-se “de aproximadamente 300ha de terras de boa qualidade e plenamente agricultáveis e 300ha de mato sob proteção ambiental”, que se estendem desde Añetete, “formando área ampla de mato com animais de caça e bem servida de água”.

À época desse segundo retorno a Santa Helena do qual fala Teodoro, a questão da aquisição de Itamarã ia às voltas no Estado, como explica ainda Thomaz de Almeida (2006): a FUNAI, sem recursos, encaminhou a questão ao Ministério do Desenvolvimento Agrário; a procuradoria do INCRA, entretanto, sinalizou ser impossível que o órgão repassasse os recursos, uma vez que se tratava de terras indígenas. O impasse só foi solucionado em novembro de 2005, por meio de um parecer da Advocacia Geral da União que permitiu o repasse do montante necessário à conclusão do negócio. No entanto, como o proprietário da então

fazenda havia dado apenas até outubro de 2005 como prazo para confirmação da compra, ele procedeu ao preparo do plantio; foi quando “os índios, ansiosos com a demora e assediados pelos produtos tóxicos usados na lavoura, resolveram, mais uma vez, trasladar-se do Itamarã, indo instalar-se novamente em Santa Helena” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006: 55).

Prossigo com Teodoro:

*Então é essa a luta da Itamarã. Não é assim que a Itaipu chegou: ah! vou comprar essa terra pra você construir a sua comunidade. Não. Teve esse giro de ocupação. Aí quê que acontece, nós vamo negocia com proprietário, mas vocês vão ter que sair daqui e voltar pra Añetete: a terceira vez. Aí falei assim: não, não, nós não vamos voltar até que a Itaipu compra essa terra. Quê que nós vamos fazer? Já foi. A promessa já foi...*

Aí eles convenceram o prefeito de Diamante [d'Oeste], na época o Faustino Guimarães. Convenceu o prefeito pra conversar com nós. Daí o próprio prefeito falou assim pra mim: nós vamos achar um lugar chamado Santa Maria, Associação da Rádio. Vocês vão lá aguardar essa decisão da Itaipu e da FUNAI, da compra de terra. Tá bom, já que nós tamo aqui... Só que eu quero que você coloca água pra família e alimentação. *Lógico que eu sou uma pessoa de bem, negociador. A liderança negocia. Eu sei negociar, mas ninguém vai desistir.*

Quem assumiu a nossa volta já foi o Município, já. Transporte municipal, de Santa Helena para Diamante daí. Aí ele não trouxe o grupo para Tekoha, trouxe para uma área de Associação. Lá na Santa Maria, fica no Município mesmo. Ele convenceu o presidente da rádio [...] Aí nós voltamos ali. Ficamos ali 6 meses. Só que aí já tava bem encaminhado através do laudo, né.

De acordo com as informações de Rubem Thomaz de Almeida (2006), que, como se viu, era o antropólogo responsável por acompanhar as negociações, houve ainda mais alguns entraves: os valores que dispunham a FUNAI/INCRA estavam abaixo da proposta feita pelo proprietário das terras. Após longas reuniões em Foz do Iguaçu, a Itaipu Binacional comprometeu-se a “aportar com os recursos necessários à aproximação de valores, de modo que a FUNAI manteria o valor determinado pela avaliação oficial” (: 55). Porém, a Procuradoria Jurídica da FUNAI encontrou impedimento legal: o valor da terra não poderia superar aquele da avaliação feita pelo INCRA, ainda que o dinheiro fosse proveniente de outras fontes. Thomaz de Almeida (2006: 56) informa-nos que, no início de 2006, “as conversas” iam no sentido de tentar encontrar uma forma para resolver mais esse impasse, que talvez poderia passar por uma nova avaliação visando ao ajuste de valores.

Não disponho de informações sobre o que exatamente se passou entre 2006 e 2007 quando, finalmente, foi concluída a aquisição das terras de Itamarã. Uma coisa, porém, chama a atenção: o estudo antropológico realizado

por Rubem Thomaz de Almeida (2006: 5) indica, de forma bastante clara, que “disponibilizar os 600ha do Itamarã contribuirá para eliminar um dos focos de problema fundiário Guarani do Oeste do Paraná. Definida como terra indígena, Itamarã irá atender e solucionar o problema de parte da população Guarani do antigo tekoha guasu do Jakutinga/Okó’y” – levando em conta um “universo populacional” de 18 famílias nucleares, as quais compõem uma família extensa de aproximadamente 90 pessoas. A Reserva Indígena Tekoha Itamarã, contudo, tem área de apenas 242 hectares, os quais comportam, atualmente, 45 famílias, totalizando cerca de 170 pessoas. O aumento demográfico pode-se dever ao retorno de parentes antes espalhados durante o tempo do *sarambi* e a novos nascimentos. Seria interessante, porém, entender o que levou o Estado, a despeito das recomendações do especialista contratado, a adquirir e conseqüentemente demarcar menos da metade da área inicialmente planejada.

Seja como for, a exiguidade de suas terras, que se tornam ainda menores à medida que a população cresce, é uma das principais motivações para que os Avá-Guarani continuem, ainda hoje, a realizar movimentos de retomada (ou de *entrada*). Note-se que, como indica Spensy Pimentel (2012a: 215) ao tratar das retomadas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, a questão não é de simples cálculo de área por pessoa; antes, o que está “em jogo [é] a possibilidade de relacionar-se com os elementos que conformam essa multidão chamada natureza”. Ademais e ainda nesse sentido, o próprio modo de ser dos Guarani, o *nhandereko*, fica sob ameaça: se não há espaço para plantar, depende-se de dinheiro. Os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã, quando não trabalham na própria aldeia como professores e agentes de saúde, recorrerem ou a programas do governo, como o Bolsa Família, ou vão buscar emprego numa cooperativa agroindustrial local, a Lar, trabalhando, via de regra, no setor de frigorífico – trabalho mecânico, repetitivo, e, como tal, lesivo. Mas o ponto não é apenas esse: para os Guarani, a comida que o dinheiro pode comprar não é adequada; porque o corpo não é coisa pronta e finita, mas, sim, algo que se faz continuamente por meio de diversas práticas, dentre as quais está a alimentação. Todos esses assuntos – de corpos, alimentos, natureza que é multidão com a qual é preciso relacionar-se – serão, a seu tempo, retomados neste trabalho.

“Já faz dez anos a instalação de Itamarã, não é muito tempo, não. É um problema, é uma situação ainda e com dez anos você não esquece tudo aquilo que passou, né, durante essa luta”, disse-me Teodoro, por fim.



# CAPÍTULO II

## Entre terras e corpos no corpo da terra

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos.

[Eduardo Viveiros de Castro – Os involuntários da pátria]

Ñamandu pai verdadeiro primeiro!  
é sobre sua terra que Ñamandu Grande Coração,  
divino espelho do saber das coisas,  
se anima.

[Trecho de uma oração guarani registrada por Pierre Clastres – A fala sagrada dos índios Guarani]

## Prólogo

Retornemos brevemente à ideia de *constituição moderna* proposta por Bruno Latour (2013), à qual já fiz referência no capítulo anterior (cf. seção 1.2.). Desejo, aqui, deter-me um pouco mais sobre as implicações políticas da cisão entre natureza e humanidade, entre não-humanos e humanos, instituída pela e constituinte da ideologia moderna. Cabe lembrar que, pelas regras dessa divisão, o cosmos fecha-se à política e vice-versa, fazendo emergir a ideia de uma natureza que “não é feita pelos homens nem para eles”; que continua, portanto, “a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil”, inacessível ou esmagadora por sua própria transcendência (LATOURE, 2013: 35). Conforme indiquei anteriormente, dentre as utilidades dadas a essa cesura, está a divisão de seres humanos em grupos e sua alocação em diferentes categorias hierarquicamente dispostas: tanto mais inferiores (menos humanos) quanto mais próximos à natureza. Seguindo Marisol de la Cadeña (2015), sugeri que a combinação dessas duas separações é a base mesma sobre a qual se faz a política moderna, e (aqui, acompanho Mbembe [2018]) aquilo que lhe permite engendrar suas ações de morte.

Entretanto, uma vez que à ciência ocidental foi atribuída melhor capacidade de se aproximar da verdade acerca da natureza do mundo (LATOURE, 2013) e a política ocidental pretende operar como “avanço dialético da razão” (MBEMBE, 2018: 18), suas políticas de morte tipicamente operam sob a máscara da racionalidade, da irrefutabilidade do progresso. Ao “outro”, a paixão, o devaneio; ao “eu”, a razão, a racionalidade. O que se cria a partir daí, à revelia do que afirma esse “outro” e de forma bastante conveniente, é a noção de que a comensurabilidade entre culturas é um dado apriorístico, o que pode se tornar especialmente perigoso quando uma das culturas tem o poder de impor às outras suas próprias categorias e critérios.

Em seu artigo *Comparison as a Matter of Concern* (2011), a filósofa francesa Isabelle Stengers sugere que o problema começa com o imperativo de que a comensurabilidade *deve ser possível*: é este, precisamente, o imperativo que leva à morte das *práticas* (aqui entendidas como formas de vida) não-dominantes. Tal imperativo implica a imposição de uma medida-padrão, a supressão da multiplicidade, da minoria como em constante processo de minoração, variação. Aqui, retornamos mais uma vez ao capítulo anterior (cf. seção 1.2., em diálogo com Viveiros de Castro [2015]): não raro, etnocídios (e genocídios e ecocídios) são levados a cabo por omissão, resultados tacitamente admitidos de ações cujo objetivo precípua não é a eliminação da alteridade; esses crimes aparecem, pois, como resultados colaterais cuja importância é secundária frente à urgência da marcha do progresso. Entretanto, quando se lança mão do imperativo da

comensurabilidade, tais políticas de morte são postas em movimento por negação antes que omissão (ou nega-se, para que omitir seja mais fácil). Nesse sentido, ao tratar das duas divisões fundamentais à política moderna, Marisol de la Cadeña afirma que

juntas, essas separações – entre humanidade e natureza, e entre seres humanos supostamente superiores e inferiores – organizaram o acordo segundo o qual mundos que não obedecem às regras da divisão *não são*. Eles nem sequer “contam como não contando” [...]; ao não participar da compartimentação da qual deriva o princípio da conta, eles não podem não contar [...], eles não podem ser “levados a sério” (2015: 93, minha tradução, grifos no original).

Nesse movimento, as práticas dominantes ganham o poder (autoconstituído) de impor-se unilateralmente às práticas de vida diferentes; quando muito, essas são relegadas ao campo da crença, daquilo no que, em última instância, pode-se realmente acreditar, mas que “não têm o poder de perturbar nossas distinções acerca do que existe e do que não existe” (STENGERS, 2011: 57, minha tradução). Essas práticas outras são aquilo que Deleuze e Guattari (2012) denomina *ciência nômade*, dimensão da *máquina de guerra*, toda ela muito diferente da ciência régia, de Estado. Essa não cessa de tentar impor àquela “sua forma de soberania” (: 27); submete-a às suas próprias regras e medidas para então reter apenas os aspectos dos quais pode apropriar-se. Do resto, “a ciência de Estado faz um conjunto de receitas estritamente limitadas, sem estatuto verdadeiramente científico, ou simplesmente o reprime e o proíbe” (: 27), de forma tal que a ciência nômade permaneça limitada, controlada, localizada, impossibilitada de influenciar efetivamente o campo social.

Segundo Stengers (2011), é a partir de operações de tradução que a comensurabilidade é criada. Entretanto, através da negação da alteridade radical, as práticas dominantes conduzem tais operações levando em conta apenas o que lhes é legível e o fazem de forma tal que podem mesmo se esquecer de sua existência. Mas traduções não podem jamais ser neutras; antes, são sempre relativas a um objetivo, e (repito, muito convenientemente) esquecer-se delas não faz senão criar um espaço de pretensa neutralidade reservado às ciências régias, no qual reside a possibilidade de dominação. Parece-me que é como se esse movimento apenas reforçasse seu próprio ponto de partida, qual seja, a negação do outro, de sua diferença radical, numa reafirmação que consolida a perda desse outro, a um só tempo, de seu espaço político e de sua possibilidade mesma de *existir* (seria essa uma face do jogo de *faz de conta*, o qual mencionei no capítulo anterior [cf. seção 1.4.]? *Faz de conta* que esses índios não estão, de fato, dizendo o que dizem, porque *devemos* todos estar partindo de pressupostos

inatos e biunívocos).

Em *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation* (2004), Eduardo Viveiros de Castro volta-se à questão da comparação na antropologia, que diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos dos “nativos” para o aparato conceitual antropológico e afirma que

[e]nquanto nós tendemos a conceber a ação de relacionar como um descarte das diferenças em favor das similaridades, o pensamento indígena vê o processo por outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade, mas a *indiferença*. Por isso, estabelecer uma relação [...] é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida” (: 18, minha tradução, grifos no original)

Assim, baseando-se nas ontologias indígenas, o autor (2004) propõe a noção de *equivocidade controlada* como meio de reconceitualizar o procedimento comparativo. Trata-se de um método de tradução cuja premissa não repousa na comensurabilidade, mas, sim, na disjunção entre os referentes. Aqui, o termo *equivoco* não implica erro, falha de entendimento, mas, antes, o reconhecimento da dissonância contida sob palavras homônimas quando enunciadas a partir de mundos distintos. Se, segundo Viveiros de Castro (2004: 5, minha tradução), “traduzir sempre é trair”, “uma boa tradução é aquela que trai a língua de destino, e não a de origem [...], que permite aos conceitos exógenos deformar e subverter o repertório conceitual do tradutor, de forma que a intenção [*intentio*] da língua de origem possa ser expressada dentro da nova língua”.

Como sugere Viveiros de Castro (2002), *levar os indígenas a sério* implica não reduzir seu discurso a proposições a serem interpretadas e racionalizadas; antes, *trata-se de tomar suas ideias como conceitos a determinarem seu próprio plano de imanência, sua matéria mesma do real*. É nesse sentido, a fim de que possamos nos abrir à alteridade em sua capacidade de alteração, de permitirmos que o “outro” desafie nossas concepções mesmas do que é real, que sugiro pensarmos *terra* enquanto *equivocidade*<sup>26</sup>: se, no mundo ocidental, *terra* é recurso produtivo do qual nos apropriamos e tornamos propriedade, há mundos outros nos quais a percepções acerca da *terra* em muito excedem essa lógica. À vista disso, o que proponho neste capítulo é pensarmos, ainda que de forma bastante preliminar, o que a terra pode *ser* para os Guarani; olhemos, para tanto, suas múltiplas indivisibilidades, seja como propriedade, seja por fronteiras, seja em relação aos corpos daqueles que a habitam.

---

<sup>26</sup> Movo-me, aqui, inspirada por Marisol de la Cadeña que, ao tratar do contexto de recuperação de terras de comunidades indígenas no Peru em seu *Earth Beings* (2015), propõe pensarmos terra como equivocidade.

Antes que possamos prosseguir, são necessárias duas observações: o leitor há de notar que, em muitos momentos, coloco a etnografia que realizei junto aos Avá-Guarani em diálogo com outras etnografias relativas a outros povos Guarani, como os Mbyá e os Kaiowá. Nesse sentido, e como já sinalizei sobre este trabalho na Introdução, o que pretendo é seguir as linhas que me mostraram os Avá-Guarani para então compor um diálogo de muitas vozes, cujo objetivo é menos descrever os mundos de meus interlocutores que desestabilizar os conceitos que nós, não indígenas, temos sobre terra, alma, corpo e cosmos. Além disso, é preciso notar que estamos entrando, aqui, numa seara cosmológica e também cosmográfica a qual, como bem nota Daniel Calazans Pierri (2013a), é como um campo em aberto, um daqueles *terrain vagues* dos quais nos falava Manuela Carneiro da Cunha (apud PIERRI, 2013a) ao tratar das reflexões que fazem os Krahô sobre o mundo dos mortos: “um domínio onde se fabula com a parca sujeição de umas poucas regras”, no qual as diferentes versões que nos trazem nossos interlocutores devem ser pensadas “num nível subjacente à informação, evidenciando-se princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões” (: 101). Segundo Pierri (2013b), tal abertura deve-se, sobretudo, ao fato de que mesmo as divindades guarani “estão inscritas sob uma lógica da multiplicidade”: o primeiro deus criou outros (e outras) a partir de si próprio e esses, por sua vez, criaram outras divindades menores, auxiliares, de modo que todo “o universo celeste é povoado por um sem número de pessoas divinas, com o poder de ampliar infinitamente suas criações” (: 164). Por esse motivo, todo cosmos está, ainda, como algo sendo continuamente feito e sempre se transformando; daí que a aparente divergência entre as versões sobre um mesmo tema não parecem ser um problema para os Guarani.

Nesse mesmo sentido, explicou-me Joaquim que, se cada alma (*ñe'e*) vem de uma morada divina e mesmo o nome de cada pessoa é dado de acordo com a origem de sua alma, é de lá que ela traz seu conhecimento - assim, não há pessoa que tenha acesso à verdade maior, mesmo que seja ela um(a) *oporaíva* (pajé):

Dentro do *oporaíva* existe também conhecimento diferente. Se eu sou um *oporaíva*, eu sei de onde que eu adquiri esse conhecimento de Ñanderu. Mas tem outro *oporaíva* também que adquiriu outro conhecimento de outro [Ñanderu] [...] Daí do Norte vem o *Karai, Karai Ru Ete, Karai Sy Ete, Karai Papa*, né? Tudo esse nome vem do *Karai*. E o que vem do Leste [morada de Ñanderu Vusu], dificilmente você vai ter esse que vem do Leste... porque nenhum até hoje no mundo, nenhum *oporaíva* alcançou os quatro eixo, os quatro conhecimento. Porque os quatro conhecimento, se é do maior, maior poder, é só Ñanderu que vai permanecer com esse poder. Então nenhum *oporaíva* chegou ainda a ser o Ñanderu, a ter o conhecimento do Ñanderu, porque ele

não pode dominar de terra para o céu - é Ñanderu Vusu que domina de céu para a terra.

[...] Eu não encontrei, eu falo assim, com bastante segurança: eu não encontrei do Leste um nome indígena. Eu não encontrei um nome *Para Guasu* [mar grande]. *Para Guasu* é o Leste. Porque pra você, você olhando aqui, tem o oceano é mais amplo do que pra cá, tanto atrás quanto do lado. Então *Para Guasu* começa ali desde o fim do continente, pra lá, pra cá é menor. Então por isso é *Para Miri*, *Para'i* [ambos nomes que significam “mar pequeno” e cuja origem está no Sul], sabe... ninguém tem ainda *Para Guasu*, o nome *Para Guasu*. Eu lembro na história só tem uma índia chamada *Para Guasu*, só que isso já faz há muito tempo, quando teve essa, esse grupo que alcançou a Terra Sem-Mal; deve ser essa pessoa que levou eles pra lá.

Assim, os Guarani falam-nos sobre o cosmo em versões múltiplas as quais, parece-me, mesmo multiplicam-se à (nossa) vertigem. Desse modo, não é minha intenção (e tampouco teria eu condições para tanto) dar conta de todas elas, ou de muitas; procuro, então, trazer apenas algumas e arranjá-las de forma a criar mais a ideia de um caleidoscópio que de um quebra-cabeça, sabendo que diferentes elementos e combinações poderiam nos mostrar outras muitas imagens.

## **2.1. Da(s) terra(s): pensando a equivocidade**

### *2.1.1. Abrindo a possibilidade*

Se o que pretendo aqui é tratar de formas distintas de relacionar-se com a terra, ou seja, modos de territorialidade, acredito ser necessário, antes, voltar-me à noção de *território*. Acerca dessa, Rogério Haesbaert, no texto *Dos multiterritórios à multiterritorialidade* (2004), faz um apontamento que me soa bastante interessante e apropriado, qual seja, a de que o território (e, parece-me, tanto o conceito como sua materialização) tem, desde sua gênese, uma dupla conotação: etimologicamente, está tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-terror* (terror, aterrorizar), isto é, diz respeito à “dominação (jurídico-política) da terra e a inspiração do terror, do medo” (: 1). Essa dupla conotação não tem apenas caráter simbólico, principalmente para aqueles que, com a dominação, são aliados da terra. É nessa acepção de território-terror, de território que se ergue *contra* alguém, que Deleuze e Guattari (2010) parecem ver a criação do Estado e da dinâmica capitalista. Para os autores (2010), ambos, Estado e capital, operam por sobre-codificação e desterritorialização: a desterritorialização das sociedades pré-capitalistas, que são subjugadas para que o Estado possa gravar sobre a terra suas próprias divisões (fundiárias, residenciais, administrativas). Lembro aqui de

uma passagem de *The Wretched of the Earth*, de Franz Fanon e tomo a licença de reproduzi-la:

A área do colonizado [...] é um lugar de má reputação habitado por pessoas de má reputação. Você nasce em qualquer lugar, de qualquer forma. Você morre em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem espaço, as pessoas estão empilhadas umas sobre as outras, os barracos espremidos, bem juntos. A área do colonizado é uma área de má fama, tem fome de pão, carne, sapatos, carvão e luz. A área do colonizado é uma área que se agacha e tem medo, uma área ajoelhada (FANON, 2004: 4-5, minha tradução).

Naquele mesmo texto (2004), Haesbaert prossegue afirmando que o território tem sempre a ver com poder, seja ele o “tradicional ‘poder político’”, concreto, de dominação, seja ele “o poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (: 1). Logo em seguida, o autor (2004) volta-se à distinção proposta por Henri Lefebvre entre *dominação* e *apropriação* e indica que a primeira seria um processo mais funcional, concreto e relativo ao valor de troca, enquanto a segunda seria mais simbólica, permeada por marcas daquilo que se vive, vinculada ao valor de uso. Nesse ponto, a proposta de Haesbaert (2004) me suscita um questionamento: quando falamos de apropriação, também estamos necessariamente falando de território enquanto vinculado ao terror e à expropriação? Na argumentação do autor (2004), tudo se passa como se poder concreto/dominação e poder simbólico/apropriação tivessem a mesma natureza e diferissem apenas em intensidade, desdobrando-se “ao longo de um *continuum*” (: 2); como se a apropriação, da mesma forma que a dominação, estivesse sempre pautada por relações de poder que permitem a um grupo de humanos impor-se, mais ou menos, sobre outro e, principalmente e sempre, sobre a terra. Desse modo, a “dimensão estritamente política” que Haesbaert (2004: 3) enxerga na territorialidade (no singular), só pode ser relativa à política ocidental, aquela do poder exercido como força centrípeta num contexto hierarquicamente desigual. Isso nega, logo de partida, a parte seguinte de seu argumento: a territorialidade “diz respeito também às relações econômicas e culturais” (: 3), uma vez que está intrinsecamente ligada aos usos que as pessoas dão à terra e como elas próprias se organizam sobre ela e a significam. Ou, antes: é negada a possibilidade de diferenças radicais entre formas de saber e viver (n)a terra e, por consequência, entre formas de se fazer política na e pela terra<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Para uma discussão acerca de formas de se fazer política na e pela terra, ver Capítulo 3.

Parece-me, entretanto, que há uma disjunção possível entre a argumentação de Haesbaert (2004) e a ideia de Lefebvre a qual ele recorre e que pensá-la pode ser profícuo. Analisemos melhor um excerto de Lefebvre:

O *uso* reaparece em acentuado conflito com a troca no espaço, pois ele implica “*apropriação*” e não “*propriedade*”. Ora, a própria *apropriação* implica tempo e tempos, um ritmo ou ritmos, símbolos e uma prática. *Tanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos “agentes” que o manipulam tornando-o unifuncional, menos ele se presta à apropriação.* Por quê? Porque ele se coloca fora do tempo vivido, aquele dos usuários, tempo diverso e complexo (LEFEBVRE apud HAESBAERT, 2004: 2, minhas ênfases).

Em minha leitura, esse trecho dá a entender que *apropriação* e *dominação* atravessam-se, relacionam-se e afetam-se - o que afasta a ideia de que eles devem operar simplesmente como polos opostos de um *continuum*. Na verdade, não há continuidade implícita (o que não implica automaticamente exclusão mútua), não se requer identidade ontológica do início ao fim. Abre-se aí a possibilidade para a dissonância, para que territorialidade seja *equivocidade*.

Pensando a partir dessa possibilidade, volto-me à formulação de Alexandre Nodari (2007) de que “toda a noção moderna [...] de propriedade fundamenta-se sobre a divisão: sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto” (: 92). Isso porque, como indica Nodari em outro texto, de 2014, uma das tantas equivocidades da terra é que ela - assim como todos os outros habitantes da terra, vivos ou não-vivos - pode ser tanto *ego* (sujeito) como *oikos* (casa)<sup>28</sup>. Essa divisão engendra um tipo de relação com a terra, ou um modo de domesticá-la, no qual termo “domesticar” ganha um sentido mais próximo ao de domar, subjugar; a ela, o autor (2014) se refere como *dominação*. Essa forma de domesticar constitui-se, justamente, pela supressão do equívoco, pela “estratégia de eliminar o perigo pela segurança, eliminar o erro, o eco, o ruído, seja em nossos corpos, seja dos animais, seja do ‘ambiente’” (NODARI, 2014: 3). Trata-se da tentativa de construir para os humanos uma casa segura por meio de seu afastamento da animalidade e da matéria enquanto viva, a matéria orgânica apodrecida na qual todos os seres (inclusive os homens) plantam suas raízes. Penso que falamos de segurança porque a questão parece ser garantir a eliminação da potência de revide que, de outra forma, caberia à (matéria da) terra, assegurando assim sua completa subjugação. Mas, uma vez admitida a possibilidade do equívoco, torna-se possível pensar que existe outra estratégia, ou, ainda, uma multiplicidade de

---

<sup>28</sup> Segundo Nodari (2014), “não só uma pedra é, por um lado, um ser próprio, inteiro, como também é, por outro, a casa de infinitas e infinitesimais partículas, uma verdadeira sociedade, como diria Gabriel Tarde” (NODARI, 2014: 1).

contra-estratégias, as quais operam de forma a preservar “essa zona equívoca de ecos, essa passagem entre o *ego* e o *oikos*” (NODARI, 2014: 3). Nelas, *domesticar* evoca muito mais a ideia de *familiarizar*, e o movimento deixa de ser unilateral para ser recíproco: *co-domesticação [familiarização], co-oikeiosi*.

Em sua dissertação a respeito do processo de demarcação da T.I. Krikati, Júlia Miras (2015) mobiliza as ideias de Nodari para refletir sobre a disjunção entre a categoria estatal de Terra Indígena e as terras indígenas enquanto espaços vividos: essa em muito excede aquela, e isso deve-se também ao fato de que as T.I.s buscam consolidar-se como territórios do Estado a partir de uma noção bastante específica de território. Nesse sentido, a autora (2015) tece um diálogo entre Alexandre Nodari e Gilles Deleuze e Felix Guattari; é seguindo sua linha de pensamento que me volto também a esses últimos autores para mais alguns elementos que nos auxiliem a pensar as equivocidades contidas sob a concepção (em dupla conotação) do território. No segundo tomo de *Mil Platôs* (1997), Deleuze e Guattari sugere que essa(s) concepção(ões) depende(m) da mobilização de dois tipos de agenciamentos: os *agenciamentos maquínicos de corpos* (de *desejo*) e os *agenciamentos coletivos de enunciação*. Os primeiros dizem respeito às relações que se estabelecem entre os corpos, sejam eles humanos, não-humanos ou da própria terra; enquanto os segundos determinam os papéis atribuídos a esses corpos na formação da territorialidade, posto que estão ligados ao regime dos signos e à sua expressão pela coletividade através da linguagem. Mas há, ainda, dois outros movimentos dos quais depende a criação de um território: a *desterritorialização*<sup>29</sup> desses agenciamentos e sua *reterritorialização*, quando passam a compor novos territórios e territorialidades. Cabe notar, ainda, que tais movimentos são indissociáveis: onde houver um, deve haver o outro (DELEUZE&GUATTARI, 2012).

Ainda segundo Deleuze e Guattari (2010), a terra, para o primitivo, não constitui “objeto múltiplo e dividido do trabalho” (: 187), conforme a lógica do capital, mas, sim, a *unidade selvagem do desejo*. Isto é: nessa terra ainda não foi realizada a divisão entre sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito (*ego*) e natureza-objeto (*oikos*), que lhe causaria ser cercada sob o signo da propriedade e dividida entre proprietários. Trata-se de uma terra que é corpo pleno, indiviso e indivisível, onde a máquina territorial primitiva opera subdividindo a população por vínculos de parentesco, os quais são declinados sobre o corpo da terra (DELEUZE&GUATTARI, 2010). Por isso, esse espaço pleno, *liso*, não é homogêneo: ainda que não seja delimitado, ele é localizado;

---

<sup>29</sup> Territorialização, desterritorialização, reterritorialização – emprego esses termos para falar de territorialidade mas nenhum deles, na obra de Deleuze & Guattari diz respeito, necessariamente, a territórios no sentido usual da palavra.

os lugares não se equivalem. O primitivo os habita, mantém, “ele próprio os faz crescer” (DELEUZE&GUATTARI, 2010: 57). É esse o seu princípio territorial.

O espaço que se caracteriza pela homogeneidade, equivalência entre lugares, é o espaço estriado, aquele marcado por muros e cercas, divisível por fronteiras, limitado e limitante. É o espaço instituído pelo aparelho de Estado, no qual operam as linhas duras da disciplinarização, da supressão do múltiplo em favor do Uno, da concentricidade e da sobrecodificação generalizada. O espaço liso, por outro lado, é das linhas de fuga, é onde se desenvolve a máquina de guerra. Mas, assim como as segmentaridades duras e as linhas de fuga estão em constante interação, comunicando-se, perpassando-se e colocando em risco umas às outras, há movimentos pelos quais o liso passa ao estriado o tempo todo, e vice-versa. Desse modo, não é sempre possível esperar que um espaço seja puramente liso ou então puramente estriado; na verdade, “esses dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si”, sendo que a forma e a expressão dessas misturas dependem da intensidade e do sentido e do movimento (é o estriado que captura o liso ou o liso que dissolve o estriado?). “Num caso, organiza-se até mesmo o deserto; no outro, o deserto se propaga e cresce; e os dois ao mesmo tempo” (DELEUZE&GUATTARI, 2012: 192).

Se a territorialidade primitiva diz respeito, principalmente, à inscrição na terra das dinâmicas de parentesco, tudo muda quando há Estado - como já sinalizei mais acima. A territorialização do Estado requer, antes, a desterritorialização dos agenciamentos de corpos e de enunciados das socialidades primitivas: é necessário, como faz notar Júlia Miras (2015: 22, apoiando-se em Nodari e em Deleuze & Guattari) como que “eclipsar a multiplicidade da terra”, isto é, despi-la de seu caráter de sujeito para lhe impor a fixidez de um objeto - condição para que seu corpo antes pleno possa ser dividido, estriado. Os agenciamentos anteriores são sobrecodificados, tomados na extensão geométrica de uma organização territorial a qual imprime no corpo da terra as estrias das novas estruturas residenciais, fundiárias e administrativas. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2010: 194):

Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade de Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas.

Relembremos a proposição de Alexandre Nodari (2007): a noção

moderna de propriedade repousa na divisão completa entre sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto. De forma muito similar, Deleuze e Guattari (2012: 66) considera que a “propriedade é, precisamente, a relação desterritorializada do homem com a terra”; seja porque ela pertence ao Estado, que desterritorializa e sobrecodifica os agenciamentos primitivos, seja porque ela pertence aos indivíduos, componentes da nova ordenação territorial. É nesse sentido que Nodari (2007) sugere considerarmos a possibilidade de que o Direito, enquanto associado ao Estado, não pretenda apenas salvaguardar a propriedade, mas antes a si mesmo (e a todo aparelho estatal): “a posição central da propriedade privada [no Direito] talvez se dê pelo fato de que ela concentra, como uma espécie de arquifenômeno originário, toda a estrutura do Direito, a saber, a *separação*” (: 91, minha ênfase). Ainda segundo Nodari (2007), a *apropriação desapropriativa* é o dispositivo pelo qual a forma-propriedade é mantida pura e esvaziada. Apropriação desapropriativa, desterritorializar para territorializar-se: “toda propriedade é um grilo” (NODARI, 2007: 20), um ato de violência que o Direito protege e que institui e constitui o Estado. Violência contra o sujeito humano que antes a habitava e violência contra a própria terra-sujeito e, ainda, se é possível traçar entre eles uma distinção de direito, podemos também traçá-la de fato? Conforme já alude a epígrafe deste capítulo e como trabalharei mais a fundo em breve (seção 2.2), dentre sua miríade de equivocidades, *a terra é também o corpo dos índios*.

### 2.1.2. *Tekoha, tekoha guasu*

O termo *tekoha* é constituído pela combinação da palavra *teko* (“costume”, “modo de ser”) ao sufixo *-ha*, uma partícula locativa (“lugar em que”) - designa, portanto, um lugar onde os Guaraní podem viver conforme seus próprios costumes. Foi na década de 1970, a partir dos estudos de Bartolomeu Meliá e de Georg e Friedl Grünberg junto aos Guaraní paraguaios, no escopo do Proyecto Paiĩ-Tavyterã (PPT), que esse conceito se estabeleceu como ponto fulcral para pensar a terra guarani e as formas de fazê-la e habitá-la. À época, tanto no Paraguai como no Brasil, os indígenas estavam sendo expulsos de suas terras tradicionalmente ocupadas pela expansão da criação de gado extensiva e do monocultivo de exportação. Dessa forma, o *tekoha* como categoria política ganhou importância enquanto expressão e valoração da autoctonia e das relações dos indígenas com a terra - com efeito, os trabalhos do PPT contribuíram para a demarcação de terras indígenas no Paraguai. Na formulação de Meliá e dos Grünberg, já bem conhecida e citada, o *tekoha* aparece como

la comunidad semi-autónoma de los Pañ [Kaiowa]. Su tamaño puede variar em superficie [...] y en la cantidad de familias (de 8 a 120, en los casos extremos), pero estrutura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvicha*) y político (*mburuvicha*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry e mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones o asambleas generales (*aty guasu*). El *tekoha* [...] tiene um área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos, y es propiedad comunal y exclusiva (*tekoha kuaaha*); es decir, que no se permite la incorporación o presença de extraños. El *tekoha* es una institución divina (*tekoha ñe'ẽ pyru jeguanjypy*), creada por Ñanderu. El *tekoaruvicha* es el vicário y lugarteniente de Dios-Creador, Ñane Ramõi Jusu Papa, quien es el *tekoaruvicha pavẽ* (el dirigente de todos). (Meliá *et alli*, 1998: 131.)

Críticas diversas foram e têm sido feitas a essa definição. Spensy Pimentel (2012a), por exemplo, aponta que a semiautonomia da qual falam os autores (1998) soa como um eufemismo, já que tudo em sua descrição levaria a pensar em total autossuficiência e autonomia: o *tekoha* é uma instituição divina que corresponde a uma área delimitada; seu uso é coletivo e exclusivo e, como tal, não é permitida a presença e/ou incorporação de estranhos; há uma liderança religiosa e outra política e mesmo uma assembleia geral nas quais são tomadas as decisões coletivas; ele é, ademais, o local onde acontecem grandes festas religiosas. Para além disso, cabe notar que a definição de Meliá e dos Grünberg surgiu a partir de suas próprias observações etnográficas, de forma que é possível pensar que a estrutura do *tekoha*, com uma liderança religiosa e outra política, pode não ser de tal forma rígida e universal. Por exemplo: ainda que os Avá-Guarani dos Tekoha Añetete e Itamarã confirmem a necessidade de se haver lideranças políticas e religiosas para que um lugar constitua-se como *tekoha*, elas não correspondem necessariamente à figura de um líder político ou religioso cuja autoridade abranja toda a comunidade.

Antes, o que pude observar nesses lugares é que os patriarcas e as matriarcas (*chamoi* e *chara'i*) das famílias extensas (*ñemoñare*<sup>30</sup>) são as lideranças religiosas de suas próprias famílias, e as casas de reza (*opy*) por eles chefiadas são autônomas entre si. Segundo meus interlocutores, uma pessoa passa a ser considerado *chara'i* (ou *chamoi*) quando se torna avó (ou avô), uma vez que, tendo netos, ela passa a praticar com mais frequência as atividades de reza e benzimento (com efeito, os termos significam, literalmente, “minha avó” ou “meu avô”). Entretanto, essa passagem não é automática: ser *chara'i*

<sup>30</sup> Como explica Thiago dos Santos (2016: 73), a “família extensa (*ñemoñare*) constitui a base da organização social, política, religiosa e econômica entre os Avá-Guarani, e é composta geralmente por um casal, filhos/as, noras e genros, netos/as, irmãos/as e possíveis agregados, podendo envolver até 5 gerações”.

é ser também, rezadora, de modo que nem toda avó é uma *chara'i*. Há, ainda, outra figura a quem é atribuída a qualidade de rezador: o/a *oporaíva* (termo que encontra tradução mais próxima na palavra “pajé”<sup>31</sup>), cuja autoridade excede o espaço da família (extensa) ou mesmo o *tekoha*. Os *oporaíva* são aqueles que estão em maior proximidade e comunicação com os deuses; por esse motivo, são eles os responsáveis por cultivar e transmitir o conhecimento acerca do *nhandereko* (*nhande* [nosso], combinado a *teko*: nosso modo de vida), bem como pelos rituais de cura e batismo (*nhemongarai*). Entre aqueles com quem pude conversar, há divergências quanto ao fato de os *chamoi* que chefiam as casas serem ou não *oporaíva*<sup>32</sup>, e alguns chegaram a me dizer que não há *oporaívas* em Itamarã e Añetete - de modo que não me é possível afirmar que, em um *tekoha*, a liderança religiosa obrigatoriamente encontra expressão na figura de um líder.

Ademais, cada uma das *opy* é frequentada por mais de um *chamoi* e/ou *chara'i* e, mesmo que a um deles caiba sua manutenção e a condução das cerimônias, isso não implica hierarquia fora da casa de reza: cada um pode orientar de forma independente a vida religiosa doméstica de seu núcleo familiar mais próximo. Também no âmbito político a liderança parece ser mais difusa que a proposta de Meliá e dos Grünberg dá a entender: as *chara'i* e os *chamoi* são também lideranças políticas (o político e religioso são, como veremos no próximo capítulo, intrinsecamente relacionados) e, ainda que haja cacique, o exercício de suas funções é subordinado às decisões tomadas de forma coletiva e, assim como a comunidade como um todo o elege para o cargo, ela também pode destituí-lo a qualquer momento (o chefe ameríndio é um chefe sem poder, já diria Clastres [2003]). Cabe notar, ainda, que, como parece ocorrer em Itamarã, a principal liderança política nem sempre ocupa o cargo de cacique.

Dito isso, faz-se necessário salientar que o próprio Meliá, em artigo posterior (*A Terra Sem Mal dos Guarani*, 1990) indica que a “unidade local, sem embaraço, não é tampouco tão indivisa e total, como às vezes se supõe; há nela um jogo de alteridades e desigualdade de palavras, que pode estalar em conflito e em rivalidades” - “a economia de reciprocidade [que perpassaria todas as dimensões da vida comunitária e é tida pelo autor como aquilo que define o ser Guarani] não anula a alteridade de seus participantes” (: 43). A partir dessas observações, é possível pensar que a intenção de Meliá é menos a de propor um conceito cuja imagem é de uma unidade fechada e imutável que a de pensar o

---

<sup>31</sup> Tradução, pois, para alguns Avá-Guarani com quem tive contato, pajé designa alguém que, sabendo rezar, faz o mal contra outras pessoas.

<sup>32</sup> De fato, nesses *tekoha*, os *nhemongarai* são também conduzidos por outras pessoas (pude contar três: dois homens e uma mulher, todos de mais idade) que não os chefes das casas de reza, podendo cada pai e mãe escolher qual deles irá receber o nome de seu filho, independentemente de sua vinculação com uma determinada *opy*.

*tekoha* como o espaço do *teko*, um lugar no qual possam ser produzidas e significadas as relações econômicas, sociais e a organização político-religiosa, elementos fundamentais à vida guarani. “Sem *tekoha* não há *teko*” (: 36). Parece-me que é principalmente nesse sentido que o autor encaminha algumas observações acerca dos elementos que, idealmente, para os Guarani (cujo interesse primeiro é manter e preservar o *teko porã*, a boa forma de ser), devem estar presentes num *tekoha*, o qual, “com toda sua objetividade terrenal”, é a “inter-relação de espaços físico-sociais” (: 36).

“[H]á uma terra ideal e um ideal de terra que é assim porque foi feita pelo Primeiro Pai e posta ao cuidado, eventualmente, de outros seres divinos, que a protegem e defendem” (: 38), informa-nos Meliá (1990). Isso perpassa não apenas a estrutura social do *tekoha*, como também os aspectos físicos da terra; os Guarani preferem se estabelecer onde haja terra fértil aliada a um clima adequado, de forma a viabilizar o desenvolvimento da agricultura; onde haja um monte de mata preservada, uma área para as roças e ainda para as casas, as quais são espaços sociais e políticos (como ainda veremos no Capítulo III, ao escolher o espaço onde seriam feitos seus novos *tekoha*, os Avá-Guarani de Añetete guiaram-se, dentre outros fatores, pela busca por uma terra com essas características). Esses espaços, nos quais se relacionam de forma indissolúvel sociedade e economia, são aquilo definem, simultaneamente, a bondade da terra guarani - terra essa que não é um deus, mas está toda ela infiltrada de religiosidade (MELIÁ, 1990).

Mais recentemente, diversos autores têm dirigido críticas ao caráter (supostamente) a-histórico da definição do conceito de *tekoha* proposta por Meliá et al. (1998) - como fazem Fábio Mura (2006), Alexandra Barbosa da Silva (2007) e Rubem Thomaz de Almeida (2006) ao refletirem sobre a territorialidade dos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, nos dois primeiros casos, e dos Avá-Guarani do Oco’y-Jakutinga, no terceiro. Mura (2006) argumenta que os estudos sobre os Guarani realizados nas décadas de 1970 e 1980 tendiam a tomar as categorias indígenas por imanentes e procedentes de tempos imemoriais; assim, eles não levariam em conta, de forma adequada, as condições históricas de disputa pela terra nas quais os índios estavam inseridos. Desse modo, a noção de *tekoha* que tomou forma a partir de tais estudos nos levaria a pensar nos territórios como mero “resultado da projeção cultural sobre uma superfície externa, negando ou tornando insignificantes os acontecimentos históricos” (: 104). O autor (2006) aponta, ainda, que tal definição a-histórica e pretensamente autóctone de *tekoha* teria levado o *Proyeto Paĩ-Tavyterã* a demarcar terras insuficientes ao sustento e à reprodução física e cultural dos Guarani: das 24 áreas demarcadas no Paraguai até 1975 com a participação de Meliá e do casal Grünberg, apenas uma teria mais de 11.000 hectares. Do lado brasileiro, a maior parte das reservas teria entre 50 e 900 hectares.

O substrato da crítica de Mura (2006), assim como das de Almeida (2006) e Barbosa da Silva (2007), é a noção de *territorialização* pensada por João Pacheco de Oliveira Filho. O termo *territorialização*, aqui, tem sentido outro que o proposto por Deleuze e Guattari (o qual apresentei na seção anterior a esta); na obra de Oliveira Filho (1998), ele diz respeito a “um processo de reorganização social” (: 55) pelo qual “um objeto político-administrativo [como as ‘comunidades indígenas’] [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada” (: 56), num movimento que se desdobra em quatro eixos: “a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”; “a constituição de mecanismos políticos especializados”; “a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais”; “a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (: 56). É nesse sentido que Mura (2006) propõe uma releitura da ideia de *tekoha*, não para contestar a estrutura observada por Meliá ou sua forma de “unidade política, religiosa e territorial” (: 121), mas para pensá-lo como o resultado de um processo de territorialização, engendrado pelas tentativas de aldeamento compulsório e pelas dificuldades enfrentadas pelos Guarani “de manter uma relação tradicional com a terra” (: 115). Sua proposta é considerar a territorialidade de uma coletividade “como um resultado e não como uma determinante, um resultado sempre inacabado e sujeito a muitas variações, dependendo das situações em que se encontrem os grupos sociais ou étnicos tomados em consideração” (: 105).

De forma muito similar a Almeida (2006) e Barbosa da Silva (2007), Mura (2006) argumenta que, antes da chegada dos brancos, os Guarani não precisavam considerar distâncias físicas e territórios delimitados; as medidas não lhes eram necessárias e podia-se simplesmente viver num determinado espaço e ali implementar e respeitar os costumes do *teko*. Como explica Barbosa da Silva (2007), os territórios dos Guarani são constituídos de modo relacional; seus limites não são fixos e precisos, mas, antes, dados pelo alcance das relações e do próprio ato de habitar - com efeito, Joaquim ofereceu-me uma explicação que vai ao encontro dessa ideia:

A terra do Guarani é assim... Eu posso dizer qual é a minha terra, mas não posso dizer qual é a terra do outro. Se até ali tem gente minha morando, então até ali é *tekoha*. Se não tem ninguém morando e uma família se muda pra ali, mais longe um pouco, daí é até ali que o *tekoha* vai.

Assim sendo, argumenta Mura (2006), teria sido apenas por força das disputas territoriais causadas pelo “contato interétnico” que os indígenas passaram a refletir sobre sua condição territorial e a elaborar culturalmente sua

situação de vida atual, “tentando construir as relações com o passado através da organização da memória dos vários grupos macro-familiares e da percepção dos espaços por estes ocupados no correr do tempo, reforçando o próprio sentimento de autoctonia” (: 116). De tais reflexões e elaborações teria emergido o *tekoha* (a categoria e mesmo sua materialidade enquanto unidade religiosa, política e territorial): não a simples “projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (: 121), mas, antes, a objetivação das relações dos Guarani e Kaiowá com a terra a partir do contexto fundiário em que estão inseridos, marcado pela dominação, instaurada inclusive pela presença de instâncias jurídicas não-indígenas as quais, com base em seus próprios critérios, impõe regras para o acesso à terra (MURA, 2006; ALMEIDA, 2006).

As redes sociais dos Guarani não se reduzem à área do *tekoha* em que habitam; antes, espraiam-se pelo espaço territorial de ocupação antiga/tradicional (*ymaguare*), no qual as famílias extensas que compõem os *tekoha* de uma região se relacionam. Para dar conta dessa amplitude e complexidade, Mura (2006), Almeida (2006) e Barbosa da Silva (2007) lançam mão do conceito de *tekoha guasu*, complementar ao de *tekoha*. O *tekoha guasu* define-se quando os *tekoha* de uma região relacionam-se, estabelecem alianças entre si e seguem uma mesma orientação religiosa diferente daquelas dos *tekoha* de outras regiões - é, portanto, “parte contínua dentro de um território mais amplo e sob jurisdição do conjunto de unidades familiares extensas construído a partir de regras de parentesco, de alianças políticas e convergências religiosas” (ALMEIDA, 2006: 31) e, conforme Ian Packer (2013), engloba também as matas e os caminhos que levam de um *tapy’i* (lugar) a outro. Os limites de um *tekoha guasu*, como os do *tekoha*, não são determinados de forma precisa, mas, sim, pelo alcance da projeção geográfica dos assentamentos que o constituem. Como informa Thiago dos Santos (2016), o *tekoha guasu* ao qual estão vinculados os Avá-Guarani da região Oeste do Paraná forma um círculo no mapa, cujos limites coincidem com as cidades de Guaíra (PR), Foz do Iguaçu (PR) e Toledo (PR). Assim explica um chamoí da Reserva Indígena Ocoí, em relato colhido por Santos (2016: 96)

Nosso território a forma é círculo. Vai até Guaíra. Nosso território Guarani, formava círculo. Pra você tentar entender melhor, um círculo. Um círculo grande. Então esse círculo divide o Rio Iguaçu e o Rio Paraná no meio, aqui né. O rio Paraná e o rio Iguaçu. Então aqui é *Ciudad del Este*, Paraguai e aqui Foz do Iguaçu, aqui é *Puerto Iguaçu* Argentina. Então aqui tinha um tronco, da fronteira né. Um símbolo da fronteira lá no meio. Esse é o *Tekoha* principal. Esse é *Tekoha* Guaçu. *Tekoha* é aonde que a gente vive. O povo vive né. De Toledo, Foz a Guaíra, um círculo.

Para Mura (2006), Almeida (2006) e Barbosa da Silva (2006), o *tekoha*

*guasu* (bem como o *tekoha*) é um produto dos conflitos oriundos do contato interétnico, “resultado e não determinante, decorrente de processo, continuado no tempo, de ajustamento situacional determinado pela presença do branco” (ALMEIDA, 2006: 30). A partir desses conflitos, os indígenas teriam sido levados, compulsoriamente, a realizar elaborações culturais envolvendo todo um conjunto de narrativas e recordações, visando traçar uma espécie de mapa espaço-temporal - e todo esse esforço teria como foco auxiliar-lhes em suas atuais demandas territoriais, de modo que elas possam corresponder a categorias administrativas (como “comunidade indígena” e “terra indígena”) e, assim, ser legíveis ao Estado. “O resultado desses mapeamentos e elaborações indígenas”, informa-nos Mura (2006: 132), “são justamente os *tekoha guasu*, que, sob este aspecto, se apresentam como ‘territórios-memória’”.

Note-se que a estrutura do *tekoha* e do *tekoha guasu* é de tal forma similar (ambos são unidades territoriais, políticas e religiosas) que a diferença entre eles parece residir apenas na questão da escala, “uma questão cognosciva, como que abrindo a lente de uma câmera fotográfica e com isto ir considerando uma perspectiva mais ampla e vice versa” (BARBOSA DA SILVA, 2007: 71). O limite dessa abertura é, como já dito, o alcance das relações: quando lhe perguntei sobre o *tekoha guasu*, Daniel, morador do Tekoha Añetete, explicou-me que, pensando a extensão da ocupação guarani, o *tekoha guasu* pode ser desde toda essa região - da Bolívia ao Atlântico, do sul do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo - até um pequeno grupo de *tekoha*, como a proposição de Mura (2006) e Almeida (2006), por exemplo; tudo depende do ponto de vista de quem fala, de sua rede de relações. De forma similar, Joaquim me relatou que o termo *tekoha guasu* diz respeito à América do Sul inteira, enquanto os agrupamentos de *tekoha* constituiriam *tekoha guasu'i*, isto é, pequenos *tekoha guasu*. Isso posto e reconhecendo o caráter relacional de um *tekoha* e de um *tekoha guasu*, questiono, inspirada por Spensy Pimentel (2012a, apoiando-se em Viveiros de Castro): se a rede é uma perspectiva (e vice-versa, nesse caso), seria a imagem de unidade realmente a melhor para pensar a territorialidade guarani? A multiplicidade não equivale à pluralidade de unidades passíveis de serem contidas numa unidade maior; ela é mais rizoma que arborescência. E, ainda, não poderia ser esse pensar a territorialidade guarani pelo modelo de unidade (que vem desde Meliá e permanece inquestionado em Mura [2006]) aquilo que leva o Estado a demarcar suas terras como “ilhas”, levando os indígenas a uma situação de confinamento?

Não é possível negar que os conflitos pela terra têm impacto sobre as formas guarani de habitá-la - caso contrário, não haveria qualquer necessidade de falarmos sobre os múltiplos processos de esbulho territorial aos quais foram submetidos os Avá-Guarani e de pensarmos os limites de suas reservas como

os muros de um cerco. Entretanto, isso não permite deduzir, já de partida, que os indígenas apenas começaram a refletir sobre sua territorialidade a partir das tensões decorrentes do “contato interétnico”, como se essas fossem o alfa e o ômega de tais reflexões; tudo se passa como se não pudesse existir outra forma que de fazer território que não a forma do Estado, de modo que os Guarani pudessem ser antes totalmente desterritorializados, por assim dizer. Além disso, afirmar que a territorialidade não deve ser entendida como a expressão de “concepções filosóficas pré-constituídas”, Mura (2006) abre margem para o entendimento de que poderia haver, para os índios, alguma sorte de relação inata com a terra, desvinculada de qualquer elaboração de pensamento. Segundo o autor (2006), seria ao implementar o *teko* que um espaço é feito terra guarani - mas não estariam tais “concepções filosóficas” presentes no *teko*, ou seria ele também algo inato, arreflexivo? Como bem aponta Bruno Martins Moraes (2016), o *tekoha guasu*, tal como apresentado por Mura, aparece como um “território-memória” apenas enquanto expressão política guarani de um processo de reelaboração compulsório; entretanto, as definições de *tekoha guasu* que me ofereceram Daniel e Joaquim demonstram que as elaborações dos indígenas sobre sua territorialidade nem sempre estão canalizadas às demandas do Estado e frente a elas (ainda que, por vezes, possam ser). Com isso, sou levada a concordar com Bruno Martins Moraes (2016) quando ele afirma que a intenção de Mura (2006) parece ser mais a de “fundar um conceito que possa servir para estabelecer os limites e a exclusividade dos usos dos recursos territoriais, exatamente na linha do processo de territorialização proposto por Oliveira Filho” (: 12) que a de explorar uma categoria indígena.

Ademais, seria realmente possível pensarmos na territorialidade indígena apenas como resultado do processo de determinação e não como uma determinante? Segundo Mura (2006) e Almeida (2006), conquanto as categorias guarani por eles discutidas sejam frutos de processos de territorialização, elas articulam-se a partir dos elementos principais de sua organização social e tradição religiosa e encontram sua justificação nas exigências das *ñemoñare*. Como apontam esses próprios autores (2006; 2006), a forma dos Guarani se relacionarem com terra não diz respeito à noção de propriedade; antes, são laços simbióticos, umbilicais e viabilizar a perpetuação dessa relação seria o objetivo mesmo da luta dos indígenas pela terra - também por esses motivos, suas demandas não partem de coletividades indiferenciadas a reivindicar lugares indiferenciados. Não teríamos, aí, justamente, “concepções filosóficas pré-estabelecidas” a informar a luta pela terra e a vida dentro dos *tekoha*? (Se a resposta for negativa, caberia ainda questionar o que, exatamente, o autor [2006] entende por “concepções filosóficas pré-constituídas”). Como indica a formulação de Levi Marques Pereira (1999), se

sem *tekoha* não há *teko*, tampouco sem *teko* pode haver *tekoha*. Caso contrário, por exemplo, não teria sido mais fácil aos Avá-Guarani aceitar os lotes de terra individuais que lhes ofereceu a Itaipu Binacional?

Tampouco creio ser improvável a hipótese de que novos conceitos e categorias (ou novas formas de mobilizá-los) surjam a partir das necessidades trazidas por esses embates (e, talvez, *tekoha* seja mesmo uma delas) – mas tal ajuste às categorias do Estado serve senão para mobilizar contra ele uma política indígena. A luta pela terra dos indígenas insurge-se contra as consequências do “contato interétnico” e, assim, não é simplesmente moldada por ele. Se o conceito de *tekoha* pode ser objetivado pelos Guarani frente às exigências estatais visando ao reconhecimento de suas demandas, daí não decorre que essa objetivação corresponda ao seu todo (nesse sentido, parece haver mesmo uma disjunção entre *tekoha* e Reserva Indígena). Admitir que a territorialidade guarani não se encaixe num modelo propriamente histórico (em nossos termos) não implica imputar-lhe o caráter de algo cristalizado, como se um de seus aspectos precisasse negar o outro: parece-me que ela é, a um só tempo, resultado e determinante, combinando-se a vários elementos e de múltiplas formas, como (novamente) a imagem de um caleidoscópio. Como sugere Bruno Martins Morais (2016: 12), os Guarani, “alheios aos impasses da antropologia, [...] seguem a todo o tempo passando de um registro ao outro”: tratam de seus próprios anseios como das demandas por demarcação, “fazendo tanto assembleias de xamãs como reuniões com as ‘autoridades’. E às vezes, uma e outra ao mesmo tempo”.

Tudo isso posto e pensando estarmos aqui, afinal, diante de uma questão de cosmografia - que é, como indica Pierri (2013a) e como nos mostram as falas de Daniel e de Joaquim, um desses *terrain vagues*, terrenos nos quais não se pode esperar completa convergência -, proponho pensarmos o *tekoha* não como um objeto, mas como uma *coisa*, conforme o sentido dado ao termo por Tim Ingold (2012). A proposta de pensar *terra* como *coisa* vem de Júlia Miras (2015), ao pensar a irredutibilidade da terra indígena às categorias do Estado; ao me inspirar em sua proposta e trazê-la para refletir sobre o *tekoha*, que pretendo não é ensaiar uma revisão desse conceito, mas, sim, sugerir como que uma ferramenta a qual, talvez, possa nos auxiliar a pensá-lo. “O objeto”, nos diz Ingold (2012: 29, seguindo Heidegger) “coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas”, enquanto a coisa é “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”, um emaranhado [ou emaranhar] de fios vitais. Pensemos, como sugere Ingold (2012), numa árvore: ela é um objeto? Se sim, como defini-la, seu começo e seu fim? Se a casca é parte da árvore e nela habita um sem-fim de pequenos seres, seriam esses seres também parte da árvore? E quanto ao musgo que nela cresce e ao líquen que pende de seus galhos?

Se eles podem ser parte da árvore, então o que dizer dos esquilos e pássaros que fazem dela sua casa? A árvore ergue-se da terra, alçando-se ao ar, interagindo com o vento que move suas folhas e o clima - não seria ela, então, uma árvore-no-ar? E, ao descer suas raízes à terra, ela poderia ser, ainda, uma árvore-na-terra.

Assim concebida, a *coisa* não se apresenta como uma unidade fechada, objeto autocontido apenas situado no mundo, mas, antes, como um «nó cujos fios constituintes», os quais, longe de estarem nesses nós, «deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós» (INGOLD, 2012: 29). A *coisa* é um processo vital cuja superfície-limite é sustentada graças ao fluxo de materiais que lhe perpassam; seus contornos são, pois, porosos, não a encapsulam: as coisas vazam, transbordam, são rizomas. “Processo vital” porque, justamente nesse vazam, nesse movimento de escapar à captura e à contenção, que descobrimos que as *coisas* são vivas (e não se reduza *vida* a *agência*); são os fluxos que fazem a vida das coisas: o “pássaro é o seu voar [pássaro-no-ar]; o peixe [peixe-na-água], o seu nadar. [...] Cortados dessas correntes, eles estariam *mortos*” (: 33, ênfase no original). A vida dá-se ao longo de múltiplas linhas-fios que se enredam no centro, mas não ficam nele contidas. Deleuze e Guattari (apud INGOLD, 2012), chama-as de linhas de fuga e, segundo os autores, tais linhas não são definidas pelos pontos que conectam ao que a compõe; pelo contrário: a linha de fuga “passa entre pontos, insurge no meio deles” (: 38), tornando-os, de acordo com Ingold (2012: 38), “indiscerníveis pela corrente à medida que ela se arrasta através deles”.

A vida recusa forma, permanece em aberto: “seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente” (: 38). Ao tratar da criatividade atinente à criação artística, Ingold (2012) contrapõe duas formas de concebê-la: a primeira, proposta por Ernest Gell, procura entendê-la como que “‘de trás para frente’, começando pelo resultado na forma de um objeto novo e traçando-a, através de uma sequência de condições prévias, a uma ideia sem precedentes na mente de um agente” (: 38). A outra viabiliza o entendimento do trabalho de arte enquanto coisa; nela, o artista não meramente reproduz uma ideia pré-concebida, mas junta-se e segue os fluxos e forças dos materiais com os quais trabalha. Ali, o artista apresenta-se como um itinerante, comungando seu trabalho com sua trajetória de vida, e sua criatividade está num movimento cujo sentido é para frente.

É nesse sentido que minha preocupação reside menos na forma da categoria *tekoha* ou em apreender sua gênese - porque, neste trabalho, penso-o sobretudo como espaço habitado, um lugar no e com o qual se vive. A casa, escreve Ingold (2012: 30), “é uma reunião de vidas, e habitá-la é se juntar à reunião, [...] participar com a *coisa* na sua coisificação”. Pode-se muito bem *ocupar* um mundo de objetos, cujos conteúdos, para o ocupante, já parecem estar presos à sua forma final, fechados em si - “como se eles tivessem nos dado as costas” (: 30). No

mundo daquele que *habita*, por outro lado, não há objetos, mas, sim, *coisas* cujas interfaces são de intraconectividade, mútua permeabilidade - assim o é onde quer que haja vida (INGOLD, 2012). Como a árvore, também o *tekoha* ergue-se da terra, alçando tronco, árvores, folhas em direção ao céu, às moradas dos Ñanderu; comunica-se com elas e, ao fazê-lo, torna difusa a separação céu-terra. Num outro momento (ou no mesmo), faz-se rizoma, suas linhas-raízes envolvendo aqueles que a habitam, misturando-se a deles, fazendo-os e sendo elas mesmas feitas por eles (*co-oikeiosi*, *co-familiarização*) e também atravessando as linhas de outros *tekoha* (demarcados ou em situação de retomada), formando com elas novos nós (*tekoha guasu* ou multiterritorialidades de resistência - volto a estas no Capítulo III). Dali seguem, perpassando as segmentaridades rígidas do Estado, comunicando-se com elas e, linhas de fuga que são, colocando-as, nesse mesmo movimento, sob o risco de serem pulverizadas e arriscando-se a ser capturadas por elas. O *tekoha* volta, ainda, suas raízes para a terra, firma-se nela, faz-se com e por ela, ligando-se aos seres que a habitam, às suas partículas, ao seu pó (corpo dos mortos e dos vivos, como veremos logo mais), rumo ao infinitesimal (e as raízes, nem por isso, se esquecem do todo que são).

### 2.1.3. O corpo pleno da terra

— No início, não havia nada. Nem vida, nem os corpos celestes. Apenas o oceano primitivo, lava. Era a noite originária, através da qual surge *Nhamandu Tenondegua*, o primeiro pai divino, em sua sabedoria e amor infinitos. Nhamandu desdobrava-se na noite originária sem ainda saber como seria o universo. Não havia ainda o sol, mas Nhamandu iluminava a escuridão com a luz de seu próprio coração. Nhamandu vivia no vento originário e lá se desdobrava<sup>33</sup>, nutrindo-se do néctar das flores<sup>34</sup> que lhe trazia o *maino*, o beija-flor. De sua sabedoria, “da

<sup>33</sup> A expressão empregada pelos Guarani inclusive por Popygua e pelos Avá-Guarani para tratar do surgimento de deuses é *ombojera*. Trata-se, segundo Leon Cadogan (1997 [1959]: 29), da aglutinação do causativo *-mbo* ao radical reflexivo *-je* e ao radical *-ra*, o qual indica o ato de abrir. *ombojera* seria, ainda, o termo utilizado para designar o nascer das flores - parece trazer, portanto, a ideia do desabrochar, desdobrar-se tal como um botão abre-se em flor. Com efeito, a imagem de Ñanderu como tendo um corpo que, ao desdobrar-se em sua autogênese, faz-se ramos de flores, não é estranha às narrativas Guarani - por exemplo: “Divino espelho do saber das coisas, compreensão divina de toda coisa, divinas palmas das mãos, palmas divinas de ramagens floridas: ele os desdobra, desdobrando a si mesmo, Ñamandu, no coração da noite originária” (narrativa guarani trazida por Pierre Clastres, 1990: 20).

<sup>34</sup> Talvez seguindo pelo mesmo caminho da nota anterior, cabe ainda destacar uma outra figura da cosmologia guarani (segundo Chamorro [2008], mais presente entre os Mbya, mas não de todo ausente entre os de outras parcialidades: em Añetete e Itamarã, não raro aparece como nome feminino e, como já dito, o nome indica de onde vem o ñeê de cada pessoa), a qual aparece apenas tangencialmente na narrativa de Popygua (2017): *Jasuka* (ou *Jashuka* ou *Jaxuka*), uma substância feminina, princípio de emanação sem personalidade humana ou divina, e a origem de tudo que há, mesmo dos deuses (SAMANIEGO apud CADOGAN, 1962; SCHADEN apud Chamorro, 2008). Ñanderu cria-se e desdobra-se enquanto se nutre da flor de *Jasuka* (*Jasuka poty*), cujo néctar lhe é trazido pelo *maino*. Cadogan (1962) pensa, inclusive, a partir de uma explicação oferecida por um de seus interlocutores, numa convergência entre *Jasuka poty* e os seios de uma mulher, e sugere que *Jasuka* poderia ser entendida como “la madre universal guarani” (: 47) - daí que o termo não diria respeito apenas ao feminino, mas também à mulher (CADOGAN, 1962): *jaxukava*, as mulheres guarani originárias (POPYGUA, 2017).

sua chama e da sua neblina divina, nascem as belas palavras, *ayvu rapyta*” (: 17); a fonte do amor infinito, *mborayu mirii*; e também o canto sagrado, *mborai*. Depois de tê-los criado, “as três fontes divinas de sabedoria infinita” (: 18), quis gerar aqueles com quem iria dividi-las. Nhamandu, então, “concebeu seu filho de coração grande *Nhamandu py’aguaxu*, *Kuaray*, o Sol, com seu grande poder de iluminação, para ser o pai dos espíritos dos nhee, de seus filhos e filhas, [...] que irão nascer na Terra” (: 20), e também seus filhos que guardariam as fontes divinas: *Jakaira ru eterã*, o futuro pai da neblina; *Karai ru eterã*, o futuro pai das chamas; *Tupã ru eterã*, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa. Em seguida, gerou também suas contrapartes femininas: *Kuaray xy eterã*, *Jakaira xy eterã*, *Karai xy eterã* e *Tupã xy eterã*.

— Antes de criar *Yvy*, a terra, Nhamandu fez a morada celeste com seis firmamentos; quatro deles pertenceriam aos seus filhos *Kuaray*, *Jakaira*, *Karai* e *Tupã*, e os outros dois ficariam para *Takua ru ete* e *Nhamandu ru ete tenondegua*. Feito isso, Nhamandu Tenondegua criou *Yvy tenonde*, a primeira terra: fez cinco palmeiras azuis, *teinhirui pindovy*, e colocou uma no centro da Terra, uma na morada de *Tupã*, outra na de *Jakaira*, e as duas outras na origem do vento bom, *Yvytu porã*, e na origem do vento frio, *Yvytu ro’y*; depois fez as porções de terra, as florestas, os rios e os animais. “Depois de ter criado tudo, Nhamandu terminou seu trabalho, *Yvyrupa*, a Terra” (: 29), e subiu ao seu firmamento.

\*

A narrativa<sup>35</sup> acima foi extraída do livro *Terra Uma Só* (2017), escrito pelo Guarani-Mbya Timóteo Verã Tupã Popygua. Uma vez que não haveria espaço para reproduzi-la inteira, tentei resumi-la como pude, mas indico a leitura na íntegra ao leitor que tiver acesso e interesse. Trata-se de uma versão mais detalhada e muito aproximada àquelas mais resumidas e/ou fragmentadas que ouvi durante minha estadia junto aos Avá-Guarani de Añetete e Itamarã - por exemplo: certa vez, contou-me José, morador do Tekoha Añetete, que

a Terra foi formada por vários deuses – a gente fala Ñanderu. Ele tem uma conversa com vários deuses, dizendo que eles têm que criar uma terra pra mandar nosso filho pisar em cima dessa terra. Daí eles se juntaram tudo, vários deuses! Ñanderu Tupã, Ñanderu Ete, Ñanderu Kuaray, Ñanderu Vusu, *Jakaira*.

Timóteo Verã Tupã Popygua (2017) prossegue contando que, uma vez criada *Yvyrupa*, Nhamandu chamou seus filhos e lhes pediu que nela criassem seus próprios filhos antes que subissem até seus próprios firmamentos. Foram,

<sup>35</sup> Versões similares da criação da Terra já foram registradas por diversos autores, como nos clássicos *Ayvu rapyta* (1997), de León Cadogan, e *A fala sagrada dos índios guarani* (1990), de Pierre Clastres.

então, gerados os filhos dos *Nhamandu ru ete*<sup>36</sup>, os *jeguakava* e as *jaxukava*. Esses fizeram, no centro da terra, *yvy mbyte*, um grande *tekoa* onde viviam de acordo com os ensinamentos de Nhamandu Tenondegua, seguindo o ritmo dos ciclos da vida criada por seu pai divino (trata-se do que nós, ocidentais, entendemos como as estações do ano). *Yvy mbyte*, que está geograficamente localizado na região da Tríplice Fronteira, é um local sagrado: foi a primeira superfície terrestre gerada por Nhamadu Tenondegua e era oca, de forma tal que dentro dela nasceu uma grande água, a qual conhecemos por Aquífero Guarani. É, também, o “berçário dos *jeguakava* e *jaxukava* originários, atualmente conhecidos pelos juruá, os não-indígenas, como Guarani” (: 34). Esses homens e mulheres orientavam-se “pelo brilho das águas dos lagos eternos” (:34) e, por meio de sua sabedoria espiritual, podiam enxergar todas as extremidades de *Yvyrupa*. Descobriram que a Terra era redonda e viram também que havia oceano, *Para guaxu*.

A partir desse momento, eles puderam distinguir cinco direções<sup>37</sup>, as quais guiariam suas caminhadas, *oguata porã*, “em *Yvyrupa*, no espaço terrestre” (: 35, minha ênfase): *yvy mbyte*, o centro da terra; *ka'arua*, onde o sol se põe; *tenonde*, onde o sol nasce; *yvyty katu*, onde se originam os ventos bons; *yvyty yma*, lugar dos ventos originários, frios. Sobre a direção de *oguata porã*, tive a chance de ouvir Joaquim, residente do Tekoha Itamarã:

**J:** Dá pra nós entender... [se referindo ao desenho no chão]. Esse eixo aqui é os quatro conceito de ensinamento: nós temos aqui, desse lado fica, vamos pensar assim, ah!, pontos cardeais!, vamos pensar... aqui fica Oeste, onde vai, onde guaranis costuma usar assim, como ponto de referência. Olhando aqui onde o sol nasce, o *kurusu* mostra isso. Esse eixo aqui fica pro sul, sabe? E esse eixo aqui, ele fica pro Norte. Quando a gente tá falando do Norte, a gente tá falando do conhecimento do não-indígena, por quê que o, eu vou falar assim, o bússola, por quê que aponta pra direção norte? E o bússola que o não-indígena não construiu, mas que o Guarani construiu, teoricamente, pra nós a direção certa é onde nasce o sol, essa é o ponto de referência da caminhada, sabe? *Oguata porã* pra Terra Sem Mal! Então, tá tendo essa cruzada: conhecimento do *jurua kuera*, do não indígena, que o *oguata porã* é pro norte, tá? Esse *oguata porã*, onde aponta leste e oeste, né, é que constrói o conhecimento. Aqui a gente chama de *Tupã*, *Tupa Retã* [morada de Tupã]; isso nós chama de Ñanderu Vusu, que fica pro leste.

<sup>36</sup> *Ru ete* significa pai verdadeiro. Os Nhamandu são assim chamados porque é de suas moradas que vêm as almas, *nhee*, dos Guarani. Com efeito, Cadogan (1997: 81) designa-os também por *Ñeëy Ru Ete*, ou seja, pais verdadeiros dos *nhee*.

<sup>37</sup> Quanto a isso, tampouco parece buscar-se consenso entre os Guarani. Por exemplo: se Joaquim explicou-me que as moradas das divindades são dispostas de acordo com os pontos cardeais e, assim, seguem a circunferência da Terra; o interlocutor Mbya de Daniel Pierri (2013a: 108), de outra forma, desenhou-as como plataformas superpostas horizontalmente umas às outras, e também a *Yvyrupa*. Há, ainda, outros tipos de variação possíveis; segundo Cadogan (1997: 60), a morada de Karai estaria situada a oeste e a de *Tupã* a leste.

**C:** E Tupã fica pro oeste?

**J:** Isso. Por que que a formação de chuva sempre começa pelo oeste?

**C:** Tupã manda chuva...

**J:** Isso, Tupã manda chuva, sabe? Chuva nunca vem do leste pro oeste, nunca vem... [...] Porque no conceito Guarani sempre, até o cemitério, ele é formado de acordo com aquela caminhada, sabe? A posição do enterro da pessoa, ela já é posicionada pra esse lado [o leste].

A narrativa de Timóteo Verá Tupã Popygua (2017) segue ensinando que, de tal forma orientados e sob indicação de seus pais Nhamandu ru ete, *jeguakava* e *jaxukava* saíram de *yvy mbyte* levando consigo plantas que ali haviam sido postas. Iam rumo a *Para guaxu* e, em sua caminhada, percorreram todo o continente, seguindo as margens dos grandes rios, três dos quais têm especial importância para os Guarani: o Rio Paraná, o Rio Paraguai e o Rio Uruguai. Em seu trajeto, eles plantavam as sementes e plantas que haviam trazido consigo, e onde a terra era propícia, principalmente nas regiões de Mata Atlântica e próximo às franjas do mar, firmavam *tekoha*. Então “[o]s tempos se passaram e eles continuaram a caminhar, levando, plantando e trazendo diversas sementes criadas por Nhanderu”; foi assim que puderam adquirir e transmitir a “seus descendentes uma vasta sabedoria sobre as florestas que formavam a Mata Atlântica para enriquecer *Yvyrupa*, nosso território tradicional” (: 48).

\*

Lembro-me da primeira vez que ouvi a palavra *Yvyrupa*, que pontua todo o texto de Timóteo Popygua (2017): estava na *opy* (casa de reza) da família de Ana e Pedro, e as pessoas ali reunidas tocavam instrumentos musicais (como violão, *mbaraka pynta*, violino, *ravé*, *mbaraka* e *takua pu*), cantavam e dançavam, de mãos dadas e em fila. Era dia de ensaio do coral, que em breve se apresentaria na Semana Cultural, realizada anualmente por ocasião do Dia do Índio; uma vez na escola de Itamarã, noutra na de Añetete. Inserida em toda movimentação, eu me esforçava, ainda, por tentar entender pelo menos um pouco das palavras que compunham as letras das músicas - dentre as quais pude discernir, estava *Yvyrupa*, termo que até então eu desconhecia. Dias mais tarde, fui encontrar Helena, nora de Ana e Pedro, a quem eu havia conhecido na *opy*. Sentamos, nós duas, no quintal de sua casa, e ela se pôs a tentar me ensinar a fazer pulseiras: primeiro amarrava-se a linha em volta da coxa e, a partir dela, se tecia a pulseira com o motivo desejado (minha absoluta falta de habilidade com trabalhos manuais não me permite descrever o processo com a precisão que desejaria). Falávamos de muitas coisas e ela ocupou-se, na maior parte do tempo, de me instruir acerca das redes de parentesco que compunham Itamarã e Añetete. Em algum momento,

ocorreu-me perguntar-lhe sobre *Yvyrupa*; sua explicação foi de que se tratava da terra toda, o planeta Terra, e contou-me, ainda, que a maioria dos *jeroky* (cantos) que a evocavam falavam de percorrê-la.

Já de volta a Brasília e tendo fixado meu interesse, principalmente, na questão da(s) terra(s), *Yvyrupa* voltou-me à mente. A bibliografia, entretanto, me desconcertou: na maioria dos trabalhos aos quais tive acesso, *Yvyrupa* tem aparecido (se aparece) de forma apenas pontual, quase que como mera curiosidade etnográfica. Não obstante, a ideia aparece com frequência nas falas dos indígenas Avá-Guarani e a palavra pude ouvir com certa frequência em seus *jeroky*. Restou a intuição de que *havia alguma coisa ali*. A fala de um indígena guarani, registrada por Brand e Colman (2010: 7), apresentou-me uma primeira pista nesse sentido: “A primeira questão é a terra ‘*Yvy Rupa*’, nossa terra. Estão nos negando. Causando muito sofrimento!” Ora, se nesta dissertação me proponho, justamente, trabalhar a partir das intuições que meu tempo em campo me trouxe (cf. Introdução), nada mais justo que, pelo menos, insistir.

Quando de minha segunda visita a Añetete e Itamarã, minha curiosidade me levou a falar com Joaquim (como já deve estar evidente, ele foi um dos meus principais interlocutores nesta pesquisa):

**J:** *Yvyrupa* é nosso território tradicional.

**C:** Ahh... e vai até onde, Joaquim?

**J:** Toda região aqui do continente, né, vai lá desde Paraguai, até a Bolívia.

**C:** E aqui não?

**J:** Aqui sim! Aqui, essa região do Oeste [do Paraná] aqui, é um *Yvyrupa miri'i* [pequeno *Yvyrupa*].

**C:** Mas daí ainda é *Yvyrupa*? Tipo, tá no ... “*Yvyrupa guasu*” [Yvyrupa grande]?

**J:** [risos] sim, o território nosso vai até lá em São Paulo, até o mar [oceano Atlântico] também. Lá no Rio Grande do Sul também é, e Uruguai, Argentina...

**C:** Deixa eu ver se entendi: é toda essa região do sul da América do Sul onde tem Guarani?

**J:** Isso.

**C:** E o planeta Terra, qual seria o nome pra ele?

**J:** O planeta, assim, o eixo, né, é *Yvy Renda* (renda, lugar - lugar da terra).

*Yvyrupa* é, portanto, um termo polissêmico (se acaso é de simples polissemia que se trata), como bem nota Spensy Pimentel (2012a) e como já indicavam as palavras de Timóteo Popygua (2017): pode ser tanto a Terra, o planeta, como o território de ocupação tradicional dos Guarani. No título de um dos capítulos da tese de doutorado de Maria Inês Ladeira (2001), lê-se: “YVYRUPA, ONDE SE ASSENTA O MUNDO ou TERRITÓRIO/ESPAÇO GEOGRÁFICO DO MUNDO”. Sobre essa outra dimensão possível da palavra,

a de lugar no qual se assenta o mundo, Daniel Calazans Pierri (2013a), nos traz algumas informações: segundo o autor, Yvyrupa corresponde à América do Sul e aparece como uma espécie de suporte terrestre, sobre o qual se deposita a terra; nas palavras do autor, “[Yvyrupa] é concebido como uma estrutura, dentre outras, que sustenta uma ilha concebida como um amontoado de terra, que existe em meio a um universo feito de água” (: 117). Conta-nos Pierri (2013a: 158-159), seguindo seu interlocutor, um xamã Guarani-Mbya, que o mundo já acabou três vezes; em todas elas, fez-se um cataclisma completo, com a destruição do suporte terrestre então existente. Entretanto, quando chegar o tempo do novo cataclisma, que irá dar fim a esta terra, *Yvyrupa* será limpa da terra ruim, perecível (*yvy vaikue*), que está sobre ela e, assim, renovada para um próximo ciclo - isso porque os deuses a criaram para não ser destruída, feita de pedra e amarrada bem firme às moradas dos Nhanderu que estão dispostas sobre ela por meio de uma corda (*ixã*) que nunca se rompe (*porã*, boa/impercível). Desse modo, como nota o autor (2018), o fim do mundo não será completo, e os deuses farão nova vida neste esteio impercível, *Yvyrupa*.

Mais uma vez, somos colocados diante do caráter de *terrain vague* da cosmografia guarani, de forma que, aqui, não pretendo me dedicar a aparar os fios dissonantes de Yvyrupa para lhe dar uma forma acabada que possa ser contida na própria palavra. Antes, o que desejo é enfatizar um seu aspecto, o qual, parece-me, é como um fio condutor que perpassa suas múltiplas formas e sentidos: informa-nos Spensy Pimentel (2012a) que o termo *Yvyrupa* vem da aglutinação das palavras *yvy* - terra, e *rupa* - leito, cama, ninho - *uma formulação que evidencia o caráter unitário da terra*. Mobilizando-o para pensar as “redes de relações trilhadas no ambiente geográfico”, as quais não constituem “pura socialidade, nem mera territorialidade” (: 108), Pimentel (2012a) volta-se a um trabalho técnico realizado por ele mesmo junto aos Guarani-Mbya da Terra Indígena Tenondé Porã (SP) para explicar que:

[*Yvyrupa*, e]sse termo, polissêmico, pode ser traduzido literalmente como “suporte (ou plataforma) terrestre”, e abrange toda a extensão do território onde os Guarani estabelecem ou consideram possível estabelecer suas aldeias e assentamentos. (...) Todo esse território é percebido, concebido e vivido pelos Guarani como um *espaço único*, essa plataforma terrestre onde os Guarani estabelecem suas aldeias, e que é compartilhado com os diversos outros povos e pessoas que habitam esse território, entrecortado atualmente por um sem número de estradas, cidades, fazendas, empreendimentos, países, em suma, com a sociedade nacional. (...) Os Guarani não concebem fronteiras rígidas na utilização desse espaço, preservando enormes redes de troca de bens (materiais e imateriais) e pessoas, ao longo de todo esse território que inclusive ultrapassa as fronteiras nacionais. (Pimentel *et al.*, apud PIMENTEL, 2012a: 109, minha ênfase)

“[N]ós ainda sabemos que esta é uma terra só: *Nhanderu Yvyrupa!* Não tem outros nomes”, explica o Xeramõi Timoteo Oliveira (RAMO Y AFFONSO, 2015: 39). A *Yvyrupa* não cabem as estrias das fronteiras nacionais; “*a terra é uma só*”, é o que nos dizem os Guarani. Assim explica Timóteo Verá Tupã Popygua, numa conversa com Daniel Calazans Pierri citada por Pimentel (2012a: 112):

Para mim era tudo... tanto é que na época a gente atravessou o rio Uruguai, Uruguá'y que a gente fala, quando eu passei eu pensei como era do outro lado, meu finado pai falou assim: 'Aqui é Brasil'. Eu falei: "É tão perto, aqui é Argentina, por que é Brasil?" Ele explicava: 'Isso aqui quem fez é *juruá*, é a mesma terra, só água que separa. Por baixo tem terra ainda, não tem separação, mas *juruá* fez isso'. Pensava que Brasil era uma coisa instrumental, uma coisa assim. Alguma imagem, sei lá. Eu tinha na minha cabeça isso, mas não pensava que era território. Pensava que era *yvy rupa* mas continua sendo *yvy rupa*. Ele explicou tudo isso pra mim.

Essa noção de uma terra indivisa e indivisível surgiu com frequência na fala nos Avá-Guarani com os quais tive a oportunidade conversar - e eles vêm, inclusive, mobilizando-a num sentido (cosmo)político, como ainda veremos no Capítulo III deste trabalho. Certa vez, conversava com o *chamoi* Bento justamente sobre o processo de luta pela terra que levou os Avá-Guarani a conquistar o que hoje é o Tekoha Añetete. Num dado momento, ele me disse:

O Deus deixou aqui Guarani, o primeiro! Aqui na Terra morava o Sol, morava a Lua... A Lua também era uma pessoa, tipo de uma pessoa! Num tempo, no início... Depois foi pro céu e falou assim: “essa terra aí fica tudo pra vocês morar”, e foi embora! Deixou a natureza tudo pra nós, nós também é natureza... Graças a Deus até agora o Guarani vive ainda, quase foi matado tudo. Quase o branco mata tudo nós, daí nós correu... Agora aqui no Brasil, só tem índio em alguns canto... No Paraguai, na Argentina... No início diz que não tinha Paraguai, não tinha nome de Paraguai, nem de Bolívia, não; só nascia dentro no mundo e o Deus junto com a natureza. Não tinha nome o lugar, não tinha nada! Depois que cria o branco e depois tem nome de cada um. Vende lugar, vende a terra, e nós não pensemo anterior de vender a terra, nada, nada.

Quantas indivisibilidades fazem-se presentes nessa fala? Há aquela que diz respeito à não imposição de fronteiras nacionais à terra, a qual já assinalava Pimentel (2012a), seguindo Popygua; e mais outra, que lhe é correlata: a terra guarani não é recortada pelos muros que fazem as propriedades, que enclausuram o dentro para barrar o fora - ela permanece sem cercas e sem donos (exceto pelo próprio Ñanderu, que é também *Nhandejara* - “nosso dono”, o dono dos Guarani). Nas palavras de José:

A terra foi construída pra todo mundo sobreviver. Porque a terra não tem dono. Essa terra não tem dono. Só tem um dono só: aquele que construiu pra nós morar aqui em cima. Essa terra não tem dono porque o Deus construiu pra nós sobreviver. Nós somos filhos de Deus, e ele mandou todo mundo morar aqui nessa terra. O fazendeiro fala: “eu sou o dono!”. Mas não é o dono! O dono é aquele que construiu, fez a natureza. Tudo isso a gente tem que falar, porque daqui um tempo nós vamos morrer todo mundo junto. E a terra fica. Sem movimento, sem pessoa, sem gente. Porque o Deus fez pra isso mesmo. A terra não vai acabar. Se a população acabar, a terra vai ficar com o silêncio. Por que que pessoa morre? Quando morre, vira terra de novo. Daí que vai ser tudo a terra. Se eu falo: “é tudo meu!”, mas se eu morrer eu vou ficar embaixo da terra, daí que eu vou ser terra. Como é que vai ficar o mundo? O que vai acontecer? Até ele [o fazendeiro] vai morrer. Igual tudo nós. Daí vai ser terra de novo.

O *chamoi* Bento nos diz que o índio é, ele próprio, natureza. José nos informa que o corpo dos Guarani e a terra são, fundamentalmente, a mesma coisa (voltaremos a isso na seção seguinte). Eis aí mais uma dimensão da indivisibilidade da terra guarani: contra essa terra não foi instaurada a divisão entre a natureza (elemento a ser dominado) e sujeito (aquele que a domina) - e é justamente esse despir a terra de seu caráter de sujeito, impondo-lhe a fixidez e finitude de um objeto, a condição mesma para que seu corpo possa ser recortado em países e em propriedades. *Yvyrupa* é simultaneamente *ego* e *oikos*, seu corpo pleno é vivo - assim ensina Timóteo Verá Tupã Popygua (2017: 51, minha ênfase): “Nessa Terra, famílias inteiras, mulheres, homens e crianças, seguindo a orientação de Nhanderu tenonde, continuam caminhando, às vezes durante meses, anos, e até mesmo décadas, para povoar, ocupar, *cuidar* e *renovar Yvyrupa*”. Terra na qual opera a máquina territorial primitiva, onde domesticar tem sentido muito mais próximo de familiarizar que de subjugar e é movimento recíproco: os Guarani levam consigo sementes e as cultivam, mas também eles se adaptam aos ciclos da natureza de cada lugar; declinam seus vínculos de parentesco sobre a terra, criando redes de troca de bens e pessoas; e devolvem seus mortos à terra, de forma que seus corpos constituem o corpo da terra (são mesmo indiscerníveis, como veremos). Corpo dos homens, corpo da terra. *Co-oikeosis, co-familiarização*.

É por este enredar mútuo que a terra guarani, conquanto seja indivisa e indivisível, não é homogênea. O espaço liso, do nômade (para lembrar Deleuze e Guattari [2010]), é localizado, ainda que não seja delimitado; um lugar não equivale o outro. Antes, é no espaço estriado, aquele estabelecido pelo aparelho de Estado pela/para a sobrecodificação generalizada, que encontramos a homogeneidade. O lugar onde habita o primitivo é feito pelo próprio ato de habitar; esse é seu princípio territorial (DELEUZE&GUATTARI, 2010). Lembro aqui a sugestão de Bartolomeu Meliá (2004), para quem a terra, no pensamento religioso guarani, é mais fundada do que propriamente criada, desdobrando-se

e estendendo-se continuamente pelo caminhar e pelo habitar - e nada mais instável do que essa terra: ela nasce, vive e morre com os Guarani que a habitam (MELIÁ, 1990). “O rio Paraná, para nós, é *Para Mirim*, pequeno mar. *Ele sustentava a nossa vida, era nosso avô*. Mesmo com dificuldade por causa dos branco que entrava na nossa terra, ali nós continuava nossa vida [...], mas aquele nosso mundo acabou”, disse um *chamoi* Avá-Guarani residente no Paraguai a Sinclair Pozza Casemiro<sup>38</sup>, por ocasião de uma *Aty Guasu* (grande assembleia) realizada no Tekoha Itamarã em dezembro de 2018.

Segundo Spensy Pimentel (2012a), na terra guarani, cosmologia e geografia estão intrinsecamente relacionadas. Parece-me que é possível estender tal percepção à territorialidade guarani, à sua forma de habitar-fazer a terra - parafraseando Lévi-Strauss (2008), a mitologia ameríndia não fala para nada dizer. Na narrativa de Timóteo Verá Tupã Popygua, por exemplo, são os *Nhamandu ru ete* guiam a caminhada e orientam a formação dos *tekoha*. Nesse mesmo sentido, Sinclair Pozza Casemiro<sup>39</sup>, seguindo o que lhe contou *Xamoi* Jegavyju, morador do Tekoha Añetete, lembrou-me que os irmãos míticos Sol e Lua<sup>40</sup> (a quem a fala do *chamoi* Bento aqui registrada faz alusão), depois de matarem os jaguares originários que assassinaram sua mãe, saíram a percorrer o mundo, fazendo e nomeando tudo que há - e é assim que, até hoje, os Guarani procedem: caminhando e nomeando. Nas palavras de Casemiro:

Xamoi Jegavyju, lembrando o mito do Sol e do Lua, me chamou a atenção para o fato de que caminhar e nomear é atributo dos Guarani, como filhos de Ñanderu Tupã. Ñanderu Tupã criou – processo que chamou de Ñanderyke’ y e, através dele, o Guarani nomeia:

- Tudo é nomeado pelo Ñandeva. Se você não sabe, pergunta, Ñandeva sabe.

E tudo que há no mundo - cada espécie animal, árvore, planta, pedra etc. - tem dono, *-jara* (ou *ija*) - “cada árvore, cada pedra, tem quem cuida”, contou-me o *chamoi* Bento. Segundo Joaquim, “*yvyjara* (dono da terra) é um espírito que cuida. Que nem a floresta também tem o espírito que cuida, *kaaguyjara*. E esse *yvyjara* fica sobre a terra, né. É o dono da terra, que cuida da terra”. Os donos são seres que não podem ser vistos, mas com os quais é preciso (saber) se relacionar: um descuido e o índio pode deixar-se seduzir pelo *jara* de um animal,

---

<sup>38</sup> Comunicação pessoal.

<sup>39</sup> Novamente, comunicação pessoal.

<sup>40</sup> Esse mito, em várias versões, já tem sido bem registrado ao longo dos anos. Ao leitor que porventura ainda não o conheça, recomendo os clássicos *Ayvu Rapyta*, de Léon Cadogan (1997), e *A Fala Sagrada dos Índios Guarani* (1990), de Pierre Clastres.

então aproxima-se dele, aparenta-se a ele, num processo chamado *-jepotá*<sup>41</sup>, ao fim do qual mesmo o corpo do indivíduo afetado pode vir a se transfigurar no de um bicho daquela espécie. Também o encontro com um *angue* - sombra não vinculada nem a corpo, nem a alma, que permanece na terra após a morte de alguém - pode levar ao adoecimento ou mesmo à morte daquele que a conheceu, caso seja estabelecido algum tipo de comunicação (SANTOS, 2012). Outro descuido, como um pisar em falso sobre uma pedra, e o Guarani pode cair doente por ação de um *jara*: “uma vez você passa no rio e não enxerga, daí ele dá um tapinha ou solta alguma coisa, só pra adoecer, o *ija*. Qualquer lugar tem. Às vezes tá na estrada e tem alguma assombração na estrada ou *ija* que mexe com a gente, manda doença”, explicou-me Bento.

Entretanto, apesar dos perigos, relacionar-se é inevitável: como demonstra Levi Marques Pereira (2010), a convivência com os *-jara* é condição para a vida da coletividade guarani: “[i]sto porque quando os Kaiowa e os Guarani vão ocupar uma área de mata para realizar cultivo ou para a construção de casa”, devem pedir autorização aos *-jara* por meio de rezas e, apenas quando “concedida a autorização, eles se apropriam do local para realizar as práticas culturais humanas” (: 131); quando do plantio de uma lavoura, por exemplo, “a terra cultivada não pertence ao agricultor, ele apenas pede permissão ao ‘dono do mato’ – *ka’aguy jará* – para derrubar uma porção da mata e cultivar a lavoura para o sustento de sua família” (: 132).

“Que para viver, onde Nhanderu fez *yvy rupa* significa: terra é uma só” (Timóteo Verá Tupã Popygua, como citado por Pimentel [2012a: 111]). Redes de relações inscritas no ambiente geográfico: nem pura sociabilidade, tampouco simples territorialidade, segundo a formulação de Spensy Pimentel (2012a). Ou, ainda, territorialidade tecida pelas relações entre humanos (vivos e não-vivos), deuses, corpos celestes, elementos da paisagem e seus donos, e também a própria matéria da terra. *Unidade selvagem do desejo*.

## 2.2. Sobre corpos e terra, ou sobre a terra dos corpos

Era ainda meu terceiro dia na aldeia. Os adultos reuniam-se na escola, que ficava próxima ao galpão o qual, por mais de um mês, me serviu de casa. Esperavam o ônibus: 2018 foi ano de eleições e eles deveriam revalidar seus títulos de eleitor. Fui até lá e não demorou muito para que uma senhora já idosa, pequena e magra,

---

<sup>41</sup> Para uma discussão de fôlego acerca do *jepotá* entre os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã, ver a dissertação de mestrado de Jovane Gonçalves dos Santos, *Entre homens e diabos: Uma etnografia dos Guarani-Nhandéva acometidos pelo -jepotá* (2012).

se aproximasse de mim. Não a notei no primeiro momento, distraída que estava tentando me familiarizar com tantos rostos que ainda me eram desconhecidos. Encostada à parede, ela acenou para mim; estava curiosa, queria saber quem eu era e o que eu fazia ali. Chamava-se Ana. Conversamos sobre coisas que, naquele momento, pareciam apenas amenidades trocadas entre pessoas que acabam de se conhecer:

— Onde a senhora morava antes de vir pra cá, Dona Ana?

— No Oco'y. Antes morei na Aldeia Guarani e depois em Jakutinga -, respondeu.

— E a senhora gosta daqui?

— Não muito.

— E de Jakutinga, a senhora gostava?

— Não muito.

— Por quê?

— ... - levou as mãos à boca, o rosto tinha uma impressão estranha. - Eu não quero falar sobre isso... -, concluiu.

Concordei. A conversa voltou-se para mim: minha vida, de onde eu vinha e onde eu morava. Chegamos à minha família; meu pai havia falecido não fazia ainda um ano, contei-lhe.

— E onde ficou teu pai?

— Meu pai foi enterrado lá em Campo Mourão -, respondi.

— Minha mãe ficou lá em Jakutinga. Ficou tudo em baixo d'água...

Emudeci. Não era sem tristeza que aquela senhora, minha recém-conhecida, falava-me de sua mãe, ou dessa (segunda) perda de sua mãe. Não tive coragem de prosseguir, para ser honesta. Ofereci-me para buscar para ela um prato de comida que estavam servindo no refeitório, já que ela tinha o braço direito quebrado, enroladinho numa tipoia de tecido e renda. Assim fiz, e o dia seguiu sem mais conversa sobre quem já partiu desta vida.

Eu não havia ainda compreendido que a opção pelo verbo “ficar” ao falar dos mortos era mais do que um ruído de tradução; tal escolha viria a se repetir vez após vez quando conversamos, os Avá-Guarani e eu, sobre os mortos. Os motivos pelos quais Ana não gosta tanto de Añetete e nem de Jakutinga, entretanto, devem ter restados claros ao leitor que me acompanha desde o capítulo anterior. A verdade é que, por algum motivo, essa conversa tão preliminar e minha interlocutora me marcaram sobremaneira. Foi a partir delas que comecei a refletir sobre a assunto da seção que se segue: a presença dos mortos, suas relações com os vivos e as relações desses e daqueles com a terra. Interessa-me aqui, sobretudo, pensar a possibilidade de uma territorialidade tecida por *co-familiarização* mais que instaurada por dominação (da qual comecei a tratar na seção anterior [cf. 2.1.1]),

a qual, dentre outras coisas, parece-me implicar um não afastamento da matéria da terra da matéria dos corpos.

Entretanto, e como bem nota Bruno Martins Morais (2016: 200), parece pairar na antropologia “um senso comum [...] que credita aos Guarani e aos povos Tupi em geral uma aversão aos mortos”<sup>42</sup>: a literatura, em grande parte, indica que se alguém falecia, as casas eram então queimadas e as aldeias eram abandonadas, e o morto deveria ser esquecido o mais rápido possível; dele não se poderia mais falar e menos ainda era apropriado andar próximo de seu local de sepultamento. Mas acontece que, tantas vezes, os Avá-Guarani afirmaram lamentar terem sido apartado de seus mortos; com efeito, dentre as coisas que mencionavam terem sido perdidas quando da inundação do Oco’y-Jakutinga, os cemitérios era sempre a que vinha primeiro em suas falas.

Lembro-me de uma ocasião na qual encontrei Pedro por acaso, nas proximidades da escola de Añetete, e começamos a conversar. O assunto passou a uma das atuais retomadas de Santa Helena. Ele me contou que, recentemente, em uma delas havia falecido um moço, vítima de um acidente de moto – “agora acho que eles não saem mais de lá”, disse-me o *chamoi*. Indaguei o motivo, ao que ele me respondeu: “Agora que já enterrou alguém lá, não pode mais sair, né” e prosseguiu falando de já terem perdido os cemitérios do Oco’y-Jakutinga. Tentei, então, entender qual era a importância dessa perda, e a única resposta que obtive foi: “Isso, pra mim, é algo muito grande”, seguida de um longo suspiro e depois silêncio.

### 2.2.1. *As sombras do corpo*

Há inúmeras versões acerca das formas que a alma assume para os Guarani. Segundo Curt Nimuendaju (1987), os Apapocuva<sup>43</sup> entendiam que sua alma estaria dividida em duas: *ayvucué*, parcela divina, e *acyigua*, parcela animal. *Ayvucué*, termo cuja tradução seria algo como “o sopro brotado (da boca)” (: 29), chega à terra vinda de sua antiga morada - que pode ser o zênite, o Ocidente ou o Oriente -, onde há muito já existe, e cumpre ao pajé a importante tarefa de identificar sua origem para, assim, revelar qual nome deve ser dado à criança. Desde o nascimento, essa alma divina já está assentada ao corpo e, logo depois, junta-se a ela, alojando-se na nuca, *acyigua*. *Acyigua* é tanto uma parcela animal que cada uma pode, de fato, ser relacionada a um animal específico, o qual se pode adivinhar observando o temperamento de alguém: diz-se de uma moça de

<sup>42</sup> Indico que as trilhas de pensamento abertas por Bruno Martins Morais (2016) foram muito importantes para a formulação da problemática desse capítulo.

<sup>43</sup> Outro nome para designar os Nhandeva e esse, por sua vez, é um dos nomes pelos quais se designam os Avá-Guarani.

nome Ñacotyvyjú, cujos membros inferiores estavam paralisados e que suportava com calma e brandura as dificuldades impostas por tal condição, que sua *acyigua* seria uma borboleta. Quanto a uma outra moça, Potá, jovem, “vivaz e um pouco maldosa”, tem-se “por certo que seu acyiguá é o de um macaco-capuchino” (: 34). Dos inimigos Kaingang, diz-se invariavelmente que têm *acyigua* de jaguar ou de gato do mato - e um *acyigua* de predador é problema: ele sobrepuja o *ayvucué*, de modo que esses inimigos não são apenas como a onça ou comparáveis a ela, mas são, eles mesmos, intrinsecamente, onças.

Se ambas essas almas habitam os corpos das pessoas ao longo de toda sua vida, quando chegada a morte, os destinos de uma e de outra são diferentes: *ayvucué* desprende-se do corpo para iniciar uma jornada rumo à Terra Sem-Mal, *Yvy Marãey*. No caminho, encontra perigos: num certo ponto, *Añay* pendurou sua rede e dorme, e só pode prosseguir aquele que conseguir passar por cima de sua rede sem despertá-lo - caso contrário, a alma é devorada. Noutro ponto, está *Yrucureá*, a coruja, que deixa a passagem livre às crianças, mas, ao ver um adulto, grita para chamar os amigos e parentes do recém-falecido; esses vêm em bando saudá-lo e não o deixam seguir adiante, fazendo com que ele lá permaneça e leve uma vida mais ou menos igual à da terra; essas almas são chamadas de *tavycué*, aqueles que se perderam, se extraviaram.

Há casos nos quais a alma não consegue ascender a Terra Sem-Mal, em especial quando a morte se dá por violência ou por suicídio, ou quando o falecido estava prestes a se casar; quando isso ocorre, a alma fica cá pela terra, vagando por onde costumava caminhar, e sua aproximação pode colocar em risco a vida daquele com quem ela tem contato, mas há ainda a possibilidade de capturá-la por meio da dança do *joaçá*, para que ela seja entregue a Tupã, que a conduzirá à terra dos *tavycué* (NIMUENDAJU, 1987). *Acyigua*, por outro lado, está desde sempre banido de *Yvy Marã e ’ỹ*: após a morte, permanece nesta terra e passa a ser *anguéry*, espécie de ser que, aparentemente, pode assumir várias formas e que assombra e causa grande temor aos Apapocuva. Com um *anguéry*, procede-se de forma muito menos delicada que com um *ayvucué* extraviado; a dança do *joaçá* parece tornar-lhe apenas mais terrível, de modo que os Guarani tentam, por vezes, eliminá-lo “como a um animal perigoso” (NIMUENDAJU, 1987: 42) - Nimuendaju (1987) narra um episódio no qual ele próprio, guiado por seu pai adotivo, teria acertado uma flecha num *anguéry*, levando-a a seu fim. Mas esse tipo de enfrentamento é de tal forma perigoso que, via de regra, os indígenas preferem simplesmente abandonar o lugar no qual vaga esse ser espectral. “Os Apapocuva têm muito mais medo dos mortos que da morte”, informa-nos o autor (1987: 37).

De forma mais ou menos similar, outros autores relatam que a alma

Guarani é mais que uma: León Cadogan (1952), a partir de suas observações etnográficas feitas junto aos Mbya e Paĩ Tevyterã, dá conta da existência de duas almas: uma, chamada *nhe'ẽ* ou *ayvu* (palavra, linguagem), de origem divina; e outra, *teko achy kue*<sup>44</sup>, de origem telúrica, mas não propriamente animal, a qual, no *post-mortem*, assume caráter espectral, e passa a ser chamada de *angué* ou *mbo-gua*. Egon Schaden (1962), por sua vez, comenta que dois de seus informantes Ñandeva e um outro Kaiowá afirmam que há apenas uma alma, ñanéñeẽ (guê), a qual, no corpo, fica localizada no peito; entretanto, conforme relata o autor (1962), todos os outros Guarani com quem conversou entendem que a alma é duas, ou talvez três:

O fato de alguns Ñandeva falarem em três almas ao invés de duas não parece ter muita importância. É que as almas são visíveis em forma de sombra: ñané ã, nossa sombra, de três tamanhos diferentes [tal como se projetam no chão, a depender da iluminação]. Uma cai para a frente ou para trás, outra para a direita, outra para a esquerda. A que cai para frente ou para trás (*ayvú-kuê-porãvê*) é a que depois da morte vai para o céu propriamente dito (*yváy*), situado acima do *yvỹñomimbyré* (ou paraíso mítico), a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é ruim e chama-se *anguéry* (em vida, *atsýygua*); a da direita fica vagueando pelos ares e não faz mal a ninguém ([como diz o] ñanderu Sebastião), chama-se *ayvú(kuê)* (: 115).

Conta-nos Spensy Pimentel (2006: 56) que “a teoria kaiowá é a de que temos duas almas: ã e *nhe'ẽ*; essa é nossa fala e aquela nossa sombra (ou fala e sombra são as manifestações dessas almas). Na linguagem dos xamãs kaiowá, *nhe'ẽ* é identificada como *guyra* (pássaro), uma vez que, dotada de asas, voa de volta para o céu imediatamente após a chegada da morte. Quanto à ã, é possível que dela fique por aqui algum resto, a depender de como se morre (o risco é maior se a morte tiver sido violenta ou auto infligida). Essa remanescência, por assim dizer, é chamada de *angüie* (ou *angüéry*) e representa perigo para os vivos, já que pode atacá-los e tentar levá-los consigo para a morte. O *angüie* deve ser contido com reza (*tihã*), “senão perturba morador, judia de cachorro, bate porta, acorda criança”, explica Tónico Benitez a Pimentel (2006: 56); daí, como o *angüie* ainda pode ouvir, *Nhanderu* conversa com ele para persuadi-lo a ir embora e, caso não seja possível convencê-lo, *Nhanderu* recorre a *Nhanderyke'y* (o Sol) que, por sua vez, ordena que o “*Veravajara*, dono do raio, mande raio no *angüie*. Mas é perigoso mesmo: *angüie* muito antigo vira dono de poder, por isso tem que ter cuidado”, prossegue Benitez.

<sup>44</sup> Como veremos no capítulo seguinte, seção 3.1.1., *teko achy* (ou *teko axy*) é termo que designa o modo imperfeito de nossa existência, e a qualidade *axy* (dolorosa) perpassa tudo que existe neste nosso plano terrenal.

Note-se que parece haver um certo grau de consenso sobre o que seria *ayvucué* ou ñe'e: trata-se da palavra, da linguagem, tem origem divina e seu destino *post-mortem* é igualmente celestial: ela retorna aos céus, à morada do Ñanderu que a enviou à terra - meus interlocutores em Añetete e Itamarã foram unânimes (com algumas variações nos entremeios da história) ao confirmar tal gênese e escatologia da alma. Pode ser ainda que, por algum motivo, ela não atinja seu destino final, ou mesmo que fique neste mundo, como narra Nimuendaju (1987) - nesse sentido, Anísio, *chamoi* que já conta seus mais de noventa anos, fez uma observação: se quem morre é um assassino, sua alma não pode ir para a morada celeste até que ele se arrependa genuinamente de seu crime; enquanto isso não acontece, ela fica vagando no local onde foi cometido o assassinato.

A: Mas se a gente não reconhecer antes, então o Deus faz a gente voltar pra gente sofrer aqui na terra, né. Então aqui na terra a gente volta, por isso que tem muita coisa aqui na terra – que nem, às vezes a gente vê de noite uma imagem branco na estrada, aquilo é pessoa que não se salvou ainda.

C: É esse o *angue*?

A: É, aquilo é *angue* também.

Mas, assim como em Nimuendaju (1987), esse tipo de assombração é, por assim dizer, reversível: uma vez que a pessoa esteja arrependida e peça perdão a Deus, a alma-palavra está liberta e pode reiniciar sua jornada rumo à Terra Sem-Mal - “daí o Deus limpa tudo”. Joaquim me ensinou ainda que, eventualmente, ñe'e volta noutro corpo<sup>45</sup> - um de seus netos seria a alma de um tio seu que estaria de volta à esta terra -, e que esse movimento de idas e voltas só teria fim definitivo quando a pessoa, ainda encarnada, atinge o estado de *aguyjé*, e pode ir, “com o corpo e tudo”, para as moradas dos Ñanderu - assunto que será retomado em tempo (seção 3.2.1).

Quanto o assunto é *angue* (*acyigua*, *anguery*, *ã* etc), por outro lado, a diferença entre uma versão e outra parece ser maior: parcela animal da alma, ou apenas telúrica; está presente desde o nascimento ou é o que fica que de outra alma depois da morte; ora apresenta-se como sombra, ora como outra coisa. Meliá et al. (1998) conta-nos, ainda, que, segundo alguns de seus interlocutores Paĩ-Tavyterã, ñe'e, alma divina, e *ã*, alma do corpo, são, em vida, uma mesma alma, e é apenas com o advento da morte que eles se dividem: a primeira segue rumo ao paraíso, e a outra fica pela terra, tornando-se *angue*. Também Jovane dos

---

<sup>45</sup> Sônia Inês Vendrame (2014), em pesquisa realizada no Tekoha Añetete, também registrou que a alma dos Guarani, quando eles morrem, volta à «como criança na terra» (: 30), e atribuiu tal noção a uma apropriação do espiritismo. Nesse mesmo sentido, é possível que alguém veja também na fala de Anísio uma certa influência cristã, e é mesmo possível que ela seja real. Entretanto, não me interessa, aqui, explorá-la; se meu interlocutor é Guarani, então o que ele me fala é também um conhecimento guarani.

Santos (2012) relata ter encontrado uma continuidade entre *ñe'e* e *angue*, dessa vez junto os Avá-Guarani do Tekoha Añetete, para quem “os homens possuem apenas uma alma a que denominam *nhe'e*”, a qual é “responsável por conduzir o indivíduo a viver dentro do que chamam de boa maneira (*eko porã*)” (: 40-41). É essa mesma *ñe'e* que, se depois da morte não logra atravessar as sete porteiras que estão no caminho pra Terra Sem-Mal, retorna à terra como *anguéry*, um fantasma que vive sozinho e é descrito como “uma sombra escura, que caminha à noite e no horário do meio-dia” (: 45). A principal diferença entre *nhe'e* e *anguéry* é que, enquanto a aquela “traz vida aos homens”, essa “traz a morte” (: 45) - é com *anguéry* que os vivos podem perigosamente se deparar em seus caminhos.

O que meus interlocutores em Añetete e Itamarã me ensinaram acerca da alma converge pelo menos parcialmente com o que Santos (2012) observou; de fato, a alma dos Avá-Guarani parece ser só uma, *ñe'e* e, como já disse mais acima, ela pode, em alguns casos, dar origem a um (tipo de) *angue*. Entretanto, parece-me que há ainda um outro “tipo” de *angue* - esse é inevitável, irreversível e perene e é outra coisa (e mais de uma) que não alma. Começamos a pensar essa possibilidade: como mostra Bruno Martins Morais (2017: 182), “no guarani clássico, duas palavras serviram a traduzir o que os missionários trouxeram ao Novo Mundo sob a insígnia da ‘alma’: *ã*, *ang*, que também aparecem nos léxicos setecentistas ou novecentistas com a ideia de ‘sombra’”. Os termos *ñe'e* e *ayvu*, por sua vez, apareciam nos léxicos jesuíticos apenas no seu sentido mais ordinário, de “fala” ou “discurso”. Nesse sentido, argumenta o autor (2017), pode ter havido um primeiro problema de tradução, e a “‘sombra’ a que se referem os textos jesuíticos poderia talvez remeter diretamente ao corpo, mas passou definitivamente à literatura como “‘alma’”<sup>46</sup> (: 182).

Morais (2017) sugere que a palavra *angue*, formada pelo radical *ang-* (sombra) aglutinado ao sufixo *-kue*, que designa aquilo que não mais é ou não mais tem, significaria, literalmente, “aquilo que não é mais corpo” ou “aquilo que não tem mais corpo” (: 190). Conta-nos o autor (2017) que, segundo lhe explicou um de seus amigos Kaiowá, a *ñe'e* abandona o corpo moribundo já antes da morte para ascender de volta às moradas celestes. O *angue*, por outro lado, reluta em deixar o corpo: “[o] problema é que *anguery* é corpo, e um corpo não quer deixar o outro» (: 189), elucida-lhe Daniel. O *angue* parece ser, pois, uma parcela do ser que é, ela mesma, um corpo, ainda que imaterial. Assim, partindo de uma divisão inicial entre corpo e alma, Morais (2017) propõe, a partir/com seus interlocutores, que a pessoa guarani está dividida em dois corpos, um material

---

<sup>46</sup> Pergunto-me quanto disso não se deve à dificuldade que nós, ocidentais, temos de pensar as coisas para além de nossos dualismos: se não é corpo, então só pode ser alma (e um e outro devem corresponder, pelo menos em alguma medida, às nossas noções pré-concebidas).

e outro imaterial, invertendo dessa forma, toda a construção da literatura, que a supunha dividida em duas almas.

Noutra ocasião, ao questionar um xamã Kaiowá se o *angue* estaria relacionado à alma ou ao corpo, Morais (2017) informa ter recebido a resposta de que ele, está “nos domínios do corpo”, “*reteregua*” (: 192). Daniel Calazans Pierri (citado por Morais [2017: 192]) teria obtido resposta similar ao perguntar a um velho mbyá se *-ã'ng* seria corpo ou alma:

– *Nderete regua: neã'ngã. Nenhe'ẽ ko oaju.*  
“– É relacionado com o seu corpo: o seu espectro corporal.  
E a  
sua alma segue [para a morada do pai].

Em todas as vezes nas quais conversei com os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã sobre alma, eles me falaram apenas sobre ñe>e, a alma que é palavra e vem à terra enviada por um Ñanderu direto de sua morada celeste. Quando, então, eu lhes perguntava diretamente sobre o *angue*, respondiam-me invariavelmente: “é a sombra”. Numa ocasião, quis saber se *angue* era corpo ou alma e questionei Anísio, que me respondeu: “não é alma nem é corpo, é sombra”. Quis saber como era sua aparência, então o *chamoi* ficou de pé, apontou para o meu corpo, depois para minha sombra e disse: “então o sol tá aqui, e aquela sombra tá lá. Quando é de manhã, tá pra cá, e quando tá de tarde, chega pra lá, então é essa sombra ali que vai ficar na terra”, explicou-me Anísio, “aquilo que é *angue*. E a nossa fala, nossa voz, essa que fica no coração, vai lá na casa do Ñanderu, fica de novo lá... sabe que o Deus faz de novo outro corpo e manda de novo, então daí já tem outra sombra”.

Outro interlocutor, Joaquim, contou-me ainda que, desde vivos, nós temos dois *anguery* distintos; às vezes, a depender do ângulo da luz, são projetadas uma sombra mais escura e outra mais clara. Ambas recebem o mesmo nome, *angue* (ou *anguery*), e permanecem para sempre cá em terra depois da morte. Mas, caso a pessoa atinja o estado de *aguyje* e translade à morada celeste “com corpo e tudo”, seu *angue* mais claro lhe acompanha, ou acompanha seu corpo. O mais escuro fica, como sempre, nesta terra - na verdade, libertar-se dele é como uma condição para ascender à Terra Sem-Mal, enquanto levar consigo seu *angue* mais claro é necessário para que lá se possa permanecer para toda eternidade, sem a obrigação de vez após vez retornar a este mundo. Assim, não é que o *angue* apenas seja visível em forma de sombra, como observado por Schaden (1962): ele é a sombra ela mesma e, como tal, torna-se visível pela luz que incide sobre o corpo e está presente desde a vida.

Essas descrições levam-me a pensar que, para os Avá-Guarani, o *angue* certamente não é alma mas, ainda que não componha um corpo ele próprio e não

seja, necessariamente, parte de nosso corpo material, é possível que ele esteja, de alguma forma, nos domínios do corpo, *reteregua* - exatamente da mesma forma que a sombra só existe porque há corpo, mas não é como um membro dele. Além disso, é bem verdade que traçar uma linha que divida em definitivo corpo e *angue* pode ser, no mínimo, complicado (como já demonstra as informações transmitidas por Joaquim). Nesse sentido, volto-me à proposta de Anne-Christine Taylor (apud PIERRI, 2013a) de que o corpo não constitui um sistema fechado como um “organismo”, situado em e contra um mundo que lhe é exterior; antes, ele é constituído por um feixe de afectos os quais também perpassam e povoam outros corpos. Corpo é *coisa*, para lembrar Ingold (2012). Taylor (apud PIERRI, 2013a) também propõe que o corpo é como um suporte para uma imagem, a qual “transmite capacidades e afecções através de substâncias ou da replicação de comportamentos[, é], portanto, uma imagem plenamente material” (PIERRI, 2013a: 185, tratando da sugestão de Taylor). Assim também é quanto à alma (e, sugiro, quanto a esses espectros do corpo que parecem ser os *anguery*):

Aos olhos dos Amazônicos, de fato, o “corpo” é tanto uma imagem quanto a “alma”, e essa se arvora tão material quanto o outro; essas duas instâncias se encontram em uma relação reversível análoga àquela entre fundo e forma, e a única coisa que as distingue é o ponto de vista que incide sobre elas (VIVEIROS DE CASTRO&TAYLOR apud PIERRI, 2013a: 185).

Voltaremos ao corpo em tempo, mas, antes, devemos deter-nos ainda um pouco sobre os *anguery*. “Anda de noite e quer ser vivo, anda na estrada, o *angue*, a assombração. Não é bom, né, é assombração, pode fazer mal, né, bate a gente”, explicou-me Bento. “Mas *angue* não é a alma?”, perguntei. «É a assombração de uma pessoa que morreu e fica assombrando. Como no tempo quando é vivo, anda por aí. É a sombra. E fala! Dá assobio! E chama!», respondeu o *chamoi*, que ainda prosseguiu, relatando um seu quase-encontro com uma assombração:

Eu acredito, eu acredito porque uma vez, quando eu tinha treze ano, eu morava junto com um rapaz de vinte e pouco anos. Nós parava num barranco, né, trabalhando pra um fazendeiro, daí um dia ele diz assim: “eu vou sair, vou sair lá no vizinho pra jogar baralho, porque hoje é sexta-feira santa e ninguém pode dormir! Porque hoje é sexta-feira santa, minha mãe, nosso costume diz é que não pra dormir, é pra rezar. Então eu vou lá jogar baralho no vizinho”. Daí eu disse: “eu posso ir junto com você?”, e ele disse, “vamos!”. Daí eu fui junto, né. Daí, quando foi 23h, por aí, não aguentei mais o sono. Eu era treze ano, e ele aguenta, mas criança não aguenta, né. Me lembro do barraco e a lua clara, daí eu falei pro companheiro assim, que ia embora do barraco porque não aguentei mais o sono. E sexta-feira de noite... Daí eu saí, né, e tinha uma estrada grande, que vem de Curitiba. Daí eu saí do Rio Bonito, saí do barraco e fui embora, e a estrada

larga e a lua clara! E eu sai e fui indo, fui indo, fui indo, e eu sozinho. Lá perto do meu barraco eu senti um barulho atrás de mim, parece que vem uma tropa de pessoa com cavalo galopando, parece que uma turma vem vindo atrás de mim. Daí eu olhei e não vi nada!! E esse barulho quase chegando perto de mim. Daí corri, corri, corri, de vez em quando dava uma olhada e não via nada! Daí cheguei na igreja do São João, uma Igreja que tinha perto lá, cheguei na igreja e cruzei e quando eu cheguei, sabe que esse barulho parou, asism? Daí pensei que esse sinal da cruz, esse demonhento não passa, respeita, assim, parou o barulho!

Em alguns sentidos, o *angue* parece assemelhar-se aos *-jara* (retorno a isso em breve) - como, noutra ocasião, ensinou-me o *chamoi* Bento:

Ñanderu Tenonde pode ter o tenente, capitão, conselheiro, Cristo Soldado [*Tupã kuery*]... Isso ele tem e manda. O soldado do Deus é esse que vem com o relâmpago, e com trovejo, e baixa raio, solta raio onde tem um demônio [assim Bento refere-se aos *ija*]. Porque, aqui na terra, tem demônio, tem em qualquer lugar! Cada árvore, cada pedra, tem quem cuida! Aqui na terra não é igual lá no céu, não! Aqui na terra tem algum que... uma vez, né, lá na estrada vai e começa a sentir dor no corpo da gente... começa a sentir assombração ou o demônio que tenta pra adoecer! Porque o demônio e assombração que anda de noite, não anda pra bem, não.

O medo que essas sombras causam aos Guarani já vem sendo registrado na etnografia desde Nimuendaju, e alguns exemplos já estão dispostos logo mais acima. Em Añetete e Itamarã, os perigos que o *angue* representa foram-me descritos mais ou menos da mesma maneira: trombar com um *angue* é sempre coisa desafortunada pois ele pode trazer doenças; a pessoa é acometida por dores, febre alta e fica desanimada - é necessária, então, interferência divina para sanar os males trazidos pelo *angue*, seja o raio de Cristo Soldado ou longas rezas feitas pelo pajé, que visam afastar o morto. Segundo observou Jovane dos Santos (2012) em Añetete, mesmo a morte é um resultado possível desse infeliz encontro: se a pessoa não vive de acordo com as regras do *teko porã* e, portanto, não traz sua alma, ñe>e, próxima a si, o *angue* “tratará de estabelecer um diálogo e um vínculo de amizade com esse homem e o fará desenvolver um jeito ruim de viver, podendo lhe causar a morte” (: 47). Mas isso não se deve à maldade: o que os *anguery* querem é ter parentesco, companhia, alguém com quem conversar, caminhar, partilhar seus alimentos; têm saudades de sua vida e sofrem por se sentirem solitários.

É por esse motivo que, registra a etnografia, os Guarani desejam esquecer-se dos mortos e se esforçam para se afastar deles; se sentem muitas

saudades e lamentam muito sua partida, os mortos percebem e se aproximam. Curt Nimuendaju (1987) conta que, certa vez, havia um *angue* (o mesmo que o próprio Nimuendaju acabou por flechar) que andava a aterrorizar os Apapocuva. Em decorrência disso, a casa na qual morava o falecido “- que era então, não só a melhor, mas a única boa casa de toda a reserva - foi abandonada; ninguém a queria nem de presente, até que se incendiou de modo misterioso” (: 39). O pavor desse *angue* teria chegado a tal ponto que já um bom número de pessoas pensava ser melhor abandonar Araribá, largar tudo e se mudar para qualquer outro lugar. Nesse mesmo caminho, Jovane dos Santos (2012) relata que, em Añetete, os índios lhe informaram que outrora era costume desmanchar a casa na qual morou alguém que já morreu, mas, porque as casas atuais são de alvenaria, os índios costumam agora mudar-se de residência - é que a casa (*oga*) retém o calor do morto, o que faz com que esquecê-lo seja mais difícil.

Rafael Mendes Junior (2009), pesquisando junto aos Mbyá de Parati-Mirim e Araponga, narra que, depois do falecimento de uma senhora, sua casa foi destruída e suas filhas foram viver em outras aldeias. Além disso, junto ao morto enterra-se também boa parte de seus pertences: seus colares, roupas, cachimbo (*petýgua*) e várias outras coisas. “[O]s índios, quando morre alguém, não gostam de ficar lembrando, vocês não, já ficam sempre olhando, lembrando. A gente não, quando morre alguém, a gente pega as coisas da pessoa e coloca junto com ela dentro do caixão, não fica nada, a gente não fica lembrando” (: 98), explicou-lhe um menino de apelido Tiro. O autor (2009: 98) afirma, então, que “os vivos nunca procuram qualquer tipo de relação com um morto, que deve ser esquecido tão logo caia a primeira chuva após o seu sepultamento”, apagando todos os seus rastros e selando sua condição de *angue*. Mas será exatamente assim? Há, de fato, uma total ausência de relações entre mortos e vivos? Analisemos um outro trecho de seu mesmo trabalho:

Qualquer relação entre vivos e mortos doravante será negada; não se lamenta mais a morte daquela pessoa e todos os seus pertences que não puderam ser enterrados serão queimados; sua antiga casa, abandonada e em seguida destruída. Os cemitérios (*yvy kua renda* ou *yvyrã rupa*) são construídos muito distantes dos núcleos habitacionais, não convém frequentá-los, senão para atender algum desejo do morto que durante à noite perturba o sono dos vivos. É comum encontrarmos nos cemitérios garrafas com água sobre as covas; dizem os Mbya que a morte é sedenta (MENDES JUNIOR, 2009: 101).

Vejamos o que contaram os Avá-Guarani de Añetete e Itamarã. Certa vez, eu entrevistava José e sua esposa Hilda e, num dado momento, quis saber o que de importante havia ficado lá em Oco’y-Jakutinga, em baixo da água. A resposta

foi a seguinte:

**J:** Do Jakutinga ficou cemitério, ficou em baixo da água. Então prejuízo ficou isso daí: ficou cemitério, ficou nossa terra, nossa aldeia. Tudo alagado.

**C:** E vocês têm algum tipo de relação com os mortos?

**J:** Então, a relação com o morto... então assim, ele ficou lá, né? Sempre tá cuidando daquela terra.

**H:** Ficou o valor.

**J:** Nem que tá em baixo da terra, ele tá lá sempre.

Noutra vez, fiz as mesmas duas perguntas ao *chamoi* Bento, que me respondeu assim: “Alagou e o cemitério fica tudo em baixo da água...! Tudo ali!” e, quanto aos mortos, me contou que “tem que cuidar, né... Porque depois de morto, tudo precisa um do outro! Tem que renovar cruz, tem que rezar, tem que acender vela... As alma precisa também. Nosso costume é assim também”. Essas práticas de cuidado com os mortos no Tekoha Añetete foram registradas por Sônia Inês Vendrame (2009): os Avá-Guarani enterravam um menino de oito anos, Juscelino, morto por afogamento. Um homem foi designado para abrir sua cova; de agora em diante, ele seria o padrinho de sua alma. Sobre o túmulo do menino, foi colocada uma cruz improvisada, o cachimbo que ele já usava nas casas de reza e um saco plástico contendo flores e os restos das velas que foram queimadas em seu velório. Era comum que os túmulos de crianças fossem também decorados com flores de plástico. Nos outros túmulos, havia cruzes pintadas de branco ou azul e adornadas com tecidos, nas quais estavam gravadas o nome dos falecidos e as datas de suas mortes - cruzes essas que deveriam ser trocadas, caso o morto não gostasse delas: “Se a pessoa enterrada não gostar da cruz, ela joga a cruz no chão. Se isso acontecer o pajé tem de explicar como deve ser a nova cruz”, explicou Lorenza a Vendrame (2009: 268). Ao pé das sepulturas, os indígenas costumam deixar garrafas com água, as quais, nas palavras de Graciela, uma jovem Guarani, “são para que o morto beba água quando ele está com sede. Olha ali tem o copo cheio de água e veja que está faltando água na garrafa” (VENDRAME, 2009: 169).

Quando Joaquim me explicava sobre os *anguery*, ele me relatou também que cabe aos vivos o seu cuidado - é mesmo como uma responsabilidade. “Mas o *angue* não faz mal pras pessoas?”, questionei, ao que ele respondeu: “Mas a gente cuida de todo jeito”. Perguntei, então (e agora, que entendo melhor a gravidade do assunto, percebo o quão insensível pode ter sido a pergunta), se ainda era possível cuidar dos mortos que ficaram submersos pelas águas da barragem de Itaipu. Lembro-me ainda de sua expressão corporal naquele momento: os olhos arregalados, as mãos gesticulando como quem está indignado. “Mas é bem esse o problema!!! Nós não sabemos o que aconteceu com eles, é esse o problema!!!”,

respondeu-me Joaquim, bastante enfaticamente.

O Kaiowá Nísio Gomes, cacique do Tekoha Guaivyry, foi assassinado no dia 18 novembro de 2011 por um disparo de “armamento não-letal”, num caso que envolveu agentes da empresa GASPEM SEGURANÇA LTDA, conta-nos Bruno Morais (2016). O autor (2016) relata ter tentado, mais de uma vez, obter autorização dos Kaiowá para entrevistar a mãe de Nísio, mas nunca teve êxito; é que a senhora era muito idosa e sua alma estava quase em tempo de abandonar seu corpo, de forma que relembrar a dor imensa da perda de seu filho – a mesma dor que ela sentiu na hora do parto, para trazê-lo ao mundo – poderia fazer com que sua alma já partisse. Por esse mesmo motivo, “quando se lembram do cacique assassinado, as crianças perdem a vontade de estudar e desistem do seu futuro, podendo até cometer suicídio” (MORAIS, 2016: 193-194).

“O corpo do Nísio a gente não encontrou, se a gente encontrasse a gente rezaria para que ele achasse o seu caminho, para que ele fosse aceito no portão”, explicou Daniel Vasquez, sobrinho de Nísio, a Morais (2016: 194) e prosseguiu: “Como o corpo não foi encontrado, não tem jeito de fazer reza pra ele entrar – como a gente vai fazer velório se não tem ele, aqui? Se não tem os ossos dele? Não existe lógica! Se tivesse ao menos uma indicação do lado onde deixaram ele a gente poderia direcionar a nossa reza, alcançar o meu tio”. Em breve, diz outro Kaiowá de nome Genito a Morais (2016), os mortos andarão por essa terra para fazer justiça a todos aqueles que foram assassinados. Os *anguéry* todos virão para trazendo violência para os vivos, informa Daniel:

A onda de violência está vindo aí. Violência, violência, violência... Quanto menos se reza, mais tem violência. Isso é fim do mundo, as Reservas de Dourados e Amambai. Ninguém reza mais, e os *anguery*, todos, todos, vêm à terra. [...] Aqui na terra não existindo mais reza, não existindo mais esse cuidado com os mortos, qual a razão de haver terra? Se não tem gente que valoriza, qual a razão de existir terra? (MORAIS, 2016: 282)

Se cuidar dos mortos é necessário, não me parece que todos os vínculos estejam rompidos uma vez que a morte se faz evento e que tudo se resuma à necessidade de total esquecimento - recordo-me ainda de quando Júlia, filha mais nova de José, veio me mostrar um retrato (que ficava pendurado na parede da sala de sua casa) de seu falecido avô, o qual não raro aparecia nas narrativas de seu pai, sempre descrito como um rezador de muito conhecimento que transmitiu aos seus filhos o *nhandereko*. Lembremos ainda do que me disse o *chamoi* Pedro e que transcrevi mais acima: a perda dos cemitérios foi algo “muito grande” para os Guarani, e talvez eles não estejam dispostos a novamente abandonar seus mortos. Situações semelhantes foram registradas por Bruno Martins Morais (2016) entre

os Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul: os indígenas recusaram-se a deixar o local onde haviam sepultado seus mortos e mesmo levavam isso à atenção do Estado se havia (e sempre havia) disputa pela terra, chegando mesmo a obter sucesso em alguns casos. Como bem nota o autor (2017: 203), parece haver “uma ambiguidade entre medo e o desejo de ter os mortos por perto, e as porfias vão parar na justiça como demandas que garantam um direito dos Kaiowá e Guarani a esta ambiguidade”. E, “então, [c]omo explicá-la, antropológicamente?”

Talvez seja possível pensar a questão sob o viés do utilitarismo, como mostra Moraes (2016): nesse caso, os Guarani estariam manejando algo que percebem como parte dos requisitos formais que o Estado coloca para o reconhecimento de um território indígena - e, então, o estariam fazendo à revelia da sua própria cultura. Poder-se-ia, ainda, acreditar, dizer que mesmo seus costumes vão se moldando às demandas estatais. De fato, no relatório produzido pelo primeiro GT da FUNAI/INCRA enviado a Oco'y Jakutinga, lê-se:

Observação: O assentamento dessas famílias deverá se processar em local não distante que ora ocupam, relevando-se, para tanto, os hábitos de sobrevivência que mantém e o aspecto sócio-cultural que os vincula àquela localidade, fato constatado pela existência de cemitério indígena, nas proximidades (Subgrupo de Trabalho XV. 19.04.1977, apud CARVALHO, 2013: 379-380).

Dentre as minhas memórias de conversas não gravadas, está a de José e Hilda, de pé no espaço no espaço que ficava em frente do galpão-minha casa, me contando que, antigamente, costumava-se ir embora se um parente morria, mas que hoje já não era assim - não é, entretanto, possível precisar há quanto tempo é “antigamente” (no tempo dos jesuítas? Antes deles? Antes dos colonos?). Cheguei a perguntar ao *chamoi* Bento, que já tem mais de setenta anos de idade, se, antes da chegada dos brancos, os Guarani cuidavam dos mortos da mesma forma que fazem agora, ao que ele me respondeu que “era igual, só que antes nós não tinha vela porque isso nós tem que comprar do branco”. Não é que essa hipótese - que vai na linha da ideia *territorialização* proposta por João Pacheco de Oliveira e trabalhada por Fábio Mura (2006) para pensar os *tekoha* guarani - deva ou possa ser descartada sem que pelo menos seja investigada, mas é que ela não me parece ser suficiente; ainda que ela possa, talvez, explicar a gênese da questão, ela passa ao largo de muito (vertiginosa e infinitesimalmente muito) do que parece estar nela implicado.

É bem certo que o tema dessa (no mínimo aparente) imbricação de morte e território não é de simples apreensão e esgotá-lo não é minha pretensão. Dessa forma, mantendo-me ainda no domínio das sombras, arrisco apenas o esboço de uma sugestão: quando alguém morre, o que acontece não é o fim de qualquer

relação, mas, antes, instaura-se uma relação de outro tipo (e parece-me que, em alguns aspectos, há alguma continuidade entre uma e outra), agora com esta remanescência que é o *angue*, esse algo ou alguém que já é, em seu estatuto ontológico, alteridade radical para os vivos. Daniel Pierri (2013a) analisa as relações estabelecidas entre os Mbya e os *ija* para demonstrar que o “xamanismo” guarani pode não ser tão vertical, tão exclusivamente voltado à incorporação das capacidades divinas, como supõe a literatura. Inspirando-se nos escritos de Hugh-Jones sobre o contexto rio-negrino, o autor (2013a: 187) propõe que o xamanismo guarani opera, na verdade, por uma “complementaridade intrínseca entre um eixo vertical, de onde provêm essas capacidades fornecidas pelas divindades [tidos pelos Guarani como consanguíneos, e um eixo horizontal, de onde partem toda uma gama de agressões invisíveis, ligadas à vingança proveniente dos espíritos donos dos domínios terrestres [considerados inimigos ou contrários]”.

O corpo, para os Guarani, não é um sistema fechado e tampouco acabado (nem mesmo a humanidade é um dado estável, visto que é possível tornar-se bicho, *-jepota*); antes, está em (ou é) um processo constante de ser produzido, o que passa pela incorporação de “afecções provenientes de corpos de outras subjetividades não humanas”, como os *ija*, “seja através da alimentação, seja através da manipulação de substâncias, ou da confecção de adornos” (PIERRIa, 2013: 184), como quando se come carne de tartaruga para se ter longevidade, ou quando adornos feitos com ossos de *akaru* (saracura) e de *jakutinga* (jacu) são postos nas pernas das crianças que começa a ficar de pé e a se deslocarem sozinhas, para que seu caminhar torne-se leve e desenvolto. Entretanto, apropriar-se de outros corpos é algo arriscado, uma vez que se pode acabar despertando a ira dos donos das subjetividades a eles associadas. Assim, ou ainda assim, viver nesta terra demanda negociar com esses seres *ija* - daí decorre que o xamanismo guarani não pode ser puramente vertical, mas funciona, como já dito, pela articulação entre os eixos horizontal e vertical.

Acredito que essa complementaridade entre eixos da qual fala Pierri (2013a) é evidenciada, por exemplo, se lembrarmos que a manutenção do *nhandereko* é, a um só tempo, exigência para se manter humano bem como para transcender tal condição (e, claro, só transcende quem permanece humano) - isto é: para ir habitar a terra das divindades (tratarei disso na próxima seção), e para manter a ñee próxima ao corpo, o que evita a aproximação demasiada de um *-jara* ou de um *angue*, cujo resultado é *-jepota* ou morte, respectivamente. Para pensar tal articulação complementar, Daniel Pierri (2013a) lança mão do conceito de *piidade*, cunhado por Viveiros de Castro e Taylor ao pensar a relação com subjetividades outras-que-humanas de povos amazônicos. Segundo esses autores (apud PIERRIa, 2013: 207),

[é] preciso ainda apontar que o papel determinante exercido pelo esquema da predação na conceitualização indígena das relações entre os seres não implica que elas tomem sempre e necessariamente a forma de uma agressão devoradora. É certo que a incorporação do outro constitui o pano de fundo do mundo dos animados, a tendência que por padrão governa suas relações. Entretanto, o “desejo do outro” pode afirmar-se em toda uma gama de relações afetivas, até converter-se no contrário da predação, a saber, a piedade. Esta é uma suspensão da animosidade canibal que faz do outro uma carne consumível. A compaixão traduz a percepção, às vezes involuntária, de uma identidade possível entre o sujeito e o outro. A piedade também implica, portanto, numa transformação na apreensão da forma do corpo do outro: em lugar de ver sua caça com um corpo de animal, o caçador ou o guerreiro dotado de compaixão tomará subitamente consciência de ter relação com um corpo humano.

É assim que, como explica Pierri (2013a: 208), no perspectivismo ameríndio, a «posição de sujeito, que exprimiria a condição humana, [...] é construída através da neutralização de um pano de fundo virtual regido por relações de *predação*, por meio de relações afetivas de identificação com o outro, condensadas através deste [...] conceito de *piedade*”. Entretanto, se na Amazônia a *piedade* seria um afeto muito evocado pelos povos amazônicos ao se relacionarem com os espíritos, os Guarani tendem a evitá-la, em alguns contextos, ao tratarem com os *ija*, dado o risco do *-jepota*, que decorre, justamente, da identificação demasiada com os animais dos quais eles são donos. É na relação entre os Guarani e as divindades, por outro lado, que predomina a *compaixão*. Isso não implica, porém, simples verticalidade ou, ainda, uma “desjaguarização” do xamanismo guarani, conforme a sugestão de Carlos Fausto (2005); “[s]e o jaguar tem outro estatuto, sua ferocidade continua central para o modo através do qual os Guarani-Mbya pensam a si mesmos e aos seus outros” (PIERRI, 2013a: 212).

É nesse sentido, parece-me, que Bruno Martins Morais (2017) sugere pensarmos uma aproximação entre os *-jara* e os *anguery*: ainda que não se possa derivar entre eles uma identidade imediata, já que esses constituem uma categoria mais ampla que aqueles (e têm origens distintas, acrescento), ambos estabelecem “relações de ‘dominância’ com o território e com as pessoas que nele habitam”; representam riscos para os vivos, mas tanto um como outro organizam uma “teoria política kaiowá das relações sociais” no pressuposto de que as formas de reprodução tanto física, como social, da vida comunitária depende dessa sociabilidade” (: 241, em diálogo com Levi Pereira). Desse modo, *angue* e *ija* são «figuras distintas», mas, talvez, «equiparáveis no estatuto de sua relação» (MORAIS, 2017: 241). Pensando por esses caminhos, mesmo o afastamento pode ser entendido como um modo de se relacionar, um ato inscrito mais na dinâmica de uma relação que em sua negação (e um *angue* não é, de fato, mais perigoso

àqueles que em vida lhe eram mais próximos?). É quando os índios são apartados da terra na qual seus mortos *ficam* que essas relações, tudo que elas envolvem, criam e põem em ordem, são (aí sim) ceifadas (e apenas subsistem como perda).

### 2.2.2. Substâncias

Em 2012, o Sr. Carlito de Souza, que por vários anos esteve à frente da retomada Passo Piraju (MS), concedia uma entrevista ao Cimi - pairava uma nova ameaça de reintegração de posse sobre a área do acampamento. Estas foram suas palavras:

Se a lei vai ter poder de tirar de nós o Passo Piraju, eu quero que a lei retire só as minhas crianças. Eu quero deixar a minha carne, o meu osso em cima dessa terra aqui. Eu vou deixar. Podem vim fazer o despejo. Só que daqui eu não saio. Eu quero que a morte, que minha catacumba seja no rio. Quero que minhas crianças, quando elas voltarem de novo, que elas cacem o meu osso para plantar de novo na aldeia. Eu quero que me plante aqui na aldeia Passo Piraju, porque aqui que eu nasci, daqui que fui expulso, aqui que eu vou pôr a minha catacumba. De novo aqui na aldeia Passo Piraju. Por que que eu estou chorando? Porque os finados meus avôs, não sei onde que está a catacumba deles. Nunca mais encontrei eles. Nunca mais encontrei minha vó, meus tios. Eu vou ser assim também. Eu quero.

Bruno Martins Morais (2016: 222-223) narra que, algumas semanas depois dessa entrevista, os indígenas conseguiram reverter a decisão da justiça, um “pequeno milagre” desses que suas belas palavras há séculos vêm operando, e até hoje vivem em Passo Piraju. Os Avá-Guarani do Oeste do Paraná, já sabemos, jamais poderão voltar às suas terras, jamais reencontrarão seus mortos. E é assim que Dona Ana veio me dizer que sua mãe *ficou - ficou* pra sempre lá em Jakutinga, debaixo de toda aquela água. Mas o que *ficou*? Seu *angue*, decerto, ficou. Mas e seu corpo, ao qual está ligado o *angue*? Sua carne e seus ossos? Eles também *ficaram*? – digo: quando o corpo é colocado de volta à terra, algo (ou alguém) permanece? Eu não o poderia precisar. Sei apenas que ela, a mãe, *ficou*.

Caso as respostas a essas questões sejam positivas (possibilidade que me é sinalizada pelo discurso do Sr. Carlito), outras emergem: como o corpo *ficou*? O que foi feito dele? Os Avá-Guarani sempre me disseram que o destino *post-mortem* do corpo é virar terra, de modo que não me parece pouco plausível que também o corpo tenha *ficado* naquela terra alagada, misturando a ela sua poeira escatológica à outra de modo que, agora, ele mesmo é aquele solo. Mais acima (seção 2.1.3.), transcrevi o trecho de uma entrevista que me foi concedida por José, no qual ele me explicava que mesmo o fazendeiro, que acredita ser dono da terra, vai ele próprio ser terra após a sua morte. Reproduzo-o novamente:

[...] Por que que pessoa morre? Quando morre, vira terra de novo. Daí que vai ser tudo a terra. Se eu falo: “é tudo meu!”, mas se eu morrer eu vou ficar embaixo da terra, daí que eu vou ser terra. Como é que vai ficar o mundo? O que vai acontecer? Até ele [o fazendeiro] vai morrer. Igual tudo nós. Daí vai ser terra de novo.

Bruno Martins Morais (2016) informa ter encontrado essa mesma compreensão entre os Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul: “E o corpo quando acaba, o que vira?” “Terra! O corpo vira terra!” (: 208). Mais perguntas emergem daí: haveria alguma implicação nesse ficar (na) terra, destino final dos corpos? Existe, por assim dizer, uma potência no/do pó?

Voltemo-nos antes à substância do corpo - do que ele é feito, para os Guarani? Bruno Morais (2016) narra que, dos Kaiowá e Guarani com os quais pode conversar, recebeu apenas respostas lacônicas ou evasivas para essa pergunta. Evaldo Silva (2007), que desenvolveu sua tese de doutorado junto aos Avá-Guarani da R.I. Ocoí e também trabalhou entre os Mbya, por outro lado, indica ter encontrado resposta mais direta: informa o autor (2006a) que tanto os Mbya como os “Nhandéva referem-se aos seus corpos de dois modos: *xerete* (‘meu corpo’), referindo-se ao corpo físico, sua forma e as partes que o compõem e, *xe yvyra* (‘minha madeira’) termo que se usa, em geral, no contexto religioso” (: 7) para destacar a diferença entre a matéria que compõe os corpos dos Guarani e a que constitui os corpos dos outros seres. De acordo Silva (2007, apoiando-se em Cadogan), o que também é enfatizado através dessa expressão é a unidade entre humanos e deuses, uma vez que a madeira é a imagem dos corpos indestrutíveis dos deuses nos céus refletida cá na terra - como aponta Pierri (2013a: 185), os Guarani “afirmam que seu corpo é uma imagem daquele corpo imperecível das divindades”. Os brancos, de outra forma, teriam seus corpos feitos de barro, “como está escrito na Bíblia”, segundo um pajé Nhandéva (SILVA, 2007: 7)

Jovane dos Santos (2013) relata ter encontrado pensamento similar entre alguns Guarani do Tekoha Añetete: uns diziam que seus corpos eram feitos de madeira, outros, ainda, acreditavam terem sido criados a partir de uma pena. Mas, seja como for, “[p]ena ou madeira, o mais importante para esses sujeitos – e é isso que buscam demonstrar é não terem se constituído da mesma matéria que originou os brancos e os bichos: as folhas e os frutos de uma árvore, respectivamente” (: 52). O autor (2013) indica, ainda, que os Guarani mobilizam essa diferença na constituição dos corpos para explicar porque eles compõem grupos menores, com baixo crescimento populacional, ao passo que os brancos e os animais se proliferam com muito mais facilidade. Todavia, porque a madeira é matéria mais resistente que os frutos e as folhas, os indígenas têm vida mais longa se vivem corretamente, de acordo com o *nhandereko*.

O que eu ouvi em Añetete e Itamarã parece indicar que a matéria que constitui o corpo está mais ligada a *yvy vaicue* - a terra perecível, que se deposita sobre a plataforma terrestre e que será eventualmente removida por força de um cataclisma, o qual limpará tal plataforma dessa terra má e de nós, humanos (como registra Pierri [2013a] entre os Mbya) - que à imagem das divindades. Meus interlocutores me diziam, invariavelmente, que seus corpos eram feitos de terra (quanto ao corpo dos outros seres, brancos ou animais, havia menos consenso). Naquela mesma entrevista que mencionei acima - na verdade, logo no momento seguinte àquele -, José me ofereceu uma explicação sobre a matéria da qual os corpos são feitos:

[...] Pra que que tem preconceito? Nós foi feito pela terra, o nosso corpo é terra. Por que que eu não gosto de uma pessoa? Por causa da carne. Porque nossos espíritos são igual, nossa fala são igual. A diferença é do que faz o corpo. Os brancos diz que foram criados por uma madeira especial, por isso que eles saíram brancos. O negro também foi criado pela terra, mas outra terra; por isso as peles são diferentes.

“Nosso corpo vai ser terra” e “nosso corpo é terra”, afirma José. A terra não é apenas o destino final, mas também a origem do corpo dos Guarani. E do que a terra é feita, teria ela também uma primigênese? A terra é os corpos - dos índios e dos brancos, que, se talvez não compartilhem a mesma substância, é certo que têm a mesma escatologia -, como me explicou o *chamoi* Anísio:

A: Então a terra, a primeira parte, quando o Deus fez essa terra, era assim [gesticulou com as mãos, indicando que a terra teria então cerca de 40cm de espessura], então nós que morremo, assim, normal, nós estamos crescendo mais a terra. A nossa carne, o nosso osso, vira tudo terra de novo. Então [a terra] era rasa assim, mas agora tá mais de 200m pra cima. Tem pessoa que é bonito, assim, quando vivo, mas, quando ele morre, fica fazendo só crescer a terra. Entendeu?

C: Branco também?

A: É a mesma coisa.

Anísio, então, prosseguiu:

Muitos fala que a terra vai terminar! Mas nós mesmo, a terra, nós que imo acabar, e o mundo vai ficar sempre. Lá em 2000, muita gente achou que a terra ia acabar, e então chegou um pastor, lá de Foz do Iguaçu, e perguntou pra mim se a terra ia acabar, e eu respondi: “negativo”. Vocês não descobriu essa parte aqui, são estudado mas não descobriram: essa terra vai ficar, essa terra nunca vai ter nada. Esse mundo não vai terminar nunca: a terra que vai terminar é nossa pessoa; eu sou uma pessoa que foi feita de terra, e você também foi feita de terra - é nossa pessoa mesmo que vai terminar. Então, depois que nós morrer tudo, vem outra geração de terra.

A terra vai acabar, então cada um de nós vamo morrer tudo. Então vai vir uma doença grave, ou uma guerra mundial, então nós acaba morrendo, então por ali que o Deus fala que a terra vai terminar, cada um de nós vai terminar, porque nós somo terra. Por isso que ele fala, fala do nosso corpo! Como o Deus falou, em Guarani, *yvy guata* [e apontou para o próprio corpo], então fala de terra que vivemo caminhando, né.

*Yvy guata*, terra que caminha ou terra sobre a qual se caminha? O sentido não me havia ficado claro. Indaguei:

**C:** *Yvy guata* quer dizer o que?

**A:** É terra caminhada, assim, que o nosso corpo caminha. O nosso corpo, que tá caminhando, nosso corpo, nossa carne, é terra!

**C:** Mas *yvy guata* é o corpo ou a terra sobre a qual o corpo anda?

**A:** É o corpo que caminha, nosso corpo fica caminhando. Eu vou pôr assim: eu sou uma pessoa que foi feito de terra, e o meu corpo vai ficar na terra de novo. Então, minha alma, minha voz, vai lá pra cima, mas, quando eu tô vivo ainda aqui, tô caminhando pra lá e pra cá, sou um *yvy guata*.

Ainda não havia entendido a que o termo diz respeito, afinal. A pessoa é um *yvy guata* no sentido de alguém que percorre a terra ou é uma terra que, feita corpo, caminha?, insisti em saber.

É assim: o meu corpo é feito de terra, então tô caminhando em cima dessa terra aqui, esse aqui é *yvyrupa*, nossa terra, tô caminhando pra lá e pra cá. Então essa parte ninguém descobre! Pode ser estudado, pode ser quem for! Pode fazer mais curso, mais curso, mas nunca vai aprender isso. Então essa terra *yvyrupa*, que nós tamo caminhando aqui, é a mesma terra do nosso corpo. Então, quando a gente fala “*xerete yvy guata*”, quer dizer que o nosso corpo mesmo é terra. É a mesma terra! O nosso corpo é a mesma terra [ele apontou para o próprio corpo e depois para o chão]. Não tem diferença. Compreendeu agora?

Acredito que a fala de Anísio, por si só, sobrepuja em muito qualquer tentativa de teorização que eu possa aventar. Entretanto, há ainda algumas coisas as quais creio ser interessante comentar ou, antes, enfatizar. Em primeiro lugar, digo que, se eu havia entendido qualquer coisa é que minha pergunta, a linha divisória entre o corpo e a terra que ela implicava, não fazia qualquer sentido. É verdade que o termo *yvy guata*, como tantas outras palavras da língua Guarani, parece ser polissêmico: ora pode dizer respeito ao corpo caminhante, ora à terra caminhada. Entretanto, esses seus dois significados parecem estar mutuamente implicados, *intrarrelacionados*; tanto corpo como terra parecem ser, de fato, *coisas* (para lembrar Ingold [2012]) no sentido de que eles não compõem unidades fechadas, objetos contidos em si e situados no e contra um mundo que lhes é

exterior - e mesmo a ideia de simples exterioridade soa pouco adequada, porque os limites das *coisas* são permeáveis, de mútua intraconectividade; através deles, os fios vitais que constituem as *coisas* vazam, entrelaçando-se a outros vindos de outras *coisas*, ambas tornadas como indiscerníveis pela relação que é esse emaranhar.

Além disso, não é apenas através da morte que se estabelece a relação entre a(s) substância(s) do corpo e da terra; desde em vida, os corpos são terra. Na verdade, o que me parece é que os corpos (da terra e das pessoas) não apenas se relacionam, eles *são* a relação. A terra à qual Anísio faz menção a todo tempo não é qualquer terra; *yvy guata* é, indissociavelmente, o corpo que caminha sobre a terra e terra sobre a qual o corpo caminha (e caminhar é também uma forma de habitar [cf. SILVA, 2007; CABRAL, 2016]). Nesse sentido, a fala do indígena Kaiowá Otoniel Ricardo, registrada por Bruno Morais (2016: 213), parece-me elucidativa:

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não-indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim, da retomada, ‘fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo’. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo.

Como indica Bruno Morais (2016), a fala de Otoniel marca a produção do corpo em uma relação com a matéria, a substância da terra, na qual estão imbricadas as pessoas e a terra em que eles vivem e também “os sujeitos e seus parentes e antepassados que habitaram aquele mesmo local” (: 214), os quais, agora, fazem “parte do terreno mesmo”. O autor (2016) recorre a Janet Carsten para pensar a substância como um conceito a ser empregado para perceber e seguir - a partir das trocas de elementos corporais e das transformações que esses sofrem - as relações entre pessoas e entre pessoas e o ambiente. O que os Kaiowá lhe ofertaram, diz Morais (2016: 214), é “uma teoria da substância como relação”, a qual não entende um corpo como encapsulado em si mesmo, mas sempre em correspondência com uma alteridade - essa, se não está presente, pode ser produzida, e nisso consiste o imperativo básico dessa teoria.

Neste ponto, relembro o pensamento de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1997) (o qual apresentei na seção 2.1.1 deste capítulo), para quem uma determinada concepção de território depende tanto dos *agenciamentos maquínicos*

*de corpos (de desejo)* como dos *agenciamentos coletivos de enunciação* - aqueles correspondem às relações estabelecidas entre os corpos e esses definem os papéis atribuídos aos corpos na formação da territorialidade, encontrando sua expressão através da linguagem. É nesse sentido que, segundo esses mesmos autores (2010), a terra, para o primitivo não constitui “objeto múltiplo e dividido do trabalho” (: 187), mas a unidade selvagem do desejo - isto é, de corpos: a terra do nômade é feita pelo próprio seu próprio ato de habitar, pelo seu declinar sobre ela seus vínculos de parentesco. O território do primitivo, ele próprio o produz, mantém, faz crescer.

Dona Damiana, liderança do acampamento Apyka’i, dizia a Moraes (2016: 215) que “[e]ssa terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não. A carne do branco é uma terra mais clara. [...] Hoje tem cana em cima, mas embaixo estão os meus filhos. Meus filhos estão apodrecendo nessa terra, que já apodreceu meu pai. E agora o meu netinho”. Por isso, ela tinha agora de plantar em Apyka’i; a terra o exigia: “meu pai quer abóbora, [...] eu planto porque ele gosta, e eu gosto”. Parece-me que o pai de Dona Damiana também *ficou*. Isso, a fala de Damiana e o trato que lhe dá Moraes (2016), me remete a algo que Anísio me disse: não apenas os corpos são produzidos em relação com substância da terra, mas também a terra é feita nessa mesma relação com os corpos - algo como um processo de co-substancialização.

Há um modo de se relacionar com a terra, de domesticá-la, nos diz Alexandre Nodari (2014) (como também já abordei neste mesmo capítulo, seção 2.1.1), que implica dominação: o homem domina a terra, tomada por um objeto que, já destituído de seu caráter de *ego*<sup>47</sup> para ser apenas *oikos*, pode ser dividido e apreendido como propriedade. Essa subjugação é uma tentativa de construir para os humanos uma casa segura por meio de seu afastamento da animalidade, da matéria enquanto viva, putrescência orgânica na qual todos os seres (inclusive nós humanos) plantamos nossas raízes. Trata-se, pois, de suprimir o equívoco, o eco, dos corpos, dos humanos, dos animais ou do “ambiente”. Mas uma miríade outras (contra)estratégias de domesticação da terra fazem-se possíveis uma vez que seja admitida a possibilidade do equívoco, do ruído dos corpos - estratégias essas que mantêm a “zona equívoca de ecos, essa passagem entre o *ego* e o *oikos*” (NODARI, 2014: 3). Então domesticar deixa de equivaler a dominar e remete muito mais à ideia de *familiarizar*, num movimento não mais unilateral, mas, sim, recíproco: *co-domesticação*, *co-oikeiosi*. Ou, ainda, *co-familiarização*, *co-substancialização*.

O que os Avá-Guarani nos dizem quando dizem que o *Pará Mirim* é seu parente? “O rio Paraná é pessoa, é avô, é provedor, ente do núcleo familiar”,

---

<sup>47</sup> Seguindo a proposta de Tim Ingold (2012), penso o sentido de *ego* menos atrelado a *agência* que a *vida* (cf. seção 2.1.2).

disse Teodoro Tupã, liderança do Tekoha Itamarã, a Sinclair Pozza Casemiro<sup>48</sup>, por ocasião da *Aty Guasu* lá realizada em dezembro de 2018, numa formulação similar àquela do rezador paraguaio a qual transcrevi no capítulo anterior. E prosseguiu explicando: «Ele ajudava a suportar as dificuldades que vinham da relação com o branco, permitindo o modo de viver indígena. Abastecia as famílias com a pesca abundante, suas águas proviam a fertilidade das matas, de onde também nós tirava nossa subsistência”.

Escrevendo sobre o parentesco entre os Mbya e Nhandeva, Evaldo Silva (2007) aponta que há duas formas de se fazer parentes: a primeira é o parentesco consanguíneo; na gestação, fabricação do corpo, o pai faz-se consubstancial ao filho por meio no próprio momento da concepção, através do sêmen que dá forma ao corpo da futura criança, enquanto a consubstancialidade com a mãe dá-se por meio da comensalidade - o alimento ingerido pela mãe é o mesmo que alimenta o feto. O segundo modo diz respeito à proximidade: como o corpo dos Guarani continua a ser produzido ao longo da vida, incorporando substâncias e afecções de corpos outros (cf. seção 2.2.1), durante toda ela é possível construir consubstancialidade e, assim, reforçar e fazer novos vínculos de parentesco, “em atitudes como andar ou permanecer na mesma aldeia por breves períodos, a solidariedade e a partilha dos mesmos alimentos” (SILVA, 2007: 90). Note-se que, em ambos os casos, o parentesco é definido pela *consustancialidade*<sup>49</sup>; um e no outro, os processos são como de consanguinização (SILVA, 2007).

Os Avá-Guarani do Oco’y-Jakutinga afirmam que o Rio Paraná é seu avô. Ao me debruçar sobre essa questão pensando as relações de parentesco entre humanos, não pretendo derivar os contornos de um animismo, mas apenas dispor elementos para duas sugestões preliminares - que são, ao fim, fundamentalmente uma só: talvez a territorialidade guarani atravessasse (e seja atravessada pelo) corpo (como também sugere Bruno Morais [2016]); e talvez isso se dê porque a terra (e os elementos da paisagem) é, como já tenho afirmando, *viva*, posto que é *coisa*. Revisitemos, mais uma vez, Ingold (2012): as coisas das quais nos fala o autor (2012) são vivas porque *vazam*; a vida não é (e não pode ser) contida na finitude dos objetos, mas, sim, “é inerente às próprias circulações de materiais que continuamente dão origem à forma das coisas ainda que elas anunciem sua dissolução” (: 33) - tal como o peixe o é vivo pelo seu nadar, é um peixe-na-água. Uma vez cortadas desses fluxos, as coisas são mortas. “Mas o rio Paraná, o *Pará Mirim*, acabou para os indígenas do Ocoy-Jakutinga. Foi um tempo

---

<sup>48</sup> Comunicação pessoal.

<sup>49</sup> Assim como o parentesco ocidental, pelo menos em alguma medida: não seria nosso parentesco, em grande parte, moldado pela ideia de consanguinidade? E não seria ela, como mostra David Schneider (1980) ao pensar o parentesco entre os norte-americanos, uma relação de substância - o sangue?

difícil. O *Pará Mirim* foi engolido. Nosso mundo acabou também, as famílias se esparramaram”, disse Teodoro Tupã, por fim.

(O que um ecocídio mata, ao matar? E como traçar uma linha que o divide ontologicamente dos genocídios, e outra que aparte esses dos etnocídios?)



# CAPÍTULO III

## A luta que se faz pela terra

Será possível que no momento em que já não existe, vencida pelo Estado, a máquina de guerra testemunhe ao máximo sua irrefutabilidade, enxameie em máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar, que dispõem de forças vivas ou revolucionárias suscetíveis de recolocar em questão o Estado triunfante? E no mesmo movimento que a máquina de guerra já está ultrapassada, condenada, apropriada, e que ela toma novas formas, se metamorfoseia, afirmando sua irredutibilidade, sua exterioridade: desenrolar esse meio de exterioridade pura que o homem de Estado ocidental, ou o pensador ocidental, não param de reduzir?

[Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mil Platôs, v.5]

A América indígena não cessa de desconcertar aqueles que tentam decifrar sua grande face.

[Pierre Clastres, Sociedade contra o Estado]

## Prólogo

“Em que condições o poder político é pensável?”, questiona Pierre Clastres em seu ensaio *Copérnico e os selvagens* (2003: 38) - “talvez misteriosamente, alguma coisa exista na ausência” (: 41), sugere o autor; talvez seja em função de nosso etnocentrismo que concebamos as “sociedades primitivas” como sociedades sem poder, apolíticas (ou, melhor, pré-políticas). É que apenas somos capazes de ver poder político onde há uma certa relação característica de comando-obediência: “a vontade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem seu predicado, a violência” (: 9). Nós, ocidentais, apenas somos capazes de enxergar política nos moldes do que nos é familiar, isto é, onde há a forma-Estado, transcendente em relação à sociedade do/sobre o qual se edifica. Ao resto, atestamos o signo da ausência, da falta - aí, par e passo com nosso etnocentrismo, deixa-se entrever também o evolucionismo: as sociedades primitivas são aquelas que *ainda* não se desenvolveram o suficiente para terem Estado. Tudo se passa como se essas sociedades estivessem privadas de algo que lhes é necessário, incompletas; não formam sequer verdadeiras sociedades, posto que não são policiadas - «subsistem na experiência talvez dolorosa de uma carência - carência do Estado - que elas tentariam, sempre em vão, preencher», como explica Clastres em outro ensaio, não por acaso denominado *Sociedade contra o Estado* (2003: 201). Aí está, segundo o autor (2003), também aquilo que permite pensarmos os povos indígenas das terras baixas sul-americanas como um bloco homogêneo, à revelia de sua imensa diversidade cultural: não têm Estado e todos eles apenas subsistem, em termos materiais e econômicos.

O que Clastres (2003) nos diz, entretanto, é que longe de desconhecem o Estado, as sociedades primitivas o conhecem muito bem, à sua maneira compreendem a existência de um poder que é coerção - mas elas ativamente o *recusam*: respondem às forças *para* o Estado com forças outras, suas contrárias, de modo a solapar seu surgimento. As sociedades indígenas seriam, pois, sociedades *contra* o Estado. Há, segundo o autor (2003), duas formas privilegiadas de conjurar o surgimento do Estado: a primeira delas, diz respeito à chefia, e a segunda, à guerra. O chefe indígena, segundo Clastres (2003), é e deve manter-se um chefe que, conquanto ocupe uma posição de poder, jamais pode chegar a exercê-lo; sua palavra e sua agência, esvaziadas, não podem impor-se àqueles a quem lhe cumpre representar. Ao chefe não cabe a autoridade, mas apenas “as virtudes do seu prestígio, *da sua equidade* e da sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, é um árbitro que procura conciliar”, como diz Clastres em ainda outro ensaio, *Troca e poder: filosofia da chefia indígena* (2003: 49, minha ênfase). O verdadeiro lócus do poder é o próprio grupo local e ao chefe cabe,

sobretudo, servi-lo; ele é devedor dos demais por seu privilégio da poligamia e seu prestígio está sempre sob vigilância, devendo ser continuamente renovado. Mas, se algum chefe, porventura, desejar usar desse prestígio para fazer valer sua vontade em detrimento da dos demais, é esquecido - tal como o guerreiro yanomami Fusiwe que, vitorioso em tantas guerras e desejando não perder sua reputação, viu-se tentando persuadir seu grupo para mais e mais combates, manipulando-o, portanto, com vistas a seu próprio objetivo pessoal. Fusiwe foi, então, abandonado e, não podendo voltar atrás da batalha a qual sem sucesso tentou instigar os demais, morreu só, cravado pelas flechas dos inimigos.

Dessa forma, e como bem nota Renato Sztutman (2013), a chefia é pensada, na obra de Clastres, em “termos puramente negativos” (: 47) - ela designa a impossibilidade do poder político. Mas há algo na chave da positividade, complementar a essa filosofia da chefia indígena, que *faz* de uma sociedade indígena uma *sociedade contra o Estado*: a guerra. A ideia da guerra enquanto fundamento da vida primitiva é apresentada por Clastres em seu ensaio *Arqueologia da Violência*, publicado em livro homônimo (2011), no qual o autor explica que, ao limitar as redes de troca, a guerra opera de forma a garantir a liberdade e autonomia dos grupos locais, unidades básicas da sociedade primitiva. Assim, é a guerra que permite que o grupo permaneça indivisível justamente ao fragmentá-lo; ela engendra a recusa aos projetos identitários unificadores, *faz multiplicar o múltiplo* - se a sociedade primitiva é *contra o guerreiro*, ela é, entretanto, uma sociedade *para a guerra*.

Nesse sentido, cabe ressaltar que a indivisibilidade da qual nos fala Clastres (2011, 2003) não diz respeito à manutenção da unidade demográfica, por assim dizer; antes, é da igualdade entre os membros do grupo que se trata: recusar a forma-Estado é repelir, a um só tempo, tanto a política enquanto coerção como a possibilidade de que uns poucos explorem outros muitos. Se nas teorias marxistas não haveria poder político se não houvesse conflito de classes, Clastres (2003) sugere que isso apenas é válido para sociedades que já estão em conflito - poderia o marxismo dar conta da passagem do poder não-violento àquele violento, a qual, segundo o autor (2003), é aquilo mesmo que faz com que uma sociedade deixe de ser primitiva? O que primeiro teria causado essa *ruptura*? Talvez a resposta resida no próprio político, sinaliza Clastres (2003), num reposicionamento da causalidade durkheiminiana: o surgimento do poder político não pressupõe diferenciação social (ainda que ela seja condição de sua reprodução, parece-me), pois é ele que primeiro a instaura. O Estado transcendente é o Um, uma força centrípeta que subjuga toda diferença em nome de sua Verdade auto-instituída e, ao fazê-lo, impõe “um controle externo a todos os membros da sociedade”, passando “a deter meios de extrair riquezas de uns em favor de outros, o que

logo resulta uma divisão radical, fazendo a diferença turvar-se em desigualdade”, nas palavras de Renato Sztutman (2005: 39) ao se debruçar sobre o pensamento clastreano.

Como pode o poder político irromper em uma sociedade primitiva, por definição igualitária e indivisa, *contra o Estado*? Pierre Clastres (2003) não nos oferece uma resposta pronta a essa questão, mas deixa sugeridos alguns caminhos: pensando sobre os Tupi da costa antes da Conquista a partir dos escritos de cronistas europeus, o autor (2003) volta-se ao crescimento demográfico dos grupos locais aliado ao aumento do prestígio dos chefes de guerra, os *morubixabas* - teria esse processo levado ao surgimento do Estado, não tivesse ele sido interrompido pela chegada dos colonizadores? Possivelmente não, responde Clastres (2003); o maior perigo residiria em outra figura que ganhava força em contraponto a dos chefes guerreiros: os grandes profetas, *karai*, cujo prestígio supralocal permitia-lhes ir de grupo em grupo pregando o abandono deste mundo e de suas regras sociais e convidando os índios a se lançarem na busca pela Terra Sem-Mal, “pátria dos deuses” (: 208), lugar da abundância.

Assim, o mundo Tupi, presentindo a iminência aguda do Estado, teria eclodido em enormes migrações, rumo ao leste ou aos Andes, onde se acreditava poder encontrar esse “paraíso terrestre” (: 228); frente à ameaça em vias de se consumir, esses profetas decidiram que era necessário “mudar de mundo, abandonar o dos homens e alcançar o dos deuses” (: 228). “O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar uma ‘mobilização’ dos índios, podiam realizar essa coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o ‘programa’ dos chefes!” (CLASTRES, 2003: 230). Em seu ato de insurreição contra os chefes, os *karai* acabaram por ter muito mais poder que eles; os Tupi teriam se voltado às palavras dos profetas num movimento contra os chefes, esquecendo-se de que elas eram ditas como comando. “Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo?” (: 231) - talvez sob essas palavras que diziam o desejo dos homens se dissimulasse a figura do Déspota.

Desse modo, as forças mais libertárias - guerra e profetismo - são também as mais perigosas. Pensemos as consequências disso: em primeiro lugar, para que uma sociedade seja contra o Estado, é preciso que os domínios político e religioso estejam apartados, de modo que uma pessoa não acumule poder em demasia; parece haver mesmo uma contradição necessária (mais tarde retomada por Hélène Clastres, como ainda veremos) entre um e outro, o profeta como figura contra a política cuja ação impele ao abandono das normas sociais para buscar um mundo outro. Isso nos leva a outra consequência: se o germe da transcendência do poder

parece abrigar-se em latência nos principais motores de multiplicação do múltiplo (como a fruta dentro da casca), o movimento pelo qual uma sociedade deixa de ser *contra* o Estado para ser *com* Estado é irreversível. Há, decerto, momentos nos quais pode-se pressentir e conjurar a iminência do Estado, mas o instante mesmo da passagem vem de em um só golpe, e esse é definitivo: “ou bem uma sociedade é primitiva, ou seja, é *contra* o Estado, contra o poder político, ou bem é uma sociedade *com* Estado, [...] não é possível estabelecer períodos ou matizes intermediários” (SZTUTMAN, 2005: 33, ênfases no original).

Segundo Renato Sztutman (2013: 8), os antropólogos têm se afastado da obra de Clastres por motivos de duas ordens: a primeira diz respeito ao “descompasso entre a ideia de *sociedade contra o Estado* e os fatos empíricos” que nos revelam a etnografia, a historiografia e também a arqueologia; enquanto a segunda envolve uma recusa frente ao aspecto fatalista de seus escritos, “que em muito resulta da constatação de uma contradição inelutável entre a existência de sociedades indígenas num território reconhecido como parte de um Estado-nação”. Cabe, então, questionar: a ideia da sociedade contra o Estado ainda é boa para pensarmos? Sugiro, acompanhando Sztutman (2005), que talvez seja necessário repensar a noção de que a emergência do Estado ocorre em um único e definitivo golpe para flertarmos “com outra que possibilite pensar de maneira mais atenta a presença do poder político - *e sua reversibilidade* - em uma sociedade que teima em rejeitá-lo” (: 56, minha ênfase), sociedades que, ainda e a todo tempo, recusam ter sua diferença aniquilada pela força centrípeta do Um e permanecem a multiplicar o múltiplo.

Nesse sentido, o pensamento desenvolvido por Gilles Deleuze e Felix Guattari em seus *Mil Platôs* (v.3, 1996) em diálogo com a antropologia política de Clastres (ao qual já venho fazendo referência desde o primeiro capítulo deste ensaio) deve vir em nosso auxílio; retomemos o fio de sua proposta. A política, dizem os autores (1996), se dá como que ao longo de três tipos de linha: um deles diz respeito a linhas relativamente flexíveis, partindo de *segmentaridades* primitivas, com códigos e territorialidades entrelaçadas; outras linhas são duras, procedem à “organização dual dos segmentos, a concentricidade dos círculos em ressonância, a sobrecodificação generalizada” (: 102) e compõem um sistema outro que o primitivo - é quando as linhas se enrijecem que o espaço social passa a implicar um aparelho de Estado; há, ainda, o terceiro tipo: as linhas de fuga, as quais definem-se por decodificação e desterritorialização. Entretanto, que as segmentaridades flexíveis sejam características às sociedades primitivas não implica que umas sejam exclusividades das outras: como explica Deleuze & Guattari (1996: 80), “[e]xistem já nas sociedades primitivas tantos centros de poder [de dureza, de arborificação] quanto nas sociedades com Estado; ou, se

preferimos, existem ainda nas sociedades com Estado tantos centros de poder quanto nas primitivas”. Inversamente, nossas sociedades também estão permeadas pelo flexível, o que não se deve a algum tipo de “sobrevivência do selvagem em nós; é uma função perfeitamente atual e inseparável da outra” (: 80). A questão é o que cada tipo de sociedade faz dessas linhas: as que têm Estado agem como aparelhos de ressonância, organizam a concentricidade, o movimento centrípeto em direção ao Um, ao passo que as primitivas o inibem.

Se o Estado central nos apresenta uma macropolítica, vista num nível molar, as outras linhas não deixam de criar uma micropolítica atuando ao nível molecular, a qual também deve ser levada em conta. A política, tal como (re) pensada por Deleuze & Guattari (1996), “consiste, portanto, num jogo simultâneo de duas ‘tendências’ opostas que definem tensões”, como comenta Stutzman (2005: 35-36), entre “a sobrecodificação/reterritorialização - criação de unidades estáveis que coincidem com um território fixo - e a codificação/desterritorialização - produção de um estado de instabilidade que impede a cristalização de unidades e territórios”. Por esse caminho, não há mais uma divisão absoluta entre sociedades *com* e *contra* o Estado; o que o pensamento daqueles autores (1996) nos oferece é a possibilidade de pensar a passagem ao Estado (ou pelo Estado, nesse caso) como reversível: o aparelho do Estado não se constitui pela aniquilação das segmentaridades flexíveis; antes, ele as organiza em ressonância concêntrica - e essa força gravitacional pode sempre ser enfraquecida ou mesmo dissolvida pelas linhas de fuga que sempre as atravessam e são atravessadas por ela: o movimento que coloca as linhas de fuga sob risco de captura é também aquele que ameaça a rigidez das linhas duras. Em cada linha de fuga, há sempre algo como uma *máquina de guerra* a funcionar - máquina (abstrata) pois é ela que *faz* a sociedade indígena como tal, tece a recusa do Um. Ela é “irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito, [...] vem de outra parte”, nos diz Deleuze & Guattari nos *Mil Platôs* (v.5, 2012: 13); é “[m]ultiplicidade pura e sem medida, [...] potência da metamorfose. Faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, *uma potência contra a soberania*” (: 13, minha ênfase). *A máquina de guerra é para a diferença.*

É sobretudo de uma *revolução copernicana* que se trata a proposta de antropologia política de Pierre Clastres (2003): por muito tempo a etnologia colocou a política ameríndia para orbitar em movimento centrípeto à nossa própria. “Que uma inversão completa das perspectivas seja necessária” (: 44); que possamos nós deixar-nos orbitar os mundos indígenas para que eles perturbem nossas ideias mesmas acerca do real e do possível - “[q]uando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada a observar”, indica Clastres (2003: 38). Sugiro, aqui, acatarmos a recomendação do autor

(2003) e pensarmos, a partir dela, que a forma-Estado e aquilo que nela está implicado não é o único âmbito e objetivo da política; trata-se de compreender, se os índios já a conhecem e a recusam, ela pode não ser caminho inevitável. “E isso exige um redirecionamento do olhar”, aponta Sztutman (2005: 34), “[o] que se deve, pois, observar são as respostas e também as perguntas formuladas pelos próprios indígenas”: se os indígenas nos ensinam que a emergência de um aparelho transcendente de sobrecodificação não é inescapável, “a ação política é um *modo de lidar com o poder político* - o que é muito diverso de uma maneira de buscar conquistá-lo” (: 34, ênfase no original).

Sigo, então, Renato Sztutman (2013: 15) em sua aposta numa releitura das ideias clastreanas a qual nos permita “pensar a relação entre povos indígenas e o Estado menos como uma contradição sem qualquer chance de resolução, que como uma tensão inelutável que faz, no entanto, brotar outras formas de resistência, outros ‘contras’” - se o contra-Estado (re)existe dentro do Estado, o mau encontro nunca se completa; há, antes, a possibilidade da coexistência de vetores estatais e nômades - coexistência que não deixa de implicar tensões. Como parecem sugerir as epígrafes deste capítulo, é talvez nessas tensões mesmas que a política indígena revele sua irreduzibilidade ao Estado, que a recusa do Um se manifeste intensa - como um tangenciar que repele a captura (um *quase-evento*, segundo Viveiros de Castro [2011b]). Se, ao longo de todo Capítulo II me dediquei à reflexão sobre alguns modos pelos quais *terra* pode ser *equivocidade*, volto-me agora a pensar que a luta por essa outra terra também implica uma outra política. É essa a linha de pensamento que deve me guiar ao longo do capítulo, no qual será tratada a política feita pelos Avá-Guarani nos movimentos de retomada (ou de *entrada* – explico a palavra mais adiante, seção 3.3) e dentro dos *tekoha* já demarcados. Essas discussões, entretanto (porque é a ideia da *revolução copernicana* que me inspira), serão precedidas por uma seção dedicada a pensar a possibilidade de *cosmopolíticas*. Agora, “[é] tempo de mudar de sol e de se pôr em movimento...” (CLASTRES, 2003: 44).

### **3.1. Uma outra (cosmo)política**

Se pensar e classificar as políticas ameríndias tem sido, para nós ocidentais, tarefa tão difícil, motivo de tanto debate e de tanta discordância, “talvez isso se deva não apenas à dificuldade inerente à proposta de uma linha evolutiva orientada, mas, sobretudo [e uma coisa não deixa de estar ligada a outra, acredito], à tentativa de caracterizar mundos alheios às nossas (ocidentais) preocupações com identidades, essências, cristalizações e permanências”, sugere Beatriz Perrone-Moisés (apud

PIMENTEL, 2012a: 14). Nesse mesmo sentido, ao se debruçar sobre a criação, ao longo dos últimos 20 anos, de associações indígenas, as quais conformam um formato legal que permita aos índios representatividade frente ao Estado, Manuela Carneiro da Cunha (2009: 338) indica, lembrando Pierre Clastres, que é possível que as instituições indígenas fossem diferentes das nossas num nível maior que “conseguimos perceber por estarmos confinados numa ontologia política gerada no século XVII”. Parece-me que estamos, pois, diante de um problema de ordem ontológica: nenhuma filosofia política, na formulação de Renato Sztutman (2013: 12), deixa de estar fundada “numa base ontológica específica, numa definição menos ou mais precisa do que vem a ser a humanidade”. Ou, como argumenta Spensy Pimentel (2012a), nenhuma política pode ser senão uma *cosmopolítica* (retornaremos à palavra muito em breve), isto é, uma política pensada e feita a partir de todo um universo específico.

Subjacente a essas elaborações, está a ideia de *multinaturalismo*, pensada por Eduardo Viveiros de Castro (2004b), a qual já venho mobilizando desde o capítulo anterior ao falar das *equivocações* sem, no entantanto, nomeá-la; uma *equivocação* não designa uma falha de entendimento, mas, sim, a possibilidade de que haja dissonância contida sob palavras homônimas porque elas podem ser enunciadas a partir de *mundos distintos*. Não se trata, portanto, simplesmente de multiculturalismo, de um mundo que pode ser melhor ou pior observado e expressado pela linguagem, mas, sim, de levar a sério a existência de múltiplos universos, de diferenças ontológicas radicais. Por esse caminho, a própria ideia de *política* parece conter em si uma miríade de *equivocidades*, o que perpassa desde sua forma, por assim dizer, até aos seus objetivos, passando até mesmo pelos seus agentes. Uma antropologia *da* política, sugere Viveiros de Castro (1999: 199, ênfase no original), “só começa quando se pergunta o que pode ser uma ‘dimensão do político’ em sociedades diferentes das nossas. Pois não é possível pôr a cultura na política sem pôr o político na cultura” - e, para isso, desnaturalizar e politizar a natureza, desnaturalizá-la, é projeto mais interessante que naturalizar a política (: 200).

Nesse sentido, sugiro que a ideia de *cosmopolítica* pode ser um caminho profícuo para pensarmos. O termo foi originalmente cunhado por Isabelle Stengers ao refletir sobre a maneira pela qual a ciência ocidental opera para criar fatos e a ideia foi, mais tarde, apresentada em seu ensaio *The Cosmopolitical Proposal* (2005). Renato Sztutman (2012: 100-101, n.59), citando Bruno Latour e propondo a *cosmopolítica* como um “modo de compreender as políticas ameríndias”, explica que

“na palavra ‘cosmopolítica’, o ‘cosmos’ sinaliza que toda política que se fecha em si mesma para definir um mundo comum como

consenso de alguns humanos deve ser vista como uma impostura, enquanto a ‘política’ sinaliza que a definição de um mundo comum que se imaginaria como acabado ou completo, sem ter sido composto artificialmente, deve ser tido, simetricamente, como uma impostura. Em outras palavras, o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de entidades. [...] O cosmos também permite à natureza entrar na política, e a política proíbe a natureza de naturalizar o cosmos”.

“[A] noção de ‘cosmopolítica’”, pois - prossegue Sztutman (2012: 100-101, n.59), “permitiria estender a política ao domínio das relações entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, alargar a noção de cosmos, tendo-o como algo que resulta dessas relações”. Isso nos leva à discussão sobre o *perspectivismo ameríndio*, corolário do *multinaturalismo* e também pensado por Eduardo Viveiros de Castro, e, logo mais, irá nos remeter de volta a Pierre Clastres. O pensamento indígena, informa-nos Viveiros de Castro (2004b: 3), contrapõe-se às cosmologias multiculturalistas modernas: “Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado” -, as cosmologias ameríndias pensam o inverso, unidade de espírito e diversidade de corpos: “[a] cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular”. A subjetividade não é, então, exclusiva à humanidade; também a natureza é povoada por inúmeras e diversas subjetividades - e elas mesmas se pensam como nós, humanos, nos pensamos, isto é, como sujeitos. A natureza é uma multidão, como nota Spensy Pimentel (2012a, 2012b).

No ensaio *O intempestivo, ainda*, escrito por Viveiros de Castro como posfácio ao livro *Arqueologia da Violência*, o autor (2011a) indica que há uma aproximação entre a ideia de *sociedade contra o Estado* de Clastres e o *perspectivismo ameríndio*: o “efeito global dessa inexistência de um ponto de vista cosmológico transcendente” implicado nesse pensamento dissemina a agência subjetiva por todo cosmos, e “[i]sso é um correlato óbvio da rejeição de um ponto de vista político unificante, ocupado por um Agente (o agente do Um) que conteria em si o princípio da humanidade e da socialidade. *O perspectivismo, enfim, é a cosmologia contra o Estado*” (: 360, minha ênfase). É quando há mais intercâmbio com a alteridade - prossegue Viveiros de Castro (2011a) - como nos planos mítico, xamânico, e metamórfico, nos quais articulam-se humanos e não humanos, “que o conceito de sociedade-contra-o-Estado ganha sua verdadeira endoconsistência, ou diferença, etnográfica” (: 360). Ainda segundo o autor (2011a), Clastres não chegou a esse ponto; sua ideia política permaneceu restrita ao plano das relações entre humanos - mas nos levou quase até ele, e ninguém

poderia tê-lo feito melhor. Ademais, como indica Renato Sztutman (2013: 9), Clastres “não dissociou a filosofia política indígena de uma epistemologia ou mesmo de uma ontologia ‘contra-Estado’”, ainda que ele não tenha elaborado a ideia com maior profundidade - e isso transparece na leitura de seus escritos sobre os xamãs mbya: um deles teria “confessado a Clastres a aversão filosófica de seu povo a tudo aquilo que se assemelhe ao Um”. É que o Um é indesejável por ser o número desta terra na qual habitamos, imperfeita porque aqui somos apenas homens; o Dois, por outro lado, é o número da Terra Sem-Mal, onde as pessoas são, a um só tempo, homens e deuses (assunto que será retomado na próxima seção deste capítulo).

Falei brevemente no capítulo anterior (seção 2.2.1.) da distinção entre xamanismo vertical e horizontal proposta por Stephen Hugh-Jones (ou, antes, sobre alguns dos seus desdobramentos para os estudos etnológicos sobre os Guarani). Frente à ideia de que o xamanismo guarani seria apenas vertical (desjaguarificado, segundo Carlos Fausto), Daniel Pierri (2013a) sugere que, antes, ele opera por uma articulação entre os dois eixos: a preocupação (vertical) com comunicar-se com as divindades, que se dá no registro da  *piedade*  (ou  *compaixão* ), não prescinde da convivência cautelosa (e horizontal) com as alteridades presentes neste plano terrestre (como os  *ija*  e os  *angue* ), porque a manutenção da condição de sujeito humano depende da neutralização do pano de fundo virtual dessas relações, que são regidas pela  *predação* . Assim, se para os Guarani o jaguar, predador por excelência, tem outro estatuto que para os povos amazônicos, “sua ferocidade continua central para o modo através do qual os Guarani-Mbya pensam a si mesmos e aos seus outros” (PIERRI, 2013a: 212). Pensando a partir da distinção proposta por Hugh-Jones, Viveiros de Castro (2008) sugere que o xamanismo é, na verdade,  *transversal*  e, além disso, é a continuação da guerra por outros meios - movimento que parece tornar diluída a dicotomia entre político e religioso, fazendo possível compreender o xamanismo “senão como um fenômeno propriamente político, como algo que opera de modo fundamental na ação política”, como aponta Sztutman (2005: 37), ao refletir sobre essa proposta de Viveiros de Castro. Nas palavras desse último autor (2008: 17, minhas ênfases):

Sendo capazes de ver as outras espécies como estas se vêm como humanas, os xamãs de cada espécie desempenham o papel de  *diplomatas cosmopolíticos* , operando em uma arena onde se defrontam os diferentes “interesses” sacionaturais. Nesse sentido, a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o segundo opera na zona inter-humana ou inter-societária, o primeiro na zona inter-específica.  *Essas zonas se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação de adjacência (horizontal)*

*ou de englobamento (vertical). O xamanismo amazônico, como já se disse, é a continuação da guerra por outros meios. Isso porém nada tem a ver com a violência em si mesma, mas com a comunicação, uma comunicação transversal entre incomunicáveis, um confronto de perspectiva onde a posição de humano está em perpétua disputa.*

O Estado, sugere Viveiros de Castro em ainda outro texto (*O medo dos outros* [2011b]), é o jaguar, e o risco de se tornar sua presa já se deixava entrever nos momentos nos quais os indígenas encontravam-se com alteridades não-humanas com as quais deve-se recusar o contato, ter cuidado para não lhes tomar por humanas, sob pena de ter sua própria humanidade subtraída - de *alguém*, a pessoa passaria, então, a ser *ninguém* (como no *-jepotá*, para os Guarani). Esses encontros sobrenaturais, nos quais o “eu é capturado por um outrém e definido por este como uma ‘segunda pessoa’, são “como um tipo de protoexperiência indígena do Estado, ou seja, uma premonição da experiência propriamente fatal de se descobrir ‘cidadão’ de um Estado” (: 904). Assim, a Sobrenatureza não estaria nas nossas experiências mais extraordinárias ou paranormais, “mas sim [n]a experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado” (: 904). Quase sempre pode-se escapar desses contatos, a comunicação é só quase estabelecida; quase nunca algo, de fato, acontece, ou melhor: “algo sempre quase acontece” (: 905). Esses são os *quase-eventos*, aquilo que quase aconteceu ao nosso mundo, e o transformou em quase outro mundo; um modo de acontecer que não é quantidade nem qualidade, mas *quasidade*. E só pode contar a história quem quase foi capturado, quem quase deixou de *ser* (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

A emergência Estado seria, pois, um *quase-evento*: aquilo que quase acontece, mas que jamais chega a acontecer porque é uma comunicação que é recusada. Nas palavras de Renato Sztutman (2013: 17), “[o]s ameríndios parecem, nesse sentido, recusar a possibilidade que alguma pessoa, que algum órgão detenha verdadeiramente o poder de submeter, de assujeitar os outros”; situação que “se prolongaria desde as relações entre os homens até as relações entre os homens e os seres do outro mundo” - assim, o xamanismo não está apartado da guerra, um e outro fazem parte do mesmo complexo cosmológico. O contra-Estado clastreano, argumenta Sztutman (2013), deve compreender também o quase-Estado; é o *quase* que dá forma àquilo que deve ser conjurado. É de *vertigem* que se trata, quase-queda, quase-consumação do mau-encontro. As socialidades indígenas são socialidades da *vertigem*, “enfrentam o grande perigo ao imprimir nele formas subjetivas, sensíveis e narrativas. Tudo se passa como se fosse preciso expressar o perigo, representá-lo e mesmo personificá-lo; só assim ele ganhará a forma necessária para que possa, enfim, ser conjurado” (: 17).

Tudo isso posto, conforme indica Luísa Molina (2017) e como a etnografia

tem nos mostrado, levar a sério a proposta de uma *revolução copernicana* perpassa a abertura a uma política feita por outros meios e da qual participam outros agentes; em suma, parece ser necessário abrir-se à ideia de *cosmopolítica*. À possibilidade da irrupção do Estado, os indígenas respondem de formas múltiplas, e isso se torna tanto mais aguçado quando as linhas rígidas se encontram com as linhas de fuga, gerando entre elas uma tensão - como agora, nas relações entre os indígenas e os Estados-nação modernos. Contra os aparelhos de identidade estatais, a *máquina de guerra* é para a diferença; “sua forma de exterioridade [...] faz com que esta só exista nas suas próprias metamorfoses, em todos os fluxos e correntes que não se deixam apropriar pelos Estados senão secundariamente”, segundo Deleuze & Guattari (2012: 25). Cabe notar que a *máquina de guerra*, tal como definida pelos autores (2012), não diz respeito apenas à guerra bélica, por assim dizer; antes, ela é tudo que funciona contra a unificação - seja ela a de uma forma política, a forma-Estado, ou, ainda, de uma forma de pensamento, a ciência régia. Daí que também o xamanismo (e, indissociável dele, o *perspectivismo*), como venho tentando demonstrar ao longo deste texto, pode funcionar como *máquina de guerra*, a qual, ao distribuir as agências subjetivas pelo cosmos, volta-se tanto contra ao enrijecimento do pensamento como contra a cristalização da política em uma só forma - até porque, como veremos a seguir, insere nela novos agentes e meios/modos de agir.

A leitura de algumas etnografias recentes demonstra que o caminho da cosmopolítica, e de seu aspecto de contra-Estado, pode, de fato, ser profícuo. Marisol de la Cadeña, em seu livro *Earth Beings* (2015), segue as narrativas de Mariano Turpo, xamã (*paqu, yachaq*) falante de língua Quécha, sobre os tempos nos quais ele lutou pela terra para pensar que a política indígena em muito excede os nossos próprios conceitos do que pode ser político. À época da pesquisa de Cadeña, Mariano, hoje já falecido, vivia em Pacchanta, uma pequena vila localizada ao sopé da montanha (mas não apenas) Ausangate, nos andes peruanos. Na década de 1940, Pacchanta era parte da *hacienda* Lauramarca, na qual os *runakuna* (indígenas) eram obrigados a trabalhar como colonos. O *hacendado* era, de acordo com Mariano Turpo, *munayniyuq*, conceito traduzido pela autora (2015) como “dono da vontade” (*owner of the will*) e usado para designar aquele cujos desejos se sobrepunham aos de todos os demais - inclusive, às vezes, ao do Estado (os indígenas viam-no mesmo como o dono do Estado). A vida sob o controle do *hacendado* era marcada por exploração e violência e quem ousasse desobedecê-lo era enforcado; “ele era o dono da vontade [*pay munayniyuq*]. O *hacendado* era terrível. [...] Eu acho que ele queria que a gente morresse. [...] Nós não queríamos morrer», disse Mariano a Cadeña (2015: 69).

Na década de 1950, Mariano foi escolhido pela comunidade (*ayllu*) para

ser seu porta-voz (*personero*) e, segundo a descrição que o próprio xamã faz de suas atividades, lutar contra o *hacendero* por liberdade. O que motivou essa escolha por parte da *ayllu* foi o fato de que Mariano falava bem (*allinta rimay*) e era um sábio (ou xamã, *yachaq*); assim, ele teria grande habilidade para se relacionar com aqueles que o cercavam, inclusive “seres poderosos de todos os tipos, humanos e outros-que-humanos (*other-than-human*)” (CADENA, 2015, prefácio: XX). A tarefa era perigosa; Mariano se opôs - nas suas palavras (2015: 35, minha tradução): “Eu falei com a *ayllu*; não era eu quem estava feliz. [Eles me disseram:] ‘Vai ser bom, nós vimos tua sorte nas folhas de coca. Nós fomos oferecer velas a *Taytacha* [Jesus Cristo], sua vela queimou bem. Nos dias que virão, Don Mariano, não tenha medo do *hacendado*, ou dos homens da *hacienda*. Você vai dar problemas pra eles - eles vão se arrepender. [...]’. Eles [*ayllu*] me obrigaram”. Não por acaso, nesse ponto do livro, Marisol de la Cadeña volta-se à filosofia da chefia indígena pensada por Clastres. Mas continuemos: a partir desse momento, desenrolaram-se quase vinte anos de luta pela terra até que, na década de 1970, Lauramarca fosse devolvida aos *runakuna*, agora “comunidades camponesas”, por meio da reforma agrária, tornando-se, então, a Cooperativa Agraria de Producción Lauramarca Ltda.

Ao longo dessas duas décadas de confronto, os *runakuna* agiram por meio de greves e denúncias, e Mariano buscou alianças com advogados simpáticos à causa e outros grupos que apoiavam a reforma agrária, desde guerrilhas trotskistas até jornalistas. Narra Marisol de la Cadeña (2015) que a luta da *ayllu* não passou despercebido nos âmbitos políticos e intelectuais do país - mas foi *traduzido* pela “sociedade letrada” em termos de um “movimento campesino”, reverberando nas políticas agrárias a nível regional e nacional pelos anos seguintes. Mariano Turpo também ganhou reputação nesses espaços, provocando discussões acadêmicas sobre “consciência campesina”. Entretanto, os mundos indígenas e letrado estão apenas *parcialmente conectados*<sup>50</sup>: ainda que compartilhem alguns elementos,

---

<sup>50</sup> O conceito de *conexões parciais*, utilizado por Marisol de la Cadeña (2015), foi cunhado por Marilyn Strathern em diálogo com a ideia de *ciborgue* de Donna Haraway e apresentado em livro homônimo (2004). Nele, Strathern (2004) sugere a ideia de *conexões parciais* para pensar uma quebra com a pluralidade, hábito analítico que pensa as sociedades como unidades totais a se relacionarem entre si. Em seu artigo *Partes e todos: refigurando relações* (2017a), a autora indica que a propriedade dada à ideia de indivíduo é tamanha que ela tem sido aplicada à própria sociedade que, conseqüentemente, é tornada unidade holística discreta, a qual se relaciona ou se opõe a outras unidades do mesmo tipo, num mundo inerentemente dividido em unidades, cujas relações lhes são extrínsecas. O que é projetado a partir daí é um cenário de pluralidade, mas talvez a única alternativa a um não seja muitos: mais do que uma, e menos do que várias, as sociedades seriam partes complexas e crescimentos desiguais umas das outras. Em *O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?* (2017b), Strathern aponta que a natureza externa das relações entre esses indivíduos-componentes é hipostasiada na figura da sociedade-entidade, a qual seria assim reificada como algo que precede suas relações, de forma que cada sociedade seria uma manifestação individual da sociedade no sentido geral. Ao invés disso, as *conexões parciais* oferecem a possibilidade de pensar as sociedades como tendo relações integralmente implicadas; seriam, então, contextos (no sentido dado à palavra por Roy Wagner [2017]) cujas relações não lhes são externas, mas, sim, integrais a eles e que resistem a ser divididos entre partes e todo: as partes contêm o todo (STRATHERN, 2004).

um não é redutível ao outro. Desse modo, tais *traduções*, operadas no quadro conceitual da política moderna, passavam ao largo de muito que estava implicado na luta dos *runakuna* e nas atividades de Mariano (- com efeito, relata Cadeña [2015], os intelectuais acreditavam ser impossível que índios “não modernos” fossem, de fato, políticos): elas não compreendiam que a liderança de Mariano era a intrinsecamente conectada à *ayllu*, permeada pelas suas relacionais; uma coisa jamais está desvinculada da outra. Além disso, a nossa política não era (como ainda não é) capaz de reconhecer a existência, e menos ainda a agência política, dos seres outros-que-humanos, os quais, não obstante, participam dela por meio das ações dos *runakuna*.

O cosmos dos indígenas de Pacchanta é povoado por seres(-da)-terra (*earth beings*), os *tirakuna* (a palavra espanhola *terra*, tomada como sufixo e agregada ao plurarizante quéchuá *-kuna*), subjetividades que não apenas habitam elementos da paisagem, mas os são eles próprios. Ausangate, *ser-terra*, que *era* a montanha (e não apenas *tinha* esse nome como também *era* seu nome) lutou ao lado dos *runakuna* contra o *hacendado*; como explicou Mariano a Marisol de la Cadeña (2015: 95, minha tradução), “Ausangate era o *ayllu*; o *hacendado* não era. O *ser-terra* não era a *hacienda*, que por sua vez era o *hacendado*; por isso, o *ser-terra* não estava com ele». Mariano era também o *personero* do *ayllu* frente a Ausangate, e havia diversas práticas de cuidado envolvidas nessa relação - por exemplo: se as cavernas da montanha eram bons esconderijos quando o *yachaq* fugia da perseguição do *hacendado*, era também necessário realizar *despachos* (ofertas de comida seca, feto de lhama e flores) para que a caverna não “agarrasse” (*grab*) Mariano. Assim, Ausangate lutou com o *ayllu* contra o *hacendado* e eles o derrotaram - a vitória teria sido impossível se não fosse o apoio dos *seres-terra*, segundo Mariano, que assim narrou o momento no qual os indígenas de Pacchanta libertaram a sua terra e a si próprios (CADENA, 2015: 59, minha tradução):

E então tudo aquilo acabou. O *jatun juez* [juiz da província] veio, o subprefeito veio, todos vieram à ponte em Tinki. Eles disseram: “está tudo feito; agora você conseguiu tomar as terras da *hacienda*, você forçou a *hacienda* a abrir mão dela. A terra está realmente nas tuas mãos. Agora, Turpo, pegue a terra e a beije [*kay allpata huqariy, much'ayuy*],” ele disse. E eu disse [enquanto beijava a terra]: “agora, terra sagrada [*kunanqa santa tira*], agora, *pukara* [um outro *ser-terra* que também é uma qualidade que perpassa a terra e tudo que há nela], você vai me nutrir [*kunanqa puqara nuqata uywawanki*], agora o mundo do *hacendado* chegou ao fim, desapareceu [*yasta pampachakapunña*].” Beijando a terra, o povo a perdoou. “Agora ela é nossa, agora, *pukara*, você vai nos nutrir”, eles todos disseram. Agora a terra está nas nossas mãos, nas mãos de todos os *runa*: a *hacienda* tinha chegado ao fim.

Aquele não foi o primeiro confronto do qual Ausangate participou: ele já havia lutado contra os espanhóis pela independência do Peru e, anos mais tarde, expulsou os chilenos que tentaram invadir o país - por esse motivo, esse *ser-terra* também era conhecido como *Guerra Ganar* (*Win the War*, Vencer a Guerra). Como contou Mariano a Cadeña sobre a batalha do *ser-terra* contra os espanhóis (2015: 114, minha tradução):

É por isso que as pessoas dizem, «Ausangate e Kayangate [um *ser-terra* aparentado a Ausangate), eles são Vencer a Guerra [*Guerra Ganar*]” Eles [*runakuna*] dizem que eles [os *seres-terra*] tinham falado através do *altumisayuy* [xamã mais poderoso] e tinham dito, “Deixe eles virem, se eles quiserem. Eu vou ganhar a guerra”. É por isso que Ausangate é Vencer a Guerra. Ele não venceu? Ausangate lutou por nós [*nuqayku rantiykupi*] para que fossemos livres. É por isso que nós somos livres, é por isso que todo Peru é livre. [...] Ausangate é mais que nosso pai, mais que nossa mãe, mais que qualquer um [*maske taytayku maske mamayku, maske nayku Ausagateqa kashan*].

Daniela Alarcon (2013, 2014), ainda que em nenhum momento faça referência à ideia de *cosmopolítica*<sup>51</sup>, oferece-nos elementos para pensá-la em sua descrição da participação dos *encantados* na luta, ainda em curso, dos Tupinambá da Serra do Padeiro (sul da Bahia), pela recuperação de suas terras “sequestradas em fazendas” (2013: 238). Os *encantados* ou *caboclos* são subjetividades outras-que-humanas - algumas benevolentes, outras não, mas com as quais, ainda assim, deve-se conviver - que habitam a Serra do Padeiro e, assim como os índios e a própria terra, vinham sendo intensamente afetados pelas ações predatórias dos brancos: o ano era 1947 quando a terra adoeceu; já não era mais fértil e as pragas proliferavam-se. Poucos anos depois, em 1951, veio a primeira «grande seca» da qual se lembram os Tupinambá. As pessoas, por sua vez, adoeceram junto com a terra: «O povo vivia tremendo», contou uma indígena a Alarcon (2014: 217), acometido por febre, malária, uma epidemia de paludismo, e outras doenças contagiosas. Foi assim que “os bichos, as gentes, os *encantados* e outras classes de seres recuaram; alguns desapareceram” (2014: 217).

Desde 2004, informa-nos Alarcon (2014), os Tupinambá vêm realizando retomadas e já lograram recuperar terras que estavam divididas em cerca de 70 fazendas, “formando uma espécie de anel em torno da afloração rochosa que dá nome à aldeia e que é considerada a ‘morada dos *encantados*’” (: 215). De novo habitada pelos índios, a terra agora passa por um longo processo de cura, ainda inacabado - lutando e habitando a terra, seu povo a cura: os laços de parentesco são (re)constituídos e nutridos; as feridas infligidas à terra pelos atos

<sup>51</sup> Luísa Molina (2017) propõe uma leitura do trabalho de Daniela Alarcon sob o viés da *cosmopolítica*.

de expropriação e exploração dos brancos cicatrizam à medida que ela é ocupada, percorrida, cuidada e que os vínculos (inclusive corporais) da gente com a terra são (re)feitos. Assim, *a terra retorna em sua integridade*, para ser a morada dos vivos e dos *encantados* e o local de descanso dos mortos - *uma terra para vida e para o futuro, cuja recuperação restituirá aos Tupinambá as possibilidades de traçarem suas trajetórias enquanto povo*. “É certo que a terra também serve para produzir e habitar”, escreve a autora (2014: 237), mas,

mais que isso: para “viver bem”, como dizem reiteradamente (“Aldeia dá para tudo. Até se virar bicho... tem lugar para andar, para correr.”). Porém, aquele que perde de vista que a terra pertence aos *encantados* corre o risco de sofrer uma mutação: “tornar-se fazendeiro”. Nessa definição de fazendeiro, que me foi exposta por uma índia, o que está em jogo não é a extensão da terra de que um indivíduo dispõe, mas sim o tipo de relação que ele estabelece com o território e a forma como se apropria do que é produzido ali. A terra não deve ser entendida, portanto, como meio de acumulação de riquezas, mas como pertencente aos *encantados*, como um território que deve ser zelado e pode ser usufruído, desde que sua apropriação não se faça em termos considerados “individualistas”.

Com as retomadas, os *encantados* também vêm retornando, e são eles, os verdadeiros *donos da terra*, que *empurram* a luta; também eles desejam a terra para poder viver. “Nós vivemos em um altar sagrado, no templo dos *encantados*, não temos o que temer”, disse o cacique Babau a Daniela Alarcon (2014: 230-231). Essas subjetividades outras-que-humanas guiam a luta - intelectualmente, inclusive, segundo o mesmo Babau (:232); os indígenas agem movidos pela coragem que vem dos *encantados*, que lhes informam “sobre sua história como povo e, o que é inseparável, sobre a história do território” (ALARCON, 2013: 171). São os *caboclos* que indicam quando e onde uma ação de retomada deve ser realizada, além de transmitir avisos através de sonhos e outros sinais, como o avistamento de aves que indicam mau agouro, como o caburé ou o beija-flor. Ademais, mostra Alarcon (2014), nas retomadas, os *encantados* não raro se manifestam nos indígenas por meio de incorporações, oferecendo conselhos e provisões e intercedendo pelos Tupinambá: “por exemplo, mandando muita chuva para dificultar a chegada de viaturas policiais enviadas para reprimir os índios” (: 232). Desse modo, ainda que nunca propriamente reconhecidos pelos não-indígenas, os *encantados* têm contribuído de forma decisiva para as estratégias de luta do povo Tupinambá do sul da Bahia; não são nada menos que, eles mesmos, agentes políticos.

Também Spensy Pimentel (2012a, 2012b) dá notícia da participação de subjetividades outras-que-humanas em movimentos de retomada. Debruçando-se sobre o atual contexto sul-matogrossense, no qual os indígenas Kaiowá e Guarani enfrentam diversos e sérios problemas relativos à falta de terras (isto

é, ao confinamento, ou ao cerco) - o que se pode perceber, inclusive, pelas altas estatísticas de violência: entre 2003 e 2011, mais indígenas foram assassinados no Mato Grosso do Sul (279) que em todo o resto do país (224). A maior parte desses crimes é cometida pelos próprios indígenas; resultado, muitas vezes, das dificuldades de se “estruturar mecanismos de resolução de conflitos entre os grupos familiares” por conta da interferência estatal ao longo de todo século XX, a qual impôs a tanto a “fixação arbitrária nas reservas”, para que as terras fossem liberadas para o agronegócio, como também “a submissão aos capitães, muitas vezes (nem sempre) líderes familiares legítimos, mas alçados a uma posição de tirania sobre as demais famílias vivendo em um dado espaço” (PIMENTEL, 2012b: 135). Além disso, informa-nos Pimentel (2012b: 136), “o mal-estar nas áreas de confinamento também se expressa nas mortes de jovens por enforcamento – usualmente contabilizadas como suicídios”: entre 1981 e 2011, cerca de 1000 mortes desse tipo já foram contabilizados pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI).

Num texto do indígena Oriel Benites, citado por Spensy Pimentel (2012b: 146), lê-se:

Nós estamos vivendo sem a energia da natureza na nossa alma, no nosso espírito, até no nosso mundo fisicamente percebemos isso. Precisamos desse espaço, nossa terra sem males, onde está derramado um pouco do nosso sangue, osso e carne, que corrompe sempre naquela terra que uma boa parte ainda está viva, onde queremos sentir essa força da natureza no nosso sangue, na nossa vida. Essa necessidade nos motivou para lutar porque nossa força em conjunto é imbatível. A terra onde estão plantadas soja, cana, criação de animais ou empresas de agrotóxicos, entre outras, no Mato Grosso do Sul, está repleta de sangue indígena. O dinheiro que [têm] os grandes empresários, fazendeiros, garimpeiros, proprietários das serrarias e muitos outros proprietários aqui no Brasil está manchado de sangue Kaiowá Guarani. Nós queremos viver de maneira que a nossa cultura, costume e rituais permite – ar fresco, água da mina, frutas naturais. Essa é nossa santa ceia, que não temos mais por causa da superlotação nas áreas demarcadas pelo SPI (confinamentos) e a demora da demarcação da terra Kaiowá-Guarani

Assim, diante desse contexto, *cercados* de/por latifúndios por todos os lados, os Kaiowá e Guarani lutam pela recuperação de suas terras, também realizando retomadas; a exiguidade das reservas aparece como problema central e as demarcações são vistas como fundamentais “para reverter o quadro de crise humanitária hoje imperante” (PIMENTEL, 2012b: 137). Segundo Spensy Pimentel (2012b: 141), nesses movimentos pela reconquista de seu território, os indígenas, principalmente os *nhanderu* e as *nhandesy* (conhecidos por seu prestígio derivado de seus conhecimentos xamânicos e posição social), tecem reflexões carregadas de “considerações a respeito da ação de seres relacionados

à terra, às águas e aos fenômenos meteorológicos – seus parentes, aliados – e de uma crítica à transformação dessa terra e de seus recursos em mercadorias”. Assim como os Tupinambá, os Kaiowá e Guarani entendem que o processo de colonização foi imensamente prejudicial à saúde da terra e do *cosmos*, de forma geral; isso teria levado os *-jara* (donos) dos bichos e das plantas a escondê-los - nas palavras de Atanásio (Ataná) Teixeira, um dos *nhanderu* mais conhecidos do Mato Grosso do Sul, registradas por Pimentel (2012b: 142-143):

Esta mata grande sempre foi nossa, este lugar sempre foi nosso. Eles (os brancos) derrubaram todas as matas, só pra depois chamar de Mato Grosso do Sul. Então eles esconderam de nós os nossos remédios, nossas carnes, nossa caça, que era o tatu, a cutia, a anta, o lagarto: esses animais eram todos nossos. Eles esparramaram todos de nós, os donos dos animais ergueram (para o céu) todos. Então os alimentos hoje são fabricados na máquina.

É necessário recuperar a terra para que os *-jara* tragam de volta os bichos, de modo que os índios possam mais uma vez usufruir da comida que eles, junto aos *Tupanguéry* (os deuses) e *Pa'i Kuara* (o Sol) lhes fornecem - todos esses são seres com os quais o xamã negocia pela garantia de boas colheitas e pelo bem-estar de seu povo, dos bichos e das plantas presentes na comunidade. Produzir a própria comida é, como indica o discurso de Atanásio, uma das motivações que impulsiona a luta pelos *tekoha*; o corpo faz-se também através da alimentação, como sinaliza Pimentel (2012a) e como já tratei muito brevemente no Capítulo II, e ser e manter-se Kaiowá ou Guarani (em contraponto a ser branco) depende de uma forma específica de alimentar-se. Além disso, estar numa terra que propicie essa alimentação adequada é pré-condição para que se possa ascender às moradas celestes, coisa que depende de leveza e pureza corporais (assunto que retomo na seção seguinte). Além disso, uma terra que produz alimento dispensa o uso do dinheiro para adquiri-lo, e “o dinheiro, chamado por vezes de *pirapire* (pele de peixe)”, escreve Pimentel (2012a: 143), “tem papel importante no estabelecimento de um contraste com o modo de ser dos brancos (*karai reko*)”: os indígenas dividem o que têm com seus familiares, enquanto os *karai* estabelecem suas relações por meio de compra e venda; nós, brancos, somos “parentes do dinheiro” (: 143). “Pegar o jeito do branco”, informa o autor (2012b: 146), é o perigo, e está iminente nas reservas urbanizadas; por esse motivo, as retomadas de terras são cruciais para que os Kaiowá e Guarani possam viver enquanto tal, ao seu modo - viver o *nhandereko*.

Assim, a terra pela qual se luta “é muito mais do que o mero suporte para a ‘produção’ que nela veem os *karai*” (PIMENTEL, 2012b: 146). Além disso, como já indicado, as diversas subjetividades outras-que-humanas ligadas

aos elementos da paisagem ou elas próprias esses elementos, os *-jara*, e também as divindades, lutam ao lado dos Guarani e Kaiowá pela terra - “[a] natureza, essa multidão, é não somente o objetivo, ela é aliada no processo de luta pela terra”, sinaliza Spensy Pimentel (2012b: 146). O autor (2012a) conta-nos que, em 2012, um grupo Kaiowá e Guarani conseguiu permissão para permanecer em sua terra, Laranjeira Ñanderu, pelo menos até que a FUNAI concluísse os estudos de identificação territorial. Eles realizavam uma retomada e já tinham sido expulsos do local por duas vezes nos anos recentes, tendo passado um período acampados às margens da BR 163, próxima ao município de Rio Brillhante. Dona Maria Joana então falou a Pimentel (2012a: 211), enquanto ainda preparava “seu apito ritual, o *mimby*, o *mbaraka*, e a cruz, *kurusu*, ou *chiru*, para entoar o som agudo de propriedades mágicas”:

Posso cantar com o meu *mbaraka* para chover... *Mimby* é o vento que faz o som, e para de chover. O grande vento. Posso mexer o meu *mbaraka* e o *chiru* pra não chover mais. Sou *ñandesy*. Todas as pessoas doentes eu curo, qualquer doença. Pode ser o que for: machucado, faço levantar de novo. Têm que rezar os Guarani Kaiowá, porque tem bastante serpente, e daí desaparece e nem tem mais. As doenças que as crianças adquirem, vômito, você reza no doente, e ele sara. As crianças com coalho virado [indisposição provocada por um movimento brusco da criança], coloca de um jeito, e elas saram, e nunca mais apresentam esse sintoma.

Spensy Pimentel (2012a: 212) registra que, ao falar de um dos episódios no qual os indígenas foram expulsos de Laranjeira Ñanderu, outro xamã do *tekoha*, Olímpio, afirma que “nada de ruim” (ferimentos ou mortes) aconteceu ao grupo devido às ações xamânicas: “Eu canto para as crianças e canto o *ñengarai* para os brancos ficarem mansinhos [...] Já estávamos em nossa terra um ano e seis meses e nos tiraram de lá. Não aconteceu nada de ruim quando tiraram”. A partir desses relatos, pode-se perceber que os cantos-reza kaiowá podem ser mobilizados para diversos fins, inclusive para a guerra - todos eles, indica Pimentel (2012a: 212), “cruciais num contexto de penúria como a beira de estrada onde eles permaneceram em péssimas condições”. Entretanto, quando os Kaiowá e Guarani puderem, de fato, recuperar suas terras, a vida será diferente - assim diz o *nhanderu* Atanásio, cujo pensamento segue inspirando os indígenas apesar de toda dificuldade que enfrentam:

Então, haverá dança e caminhada até o lugar onde vai *renascer a nossa terra*, e é ali que nós vamos. Ali haverá novamente os que vão dançar, vão ser arrumadas as casas. Então, nesse lugar eles vão abençoar, trazer coisas boas. Depois de abençoar o lugar, eles (os *nhanderu*) vão poder trazer de volta as nossas caças, o dono da caça vai chamar os animais, eles vão baixar de novo [...] Então

haverá novamente o convite à cerimônia das crianças (*mitã pepy*), haverá novamente a celebração do *tembekua*, haverá novamente a dança (*jerosy*), o canto longo (*mborahei puku*), pra trazer de volta a festa do milho verde (*avati kyry*). Vão ser abençoados (*hovasa*) os canaviais, os mandiocais, as crianças. Vamos ter novamente ali todas as coisas, o novo lugar vai ser fortalecido com as rezas, *ali não será mais preciso ter outro modo de viver*. Ali haverá uma nova vida com danças, vida sadia, e vida em abundância. (PIMENTEL, 2012b: 144-145, minha ênfase).

A luta dos indígenas pela terra não é qualquer sorte de luta. Num relato colhido por Thiago dos Santos (2016: 157-158) um *chamoi* do Tekoha Añetete contou sobre a como os Avá-Guarani decidiram fazer a retomada de Paraná Porã, que resultou na conquista do que hoje é o Tekoha Añetete:

Então houve, no ano 89, houve uma oração geral. Teve um encontro dos *cheramoi* ali. Veio vários de RS, de SC, veio de SP, do RJ, ES e MS. Primeiro chegaram, e só oração, oração, depois sentar e conversar. Atardecendo já começar a oração. De manhã cedo tomar café e só sentá e cada um conta sua história como é que é. Aí nós tamo aguardando um pouco né, aguardando como é que foi, como é que vai, como é vai ser né. E os outro contava o que eles passava antes. Então, a gente começamo a pegar né. Aí nós reunimo com outros Guarani, com a liderança. Aí no ano 90, eles começaram sair né, voltaram pra aldeia né. A gente ficou sozinho, aí que começava a reunião entre nós, dia a dia sentamo. O que que nós vamo fazer? Briga não adianta. Enfrentar os home branco não adianta. O que que nós vamo fazer? Vamo fazer oração, como ouvimo antes como *cheramoi* falando pra gente o que que nós temo que fazer. Então primeiro, uma semana vamo ficar rezando e dançando. Fizemo. Aí chegou no ano 95, já que a gente pedimo pra Itaipu pra ver outra terra, ele nem esperançou, num deu nem palavra. E falava “Não, isso aí já passou; isso aí história meio perdida não sei o quê lá. A gente não quer saber da terra”.

Sobre essa mesma retomada, e sobre como lutam os Avá-Guarani, o *chamoi* Bento disse-me:

Nós lutemo dezoito ano por essa terra aqui! Dezoito ano! Mas não é como o branco... O branco luta com a arma de fogo e tal, né... nós, não! Nós pedimo pra Deus, rezamos pra Deus pra conseguir a terra pra poder parar com a família, né. [...] Pra ficar tudo fácil, tem que rezar com o pajé tudo, se ajuntar e conversar, se vamo falar com o governo. Daí nós rezemo e saímo, pra sair bem tudo a palavra nossa e não acontecer nada quando sair, acidente, porque isso tudo passa por Deus. Tem que ser com o Deus, mesmo, pajé e rezando... Por isso que Guarani tem que rezar, nós não podemos deixar de rezar, porque o Deus deixou tudo pra isso aí mesmo, naturalmente aqui na terra, nós tudo. Por isso que nós não podemos esquecer de rezar. Pode morrer o antigo tudo e novato tem que continuar desse jeito, até o último.

Daqui um tempo, pode ser também que fica em nada o mundo.  
Se o Guarani não reza mais, se o Guarani não obedece o poder  
do Deus, só faz mal, não lembra a mãe do Deus, só faz mal, daí  
o Deus não gosta. Porque o Deus e Nossa Senhora de lá do céu,  
ninguém se esconde!! Ninguém se esconde!

Tudo isso posto, e como bem nota Spensy Pimentel (2012b), luta pela terra, xamanismo e política estão diretamente relacionados. Acaso não seriam as divindades e as demais subjetividades outras-que-humanas agentes numa luta política contra o Estado e seus correlatos, bem como as rezas, cantos e demais ações xamânicas uma forma de ação política? E não seria a participação desses seres e a mobilização dessas práticas por si próprios, ilegíveis à política estatal que são, manifestações do contra-Estado, isto é, da recusa da unificação de formas políticas e de pensamento? Há, ainda, outra coisa que transparece nos trabalhos etnográficos de Spensy Pimentel (2012a, 2012b), Daniela Alarcon (2013, 2014) e Marisol da la Cadeña (2015) que apresentei aqui: a luta pela terra é indissociável da *terra pela qual se luta* - como escreve Luísa Molina (2017), a luta indígena não é qualquer sorte de luta, e tampouco a terra indígena é *qualquer* terra. É nesse sentido, seguindo o que nos indica Molina (2017), que sugiro que refletir sobre as lutas pela terra a partir da ideia de *cosmopolítica* – ou seja, de uma política feita a partir de outro *cosmos* que o da política moderna, transbordando seu quadro conceitual - nos leva mais além da inserção de agentes outros-que-humanos na luta política. As terras indígenas são, como já vimos em diversos momentos ao longo deste trabalho, povoadas por seres que são, eles mesmo, parte da terra (partes que contêm o todo) e que atuam politicamente; entretanto - e esse foi meu esforço ao longo de todo Capítulo II, ao propor que a palavra “terra” pode guardar em si *equivocidades* -, a terra ela mesma, sua própria materialidade e substância, pode ser *outra*, bem como as relações e territorialidades que são tecidas nela e *com* ela.

Retomo a proposta de Júlia Miras (2015) de pensarmos a terra enquanto *coisa*, no sentido dado ao termo por Tim Ingold (2012): é viva porque está inserida em fluxos vitais, e a *vida* assim pensada não é redutível aos termos da *agência*. A territorialidade é feita pelas relações: entre os corpos celestes, as demais subjetividades que habitam a terra, os humanos e seus corpos, e o próprio corpo da terra. É isso que faz de cada terra indígena tão específica, e por esse mesmo motivo tão incapturável à geometria estatal: o aparelho do Estado, nos diz Deleuze & Guattari (2012), torna os espaços estriados e iguais entre si - mas o espaço liso, do nômade ou do primitivo, ele mesmo o faz pelo próprio ato de habitar. Movimento recíproco: também os homens se fazem pelo habitar a terra - *co-familiarização*, *co-oikeiosi*, para relembrarmos Alexandre Nodari (2014). A terra indígena é, pois, mais que propriedade e solo economicamente

produtivo; permanece, de múltiplas formas, *indivisa e indivisível*. Também isso é *cosmopolítica* e é mobilizado pelos indígenas em sua luta pela terra. Em 1988, quando lutavam pela demarcação de uma nova terra, visto que a R.I. Oco'y era tanto incapaz de comportar todas as famílias como ecologicamente inadequada aos modos de vida indígena, os Avá-Guarani escreveram algumas vezes ao Banco Mundial denunciando seu desterro causado pela Usina de Itaipu e a situação de cerco na qual se encontravam. Numa dessas cartas (a qual já citei na seção 1.5 – Anexo 5), pode-se ler:

Senhores do Banco Mundial,

Nós escrevemos de novo para vocês amigo nós queremos contar nossa preocupação, nos estamos sabendo que vocês vai mandar o dinheiro para o Brasil para construção da barragem

Nós pensamos que o dinheiro e pra solucionar a situação do povo Indígena aqui no Brasil agora que nós achamos que é pra fazer mais prejuízo para o povo Indígena como os colonos também.

Mesmo que nossa situação não estão solucionado já vai criar outra situação difícil mesmo que nós estamos numa situação muito difícil mesmo e mais grande ainda por amor de Deus.

Nós não queremos viver mais nesta situação. Com essa doença gripe, Refriado, Febre, Toz Diarreia e vomito, Dor cabeça, Malaria etce, sem água limpa que dá para tomar banho, agora esse mês de agosto que já vai comensar da outras vezes a malária [...]

Por isso nós não queremos que vocês mande o dinheiro para o Brasil. [...]

Um pergunta

Como e que para devorver terra com mato e difícil que esta embaicho da água demora muito tem que lutar muito, para construção da barragem, que nós achamos que não vai demorar nei 2 anos, por amor de Deus que coisa, que nós temos terra com mato embaicho da água que vocês sabem disso. [...]

Ai nós não esperamos mais, derrepente eles [Itaipu] outra vez e falou para nós ai como eles queres

[Itaipu pergunta:] O que e que voces precisa que Itaipu quere ajudar a voces que estamos para ajudar ai nós ficamos queto, ai o Doltor Clovis Ferro Costa falou, voceis quere viciqueta, telefone - trator, cavalo, nós não falamos nada

E depois o vice cacique Agostinho Martines falou para eles, voces vai ajudar a nos, Itaipu o Doltor falou si nós estamos para isso [, então os índios disseram:] então ver a terra com mato para nós, ai o Doltor falou aa a terra e difícil porque Itaipu não tem mais terra, esse foi no dia 22 de junho de 1988. [...]

## Umas perguntas

Como e que o governo Brasileiro não quer resolver a terra para os povo Indigena mesmo que ele ja fica gordo enchendo a barriga e o volso, terra Indigena que deu muito dinheiro para ele, madeira outro petroleo ecte.

Agora nós queremos ver a escritura de terra de America do Sul na mão de Governo Brasileiro assinado por Deus nós também vamos rezar e perguntar a Deus nós achamos que o Deus não ordenou para massacrar ao Indio Brasileiro o Deus não quer isso, que nós estamos vivendo neste somos hirmãos.

Quase 30 anos depois, como sabemos, a “situação” dos Avá-Guarani ainda não havia sido resolvida - motivando, em 2016, a escrita de uma nova carta, dessa vez por ocasião da escrita do Relatório da Comissão da Verdade do Paraná, na qual foram descritas algumas das inúmeras violações de direitos humanos a que foram submetidos os Guarani quando da construção da UHE Itaipu. Reproduzo-a parcialmente, mas ela pode ser lida na íntegra no Anexo 7. As ênfases são minhas.

No âmbito da Comissão da Verdade, juntamente com nossos caciques, Xamoi, Xerayi, de nossos jovens e com apoio das nossas organizações Aty Mirim, Comissão Guarani Yvyrupa, Yvy Paraná Re mbe'ype, nós o povo Avá-Guarani das aldeias tanto da margem esquerda como da direita do Rio Paraná, dos Tekohas: Oco'y, Itamarã, Añetete, Vy'a Renda, Aty Mirim, Karumbey, Mirim, Yvyraty Porã, Ko'ēju, Y Porã Poty, Sauce, Kiritó, Ará Pyahu, Fortin M'borore, nos reunimos durante três dias no *Tekoha Oco'y* em São Miguel do Iguaçu, Brasil, para discutir as violações de direito cometidas pelos Estados Brasileiros e Paraguaiois contra nosso povo quando do represamento do rio Paraná para a construção da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu; os efeitos desse processo sofridos pelos Guarani até hoje; e as medidas justas de reparação que devem ser exigidas dos governos brasileiro, paraguaio, e da própria companhia Itaipu Binacional pela inundação das nossas terras, pelo desterro e deslocamento a que submeteram nosso povo, e pela precária situação a que forçaram nossa família especialmente nossas crianças. Este documento serve a informar a vocês, as autoridades, *do que resolvemos*.

*Antes de mais nada, o povo Avá-Guarani lembra as autoridades que Ñanderu Vusu, nosso Pai Grande, deu o Paraná rembe y para que nós cuidássemos, e desde muito antes do tempo dos nossos avós as aldeias estavam nas suas margens. Antes de existir Brasil, o Paraguai, existiam os Avá-Guarani e não existia fronteira. As águas não dividiam nosso povo, pelo contrário, servia de caminho para visitar os nossos parentes e os antigos atravessavam de uma aldeia a outra remando suas canoas. Os jurua kuera, quando chegaram, resolveram nos tomar o rio e atravessar as linhas da fronteira e então fizeram a barragem para gerar energia, mas não para o nosso povo. Nós, que usávamos a terra para plantar, fomos arrancados dela e ficamos sem lugar. Foi*

um desespero total, aquilo que chamamos de *sarambi*, sem lugar, muitas das nossas famílias fugiram para locais distantes, tanto no Brasil, como na Argentina e no Paraguai.

Os governos transferiram nossas famílias para locais distantes, em terras de outros povos. Uma única comunidade “assentaram” em pedacinhos da terra que era nossa, e espremeram nosso povo entre os colonos e a água da represa na aldeia do *tekoha Ocoy* com 231 hectares. Depois de anos de lutas, compraram duas terras, o *tekoha Anhetete* e o *tekoha Itamarã*, que são tão pequenas que não se pode sequer plantar para comer, mas quiseram nos dizer que era uma compensação pela destruição provocada pela represa. [...]

[...] Essa é a primeira demanda que fazemos aos senhores, autoridades. Os *jurua* querem esconder os *kuatia* que falam da violência praticada e vocês têm que nos dar acesso a eles. Nosso povo tem o direito de lembrar e entender como e quem roubou nossas aldeias antigas. E tem direito de exigir justiça, *enquanto povo*.

Nossa segunda exigência é de quaisquer ações a serem tomadas para reparar as violações cometidas quando do alagamento da represa sejam tomadas em conjunto para os Avá-Guarani como um todo, do lado brasileiro, paraguaio, e argentino. *Apesar de vocês terem criado as fronteiras e nos espalhado, somos um só povo*.

[...]

E não poderão escapar as autoridades com a desculpa da falta de recursos. O comércio de energia produzida com as turbinas que vocês colocaram no Paraná *rembe y* gera bilhões em dinheiro que é distribuído em forma de royalties aos municípios afetados pela barragem, mas nem uma parcela pequena dessa soma é destinada ao povo que mais foi afetado pela construção da represa, o povo Avá-Guarani. Não tivessem vindo os *jurua* destruir o que Ñanderu Vusu deixou para nós, alagar as terras, despejar nossas famílias, não precisaríamos apresentar essas demandas a vocês, as autoridades. Não exigimos nada que não seja nosso direito.

*Este documento serve para informar a vocês, as autoridades, do que resolvemos depois que nos reunimos. Que vocês se lembrem também, e sempre, do que fizeram com nosso povo.*

*A vida e a terra que roubaram de nossos antepassados não pode ser recompensado, o que estamos exigindo é apenas um pouco do que é nosso para seguirmos vivendo com dignidade, de acordo com o nosso nhandereko, nosso modo de vida tradicional.*

O que essas cartas nos dizem é que a terra dos Avá-Guarani não reconhece fronteiras ou o regime de propriedade; não podem ser trocadas por outros bens ou por lotes individuais, como pretendeu a Itaipu (cf. Capítulo I, seção 1.5).

E nos dizem ainda mais: se os Guarani não puderam evitar o alagamento de suas terras, há algo do que nunca aceitaram abrir mão: eles nunca abdicaram de uma terra que lhes pudesse permitir a *vida enquanto povo*. As terras dos Avá-Guarani - assim como a dos *runakuna* andinos, dos Tupinambá e dos Kaiowá e Guarani, como se viu - é absolutamente indissociável de seus modos de *vida*, de suas possibilidades de *viver* como os povos que são; como observa Luísa Molina (2017), há mesmo uma conjugação entre *vida e terra* e, nesse sentido, a luta dos povos indígenas pela *sua* terra é, sobretudo, uma luta pela autodeterminação. Trata-se, nas palavras da autora (2017: 122) ao se debruçar sobre os movimentos de autodemarcação e de retomada dos Munduruku e dos Tupinambá, respectivamente, de “afirmações radicais de diferença, isto é, de vida, de mundos que são e que se desejam outros, múltiplos - e possíveis”. Seguindo esse caminho, parece-me que se há, em todas essas ações políticas (realizadas por uma miríade de subjetividades), uma interface com o Estado visando a garantia das terras, é nos termos de um *quase-evento*, daquilo que apenas tangencia e o faz *justamente para repelir a captura*; são forças centrífugas contra a concentricidade, movimentos *para a diferença*. As socialidades indígenas são, pois, como faz notar Molina (: 146), *socialidades contra o genocídio*: suas lutas “estão mesmo a serviço da diferença; [...] é mesmo contra as políticas que atacam [...] a diferença que se se colocam as lutas (minoritárias, autônomas)” (: 135).

É essa a potência dessas ações políticas indígenas, e, acredito (aqui, sigo ainda Molina [2017]), também a validade de pensarmos, ainda, o contra-Estado – porque os indígenas jamais deixaram de *multiplicar o múltiplo*. Se o cidadão olha para cima, para o Estado transcendente e recebe seus direitos do alto - nos diz Viveiros de Castro (2011) -, o índio olha para baixo, para a terra, e *dela vem sua força*: luta que se faz pela terra.

### **3.2. Oguata porã**

Em dezembro de 2003, um grupo de 13 famílias Avá-Guarani deixava Oco’y em uma *oguata porã* (caminhada religiosa, sagrada), indo se estabelecer no município de Terra Roxa (PR), às margens do Rio Paraná, onde passam a ocupar o Galpão Criolo da Sociedade de Pescadores. Reivindicavam, então, uma área de cerca de 180 hectares a qual denominam Kurupa’y, localizada nas proximidades do sítio arqueológico da Cidade Real Del Guairá, região habitada pelos Guarani desde tempos “imemorais” e na qual, no século XVII, foram erguidas missões jesuíticas (cf. seção 1.1.1.). Se os motivos que os levaram a sair de Oco’y foi a alta densidade demográfica, conjugada à excessiva proximidade com os brancos, que faz com que seu álcool, seus alimentos e seus bailes adentrem a aldeia, o local

da retomada foi escolhido por ser, desde sempre, terra guarani: “Aqui estamos perto de nossos antepassados, à noite sonho com nossos parentes e eles me dizem que estão contentes com a nossa vinda”, disse Onório Benite, liderança espiritual do grupo, a Paulo Porto Borges (2014: 3).

Em maio de 2004, os Avá-Guarani de Kurupa’y escreveram à FUNAI, pedindo agilidade no início na identificação da área da retomada, “local sagrado” numa terra que lhes foi dada por Ñanderu (BORGES, 2014: 4):

Terra Roxa, 22 de maio de 2004

Nós da Comunidade Guarani que estamos acampados em Kurupa’y desde 18 de dezembro de 2003, com um grupo de dezesseis famílias sendo no total de 86 pessoas. Reivindicamos a criação urgente do grupo de trabalho para a identificação da área.

A demora da criação deste grupo de trabalho vem criando vários problemas para a comunidade e quanto mais tempo demorar para a criação do grupo de trabalho continuaremos sem terra para plantar e tendo que recorrer as cestas básicas como principal fonte de alimentação.

A vinda das famílias para esta área representa uma retomada de um local sagrado para os guarani que todos reconhecem como área indígena. Essa terra é nossa e foi nos dada por Ñanderu, por isso estamos reivindicando.

Qualquer problema que ocorra pela demora na identificação da área será responsabilidade da FUNAI.

Aguardamos providências imediatas,

Teodoro Tupã Jeguavy Alves / Ismael Gonzáles / Paulo Benites / Santo Gonzales/ Aparecido Centurião / Ancelmo Waz / Ernesto Centurião / Teodoro Tendyvy Centurião / Maria Ocampos / Cristina Centurião / Nildo Ocampos / Mamerto Ocampos / Rufina Romão / Basília Martines / Roseana Pereira / Maribranca Ocampo / Viviano Centurião / Marcelino Martinez / Onorio Karai Benite / Sebastiana Gabriel / Fidelia Takua Ropeju Centurião / Irene Jaxuka Hendy Benites / Felix Aquino / Geronimo Waz

Em novembro do ano seguinte, 2004, entretanto, a *oguata porã* foi desfeita. O motivo foi um caso de feminicídio: uma moça da comunidade fora assassinada a facadas por seu noivo, alcoolizado. O assassinato “tornou a terra má”, disse *chamoi* Onório a Borges (2014: 5). O mesmo Onório me explicou, certa vez, quando falávamos de outros assuntos, que o sangue derramado em um assassinato *fica* na terra:

Então quando uma pessoa mata a outra, derramou o sangue de outra pessoa aqui na terra, essa pessoa nunca tem a salvação aqui na terra. Então, por causa do quê? Por causa do sangue que derrama no chão, a terra abre a boca e engole

aquele sangue, e nunca sai, nunca desaparece, fica na carne. Então a terra que ele derramou sangue fica diferente, né. Aquela pessoa que matou outra, ele vai pra cadeia, fica dez, doze ano na cadeia, mas nunca ele paga, ele fica sofrendo só, e o sangue que ele derramou do outro fica, então é o Deus que cobra desse aí.

A terra ficou diferente, ficou má. Certa vez, especulei Teodoro Tupã, cacique do acampamento de Kurupa'y, sobre o fim daquela *oguata porã*. O que ele me contou foi que o crime impossibilitou a continuidade da caminhada sagrada enquanto tal; ali já havia todo mal do qual o grupo buscava se afastar. Por isso foi necessário deixar o lugar; recusando-se a retornar ao Oco'y, os indígenas dirigiram-se ao Tekoha Añetete onde permaneceram acampados no limite da reserva. Segundo Teodoro, ali não foi a continuidade da *oguata porã* de Kurupa'y, mas, antes, o início de toda uma nova *oguata porã* - a qual, por fim, levou à conquista do atual Tekoha Itamarã pelos Avá-Guarani, em 2006 (cf. seção 1.1.1.).

O que os Guarani nos dizem quando falam que a terra se tornou má, e que seus movimentos de retomada e de entrada (retornaremos a esse termo mais adiante) são *oguata porã*, caminhadas sagradas? Há muito os antropólogos têm registrado que, para os Guarani, esta terra na qual habitamos é permeada por um certo mal: aqui somos apenas humanos, aqui perecemos e morremos. Daí que, como Pierre Clastres (2003) já escrevia, esse povo se lança em grandes caminhadas em busca de uma Terra Sem-Mal, morada dos deuses. Autores mais recentes, entretanto e como veremos, têm abandonado tal concepção por entenderem que isso abre a possibilidade para que se pense os Guarani como eternos fugitivos, despreocupados com sua permanência neste mundo - e isso poderia ter impacto negativo em suas demandas por terra. O que proponho, então, é uma primeira discussão acerca do *mal da terra*, para então sugerir que as *Terras Sem-Mal* (no plural - há muitas possíveis, todas elas interligadas) não são nem pura imanência, nem pura transcendência, mas as duas coisas ao mesmo tempo (estariam então em transversalidade?). Assim, e no sentido do que já venho tentando argumentar, a luta (cosmo)política pela terra dos Guarani, bem como a terra pela qual se luta, permanecem irredutíveis e incapturáveis ao Estado e seu aparato conceitual - mesmo, ou principalmente, quando suas linhas se cruzam e se tensionam.

### 3.2.1. O mal da terra

Contam os Guarani, e a etnografia já o tem bem registrado (cf. Clastres, 1990 e Cadogan, 1997), que nós não habitamos a primeira terra - se é a segunda, terceira, ou mesmo quarta é tema sobre o qual não se encontra (ou não se

busca) consenso -, pois ela foi destruída por um dilúvio enviado pelos deuses movidos por seu descontentamento com os homens. Naquela primeira terra, *yvy tenonde*, a humanidade era uma de homens-deuses; após o dilúvio, os virtuosos ascenderam às plataformas celestes, e aqueles que não viviam de forma correta foram metamorfoseados em animais. As divindades, então, criaram uma nova terra em substituição àquela anterior - mas acontece que, nesta nova terra, foi instaurada pelos deuses a disjunção entre o humano e o divino; tudo que está neste mundo não são mais que imagens, cópias imperfeitas do que já existe nas moradas celestes. Tudo aqui está inebriado, imerso em *-ekoaxy*, a existência imperfeita, qualidade de tudo ligado a este plano terrestre. Tudo aqui é *marã*, ou seja, é perecível. Aos deuses, entretanto, cabe ainda a qualidade de *marã e 'ỹ*, eles permanecem imperecíveis - eles e tudo que há em suas moradas.

Assim, a terra das divindades permanece uma terra livre do *-ekoaxy*. O termo *yvy marã e 'ỹ*, que passaria à etnologia Guarani como a expressão a qual designa as moradas celestes, foi primeiro registrada no léxico do jesuíta Ruiz de Montoya (1876: 209), tendo sido traduzido como “solo intacto”. Foi apenas mais tarde que Curt Nimuendaju (1987) registrou a expressão *yvy marã e 'ỹ* para designar a morada dos deuses e a traduziu como “terra sem-mal” - um paraíso o qual buscavam os Guarani, o motivo mesmo das suas migrações proféticas rumo ao leste, as quais pretendem encontrá-lo do outro lado do oceano. Outros Guarani, segundo o autor (1987), informam ainda que seria impossível encontrá-la no “centro da superfície terrestre”, onde “Ñanderuvuçu construíra sua casa *yvy ytá mbytépy* (no centro da escora da terra)” (: 98) e fizera sua roça, que se plantou sozinha e deu frutos imediatamente.

O mesmo Nimuendaju (1987), que por quase uma década acompanhou os deslocamentos de grupos Guarani entre os estados de Mato Grosso do Sul, Paraná e São Paulo, narra um episódio ocorrido em maio de 1912, a 13km de São Paulo num pântano às margens do Rio Tietê, onde ele se deparou com um acampamento de um “pequeno grupo de Guarani paraguaios”, remanescentes de um grupo maior, o qual, aos poucos, foi reduzido a apenas seis pessoas (: 105). Esses “autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas” (: 105) estavam certos de que atravessariam o mar, para encontrar do outro lado a Terra Sem-Mal. Na primeira noite na qual Nimuendaju os encontrou, uma criança havia acabado de falecer e, segundo o autor, a insistência do plano dos índios em seguir rumo ao mar e para além dele quase o levou ao desespero. Ele propôs, então, encaminhá-los à reserva de Araribá mas, quando os índios descobriram que ela ficava a oeste, recusaram firmemente a proposta, mesmo Nimuendaju tendo citado vários casos de pajés que já haviam fracassado em empreitada semelhante; é que Mamá, a matriarca, sabia cantar à Tupãcy (“mãe

do trovão”) e, se um de seus filhos morrera naquela noite, o que estava por nascer (ela estava grávida) “já nasceria na ‘terra onde não mais se morre’” (: 105).

O etnógrafo, então, decidiu acompanhar o grupo em sua jornada até o mar: três dias depois, estavam em Praia Grande, a sudeste de Santos. Lá, segundo a narrativa de Nimuendaju (1987), o mar não parecia ser o que eles esperavam e o canto à Tupãcy não progredia. Depois de quatro dias, ele se propôs novamente a conduzi-los para Araribá. “Onde fica o local para onde você quer nos conduzir? Atrás de nós?”, perguntou a filha mais velha de Mamá, “para lá eu não vou! [...] E para que precisamos de mata e terra para plantar milho? Diga-me, por que você vive falando do Governo e da mata? [...] Não é, meu irmão, nós vamos para o céu! Mamá, eu, você e todos nós!” (: 106). Nimuendaju, por fim, conseguiu levá-los até Araribá, mas eles não permaneceram lá por nem um mês (na verdade, já no caminho para a reserva mostravam-se arrependidos) antes de reunir seus pertences e sair de novo, provavelmente em direção ao mar.

A partir desse texto seminal de Nimuendaju, o tema da “terra sem-mal”, bem como de sua busca, tornou-se como que canônico nos trabalhos sobre os Guarani. Algum tempo mais tarde, Alfred Métraux (1950, 1974) estendeu a suposição de Nimuendaju sobre a motivação das migrações Guarani aos seus estudos sobre o messianismo entre os Tupinambá dos séculos XVI e XVII, sob uma abordagem mais científica que lhe conferiu legitimidade histórica, chegando mesmo a propor que a busca pela Terra Sem-Mal seria um dos elementos característicos à família linguística tupi-guarani. Aí estaria consolidado “o mito da terra sem mal”, nas palavras de Francisco Noelli (1999). O autor (1999) argumenta que a busca por *yvy marã e’y* como motivação para os deslocamentos dos Guarani, que para Nimuendaju aparecia apenas como uma hipótese, teria sido reificada ao longo de estudos posteriores, apesar de não encontrar lastro nas pesquisas arqueológicas desenvolvidas a partir da década de 1960. Assim, tendo a arqueologia desmentido a suposição de uma busca pela Terra Sem-Mal, restaram “apenas as finalidades retóricas que já não interessam mais” (: 124). Noelli foi posteriormente seguido por autores como Cristina Pompa (2004) e Diego Villar & Isabelle Combès (2014) no seu intuito de desconstruir o “mito da terra sem mal”. Para Pompa (2004) a construção da Terra Sem-Mal como objeto antropológico estaria embasado num discurso de autoridade estabelecido pelo cruzamento forçoso entre fontes históricas e informações etnográficas, e suas interpretações dependeriam menos de evidências documentais que das posições teórico-metodológicas de cada “escola antropológica”.

Já desde antes desses autores, em 1987, Bartolomeu Melià sinalizava que havia, na etnologia, “desdobramentos excessivos” da temática da procura pela Terra Sem-Mal, os quais poderiam desembocar no entendimento de que

os Guarani seriam eternos fugitivos. Rebatendo Mètraux, Melià (1990) afirma que nem a guerra, ou a antropofagia ou o profetismo seriam a essência do ser Guarani, mas, sim, a economia da reciprocidade, que é sempre almejada, ainda que nem sempre alcançada. A relação dos Guarani com a terra, diz o autor (1990) é marcada por uma “dialética de carência e plenitude” (: 39); a bondade da terra é definida pela inter-relação harmoniosa de seus três espaços físicos monte, roçado e aldeia. Mas é também deles que pode surgir a deterioração dessa terra, e o mal não fica restrito a apenas um espaço, “senão que se propaga e se difunde como mancha de azeite ou as ondas provocadas pela queda de uma pedra no lago, de um a outro espaço” (: 40), colocando em risco os princípios de reciprocidade que constituem o modo de ser ideal dos Guarani. O mal desta nossa terra, informamos Melià (1990), os Guarani já o conheciam desde antes dos brancos, quando as terras nas quais se faziam os roçados ficavam cansadas e era, então, necessário mudar-se para cansar outras novas; os brancos não fizeram senão aguçar a consciência sobre a instabilidade da terra.

Nesse sentido, a busca pela Terra Sem-Mal não deve ser compreendida apenas como a procura por um paraíso para além deste mundo, uma tentativa de fuga da vida terrena, mas, antes, como o esforço por encontrar um espaço que ofereça as condições materiais, ecológicas, para o estabelecimento dos *tekoha*, espaços onde é possível viver a reciprocidade - isto é, lugares nos quais possam ser produzidas e significadas as relações econômicas, sociais e a organização político-religiosa fundamentais ao modo de vida guarani. Trata-se, pois, de uma percepção atrelada à ecologia, como apontam Pissolato (2006) e, antes dela, Noelli (1999). Vale, entretanto, assinalar que Melià (1990) não parece descartar de todo a possibilidade de uma faceta transcendente da ideia de Terra Sem-Mal: “A própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o caminho espiritual celebrado ritualmente e praticado asceticamente”, diz o autor (1990: 42), afirmando a seguir que, inerente a todas essas formas está o xamanismo, “já que a percepção do mal não é nunca uma mera constatação técnica, senão um discernimento no qual entram em consideração tanto fatores ecológicos como tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas”.

As críticas de Villar & Combés (2014) e as também de Garlet & Assis (2009) - para quem a Terra Sem Mal “tornou-se a panacéia para todos os males, principalmente os gerados pela unanimidade” (: 16) - parecem guardar a sugestão subjacente de que o termo “*yvy marã e ’ỹ*,” e a ideia de sua busca devem ficar restritos aos casos nos quais eles são diretamente acionados, tal e qual, pelos índios - em qualquer outra situação, eles deveriam ser abandonados de pronto. Nessa lógica, Villar&Combès (2014) faz notar que, nos cantos coletados por León Cadogan em seu célebre *Ayvu Rapyta*, a expressão *yvy marã e ’ỹ* não está presente,

aparecendo apenas, vez ou outra, nas notas explicativas. Também Pablo Barbosa (apud PIERRI, 2013a) questiona a validade da expressão *yvy marã e 'ỹ*, que não estaria registrado sequer em trabalho anterior de Curt Nimuendaju<sup>52</sup>; nele, a “morada celeste”, objetivo do profetismo guarani, é simplesmente explicada pela expressão já traduzida “terra onde não se morre”. Mas, como bem nota Bruno Morais (2016) ao se contrapor às críticas de Villar & Combès (2014), um olhar mais atento revela que, na obra de Cadogan (1997), aparecem alguns registros do termo *marã e 'ỹ* (e de seu antônimo *marã*, ou ainda alguma outra sua variante), os quais foram traduzidos pelo autor (1997) como “indestrutível”. Daniel Pierri (2013a) dá notícia, ainda, de um emprego bastante interessante da palavra *marã*, sem o negativo *e 'ỹ*, entre os Guarani-Mbya: no verbo *-momarã* (formado pelo radical *-marã*, que indica morrer ou perecer, acrescido do causativo *-mo*). Dessa forma, a primeira tradução encontrada em Nimuendaju para *yvy marã e 'ỹ* não deixa de ser perfeitamente plausível para designar uma morada celeste, uma vez que, nelas, os deuses e nem nada perecem.

Cabe notar, ainda, essas análises parecem atrelar a ideia da busca pela Terra Sem-Mal a deslocamentos no espaço físico. Entretanto, poder chegar até ela não é simplesmente uma questão de encontrá-la em um local situado no plano geográfico, mas, sim, como indica Pierri (2013a), um processo de transformação corporal, do qual caminhar em busca da Terra Sem-Mal pode ser ato complementar, mas não condição suficiente<sup>53</sup> e, talvez, tampouco obrigatória<sup>54</sup>. Ao objetivo desse processo os Guarani chamam *aguyje*, um estado de maturidade corporal no qual o corpo, através da dança, da reza e da ingestão apenas de determinados alimentos, torna-se leve e pode ascender ao plano divino para se tornar imperecível como o dos deuses (ver também Nimuendaju, 1987: 97-98). Esse é o momento do *kandire*, o momento no qual se transcende à imortalidade sem ter que “passar pela prova da morte” (CLASTRES, 1978: 89). No passado, já houve quem logrou tornar-se imperecível como os deuses, passando a compor coletivos de Tupã Mirĩ - assim

---

<sup>52</sup> Trata-se do texto *Apontamentos sobre os Guarani*, escrito em 1908 e republicado em 1954 na Revista do Museu Paulista, v. VII.

<sup>53</sup> O fato de que as caminhadas (*-guata*) dos Guarani não se restringem àquelas que buscam a Terra Sem-Mal é bem enfatizado e trabalhado por Evaldo Silva (2007): há também os deslocamentos cotidianos entre aldeias, os quais, para além das vidas nos *tekoha*, também são modos de se tecer socialidade e reciprocidade - a vida também se dá ao longo dos caminhos. Nesse mesmo sentido, Sílvia Guimarães (2006: 49) traça uma distinção entre duas formas de deslocamento empreendidas pelos Guarani: uma ritual, em busca da morada dos imortais, “e outra prosaica, que ocorre quando caminham pelas diversas aldeias mbyás, tecendo uma rede de reciprocidade. [...] Essas duas formas de peregrinação se complementavam, ambas desencadeavam uma singular ocupação espacial. Nas marchas prosaicas, os mbyás atualizavam ou vivificavam o seu território, enquanto nas marchas cerimoniais, eles o expandiam. Nesse sentido, os dois tipos de deslocamento estavam inter-relacionados e determinavam a ocupação espacial do grupo”.

<sup>54</sup> Egon Schaden (1962) relaciona a necessidade de se empreender caminhadas às consequências espúrias do contato com os brancos. Não estou bem certa quanto a essa hipótese, mas não disponho de elementos etnográficos suficientes para dar qualquer sugestão de solução para essa questão.

me explicou o *chamoi* Bento:

Vou te contar também, só uma frase. No tempo antigo, pode acontecer, no fim do Brasil, era um grupo de Guarani, né... e fizeram uma casa de reza, antigo, né? Daí o pajé foi ensinando o que o Deus dizia: “ó, o Pai Eterno falou assim hoje pra mim: que era pra nós rezar todo mundo, toda noite nós temos que rezar, e nós não podemos comer assim, coisa salgada, só canjica e alguma água doce, nós temos que beber só isso e rezar toda noite. Se for assim, rezando, rezando, daqui uns seis meses vai chegar aqui a estrada pra nós ir lá no céu!”. Então, foram rezar e começaram a rezar. Quando deu seis meses, chegou a estrada, cheia de beija-flor, uma estrada linda, cheia de flor assim na beirada, e o Deus junto. Daí o pajé disse assim: “quem vai pro céu com o corpo da gente, vamos embarcar por essa escada!”. Daí pulou, pulou, pulou e foi assim. Até agora esse índio tá vivo, não morreu, né? Naquela época, que foi embora com Deus, até hoje não morreu. Ele foi com o corpo dele, com o grupo de índio, foi lá e até agora não morreram. E chegou lá no céu e o Deus perdoou todos os pecados, limpou o corpo e o coração deles tudo, e ficou como ele [Deus], poderoso como ele, esse índio que foi com o corpo dele. Hoje não se chama mais índio aquele que foi com o corpo dele, o Deus levou, né, é *Tupã Mirĩ*. Os *Tupã Mirĩ* não vai morrer mais nunca, não tá aí pra isso!

A proposta de pensar o par de opostos *marã* e *marã e 'y* nos termos das qualidades sensíveis da perecibilidade e da imperecibilidade parte de Daniel Pierri (2013a), para quem *yvy mara e 'y* poderia encontrar tradução na ideia de “terra onde nada perece” - o que vai ao encontro tanto da primeira tradução proposta por Nimuendaju (“terra onde não se morre”) como daquela que nos oferece Cadogan, relativa à indestrutibilidade. Ademais, essas categorias de perecível/imperecível não dependem do uso direto dos termos *marã/marã e 'y*; antes, está a todo tempo presente nas falas dos xamãs por meio de outros vocábulos: a corda que liga a plataforma celeste às plataformas celestiais, por exemplo, é *porã*<sup>55</sup>, pois nunca se rompe. Tampouco, parece-me, o emprego das expressões *marã* e *marã e 'y* restringe-se a pensar a relação entre mundo dos deuses e o nosso; ao milho de ciclo curto, os Avá-Guarani denominam *avati marã e 'y*.

*Tekoaxy*, a existência imperfeita (tradução de Cadogan [apud PISSOLATO, 2006: 186]), é a condição mesma do ser humano, e o *-ekoaxy* é qualidade partilhada por tudo e todos que estão ligados a esta nossa: “‘*Yvyrekoaxy*’, dizem os Mbya, observando que esta Terra está repleta de motivos e manifestações ‘dolorosas’ (*-axy*)”, conta-nos Elizabeth Pissolato (2006: 187). Ser um *tekoaxy*, informa-nos

---

<sup>55</sup> Conforme aponta Pierri (2013a), *porã* pode também significar belo ou bom, a depender do contexto; no caso aqui mencionado, a palavra não tem sentido de avaliação estética, indicando a imperecibilidade das coisas divinas.

Pierri (2013a), tem ligação com os adoecimentos e os infortúnios e é explicação recorrente entre os xamã Mbyá para o fato de que os índios são vítimas das agressões perpetradas pelos *ija kuery* (donos dos elementos terrestres); “aqui na terra não é igual lá no céu, não!”, me disse o *chamoi* Bento ao me contar sobre os perigos que trazem os *angué* e os *ija*. Tudo aqui na terra está permeado da qualidade *-axy* (doloroso) porque “tudo acaba”, dizem os Mbya a Pissolato (2006: 188). É que tudo quanto há aqui neste mundo está sujeito a adoecer, tudo se deteriora - e adoecer e deteriorar-se é, por fim, morrer ou não mais ser. É essa a imperfeição, ou o mal da terra.

Em contraponto a essa condição das coisas que se destroem (*-marã*, aqui radical, como no verbo matar, *-momarã*) ou somem (*-kanhy*), “o que pertence a Nhanderu e à sua morada ‘não tem fim’” (PISSOLATO, 2006: 188). Pissolato (2006) registra que todas as coisas das moradas celestes são qualificadas como *ju* (áureo, eterno), desde suas plantações, seus animais, até seus objetos. O solo é o «local por excelência da putrefação» e, talvez por esse motivo, sugere Pierri (2013a: 157), um de seus interlocutores teria lhe dito que as plantas das moradas celestes só nascem fora do solo, a batata-doce crescendo suspensa como as uvas (nesse mesmo registro, lembro-me que os Avá-Guarani sempre mencionavam que, quando o novo cataclisma estivesse próximo, apenas os vegetais que brotam embaixo da terra continuariam a se reproduzir). Maria Inês Ladeira (1999) traz algumas descrições da Terra Sem-Mal feitas pelos Mbya do litoral: dizem os índios que lá não é necessário cultivar a terra; as plantações nascem, crescem e repõem o que é colhido sozinhas - são, portanto, perenes e estão sempre bem cuidadas. Nessa terra, não há doenças, tristeza ou sujeira; todos são sadios e vivem felizes, porque tudo é *marã e 'ỹ*.

León Cadogan (1997: 50-53) registrou uma narrativa (mais tarde também reproduzida por Clastres [1999] e abordada por Pierri [2013a]) na qual o termo *a'ãga 'i te ma* estava presente nesse mesmo sentido e era traduzido por “imagem”:

[...]

5

*Yvy rupa mongy'a ypy i are*

*mbói yma i;*

*a'anga i tema ñande yvypy angy oiko va 'e: a'ete i va 'e*

*õĩ angy Ñande Ru yva rokáre.*

[...]

[...]

5

O primeiro ser que sujou a morada terrestre

foi a cobra originária;

não é mais que sua imagem a que existe agora em nossa terra

a cobra originária genuína

está nos arredores do paraíso do Nosso Pai.  
[...]

A expressão reaparece outras vezes ao longo dessa mesma narrativa. Em outros cantos, ainda, Cadogan (1997) registra seu uso para indicar a imagem daqueles seres que, nos tempos antigos desta terra, perderam sua forma humana, metamorfoseando-se em animais, e ascenderam aos céus, deixando aqui apenas sua cópia imperfeita. Os Mbyá interlocutores de Pierri (2013a) foram ainda mais incisivos, afirmando que tudo quanto existe aqui, inclusive os objetos manufaturados dos brancos, também está presente na morada dos Nhanderu; trata-se, porém, apenas de imagens (*a'ãga'i te ma*) imperfeitas das coisas divinas, como cópias: as divindades vivem em cidades como as dos brancos e têm carros, motos, prédios, instrumentos musicais, revólveres - só que os deles nunca estragam ou se deterioram e são como os modelos originais que primeiro deram forma às coisas que nós encontramos por aqui. Desse modo, observa Pierri (2013a: 92) o que se estabelece não é apenas a “relação horizontal de anterioridade temporal entre os elementos originários da primeira terra [designados também pelo qualificador *-ete*, verdadeiro] e suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical entre os elementos originários que hoje existem nas plataformas celestes, e suas imagens da plataforma terrestre”.

É nesse sentido que Daniel Pierri (2013a) propõe a ideia de um «platonismo em perpétuo desequilíbrio» (: 89-167), (a qual, vale notar, não pressupõe uma aproximação entre as cosmologias guarani e aquela construída por Platão em seus escritos): cada coisa que existe nesta nossa terra não pode ser mais que imagem imperfeita do que existe de forma perfeita nos planos celestes. Entretanto, o que mais se destaca entre o platonismo clássico e o guarani são suas dissonâncias: se naquele as *ideias* são incorpóreas e imutáveis, numa eternidade estável em sua forma, as divindades guarani, por outro lado, têm corpo, seus objetos e moradas são tão materiais quanto os nossos (ou mais, posto que imperecíveis), num modelo que supõe uma noção de eternidade circular, “tendo como modelo sensível os ciclos vitais (dos homens e dos cultivares, por exemplo), idealizados enquanto ciclos que se renovam automaticamente” (PIERRI, 2013a: 99) - como na descrição de *yvy marã e'y* colhida por Ladeira (1999). Ademais, como faz notar Evaldo Silva (2006: 196), uma vez que as ñe>e vêm à terra enviadas pelos *Nhanderu ru ete* de suas moradas, mesmo “o céu lugar da perfeição, é também um espaço instável. As almas que lá vivem podem descer à Terra e, nesse movimento, podem perder a condição divina - descem por vontade própria quando uma pessoa vai nascer, enviadas pelos deuses, ou porque têm saudade de seus parentes na Terra”.

Deixo aqui a transcrição de um trecho de uma entrevista que me concedeu

o *chamoi* Anísio, o qual vai bem ao encontro das observações de Pierri (2013a) sobre a similaridade entre o modo de vida e as moradas das divindades e dos brancos, com a marcada diferença de que nós e nossas coisas acabamos:

**A:** Então assim, vou te contar: quando o Deus fez essa terra, já tinha pessoa com crença em Deus. Então Deus deu o poder e eles não fazia errado nenhum. Então eles teve chance de ir com corpo e tudo e até agora tão morando lá, tão com família e tudo.

**C:** Até agora, Seu Anísio? Mas lá ninguém morre?

**A:** Lá? Não, ninguém. Então, o que que acontece: faz muito tempo, mais de quarenta mil ano que ela tá lá. Mas quando chega a vida assim, chega na velhice, então o Deus renova, então fica nova de novo, então por ali que ele nunca morre.

**C:** Como é lá onde Nhanderu mora?

**A:** Lá tem plantação também e nunca morre. Então lá ele planta milho, planta feijão, e com três dias de planta já tem milho verde, já tem feijão novo, tem batata doce já, com três dia... e nunca acaba. E Deus tem casa, igual casa aqui, uma casa muito bonita. E nunca estraga, nunca fica velha. Então nosso Deus, ele mora lá em cima, tem a casa dele, a área dele e tudo, é plantado algo de 15m em 15m, tudo é pareio, assim. Então lá, tem um delegado lá na cidade, tem um juiz, então a mesma coisa que a nossa autoridade aqui na terra. Então ele conhece muito bem!

Assim, como sinaliza Daniel Pierri (2013a: 160), as maneiras “de designar e refletir sobre a afecção-percibilidade das coisas e sujeitos terrestres e a afecção-impercibilidade das coisas e sujeitos celestes”. Nesse caminho, o trabalho do autor (2013a) demonstra que a oposição entre as qualidades sensíveis percível e impercível vai além do emprego da expressão *yvy marã e ’ỹ* e mesmo da mobilização dos termos específicos *marã* e *marã e ’ỹ*, constituindo “um idioma sensível privilegiado” (: 154) para pensar a relação entre o mundo terrenal e os mundos celestes. Diante do argumento levantado por autores como Bartolomeu Melià e Graciela Chamorro de que é necessário pensar a Terra Sem Mal também como imanência, Pierri (2013a) propõe uma crítica etnológica, a qual não se opõe a ele, mas, antes, lhe é complementar: a oposição entre percibilidade e impercibilidade diz respeito tanto ao que é terreno como ao que é divino, refere-se tanto às noções guarani sobre seu destino após a morte como à vida nesta terra; seu rendimento está para além da caracterização de um mundo ou de outro, residindo, principalmente, na reflexão sobre a relação entre eles. Portanto, a busca pela Terra Sem-Mal não se trata, de modo algum, de uma simples questão de fuga; antes, acredito, é justamente disso que ela não se trata.

Sílvia Guimarães (2003) indica que os Mbyá de Tecoá Porã (ES) «denominam o local de morada daqueles que são eternos de *ywy ju* ou de *ywy*

*mara e 'y* que tem o sentido de ‘terra indestrutível, onde não se morre, onde é possível o milho crescer sozinho e as flechas caçarem sozinhas’” (: 154). Desse modo, *marã e 'y* qualifica tanto o lugar dos imortais como uma terra de fertilidade eterna - seja como for, uma terra onde nada perece. Voltando-se à primeira tradução para o termo *yvy marã e 'y*, proposta por Montoya (terra não edificada), e relacionando-a às outras que lhe seguiram (terra de indestrutíveis e imortais), a autora (2003) traça entre elas um ponto de convergência: ambas indicam um lugar onde se possa viver em plenitude e também supõem “a ampliação continuada da terra, ou seja, o avanço sobre novos horizontes” (: 154).

Os Avá-Guarani, como os Mbya junto aos quais Elizabeth Pissolato (2006) realizou sua pesquisa, afirmam que, nesta nossa terra, não há um lugar verdadeiramente bom para se viver. Entretanto, se nossa vida é invariavelmente marcada pelas doenças e pela finitude, isso não implica um desejo de evasão a outro plano, mas, antes, leva a esforços para que a permanência aqui possa ser viabilizada da melhor forma possível. Mesmo porque, parece-me, só transcende quem se mantém plenamente humano, e transcender em vida é a única forma de não mais retornar a este plano; assim, tornar-se imortal em definitivo - com efeito, informa-nos Helène Clastres (1978), o *kandire* diz respeito a se tornar imortal enquanto se permanece vivo (*oñemokandire*, termo registrado por Leon Cadogan e traduzido como “fazer com que os ossos permaneçam frescos”). “[N]a Terra podem-se tornar atuantes potências que favoreçam ou prejudiquem a conservação da vida dos humanos”, escreve Pissolato (2006: 186), de forma que todo o trabalho é negociar com tais forças de forma a torná-las favoráveis; é nesse sentido que a distinção conceitual entre o que é divino e o que é humano é trazida para a vida cotidiana das pessoas: para que a presença dos deuses, os efeitos da atualização de uma comunicação com eles, lhes conservem.

“[A]o lado dos comentários frequentes que os Mbya fazem sobre *tekoaxy* ou *mba'eaxy*, estão os discursos e práticas voltados para a produção da saúde e do contentamento (-vy'a) das pessoas”, diz Pissolato (2006: 189). As crianças recebem seus nomes para que tenham saúde e permaneçam cá na terra por bastante tempo e, como ouvi em Añetete, a pessoa pode mesmo receber outro nome depois de adulta, caso esteja muito doente e sua alma se afaste do corpo; os sonhos dos xamãs Mbya, e também dos *chamoi* e *chara'i* Avá-Guarani, revelam mensagens dos Nhanderu as quais visam evitar que algum mal recaia sobre alguém, como recomendações para que determinada pessoa não saia de casa em um certo dia. Nessa mesma lógica estão o uso do *petygua* (cachimbo), as rezas cotidianas, os cuidados que se toma quando de um deslocamento ou mudança e o tratamento de doenças (PISSOLATO, 2006). Paralelo a essas práticas que envolvem um eixo vertical do xamanismo guarani, pode-se pensar naquelas outras que nos remetem

à ideia de um eixo horizontal: falo das relações de cuidado e negociação que, conquanto devam envolver cautela, são mantidas com os donos dos elementos terrestres (*-jara, ija kuera*) e com os *anguery*, das quais já tratei no capítulo anterior, seção 2.2.1.

Como escreve Pierri (2013a), perecibilidade e imperecibilidade são afecções - dos corpos e das terras, do que é divino e do que é telúrico - e, como tal, perpassam e povoam múltiplos corpos. Assim, no mesmo sentido do que já venho tentando demonstrar desde o capítulo anterior (seção 2.2.2.), o próprio ato de habitar a terra é também fazê-la e fazer-se; daí que uma terra pode ser feita mais ou menos má pela maneira que com ela e nela e com ela se vive, bem como os corpos de seus habitantes. Ainda que não haja, neste plano, uma terra de todo livre de *-axy*, há práticas, formas de vida que podem atuar de forma a torná-la melhor. É nessa perspectiva que, acredito, a Terra Sem-Mal da qual nos falam os Guarani não deve ser encarada como pura transcendência e nem pura imanência (mesmo porque, quando alguém imanente pode transcender e ser como as divindades, não é possível pensar nos termos de imanência ou transcendência absolutas); podendo referir-se tanto a uma terra absolutamente necessária onde sua vida seja possível (e é nesse sentido que o termo é acionado quando o assunto são as retomadas, como veremos logo a seguir), como à morada dos deuses onde nada jamais perece (sentido que não foi anulado por não ser o único cabível à expressão) - e uma e outra acepção estão, de múltiplas maneiras, intrinsecamente imbricadas, *intrarrelacionadas*.

### 3.2.2. Terras Sem-Mal

Num fim de tarde, no quintal de sua casa no Tekoha Itamarã, Joaquim, que é também uma das principais lideranças Avá-Guarani do Oeste paranense, contava-me de Nhanderu, dos deslocamentos guarani e da Terra Sem-Mal. Em algum ponto, quando me ensinava sobre as caminhadas sagradas (*oguata porã*), falou também das retomadas: “a luta sempre vai continuar: aí começa a característica de *oguata porã*. Não é *sarambi*, *sarambi* é outra coisa, é o esparramo. O grupo, da maneira que foi organizado, com o objetivo de lutar por terra, é *oguata porã*”.

\*

Questiono novamente: o que nos dizem os Avá-Guarani, quando dizem que sua luta pela terra é *oguata porã*, caminhada sagrada? Como já dito na seção anterior, a etnografia clássica dá conta de que a busca pela Terra Sem-Mal, em seu sentido puramente transcendente, é motivo único e suficiente dos deslocamentos guarani; a horizontalidade das caminhadas era condicionada e

interpretada apenas como relativa a um eixo vertical: caminhando, o corpo ficaria leve (*aguyjé*) e poderia ascender às moradas divinas driblando a morte (*kandire*), ou, ainda, seria possível localizar *yvy marã e'ỹ* geograficamente. “[A] marcha para o leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização”, diz Curt Nimuendaju (1987: 102), “mas exclusivamente ao medo de destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra-sem-Mal”.

Nesse mesmo caminho, trabalhando sobre a hipótese inicial de Nimuendaju e dialogando com Alfred Métraux, que o sucedeu, Helène Clastres (1978: 56, minha ênfase) afirma que é sabido que, “desde a conquista até o começo deste século”, numerosas migrações realizadas pelos povos Tupis e Guarani “tinham como único objetivo a procura da Terra sem Mal. Além disso, é muito provável, como sugere Métraux, que migrações semelhantes (isto é, *provocadas por motivos exclusivamente religiosos*) tenham acontecido antes da chegada dos europeus...”. Em seu livro *Terra Sem Mal* (1978), H. Clastres traça mesmo uma oposição entre *profetismo* e *messianismo*: o *profetismo* seria uma forma propriamente indígena, uma verdadeira busca pela possibilidade de ascender às moradas divinas onde se possa ser homem e deus, a palavra do profeta gerando “um espaço e um tempo novos, fora do espaço e do tempo sociais” (: 144). O *messianismo*, por outro lado, vem como forma de resistência à colonização e ele é “exatamente o inverso” do *profetismo*; nele o religioso não nega o político, porque ambos convergem “na realização de um projeto comum: a sobrevivência de uma sociedade, ameaçada por outra na sua própria existência. Porque à sua volta cristalizam-se todos os valores culturais tradicionais, a religião vem a ser a forma que melhor pode responder a um questionamento que vem de fora” (: 68). Nesse sentido, as migrações para a Terra Sem-Mal representam uma das possíveis saídas para “a crise - manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político - das sociedades tupis-guaranis: *a autodestruição dessas sociedades*” (: 68, ênfase no original).

A questão é que, para Helène Clastres (1978), ou bem um movimento era puramente religioso, ou era apenas político. Métraux teria se equivocado ao designar as duas coisas como “messianismo”, escreve a autora (1978: 60, minhas ênfases): na realidade, haveria dois tipos de movimentos “profundamente diferentes, uns exclusivamente religiosos”, os proféticos, “(a procura da Terra Sem Mal), *os outros unicamente políticos (a resistência aos espanhóis ou aos portugueses)*. Entre migrações proféticas e messiânicas, haveria “*único ponto em comum*”: tinham “os *carais* por atores principais”. E o *carai* que se tornou líder político deixou de ser profeta para ser messias; onde os estatutos

“incompatíveis” de chefe e de *carai* coalescessem numa mesma pessoa<sup>56</sup>, “o poder religioso acabava *necessariamente subordinado ao político*” (1975: 45; ênfase no original). Assim, Helène Clastres não se afasta de Pierre Clastres quanto à irreversibilidade do Estado e ao fatalismo implicado na impossibilidade de existência de uma sociedade indígena no espaço de um Estado-nação. Nesse sentido, Renato Sztutman (2005: 49-50) encaminha algumas observações que considero bastante precisas:

O profetismo, para H. Clastres, seria incompatível tanto com a política dos chefes de guerra como com o processo de ocidentalização, este também a imposição de um poder político estranho, no caso, etnocida. Na esteira de Pierre Clastres, a autora sugere que, entre os Guarani atuais, o fatalismo do encontro com o mundo dos brancos ganha expressão em sua cataclismologia, que anuncia a iminência do fim. Ao passar dos antigos Tupi e Guarani para a consideração de um povo atual, que ela mesma conheceu, H. Clastres perfaz um esforço para reencontrar uma religião ou filosofia julgada perdida, e sua conclusão consiste em alertar que a negociação entre o ideal “primitivo” de liberdade e a presença, em algum nível, do poder político — que emerge de dentro ou é imposto de fora — é impossível: a questão não é aculturar-se ou assimilar-se, mas Ser ou não-Ser. O mau encontro redundava, como havia proposto P. Clastres em suas reflexões sobre La Boétie, numa fatalidade irreversível. O profeta torna-se messias. A religião torna-se política. A sociedade sucumbe ao Estado, sabe-se lá em que forma. Diante da desnaturação, só resta o canto triste dos Guarani Mbyá do Paraguai, que anuncia a morte do mundo e que não encontram outra opção senão a de buscar — vertiginosamente — a terra sem mal em algum lugar a leste ou a oeste.

Tudo isso posto, parece-me pouco surpreendente a acusação de que a antropologia teria forjado para si o mito de uma Terra Sem-Mal extra-terrena, a qual os Guarani pretenderiam alcançar por meio de longas caminhadas proféticas - sem qualquer respaldo na arqueologia, segundo Noelli (1999), e sob pena de retratar os Guarani como eternos fugitivos desgraçados, para Melià (1990). Em ensaio intitulado *El “modo de ser guarani” en la primera documentación jesuítica (1574-1648)*, escrito em 1981 e reeditado para o livro *El guaraní conquistado e reducido: Ensayos de Etnohistoria*, publicado em 1988, Bartolomeu Melià volta-se aos textos jesuíticos para propor algo que, como nota Cristina Pompa (2004), nunca havia considerado até então: é possível que os Guarani tenham reelaborado o conceito de *yvy marã e ’y* por força das violências as quais foram submetidos ao longo da história. Nas palavras do autor (1988: 107-108, minhas ênfases):

---

<sup>56</sup> Acredito que a discussão acerca das figuras de chefia indígena como local mesmo da dobradura entre os domínios político e religioso vem aparecendo nas entrelinhas deste capítulo. Infelizmente, entretanto, não tenho, no espaço deste trabalho, condições de avançar nessa questão. Para isso, remeto o leitor aos trabalhos de Spensy Pimentel (2012a) e Renato Sztutman (2005), os quais tratam generosamente desse assunto.

Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que se refiere a los Guaraní de esa época, que “todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno a la “Tierra sin mal”.

En el Tesoro de Montoya la expresión *yvy marane'ÿ* aparece traducida como “suelo intacto, que no ha sido edificado”; y *ka'a marane'ÿ* como “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Estas acepciones indican un uso ecológico y económico, que dista bastante del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión *yvy marane'ÿ* entre los guaraní actuales.

[...] Si *yvy marane'ÿ* en su acepción mas antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos de los desplazamientos de los guaraní. *La história semántica de yvy marane'ÿ, de suelo virgen hasta “Tierra sin Mal” probablemente no está desligada de la história colonial que los guaraní han tenido que soportar.*

*En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas quanto la conciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane'ÿ se convertía en “tierra sin Mal”, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada.*

O que fica sugerido é, pois, um processo de reconceitualização semântica: da ecologia ao místico e “depois de tanta migração frustrada”, ao ecológico feito místico. Assim, Melià inaugura a possibilidade mesma de pensar a Terra Sem-Mal como inserida nos movimentos da história - o que não implica, de forma alguma, ceifá-la de sua dimensão cosmológica e mesmo propriamente religiosa; em *A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia*, de 1990, o autor retoma e aprofunda-se sobre as complexas imbricações entre plano ecológico e plano místico, as quais remetem à ideia e ao ideal de terra para os Guarani. A partir dos escritos de Bartolomeu Melià, vários pesquisadores passam a voltar sua atenção mais a pensar a questão da Terra Sem-Mal e dos deslocamentos Guarani à luz de processos históricos nos quais os índios estão inseridos que a reivindicar sua ligação com uma dimensão transcendente e/ou com um profetismo pré-colombiano.

Desde então, autores como Ivori Garlet (1997), Francisco Noelli (1999), Cristina Pompa (2003), Graciela Chamorro (2010), Pablo Antunha Barbosa (2013) e Paulo Porto Borges & Clóvis Brighenti (2015) vêm destacando a importância de se historicizar a questão Terra Sem Males mais que a mitologizar. Em sua dissertação de mestrado, Ivori Garlet (1997) analisa acontecimentos que se dão ao longo de 150 anos a fim de rastrear as causas e consequências de migrações de grupos Mbya. Segundo relata o autor (1997), epidemias, conflitos e devastação ecológica figuram dentre os principais motores dos deslocamentos; com efeito,

teria sido por causa de uma epidemia, a qual desestruturou e enfraqueceu as estruturas da comunidade que os grupos teriam migrado de seus territórios no interior do Paraguai - nesse ponto, os Guarani teriam sido forçados a abandonar o sedentarismo, adotando a mobilidade espacial como estratégia de sobrevivência cultural frente à opressão dos brancos: passaram, então, a abandonar e retomar os mesmos lugares de forma sucessiva, desterritorializando-se e reterritorializando-se, para usar os termos do autor (1997), de forma a viabilizar a continuidade “[das] demandas culturais e [da] sua racionalidade econômico-religiosa” (: 140).

Graciela Chamorro (2009) volta-se tanto aos aspectos religiosos como à situação de cerco a qual os Kaiowá e Guarani vêm sendo empurrados desde, pelo menos, a década de 1910 para refletir sobre seus deslocamentos contemporâneos. Segundo a autora (2009), uma abordagem acerca da mobilidade indígena que levasse em conta apenas a dimensão “simbólico-religiosa atemporal” (: 102) seria insuficiente, assim como o são as aproximações que reduzem o fenômeno à sua causalidade material. É que as “utopias” e mitos, diz Chamorro (2009) não ficam restritas à espiritualidade e também os eventos histórico-sociais informam a dimensão transcendente da religião; há permeabilidade mútua. Assim, “[t]anto as causas do medo da destruição do mundo são eventos sócio-históricos como a busca de uma terra sem males não é necessariamente uma fuga da realidade terrena para as esferas celestes, pois é também a busca de uma terra tanto real quanto necessária” (: 102). Segundo Chamorro (2010), as “imagens utópicas” de uma terra boa possível frente ao presente de privações dão sustento material e simbólico à luta; são o caminho para se aproximar de uma nova terra, viabilizando que se viva a utopia aqui e agora, posto que ela não é um “não-lugar, inacessível, como alguns querem entender, para se desvencilharem das implicações da reivindicação” (: 103). É nesse sentido que a autora (2010) enfatiza a necessidade de não se interpretar a Terra Sem-Mal como um fenômeno exclusivamente mítico: “[e]la tem uma profundidade sócio-histórica e impulsiona aos grupos indígenas, em situação de progressivo desterro, a lutarem por um solo firme sob seus pés e por espaços de liberdade” (: 103).

Pablo Antunha Barbosa (2013) traz uma comparação entre os sentidos dados pelos Guarani à expressão *yvy marã e ÿ* a João Henrique Elliot no século XIX e, depois, a Curt Nimuendaju, no início do século XX, visando entender o que ela compreendia quando enunciada num século para então pensar os deslocamentos realizados no outro. «Por que Elliot», questiona o autor (2013: 152), «que foi contemporâneo dos grupos familiares guarani que se movimentaram para leste, não faz nenhuma menção de que eles estariam rumando em busca da <terra onde não mais se morre>?» E, inversamente, por qual motivo, sessenta anos mais tarde, os descendentes daqueles migrantes sobre os quais escreveu Elliot falavam a

Nimuendaju de seu medo da destruição iminente do mundo e da possibilidade de fuga para um paraíso de imortalidade e plenitude? «[O] que pode ter ocorrido, histórica e politicamente, nesse hiato de apenas seis décadas, para que a escrita da história tomasse rumos tão dissonantes?» (BARBOSA, 2013: 152)

Barbosa (2013) sugere que uma resposta preliminar e não suficiente parece emergir da análise do contexto histórico no qual os Guarani estavam inseridos: a passagem do século XIX para o XX trouxe consigo o acirramento dos conflitos fundiários, com a presença cada vez mais intensa de colonos nas terras indígenas, as quais passaram a ser vendidas e loteadas. A partir daí, através da criação das primeiras Povoações Indígenas do SPI no Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul na década de 1910, delineou-se para os Guarani um novo processo de territorialização. Contudo, argumenta o autor (2013) apoiando-se em João Pacheco de Oliveira Filho, esse processo “não deve ser entendido unicamente através de seus ‘aspectos destrutivos e reducionistas’, mas também ‘por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas’” - “uma estratégia pensada em ‘momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação de sua realidade cotidiana’” (: 153).

Ao se debruçar sobre os atuais deslocamentos de retomada dos Avá-Guarani no Oeste paranaense, Paulo Porto Borges e Clóvis Brighenti (2015) chamam a atenção para a necessidade de se trazer a discussão sobre a Terra Sem Mal à luz da história; há um risco contido na caracterização das migrações Guarani como uma manifestação predominantemente mítica: pode-se acabar por “camuflar a verdadeira e real demanda territorial” (: 69). Segundo os autores (2015: 69), os deslocamentos dos Avá-Guarani nos revelam que, ainda que existam “permanências culturais de caráter religioso”, a materialidade da terra passou a ser o verdadeiro fator determinante e, agora, os *discursos religiosos e tradicionais são utilizados pelos índios como “forma de releitura de mundo e estratégia de ocupação dos espaços que, por meio desta releitura entendem que são seus por direito”*. Portanto, argumenta Borges & Brighenti (2015: 69, minha ênfase), é necessário entender esses deslocamentos em relação à precariedade da atual situação fundiária desses povos, de modo a conferir “materialidade às reivindicações dos indígenas, e, dessa forma, dar visibilidade a sua luta histórica em manter-se Guarani”.

---

Neste momento, os Avá-Guarani continuam a fazer retomadas, *oguada porã*: são pelo menos sete entre os municípios de Santa Helena e Itaipulândia. A seguir estão algumas “imagens” recentes, por assim dizer, do contexto no qual os

esses indígenas estão inseridos:

*Dia 14 de março de 2018:* cinco indígenas do acampamento de retomada Tekoha Mokoï Joegua (Dois Irmãos), localizado em Santa Helena, são presos por retirarem uma taquara da área do Refúgio Biológico da Itaipu Binacional, crime previsto no artigo 38 da Lei 9.605 do Meio Ambiente: “Destruir ou danificar vegetação primária ou secundária em estágio avançado ou médio de regeneração”.

Segundo informações do *site* H2FOZ<sup>57</sup>, em notícia veiculada no dia 16 de março - dia no qual os índios foram colocados em liberdade mediante suspensão pelo juiz federal Edilberto Clementino da fiança no valor de 5 mil reais que havia sido determinada pela Polícia Federal:

Conforme informações repassadas pela Polícia Ambiental à PF, os índios teriam tentado entrar de carro no refúgio, mas foram impedidos. Na sequência, eles retornaram usando uma canoa.

Em entrevista ao H2FOZ na saída da Polícia Federal agora à tarde, o cacique Cláudio Bogado nega que o grupo tenha tentado entrar de carro na área. Ele disse que o acesso foi feito usando uma canoa e que a intenção era pegar bambu para usar na Casa de Reza. Bogado também confirmou que foi agredido fisicamente com um chute na mão e ocorreram ameaças de morte por parte de um sargento da Polícia Ambiental. Para Bogado, a área, do ponto de vista histórico, pertence aos guarani. “A área de Itaipu pertence ao povo indígena. A Itaipu alagou nossas aldeias por isso temos direito mais do que a Polícia Ambiental e Itaipu”.

A reportagem do H2FOZ entrou em contato com a Polícia Ambiental para comentar o assunto, mas foi informada que o comandante não estava disponível para entrevistas hoje.

*Dia 5 de abril de 2018:* Está prevista, em Santa Helena, uma manifestação contra a demarcação de áreas indígenas organizada pelos produtores rurais e apoiada pelos empresários locais: todas as empresas deveriam fechar as portas das 8h às 10h. Segundo o noticiário local Correio do Lago<sup>58</sup>,

A intenção é mostrar o descontentamento dos proprietários rurais com relação à informação de possível destinação de terras no município aos índios. Tendo em vista a importância do tema a classe empresarial também se mobiliza.

[...]

Um adesivo está sendo confeccionado e poderá ser utilizado para identificar as empresas participantes do manifesto, visto como uma forma de demonstrar (sic) a indignação dos proprietários de

<sup>57</sup> Leia na íntegra: <<https://www.h2foz.com.br/noticia/justica-relaxa-fianca-e-coloca-indios-guarani-em-liberdade>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

<sup>58</sup> A matéria, que foi originalmente publicada no *site* do jornal Correio do Lago, agora pode ser lida na íntegra por meio do seguinte link: <<http://pontodanoticia.com/ver-noticia.php?uid=38953>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

terras e entidades representativas em relação à possível demarcação em Santa Helena.



**Figura 4:** *Banner* da manifestação realizada em Santa Helena (PR) no dia 5 de abril de 2018 contra a demarcação de áreas indígenas. **Fonte:** Correio do Lago.

Dentre os comentários da notícia, lê-se:

**Tá certo mesmo - 04.04.2018 - 08:08**

Índio nem é gente, ficam bebendo e andando de Hilux o dia inteiro.

**João Paulo - 03.04.2018 - 21:02**

Tem que apoiar mesmo. A ACISA está correta em adotar uma posição. O município já não tá bom, se por acaso demarcarem algumas áreas aqui em Santa Helena, certamente vão substituir produtores por índios importados do Paraguai. Um monte de cestas básicas, etc... Aí quero ver o xororô...

**O garça - 03.04.2012 - 20:58**

Esses “índios” devem voltar de onde vieram, .

*Dia 19 de abril de 2018:* O portal de notícias H2FOZ<sup>59</sup> publica uma Nota de esclarecimento da Itaipu Binacional quanto ao episódio dos índios de Mokoï Joegua que foram presos e quanto às “invasões” (sic) em geral. Por seu conteúdo “informativo”, reproduzo-a na íntegra; as ênfases são minhas:

*Não procedem as informações apresentadas como justificativas para as invasões em áreas de preservação ambiental permanente, que constituem faixa de proteção do reservatório, constituída e mantida pela Itaipu após a formação do lago, em 1982.*

<sup>59</sup> Disponível em: <<https://www.h2foz.com.br/noticia/nota-de-esclarecimento-itaipu>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

O processo histórico da desapropriação das áreas delimitadas para a formação do reservatório de Itaipu, de Foz do Iguaçu até Guaira, atesta que, na ocasião dos estudos de identificação realizados pela Funai e demais órgãos indigenistas, as únicas áreas onde foram localizadas e identificadas à época famílias indígenas em toda a área abrangida pela futura formação do reservatório foi entre os rios Jacutinga e Ocoy, às margens do Rio Paraná, onde viviam aproximadamente 19 famílias indígenas, compostas por 71 pessoas, numa área de aproximadamente 100 hectares<sup>60</sup>.

Essas famílias foram então reassentadas, mediante solicitação da Funai, para uma área que hoje constitui a Reserva Indígena do Ocoy, em São Miguel do Iguaçu, com aproximadamente 250 hectares. Anos mais tarde, atendendo a um pleito dos indígenas que alegavam que seu território de uso e ocupação tradicional seria na verdade de aproximadamente 1.500 hectares, a Itaipu, mesmo já tendo reassentando-os em área maior do que a originalmente identificada, em 1997 adquiriu uma área de aproximadamente 1.774 hectares, no município de Diamante D'Oeste, constituindo a Aldeia Indígena Añetete.

Posteriormente, a Funai veio ainda a adquirir uma área contígua a essa, com aproximadamente 242 hectares, formando a Aldeia Itamarã. São três, portanto, as áreas indígenas legalmente constituídas nessa região, somando um total de aproximadamente 2.200 hectares.

A Itaipu atua diretamente nessas áreas indígenas por meio de convênios com os respectivos municípios no âmbito do Projeto de Sustentabilidade das Comunidades Indígenas.

A importância ambiental da faixa de proteção do reservatório da Itaipu vai além da garantia de segurança hídrica para os usos múltiplos da água. Essa faixa de proteção está inserida no bioma da Mata Atlântica, considerado de alta prioridade de conservação, constituindo um importante corredor de biodiversidade, com papel de garantir o fluxo gênico da flora e da fauna. *Assim, seja por não se caracterizarem como “terras indígenas”, seja por não se afigurarem de nenhuma forma adequadas para habitação, a invasão dessas áreas, seja por qual grupo for, não pode de modo algum ser incentivada.*

Quanto à destinação do pagamento dos royalties, estes são pagos pela Itaipu aos tesouros nacionais do Brasil e do Paraguai, em razão da utilização do potencial hidráulico explorado, nos termos do Artigo XV, § 1o, do Tratado de Itaipu. A distribuição desses valores a quem de direito (entes federados) é feita pelos próprios Tesouros Nacionais, nos termos da legislação de direito (entes federados) é feita pelos próprios Tesouros Nacionais, nos termos da legislação correspondente. Não cabe à Itaipu, portanto, definir quem deve ou não receber royalties.

A Itaipu reconhece a sensibilidade e complexidade das invasões na região, que precisam ser tratadas com muita responsabilidade por todos os agentes envolvidos. A empresa sempre atuou e continuará atuando em prol do equacionamento da questão indígena e está à disposição para auxiliar, no limite das suas possibilidades, para a solução do tema, com respeito aos direitos indígenas e com responsabilidade para com a sua Missão,

---

<sup>60</sup> Cabe notar que as informações divulgadas pela Itaipu Binacional são desencontradas: em *site* institucional, é apresentado um Histórico (do qual já tratei na seção 1.5 deste trabalho) no qual a empresa dá conta de que, antes do alagamento, havia 11 famílias indígenas vivendo em 30 hectares de terra.

nos termos do seu Tratado constitutivo.

*Certamente essa solução não está em ações ilegais, de invasão em áreas de preservação permanente da Itaipu ou de qualquer outra área, causando prejuízos ambientais imensuráveis. A responsabilidade, o diálogo e a obediência à legalidade continuarão norteando as ações da empresa.*

*Dia 24 de agosto de 2018: Itaipu ameaça despejar comunidade Guarani em Santa Helena, Oeste do Paraná* é a manchete de um artigo escrito por Rafael Nakamura (originalmente publicado no *Le Monde Diplomatique*) e disponibilizado no *site* do Centro Indigenista de Trabalho (CTI)<sup>61</sup>. Nesse artigo, lê-se:

Desde o início de agosto a comunidade da aldeia Pyahu Guarani – no município de Santa Helena, Oeste do Paraná – passou a conviver com a ameaça de uma reintegração de posse. Na aldeia vivem atualmente cerca de 30 indígenas, boa parte crianças. A área, reocupada pela comunidade Guarani desde o início do ano, é disputada judicialmente pela Itaipu Binacional que conseguiu uma liminar de reintegração de posse na Justiça Federal em Foz do Iguaçu.

“Não tenho para onde ir com as famílias que estão aqui comigo”, diz Fernando Lopes, cacique do Tekoha Pyahu Guarani. Segundo informações da Assessoria Jurídica da comunidade, o mandado de reintegração já está nas mãos do oficial de justiça em Santa Helena e pode ser cumprido a qualquer momento, deixando os indígenas desabrigados.

“Por favor, vocês que têm poder tenham piedade do povo Guarani. Nossas crianças sofrem demais sem moradia, sem Tekoha”, diz uma carta assinada pelo cacique Fernando Lopes.

Ao mesmo tempo, em Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal (MPF), a Justiça federal determinou que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) conclua em definitivo, no prazo máximo de dois anos, os procedimentos de demarcação da Terra Indígena Guarani no município de Santa Helena, além da ampliação da Terra Indígena do Ocoy, reserva comprada pela Itaipu em Foz do Iguaçu.

*Dia 7 de fevereiro de 2019: Segundo notícia veiculada no portal *porém.net*<sup>62</sup>, a Procuradora Geral da República, Raquel Dodge, encaminhou ao Supremo Tribunal Federal pedido de suspensão da decisão Tribunal Regional Federal da*

<sup>61</sup> Lei na íntegra: <<https://trabalhoindigenista.org.br/itaipu-ameaca-despejar-comunidade-guarani-em-santa-helena-oeste-do-parana/>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

<sup>62</sup> Leia na íntegra: <<http://porem.net/2019/02/07/decisao-do-trf4-que-determinou-reintegracao-de-territorio-indigena-pela-itaipu-deve-ser-suspensa-defende-pgr/>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

4ª Região (TRF4) que autorizara o despejo de duas comunidades indígenas Avá-Guarani em Santa Helena.

A determinação atendeu pedido da Itaipu Binacional, feito em processo de reintegração de posse contra a União e o cacique Lino Cesar Cunumi Pereira. De acordo com a PGR, o cumprimento da ordem pode ter efeitos graves sobre os integrantes do grupo indígena, além de intensificar conflitos, com perigo de grave lesão à segurança dos indígenas, de não indígenas e de agentes do Estado. “O caso demanda, assim, a intervenção excepcional do STF que, atento à gravidade da situação e ao risco de danos irreversíveis à comunidade indígena ali instalada e aos demais envolvidos, atuará como agente pacificador”, argumenta a PGR.

---

A atual situação dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná é delicada e urgente: as terras já demarcadas são insuficientes e, nos assentamentos de entrada, suas condições materiais de vida são precárias. Além disso, a Itaipu Binacional parece fazer-se presença constante, tentando a todo tempo lhes desarticular e desacreditar (e não apenas na mídia). Sofrem, ainda, com a crescente hostilidade da sociedade envolvente, que, como se viu, já chegou a organizar protestos (amplamente divulgados e abertamente apoiados pela mídia local) contra a demarcação de novas R.I.s. Desse modo, parece-me que a necessidade de trazermos a busca pela Terra Sem-Mal ao plano da imanência - como uma terra “literalmente alcançável pela ação política planejada e consciente, é o único horizonte que muitos desses indígenas vislumbram para que se possa recuperar uma sociabilidade minimamente aceitável, que proporcione uma vida plenamente humana”, nas palavras de Spensy Pimentel (2012b: 148) - é, de fato, real.

Entretanto, informa-nos Maria Inês Ladeira (2007) que é perceptível, hoje, uma resistência por parte dos estudiosos em relacionar os grupos Guarani que vivem próximos à Serra do Mar à Terra Sem-Mal “à continuidade dos deslocamentos dirigidos pelos grandes heróis ‘divinizados’” (: 66). Assim, diversos autores recentes teriam praticamente ignorado o teor mítico e religioso das migrações atuais - talvez porque a imagem dos Guarani atuais, parando nas beiras das estradas, embaixo de pontes e de viadutos, não corresponda à idealização de heróis míticos, sugere a autora (2007). Nesse sentido, o que desejo enfatizar é que, como tentei argumentar na seção anterior a esta, a expressão *Terra Sem-Mal* (bem como *oguata porã*, acrescento agora) parece guardar uma polissemia: pode tanto dizer respeito à terra que permite o modo de vida guarani como às moradas celestes e que um dos sentidos tenha sua relevância magnificada pelas circunstâncias históricas (como tem) não anula a existência do outro.

Se as retomadas são *oguada porã*, Joaquim (em entrevista já transcrita na seção 2.1.3.) explicou que o termo ainda poder dizer respeito às caminhadas para o leste, rumo à morada de Nhanduvusu, local do conhecimento maior e não acessível aos homens, para onde é orientada a disposição dos cemitérios e dos corpos das pessoas que lá são enterradas. De forma similar, segundo me ensinou o *chamoi Bento*, a possibilidade de chegar ao *aguyje* e tornar-se um *Tupã Miri* ainda existe, mesmo que dificultada pela presença dos brancos:

**C:** E hoje em dia, ainda tem gente que vai pro céu de corpo e tudo?

**B:** Tem, tem, sim! Conforme, se obedecer o que o Deus diz, tem ainda. Se rezar bem direitinho, como o Deus quer, chega a estrada ainda! Daí Deus leva com o corpo da gente, daí você não morre mais, não vai adoecer nem ter febre, não vai passar sono... Igual como Cristo Soldado. Você anda junto com o Cristo Soldado, se quiser cruzar o mundo com ele, pode ir! Você anda tudo, vê tudo, você sabe tudo! Não pode comer sal, só coisa doce, canjica... Agora é mais difícil cumprir isso aí, sistema diferente...

Além disso, essa polissemia contida na expressão “Terra Sem-Mal” não é de tipo simples, um de seus significados sendo desvinculado do outro; antes, um e outro se perpassam em intraconectividade. Nesse sentido, o que creio ser necessário ressaltar é que, se o discurso mítico e religioso pode ser mobilizado pelos Guaraní como estratégia política nos atuais contextos de luta pela terra (essa mais urgente, mesmo porque em primeiro plano, que o *kandire*), isso não implica que ele seja redutível a essa objetivação. Mas voltemo-nos, antes, a um texto recente de João Pacheco de Oliveira Filho, escrito em 2018 como introdução a um dossiê sobre lutas indígenas por terra no Brasil, no qual o autor sugere que, através de experiências muito distintas, os povos indígenas brasileiros começaram a delinear uma nova estratégia, a qual poderia garantir minimamente sua sobrevivência material e cultural - uma sexta forma de *territorialização*: as retomadas.

As retomadas, indica Oliveira Filho (2018), são formas de ação que não recebem apoio da FUNAI ou de entidades internacionais; ainda que, por vezes, elas afirmem sua legitimidade por atos administrativos da FUNAI, como os de identificação e delimitação, elas “constituem uma forma pós-tutelar de exercício da política pelos índios, implicando um modo diferente de conceber suas relações com o Estado” (: 13, minha tradução): os indígenas não mais esperam uma posição paternal por parte dos agentes estatais; já perceberam que o Estado, por ação ou por omissão, foi parte dos processos que condenaram seus direitos. Agora, eles afastam-se do perfil de vítima e assumem protagonismo e militância: “é importante perceber”, diz o autor (2018: 13, minha tradução), “que o motor das retomadas é a vontade política dos envolvidos, e que o documento-chave

do qual eles dispõem é seu *status* de indivíduos indígenas” - aqui, é importante lembrar o que está implicado na ideia de *territorialização*, como proposta por Oliveira Filho (da qual já tratei na seção 2.1.2.).

Conforme explica o autor (1998), a *territorialização* é um ato político que constitui “objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)” (: 56). Entretanto, a *territorialização* não é um movimento de mão única; quando atualizado pelos indígenas, ele não conduz à homogeneização, mas “à construção de uma identidade étnica individualizada” de uma determinada comunidade (: 60). Isso inclui a reestruturação de “suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (: 56) e a reelaboração de suas relações com o passado, fazendo com que “um objeto político-administrativo”, como as “comunidades indígenas”, transforme-se “em uma coletividade organizada” (: 56). Ao tratar dos processos “de emergência de novas identidades e reinvenção de etnias já reconhecidas” (: 53) que estariam em curso entre os indígenas da região Nordeste, onde as forças colonizadoras já teriam há muito aniquilado a “indianidade” daqueles povos, Oliveira Filho (1998) faz uso da palavra “etnogênese” (: 53, 62).

Seguindo essa lógica, o autor (2018) aponta que o que a etnografia tem revelado sobre as retomadas é que elas “implicam movimentos profundos de revitalização cultural e social, bem como reconfiguração política” dos povos envolvidos, de modo que “suas bandeiras e projeções representam criações contemporâneas, resultados de embates sobre a definição de seus territórios e acessos a direitos e, nesse sentido, podem ser vistas como ‘utopias interculturais’” (: 16, minha tradução) - informa-nos o Oliveira Filho (2018), ainda, que é “precisamente a elaboração de utopias (religiosas, morais e políticas) que permite que a contradição entre objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens seja superada (: 16, minha tradução). Assim, as retomadas assumiriam um caráter libertário, decolonial; porém, devido à baixa densidade demográfica dos povos indígenas brasileiros, à grande extensão territorial do país e às múltiplas formas pelas quais eles vêm sendo incorporados à formação nacional, “seria muito difícil para um único povo transformar sua própria oralidade e filosofia de vida em um fator de unidade” (: 16, minha tradução).

Uma série de questões abre-se a partir desse texto de João Pacheco de Oliveira Filho. Por exemplo, e começando pelo fim: é cabível questionar se algum grupo indígena sequer intenciona (ou intencionaria, caso fosse possível) criar *a partir de si*, e não numa construção múltipla e coletiva, um fator de unidade que pudesse abarcar todos os movimentos de retomada? O autor (2018) não nos informa

sobre como isso poderia acontecer, mas, ao menos num primeiro momento, a ideia causa um certo estranhamento, principalmente porque ele próprio faz notar que essas iniciativas políticas respondem a dinâmicas locais e que nelas não há nem mesmo a intenção de criar papéis de comando ou rotinas - observação que, parece-me, é pertinente. Já mencionei algumas vezes que, no momento em que escrevo este ensaio, os Avá-Guarani do Oco'y-Jakutinga têm pelo menos sete acampamentos de retomada nos municípios de Santa Helena e Itaipulândia (PR); quando em campo, pude notar, a partir de conversas com lideranças e de uma breve visita ao Tekoha Mokoï Joegua (uma das retomadas de Santa Helena), é que cada uma dessas iniciativas é independente entre si. É claro que as pessoas que delas participam, sobretudo as lideranças, estão articuladas (junto, também, às lideranças dos *tekoha* já demarcados), o que não pressupõe um discurso unificador e homogeneizante e, menos ainda, hierarquia. É, com efeito, também contra o surgimento de uma hierarquia que as retomadas se articulam: uma das estratégias preferidas da Itaipu Binacional é, ao que parece, tentar cooptar líderes individuais para trocar vantagens por desistência, e uma das reivindicações mais recorrentes dos movimentos é que a empresa negocie, coletivamente, com todos eles.

A propósito disso, e de outras coisas das quais irei ainda e novamente tratar, reproduzo, aqui, uma *Carta de apoio aos Avá-Guarani do Oeste do Paraná*, publicada na página do *Facebook* da Comissão Guarani Yvyrupa em 23 de agosto de 2018, quando da ordem judicial de reintegração de posse contra o Tekoha Pyahu (Santa Helena - PR). As ênfases são minhas.

**\*CARTA DE APOIO AOS AVÁ GUARANI DO OESTE DO PARANÁ\***

Nós Lideranças Indígenas dos Povos Guarani, Kaingang, Xetá e Xokleng, articulados na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL) e na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), vimos por meio desta manifestar o nosso \*repúdio à decisão judicial de Reintegração de Posse da Tekoha Pyahu (Santa Helena-PR)\* que favorece os interesses da Itaipu e determina o despejo de mais de 20 famílias Avá-Guarani que se encontram no meio do processo de retomada de seu território tradicional.

Ficamos tristes ao lembrar dos nossos antigos e das \*mais de 30 aldeias inundadas pelo alagamento provocado pela Itaipu\*. Relembramos isso cada vez que assistimos a cobiça sem limites de empresas que precisam violar direitos humanos para alcançar seus lucros. Lembramos disso ao olhar para Belo Monte, ao olhar para o crime cometido pela Samarco em Mariana, ao olhar para o lugar onde se situavam as Sete Quedas.

*O solo onde está a Itaipu, onde estão os municípios de Santa Helena, Itaipulândia, São Miguel do Iguaçu, Guaira e Terra Roxa é sagrado. É terra guarani e não sairemos de lá.*

Não estamos reivindicando toda a terra desse continente pela qual circulávamos livremente antes da invasão dos europeus. *Pedimos apenas aqueles pequenos pedaços de terra onde ainda encontramos o pouco que sobrou das nossas matas sagradas, aqueles locais onde ainda podemos plantar nossas sementes e onde nossos filhos podem viver de acordo com o nosso nhandereko, o nosso modo de ser.* Pedimos apenas que os jurua kuery, os não indígenas, respeitem a própria lei deles que nos dá o direito de viver em nossas terras tradicionais. Esse direito foi conquistado com a luta, a reza e o sangue dos nossos antigos e não podemos permitir que ele seja apagado.

Ficamos muito tristes ao ver que o jurua insiste em não cumprir com suas próprias leis. Como podem os brancos criar a Funai para defender o direito dos povos indígenas e depois colocar em sua chefia pessoas indicadas pelos grandes ruralistas que matam nossos parentes para que possam plantar soja em nossas terras? Como pode a Justiça Federal determinar em novembro 2017 a criação do Grupo Técnico para realizar os estudos de demarcação de nossas terras, e outro juiz agora vir e determinar o nosso despejo?

Recentemente a Comissão da Verdade, reconheceu e conseguiu levantar provas daquilo que nossos nhandereko, os nossos mais velhos, já denunciavam há muitos anos. Reconheceu que Itaipu alagou o nosso território tradicional, acabou com nossas matas e usou da violência para expulsar nossos parentes de suas aldeias. Agressões físicas foram cometidas, casas foram queimadas, fomos colocados em caminhões e transportados para outros lugares!

*Ao mesmo tempo em que Itaipu segue nos expulsando de nossas terras, a empresa tem tentado cooptar nossos parentes, separando nossas lideranças e prometendo benefícios a quem negociar com ela. Não podemos aceitar isso.*

*Somos e seremos intransigentes enquanto Itaipu não aceitar conversar em condição de igualdade: conversar com o coletivo, sem chamar uma liderança aqui e outra ali prometendo mundos e fundos. Seremos intransigentes enquanto os jurua kuery não reconhecerem que essa terra é nossa.*

**\*Pela suspensão IMEDIATA da ordem de Reintegração de Posse!\***

Aguyjevete para quem luta!

Assim Joaquim me falou sobre as lideranças nas retomadas:

Você não tem que ser herói; você que tem ser valente. O herói é aquele que manda matar e é herói. Esse é herói, sabe? Vamos supor que você é o sargento, general de um grupo, você vai só assistir soldado se matando. Você vai não vai estar no meio, você só vai estar ordenando. Então você não é valente, você não é guerreiro; apenas você faz a pessoa brigar pra bem de você. Então heroísmo não é guerreiro, não é valente. Meu pai falava disso. Daí ele falou da guerra! Da guerra aqui na nossa região, da guerra de 48, 47, aqui

na nossa região<sup>63</sup>. Daí ele falou assim: por que que acontece essa guerra? Porque só tem duas pessoas brigando... não sei se tu vai me entender. Só existe duas pessoa brigando, do Paraguai e do lado do Brasil, sabe... mas esses duas pessoa nunca se encontraram, assim, pessoalmente, só tem quem leva carta, leva mensagem. Mas até então eles não se conhece, no momento. Eles só vai se conhecer se tiver paz, aí sim. Mas ninguém conhece general daquele grupo, ele só vai indicar pessoa. Por isso que meu pai falava: você não pode ser herói, você não tá fazendo nada; você só manda tropa e só grita a vitória desse grupo.

A máquina de guerra é toda outra que o aparelho do Estado. Voltando-se à teoria dos jogos para explicar a diferença entre uma e outro quanto à guerra, Deleuze & Guattari (2012: 14) sugere que o xadrez é um jogo de Estado: cada peça é codificada, tem um papel pré-designado e é dotada de um poder relativo; “e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de inferioridade do jogo”. Os peões do go, por outro lado, são elementos de um agenciamento maquínico, sua função é coletiva. A guerra do xadrez é institucionalizada, codificada, têm frente e retaguarda; a do go, é “guerra sem linha de combate”. Os jogos não têm o mesmo espaço: o xadrez distribui-se num espaço fechado, o mínimo de peças ocupando o máximo de casas; “[n]o go, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto”:

Espaço liso do go contra espaço estriado do xadrez. *Nomos* do go contra Estado do xadrez, *nomos* contra *polis*. É que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa-o e o desterritorializa (fazer do fora um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar-se a si mesmo renunciando, indo a outra parte...). Uma outra justiça, um outro movimento, um outro espaço-tempo (DELEUZE & GUATTARI, 2015: 14).

A disciplina não é o próprio da máquina de guerra, a menos que o Estado se apodere delas. Elas respondem a outras regras, as quais animam um “questionamento da hierarquia, uma chantagem perpétua de abandono e traição, um sentido da honra muito suscetível, e que contraria, ainda uma vez, a formação do Estado”; são bandos, margens, *minorias*, que seguem afirmando “os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado” - diz Deleuze & Guattari (2012: 23), no que me parece um diálogo com o pensamento clastreano.

---

<sup>63</sup> Não me ficou claro a qual guerra Joaquim se refere; num primeiro momento, pareceu-me tratar-se da Guerra do Paraguai, caso no qual as datas não bateriam, depois percebi que ele pode estar falando, também, das guerras de colonização da década de 40 – não menos guerras, não menos sangrentas.

E a cada vez que há uma operação contra o Estado, insubornidação, é como se a máquina de guerra ressuscitasse, um novo potencial nômade aparecesse: a “reconstituição de um espaço liso ou de uma maneira de estar no espaço como se este fosse liso” (: 64).

Tudo isso posto, uma maneira profícua de pensarmos as articulações entre os *tekoha*, tanto demarcados como retomados, é, sugiro, como *multiterritorialidades de resistência*. O conceito foi cunhado por Juliana Mota (2011, 2015) para pensar *as redes de sociabilidade, parentesco e luta* formadas pelas Reservas Indígenas e acampamentos de retomada dos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul. A proposta de Mota (2011, 2015) tem por inspiração a ideia de Haesbaert (2004) de *multiterritorialidades*: não múltiplos territórios em articulação, um simples aumento de escala, mas, sim, territorialização em rede, territórios e territorialidades-rede. As *multiterritorialidades* tecidas pelos indígenas em seus acampamentos são de *resistência*: assim como os *territórios insurgentes* pensados por Marcelo Lopes Souza (apud MOTA, 2011) ao refletir acerca das ocupações de sem tetos nas cidades, os quais são *práticas espaciais dissidentes*, nesses territórios indígenas há “confronto direto com o *status quo* estabelecido” (MOTA, 2011: 335). Mas não apenas: segundo Mota (2011: 336), “as famílias que estão retomando *Tekoha* têm como base de sua articulação política possibilitar que os parentes criem laços de pertencimento com os territórios tradicionalmente ocupados”. Essas *multiterritorialidades*, que existem pelo próprio trânsito e interação entre os múltiplos territórios que as compõem, também estão envolvidas numa multiplicidade de formas de *re-existência*: representam a possibilidade mesma de produção e reprodução de relações, com a terra e com os parentes, as quais escapam - ou, antes, recusam - à condição das reservas, à disciplina dos corpos (da terra e das pessoas) imposta pelo cerco.

É no sentido do que nos mostra Juliana Mota (2011, 2015) que venho argumentando que a terra indígena é e insiste em permanecer incapturável ao aparelho do Estado. Como já sugeri na seção 2.1.2. deste trabalho, a demarcação é uma garantia mínima de segurança para uma vida que é e se quer *outra e possível*, o que depende do acesso à *terra*. Entretanto, repito, lembrando as observações de Luísa Molina (2017) e Julia Miras (2015): a terra indígena não é qualquer terra e nem uma terra qualquer, espaço homogêneo na geometria estatal; a terra na qual se vive (nesse caso, o *tekoha*), é irreduzível à categoria estatal da Terra (ou Reserva) Indígena. É essa dimensão do incapturável, irreduzível e *insubordinado* que o esquema analítico da *territorialização* proposto por Oliveira Filho (2018) e o enquadramento das retomadas nele, parecem perder de vista. Se mesmo a cultura e as relações com o passado são reelaboradas visando, ao que parece exclusivamente, a adequação às categorias estatais, os movimentos de retomada

ficam resumidos ao objetivo de pressionar o Estado por demarcação. Isso eclipsa a (contra-)potência subversiva, apaga as linhas de fuga - em suma: passa ao largo das possibilidades de serem tecidas, nas e a partir das retomadas, relações outras que as subordinadas à dinâmica do cerco (além de ignorar a existência de outras [cosmo]políticas). Tudo se passa como se os índios, desterritorializados pela força do Estado, buscassem agora se reterritorializar sob sua égide; uma reterritorialização não aquém e além ou contra, mas *dentro e para* a lógica do Estado (parece nem sequer haver outra).

Ao escrever sobre as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro, Daniela Alarcon (2013, 2014) aponta que esses indígenas, em sua mobilização política, visam concluir o processo demarcatório por entenderem que o reconhecimento de suas terras como tal por parte do Estado brasileiro contribui para resguardá-los - eles próprios e seu território. Entretanto, os Tupinambá percebem que os processos de reconhecimento de seus direitos e suas terras no âmbito estatal são limitados, com mecanismos decisórios por vezes autoritários, e que há problemas que eles talvez terão de enfrentar depois da demarcação: por exemplo, caso a população continuar crescendo, com nascimentos e retornos de parentes, “a Terra Indígena, em sua configuração atual, menor que o território descrito pelos velhos, poderá se tornar exígua” (2013: 238). Nesse sentido, sugere a autora (2013), os horizontes temporais e políticos das retomadas excedem o objetivo de pressionar o Estado por demarcação: “*Entendo que as retomadas de terras são parte de uma estratégia de resistência e luta pelo efetivo retorno da terra*” (2013: 238). O retorno da terra, previsto em profecias, explica Alarcon (2014: 238) “é, simultaneamente, o retorno dos índios dispersos (os vivos e os mortos) e dos *encantados*, bem como a fundação das bases de um futuro imaginado”; “[a] terra tem que ser demarcada [...] para que aos *encantados* e aos mortos seja assegurado seu lugar de descanso” (: 237). E já no passado, muito antes de ser considerada a possibilidade das retomadas, os Tupinambá já pediam aos *encantados* orientações sobre como agir; “Eu não tinha aquela inteligência, no começo, para resolver os problemas. Os *encantados* é que foram abrindo minha mente”, disse Seu Lírio a Alarcon (2014: 227).

Novamente: não é que os indígenas não possam mobilizar sua cultura, sua diferença, como estratégia de luta, mas é que a diferença não existe apenas como objetivação. Como assinala Bartolomeu Melià (1987), os Guarani constantemente mobilizavam expressões relativas ao passado em reação aos efeitos da colonização, como “o ser que nossos avós herdaram” e “o bom modo de viver de nossos antepassados” (: 108, minha tradução). Entretanto, diz o autor (1987: 108, minha tradução), “a tradição não nasce no momento do confronto [... ela] está presente antes, durante e depois do acidente colonial” - “se a

espacialidade estruturava o sistema em termos sincrônicos, a tradição colocava-o no eixo da diacronia, cheio de passado e prenhe de futuro”. Não há um vazio do qual um povo surge e se pensa enquanto tal por força do “arbitrário” estatal. Não há uma arreflexividade anterior e, agora, um pensamento que começa e termina no Estado e no objetivo da aquisição de terras. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (1998: 143), o mundo ameríndio não é simplesmente moldado “por uma estrutura de dominação alógena, como um ‘arbitrário cultural’ [...], com valor meramente particularizador de uma dinâmica geral de sujeição”. Por esse caminho, a proposta formulada por Carla Conradi (2007: 96, minha ênfase) ao tratar das *entradas* Avá-Guarani, apoiando-se inclusive em João Pacheco de Oliveira Filho, parece-me mais interessante: no contexto do cerco e de luta pela terra, os indígenas reelaboram suas *estratégias* de luta, visando a “*apropriar-se* de códigos da sociedade nacional, que permitiriam aos mesmos movimentar-se com uma certa desenvoltura na nova fase que se ergu[e] para a comunidade”. Se me alongo nesse ponto, é porque creio ser ele especialmente importante no caso dos Avá-Guarani, que são acusados de serem vagabundos paraguaios em busca de vantagens e vida fácil. *É justamente por sua diferença que os indígenas lutam*; é ela, ao fim, o motivo e o objetivo da luta. É de autodeterminação que se trata, multiplicação do múltiplo.

Nada disso implica, de modo algum, pensar que as socialidades indígenas e sua cultura estão presas numa condição a-histórica e cristalizada. Pelo contrário: é pensar que elas nunca o estiveram; não foi o advento da colonização que as colocou em movimento - como diz Viveiros de Castro (1998: 165, minha ênfase), “o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história. *Fizeram-na antes de mais nada, sua*; e se não a fizeram como lhes aprouve - pois ninguém o faz -, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo - pois ninguém pode fazê-lo de outro”. Nesse sentido, ainda, não me parece existir uma “contradição” entre os “objetivos históricos” e a “lealdade às origens”, a ser superada pela reelaboração de “utopias”<sup>64</sup> (sic), agora feitas “interculturais”, como sugere (mas não explica) Oliveira Filho (2018). Quanto a essa sugestão específica, o autor (2018) pouco parece se distanciar de Hélène Clastres (1978): o Estado é irreversível e total; não há linhas de fuga, e, ao adentrar a política, a religião fica imediatamente subordinada a ela. Ou torna-se, ela mesma, pura política. O mau-encontro sempre, fatalmente, se completa; evento consumado, da vertigem à queda.

---

<sup>64</sup> Penso que busca pelas Terras Sem-Mal não é uma “utopia” apenas porque nós, ocidentais, não podemos concebê-la como realidade - seja porque entendemos como romântica a ideia de uma terra que não sirva apenas a fins econômicos, seja porque não podemos levar a sério a ideia da ascensão a moradas divinas.

Num outro registro que não propriamente o das retomadas, mas ainda no da imbricação dos sentidos de Terra Sem-Mal, Sílvia Guimarães (2003) narra a trajetória dos Mbya de Tecoá Porã, localizado do Espírito Santo, num pedaço de mata atlântica que, à época do processo de demarcação, era reivindicado pela empresa Aracruz Celulose como sua propriedade. Aqueles que tinham interesse na área argumentavam que os Mbya eram, na verdade, originários do Paraguai e, por isso, não tinham direito àquela terra. “No entanto”, diz Guimarães (2003: 165), “as migrações mbyás são planejadas, seguem uma rota determinada e revelam a sua específica ocupação espacial, que não acontece por acaso, mas em territórios que apresentam as marcas dos ancestrais”: é que o grupo, que chegou ao Espírito Santo em 1967, vinha se deslocando desde o Rio Grande do Sul desde a década de 1940, quando foram forçados a deixarem suas terras - o Tecoá Copi’i’ovy, nas proximidades do município de Pelotas (RS) -, devido à violência de fazendeiros que chegavam à região. “As ameaças dos *juruá* (brancos) eram um sinal da possibilidade de derramamento de sangue e de morte, isto é, do apodrecimento da carne de algum mbyá. Isso significava que o mundo onde viviam estava se tomando frágil”, aguçando a consciência dos Guarani sobre “os males que afetavam o bom viver” (: 158). Lá, já não se podia viver de forma harmoniosa e conforme os ensinamentos das divindades.

Os Mbya, então, colocaram-se a caminhar rumo ao leste, sob orientação de uma *cunhã carai* (xamã, profetisa) de nome Tātāty Uarete, que agia ela própria guiada por Nhãde Ru. Essa migração surgiu “como uma solução, como uma possibilidade de continuar tentando o acesso à morada dos imortais [...], eles iriam tentar alcançar essa terra em vida com o corpo e a alma juntos” (: 159). Nela, eram feitas cerimônias noturnas nas quais as pessoas dançavam e cantavam até não mais poderem sentir seus corpos - a outra face da busca da Terra Sem-Mal, complementar à caminhada. Enquanto se deslocavam, a profetiza aconselhava o grupo para que continuassem a trabalhar muito e a fazer roças. Ao longo do caminho, construía acampamentos, aldeias ou juntavam-se a outras já existentes; se ocorria alguma morte violenta, na qual havia derramamento de sangue, Nhãde Ru indicava que já era tempo de partir: ela e o apodrecimento da carne na terra sinalizavam que os índios haviam falhado “por algum instante no processo de se encantar e, conseqüentemente, de se tomar imortal” (: 166).

Em dado momento da peregrinação, a *cunhã carai* teve um sonho no qual Nãde Ru lhe indicou a existência de uma estradinha estreita, que deveria ser seguida até que chegassem à beira do mar. O demiurgo aconselhou, ainda, que eles procurassem pelos sinais que foram deixados pelos primeiros mbyás, “os antepassados imortalizados, no mundo original” (: 162): “casas de pedra” (*tava*), que costumam ficar em morros mais elevados e cobertos pela mata, de onde é

possível ver o mar. Chegaram, finalmente, ao Espírito Santo, onde a divindade sinalizou que não mais precisavam caminhar; essas *tava* são o local onde, hoje, os Mbya erguem seus *tecoa*, voltando-os para o nascente. Após o embate com a Aracruz Celulose, a área foi demarcada e é o atual *Tecoa Porã*, também chamado de aldeia Boa Esperança, em português. Mesmo depois da demarcação, os indígenas continuaram a preparar sua transcendência - pelo menos até a morte da *cunhã carai*, em 1994, quase trinta anos depois de terem chegado ao Espírito Santo e cinco décadas depois de terem deixado o Rio Grande do Sul. Alguns não estão bem certos quanto à morte de Tātātý Uarete; se uns dizem que ela se enfraqueceu devido ao contato com os brancos e então morreu, outros pensam que pode ser que ela, quase-imortal que era, tenha ascendido, invisível, à Terra Sem-Mal.

Retornamos, então, ao ponto no qual iniciamos: a retomada se Kurupa'y. Lá, os Avá-Guarani reivindicavam a demarcação daquelas terras, escreviam à FUNAI, negociavam com a Itaipu Binacional e com as autoridades (cf. seção 1.5.). Mas isso não era tudo; a *oguata porã* não se resumia à relação com as instâncias estatais. Eu não saberia dizer se aquele grupo pretendia, um dia, quem sabe, fazer alguma tentativa de ascender ao paraíso celeste. O que sei é apenas que um feminicídio colocou fim àquela sua caminhada sagrada porque o sangue derramado havia tornado a terra má - a despeito dos índios já estarem organizados em sua reivindicação territorial. Por fim, entendo e reitero que reduzir as *oguata porã* ao místico ou traduzi-las forçosamente àquilo que nos é legível são leituras igualmente simplórias. Parece-me, ainda, que admitir a existência de ambas as leituras e imaginá-las separadas não chega a ser suficiente. “Ao fim e ao cabo”, sinaliza Spensy Pimentel (2012b: 147), uma escuta mais atenta dos discursos dos xamãs Kaiowá e Guarani “poderá, ainda, contribuir para mostrar uma desconcertante associação entre a recuperação dos *tekoha* e todo o complexo intrincado de ideias que acabou reduzido às limitadas formulações sobre a Terra sem Males imperantes na etnologia do século XX”. Paraphraseando Johannes Fabian, em *O Tempo e o Outro* (2013: 70): é preciso imaginação e coragem para conceber o que aconteceria ao Ocidente (e à antropologia) se sua fortaleza política fosse subitamente invadida pela política de seu Outro.

\*

“O João [cacique de uma das retomadas de Santa Helena], ele tem objetivo, e ninguém chegou a entender, nem mesmo parente dele... Mas ele tem objetivo, que é se preparar para ser uma liderança religiosa. Por isso saiu de perto da influência branca, do álcool, das drogas”, prosseguiu Joaquim, naquele mesmo fim de tarde; e os jovens vinham sentar-se por perto: “são as lideranças do futuro, estão aqui pra ouvir e aprender também”, explicou Joaquim. Quanto da minha segunda visita a Itamarã, conversamos novamente sobre as retomadas;

ocorreu-me, então, perguntar-lhe se essas *oguata porã* atuais ainda guardavam alguma relação com aquelas que narradas pela literatura clássica, cujo objetivo seria alcançar as moradas celestes. O que ele me disse foi que, por vezes, sim; há a Terra Sem-Mal a ser alcançada aqui neste plano, um lugar onde os Avá-Guarani possam viver à sua maneira, mas, a depender de como uma caminhada é organizada e de quem a organiza, essa nova terra pode ser, para alguns que irão habitá-la, um espaço adequado para, num segundo momento, ascenderem ao plano divino. “Só que se eu for pra estrada e chegar o branco e eu dizer que tô fazendo uma caminhada pra chegar na Terra Sem-Mal, ele não vai acreditar, vai falar que eu tô louco, né?”.

### **3.3. Conclusão: incapturáveis, ainda**

Ao longo de todo este trabalho, venho chamando de “retomadas” os movimentos dos Avá-Guarani de ocupar um local para, dentre outras muitas coisas, reivindicar a demarcação de uma nova Reserva Indígena. Mas há, aí, um porém: os indígenas raramente se referem a essas iniciativas como “retomadas”; antes, preferem dizer “entradas” - em Guarani, *aike; jahu jaike*, “vamos entrar”. Segundo o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida (2000: 148), que realizou extenso trabalho etnográfico com os Avá-Guarani do Oeste paranaense, o uso da expressão “entrada” “pretende substituir os termos ‘invasões’, utilizadas por fazendeiros, e ‘ocupação’, ‘reocupação’ ou ‘retomada’, utilizados por aliados dos índios”. Não dispuo essa sugestão, tampouco creio ser impossível que a origem da expressão seja uma tradução direta da língua guarani para o português. Minha questão é menos a palavra empregada para designar os movimentos indígenas de luta pela terra que uma diferença que parece existir entre as retomadas dos Kaiowá e Guarani e Tupinambá, por exemplo, e as entradas Avá-Guarani - e isso independe de designações, mesmo que, talvez (e eu não o saberia dizer se a intenção dos Guarani caminha nesse sentido), elas o indiquem. É que, ao retomarem a Serra do Padeiro, os Tupinambá visam ao *retorno da terra* (ALARCON, 2013, 2014); os Kaiowá dizem que, uma vez que recuperem seus antigos *tekoha*, sua terra irá *renascer*, como registra Spensy Pimentel (2012b: 144). Mas, para os Avá-Guarani, não parece ser possível um retorno à e da sua terra; a Hidrelétrica a alagou.

“Das terras dos índios a índios sem terra”, na formulação que dá título à tese de doutorado de Maria Lúcia Brant. Há, claro, algumas observações a serem feitas: como nos informam os Avá-Guarani e conforme também escreveu Rubem Thomaz de Almeida (1995), eles consideram que suas terras se estendem por toda

região entre Foz do Iguaçu, Toledo e Guaíra, de modo que as entradas podem, ainda, ser movimentos de reocupação. Para além disso, a primeira das *oguata porã* que levaram, por fim, à conquista de Itamarã, teve como local escolhido um espaço na cidade de Terra Roxa que era de ocupação tradicional Guarani. Tendo dito isso, e esclarecendo que meus apontamentos, aqui, são ainda bastante preliminares, volto-me às atuais entradas de Itaipulândia e Santa Helena (PR). Ambos esses municípios ficam às margens do lago formado pelo reservatório da Usina e são os espaços às margens desse lago, na área de preservação ambiental da Itaipu, que os Avá-Guarani ocupam. Assim, as entradas são realizadas próximas aos antigos *tekoha*, mas não propriamente onde eles estavam; o cacique Cláudio Vogado, do Tekoha Mokoï Joegua (Dois Irmãos), contou-me, em uma visita muito breve que fiz ao acampamento, que foi uma tia sua, já idosa, que indicou o local onde deveriam “entrar”: era o mais próximo que podiam chegar à antiga aldeia Dois Irmãos, hoje embaixo d’água.

Entretanto, e este é o ponto principal, os Avá-Guarani que fazem entradas não demandam que as terras demarcadas sejam aquelas que agora ocupam; elas não deixam de ser uma opção, uma vez que são “boas”, têm matas e animais de caça e, ali, estão o mais perto que podem estar de suas terras, mas eles afirmam que aceitariam outras terras, “qualquer terra”, nas palavras de diversas lideranças, como Teodoro Tupã Alves, João Alves e Cláudio Vogado. Se a terra perdida, que justifica o pleito, era uma terra específica, “tradicional” e “ancestral”, a terra que eles reivindicam não necessariamente o é. Ora, venho justamente argumentando que a terra indígena, a terra pela qual se lutam, não é *qualquer terra* (cf. Molina [2017]), seguindo, justamente, o que dizem os Avá-Guarani sobre a terra (desde a importância dos cemitérios, passando pela terra “ancestral” ser sagrada, até os múltiplos sentidos das *oguata porã*). Como pensar, então, essa (aparente) disjunção, mesmo contradição? Estaríamos, então e irremediavelmente, diante de um caso de pura reelaboração cultural com vistas a adequações às categorias estatais que ofereçam subsídios e motivos suficientes para que o Estado proceda à demarcação? Teria o processo **genocida** que é o desterro finalmente dado cabo da *máquina de guerra*, enquadrado a terra dos índios na geometria de um *espaço estriado*? Ou seria nesse momento em que ela não mais existe, apropriada e vencida pelo Estado, que a *máquina de guerra* se metamorfoseia, enxameia e pensa e ama e cria e *vive*; afirma-se irreduzível ao aparelho estatal, perpassa-o *por dentro* com linhas de fuga, miríades de contra-Estados, outros reais e possíveis, deuses, terras e *vidas*; denuncia suas faltas, fazendo-o dobrar-se sobre si mesmo, sobre suas leis, tangenciando-o para conjurá-lo e *multiplicar o múltiplo*?

Olhemos as demandas, de ontem e de hoje, que fazem sobre a terra as quais desejam habitar. Era um sábado, Hilda e sua mãe, Laura, estavam no galpão-

sala artesanato-minha casa pregando, com agulhas grossas, palhas às roupas que suas filhas e netas iram usar na apresentação da *Semana Cultural*, enquanto eu estava sentada ali por perto; conversávamos. “Os brancos têm medo da gente, acham que a gente quer as terras deles, que vamos tomar as fazendas. Mas a gente não quer aquela porcaria, tudo desmatado e envenenado!!”, e as duas caíram na risada. Desde seu desterro, e suas cartas o demonstram, os Avá-Guarani afirmam que as novas terras pelas quais lutam deve ter mato e caça, rio e morro, para que possam *viver à sua maneira*. Mas, no Paraná, quase a totalidade do espaço já foi desmatado e, quando não urbanizado, destinado a monoculturas que vão muito bem na terra roxa. Nós brancos estamos destruindo a terra, colocamos a todos - brancos e índios - à beira um cataclisma; também por isso, é necessário que os Avá-Guarani (também os de Guairá, como registra Albernaz [2007], e também os Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, conforme Pimentel [2012b]) recuperem suas terras, para cuidá-las. Se isso não acontecer, se os Guarani não puderem viver o *nhandereko* e deixarem de rezar, nas palavras do chamoí Bento (em fala que comecei a registrar na seção 3.1.),

pode ser também que fica em nada o mundo. Se o Guarani não reza mais, se o Guarani não obedece o poder do Deus, só faz mal, não lembra a mãe do Deus, só faz mal, daí o Deus não gosta. Porque o Deus e Nossa Senhora de lá do céu, ninguém se esconde!! Ninguém se esconde! Se não rezar, pode vir escuridão, pode vir vento e também pedra. Pode vir seca e pode morrer tudo criança. Se acontecer de morrer criança, se não nascer mais criança, daí perto de fim do mundo, né? Se Guarani não reza mais né... Antes de chegar o fim do mundo, nós temos que rezar direto!!! Rezar pra não acontecer nada, nem pro branco, nem pro Guarani.

Os fazendeiros do Mato Grosso do Sul, mostra-nos Spensy Pimentel (2012b), consideram romântico pensamento dos Kaiowá e Guarani que retomam suas terras de que é possível a completa recuperação ecológica dos espaços, bem como desejo de retornar aos modos do passado. Não menos romântico pode soar o pleito por uma terra de mata preservada no Paraná, que também permita o modo de ser Guarani. Decerto, a única coisa que lhes parece racional é o uso que o capitalismo faz da terra. Mas, com efeito, as terras dos dois *tekoha* que os Avá-Guarani conquistaram nas últimas décadas, Añetete e Itamarã eram, antes, como já se viu, fazendas, e eles as aceitaram. Por quê? Mais uma vez nas palavras de Bento:

Depois [de serem expulsos de Passo Kue], nós viemos na Três Lagoas... e depois... e depois nós lutemos sobre a terra, né... E depois tava o Rubinho [o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida] junto com nós falou que ia falar com o fazendeiro lá em Curitiba, se dá certo de vocês ir lá a terra dele. Daí o Rubinho

voltou e falou que fazendeiro deixou e daí o fazendeiro falou pra ele que a gente podia ir olhar a terra dele, que, às vezes, se a gente gostasse, ele vendia. Daí nós fomos lá pra Curitiba, fomos em grupo, né. Dormimos na estrada... assim, na estrada, fizemos fogo na estrada e dormiu perto do fogo. Tinha tigre ainda lá naquele mato lá. Daí quase não dormimos bem, não tinha comida, não tinha nada lá, dormimos mal. Mas passamos três dias lá. Depois conversamos entre nós lá, “nós gostemo daquele lugar?”. Daí um fala “eu não gostei, muito longe, daí parente fica longe de nós, como nós vai avisar, sem dinheiro pra pagar carro, pra ir lá... Muito longe! Bom lá perto de de Foz do Iguaçu! Vamos achar terra por lá... Daí voltemo de novo. Daí que vimo essa terra aqui. Aqui morava Padovan, né, aqui chamava Fazenda Padroeira. Daí gostemo daqui e viemos de mudança lá de Foz do Iguaçu. Porque aqui tinha animal do mato ainda, veado, tem paca, tem tatu... Tem água e mato ainda. Daí gostemo de vir pra cá. Aqui paremo dezoito anos já.

A Fazenda Padroeira servia à criação de búfalos; era quase toda pasto, só com um resto de mata nativa no topo do morro ao redor do qual as casas estão dispostas, agrupadas de acordo com as famílias extensas. “A colonização é assim: vem dividindo e organizando a terra, dividindo e organizando a terra...”, explicou-me o *chamoi* Pedro. Assim, que os Avá-Guarani pudessem “parar” ali não foi coisa que veio sem dificuldade; o espaço teve que ser, aos poucos, feito *tekoha*. “Lá pra cima”, disse-me Leonel apontando pro alto do morro, “só tinha as árvores grandes, que eles não conseguiram arrancar” - mas, agora, os Guarani vêm cuidando para que a mata volte: “isso pra cá foi tudo a gente que fez crescer”. Não apenas a questão ecológica estava implicada nesse movimento de re-existirem (porque é isso que fazem a luta e a resistência: conjugam, no coletivo, - não poderia ser de outro modo - o verbo re-existir); contam os índios, e Thiago Santos (2016: 174-175) o registra, que há dois locais, um em Añetete e outro em Itamarã, nos quais “existiriam uma vala de esqueletos humanos”. Em tempos passados, antigos proprietários das terras eram envolvidos com tráfico de drogas; havia até uma pista de pouso para aviões no morro. Em decorrência disso, a então fazenda foi cenário de violência e assassinatos. Foi, pois, necessária muita reza para limpar a terra, porque ela estava impregnada de uma “má forma de viver” - segundo um *chamoi*, em relato colhido por Santos (2016: 175):

Quando chegemo aqui tava tudo mal assombrado. Teve muitas mortes aqui de pistoleiro. Eu vi uma imagem em sonho do líder dos sem terra. Ele tava pescando e vieram e mataram. Por isso, nós tivemos que rezar muito quando chegemo, pra espantar tudo. A gente ficava tudo aqui nesse galpão quando chegamos, tudo rezando por vários dias.

Ainda segundo Thiago Santos (2016), os Avá-Guarani afirmam que as

rezas e cantos foram especialmente intensos quando de sua chegada a Añetete: para que Ñanderu soubesse onde eles estavam e que, agora, aquele local seria habitado por eles. E assim foram, a vida da terra e a vida das pessoas, refazendo-se; reza-se às divindades, zela-se pela mata, a terra alimenta as pessoas e é alimentada por elas, pode-se novamente cuidar das almas e sombras dos mortos e permanecer na terra onde eles *ficam*. Nesse sentido que argumento ainda: a terra indígena, a terra que motiva a luta, não é redutível à Reserva; ela lhe transborda, excede, e vaza, para dentro, para a própria substância da terra. Espaço para vida, impossível senão para a diferença, lugar aberto ao futuro. Muito mais que qualquer terra. Há, como nos diz Deleuze & Guattari (2012), dois movimentos não simétricos: “um que estria o liso”, mas também outro que “restitui o liso a partir do estriado” (: 200); “[n]um caso, organiza-se até mesmo o deserto; no outro, o deserto se propaga e cresce; e os dois ao mesmo tempo” (: 192).

Entretanto, é claro e como os Guaraní dizem: o espaço é pouco e não é, pelo menos ainda, ecologicamente adequado; o próprio modelo de demarcações em ilha parece configurar-se como problema, reproduzindo cercos. Prossigo com o *chamoi* Bento, que contrapõe as duas coisas:

E hoje em dia o lugar já diferenciou tudo, tá tudo limpo, campo, cheio de gado, né... Mas hoje não tem mais mato, esse rio aí parece tudo envenenado por causa que o fazendeiro passa veneno na roça, na planta, e quando dá chuva vem tudo dentro do água e o peixe bebe aquela água e, no outro dia, o peixe tudo morto quase. Aí por isso que nós não podemos comer muito peixe. Daqui a um tempo, até nós vamo ficar dentro da cidade ainda. Cheio de colono, fazendeiro, não tem mais mato pro índio viver! Como nós aqui, nós tamo ao redor da fazenda, bem do meio de fazenda... se saímo daqui, tamo na fazenda, sai daqui, tá na fazenda, sai daqui, tá na fazenda...

Mas, “hoje”, prossegue Bento, “governo sabe hoje em dia, deve muito, porque no tempo anterior nós vivia bem, por causa que tinha mato, animal do mato, pesca... A luta nunca acaba, né? Porque índio aumenta o grupo né, igual branco também...”. Essa luta que nunca termina está mesmo a serviço da diferença, para a autodeterminação e, assim, inevitavelmente contra a unificação centrípeta do Estado. Sinclair Pozza Casemiro gentilmente me cedeu<sup>65</sup> algumas de suas anotações feitas quando da realização de uma *Aty Guasu* (grande assembleia) no Tekoha Itamarã, já nos últimos dias de dezembro de 2018. A *Aty Guasu* reuniu lideranças Avá-Guarani da Argentina, do Brasil e do Paraguai; em meio aos cantos, rezas e benzimentos - os quais, eles próprios, também são política -, os indígenas discutiam o futuro de sua luta pela terra. O momento era especialmente

---

<sup>65</sup> Comunicação pessoal.

tenso: dois meses antes, Jair Bolsonaro havia sido eleito à presidência; seu discurso abertamente anti-indígena e (o que é a mesma coisa) antidemarcação indicava que os ataques aos seus direitos iriam recrudescer. Os Guarani, entretanto, não se deixavam abater: as lideranças chamavam à luta e afirmavam que o Presidente é um líder *assim como eles* e, por isso, não poderia se furtar a ouvir-lhes. Além disso, diziam os Avá-Guarani, seu povo tem Ñanderu lutando ao seu lado.

Assim encerro este trabalho. Deixo, entretanto, possibilidades abertas para o futuro; há mesmo muito que faltou ser dito. Nesse sentido, aponto que teria sido interessante, mas a limitação do meu tempo de campo não o permitiu, tratar mais profundamente das atuais relações entre os Guarani e a Itaipu Binacional, principalmente, talvez, no que tange à ingerência da empresa dentro dos *tekoha* (inclusive por meio de seus programas de “etnodesenvolvimento”) e às suas estratégias para desmobilizar os indígenas. Quanto às imbricações entre xamanismo e política, análises sobre os papéis das lideranças e também sobre a figura do inimigo poderiam, acredito, ter bom rendimento. As *entradas*, e toda as políticas feitas nelas, bem como a terra pela qual essas políticas são feitas, são meu principal interesse para uma próxima pesquisa.

\*

Uma última imagem:

Noite escura. Só as lanternas iluminavam a picada aberta em mato alto que leva até a *opy* da família de José e Hilda. As meninas, suas filhas, iam na frente, me ensinando o caminho e me advertindo cuidado para que eu não pisasse em formigueiro. A casa de reza havia sido destruída por um incêndio, causado não se sabe por quem nem porquê; a reunião seria a céu aberto, mas havia ainda os bancos de madeira e o *ambá*. Era abril, mas já estava frio; algumas mulheres ficaram, por isso, desmotivadas quanto à dança, preferindo os bancos e os cobertores que tinham trazido. Dentre elas, Camila e sua avó Laura. Laura, enroladinha em seu casaco de lã bege, me contava sobre uma viagem que ela e outros Avá-Guarani fizeram para um encontro indígena em outro Estado. Itaipu tinha ido junto - perguntei o motivo. “Pra mandar na gente, alguém tem que ir pra mandar na gente”. Camila falou-me baixo que queria falar comigo depois; finda a reunião, a acompanhei até o espaço onde sua família cozinhava e preparava as refeições. Fogueira acesa e chimarrão quente. Entre uma cuia e outra, Camila, muito séria, me diz (e repete múltiplas vezes; sua irmã Letícia concordando com ela a todo momento): “a minha vó te falou que a Itaipu manda em nós. Mas isso não é verdade. A Itaipu não manda em nós. A gente lutou muito por essa terra, o meu pai me contou”.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**AGUILAR, Jurandir Coronado.**

2002. Conquista Espiritual: *A história da evangelização na Província Guairá na obra de Antonio Ruiz de Montoya, S.I.(1585-1652)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

**ALARCON, Daniela.**

2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós- Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília.

2014. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. In: *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. v. 13, n. 1. pp. 212-246.

**ALBERNAZ, Adriana Repelevicz.**

2007. Interpretação do mundo e projetos de futuro dos Avá-Guarani de Oco’y. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 146-169, jul./dez. 2007.

2009. Antropologia, histórias e temporalidades entre os Avá-Guarani de Ocoy (PR). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

**ALMEIDA, Mauro W. B. de.**

2016. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. *Ruris*, v.10, n.1

**AMBROSETTI, Juan B.**

1894. *Los indios caingú del Alto Paraná (Misiones)*. Buenos Aires: Imprenta Roma.

**ASSIS, Valéria Soares de & GARLET, Ivori José.**

2009. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-guarani através das fontes históricas. Em: *Fronteiras; Revista de História*, 11.19: 15-46.

**AZOLA, Fabiano André Atenas.**

2017. O Relatório Figueiredo e os Índios no Sul do Brasil. Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais. Setor de Ciências Humanas. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

**BARBOSA, Pablo Antunha.**

2013. A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 121-158, jan./jun. 2013 Campo Grande, MS.

**BARBOSA DA SILVA, Alexandra.**

2007. *Mais Além da “Aldeia”*: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

**BISPO DOS SANTOS, Antônio.**

2015. *Colonização, Quilombos*. Brasília: INCTI - UnB.

**BOGONI, Saul.**

2008. *O Discurso de Resistência e Revide em ‘Conquista Espiritual’ (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Maringá.

**BORGES, Paulo P.**

2014. *As migrações e deslocamentos guarani e a aldeia de Oco’y*. 6º Seminário Nacional e Políticas Sociais, 2º Seminário de Direitos Humanos, Capitalismo contemporâneo na América Latina: políticas sociais universais? 15 a 18 de setembro de 2014, Unioeste - Campus de Toledo, PR

**BORGES, Paulo Porto & BRIGHENTI, Clóvis.**

2015. Presença e mobilidade guarani no Oeste paranaense: uma análise histórica. *Tempo de histórias* (PPGHIS/UnB), número 27, Brasília, Ago – Dez 2015.

**BRAND, Antônio.**

1997. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

**BRAND, Antônio; COLMAN, Rosa S.**

2010. Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguay e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani. *Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas*, 14(2), 82-96.

**CARVALHO, Maria Lúcia Brant de.**

2013. *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.

**CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez.**

2002. *Naufrações e Comentários*. 3ª ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.

**CABRAL, Ana Cristina Bochina.**

2016. *Os Guarani - O tempo das andanças acabou? Conflitos entre ficar e partir*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Oeste do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

**CADENA, Marisol de la.**

2015. *Earth Beings*. Durham and London: Duke University Press.

**CADOGAN, Leon.**

1952. El concepto Guaraní de ‘Alma’: su interpretación semántica. *Folia Linguistica Americana* 1(1): 1-4. 1952.

1962. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 10 (1-2):43- 91, 1962.

1997. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Paraguay: CEADUC/CEPAG.

**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.**

2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

**CHAMORRO, Graciela.**

2008. *Terra Madura – Yvy Araguayje: fundamento da Palavra Guaraní*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Grande Dourados.

2010. *Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani*. Indiana no 27. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut.

**CLASTRES, Hélène.**

1978. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

**CLASTRES, Pierre.**

1990. A fala sagrada dos índios Guaraní. Campinas: Ed. Papyrus.

2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

2011. “Do etnocídio”. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

**COLODEL, José Augusto.**

2008. Cinco séculos de história. In: PERIS, A. F. (Org.). *Estratégias de desenvolvimento regional: região oeste do Paraná*. Cascavel: Edunioeste.

**CONRADI, Carla C. N.**

2007. *As ações do Estado nacional e a trajetória política dos Guaraní Nandeva no Oeste do Paraná (1977-1997)*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Grande Dourado (UFGD).

**DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix.**

1995. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 2. São Paulo: Ed. 34.

1996. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 3. São Paulo: Ed. 34.

2010. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34

2012. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Ed. 34.

**FABIAN, Johannes.**

2013. *O Tempo e o Outro: como a Antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis: Vozes.

**FANON, Franz.**

2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

**GADELHA, Regina M. D. F.**

1980. *As Missões Jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (sec. XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

**GARLET, Ivori José.**

1997. *Mobilidade mbyá: história e significado*. Tese de Mestrado: Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre.

**GUIMARÃES, Sílvia.**

2003. A marcha cerimonial Guarani-Mbyá. *Anuário Antropológico/2002-2003*.

2006. As Marchas Prosaicas de um Grupo Guarani-Mbyá. *Campos* 7(2):49-65, 2006.

**HAESBAERT, Rogério.**

2004. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em 14/10/2018.

**HAHN, Fábio André & MORIGI, Josimari de Brito.**

2015. A fronteira em questão: estudo de ocupação de Mamborê/PR. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 8, n. 1, jan.-jun., 2015.

**INGOLD, Tim.**

2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. In: *Horizontes antropológicos* 18 (37). pp. 25-44.

**KOENIGSWALD, Gustav von.**

1908. Die Cayuás. *Globus - Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*. Dreiundneunzigster Band. Braunschweig Druck und Verlag.

**LADEIRA, Maria Inês.**

1999. Yvy marãey: renovar o eterno. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2): 81-100, 1999.

2002. *Espaço geográfico Guarani-mbya: constituição e uso*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Universidade de São Paulo.

2007. *O caminhar sob a luz, território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.

**LATOUR, Bruno.**

2013. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34.

**LEMKIN, Raphael.**

2009. *El dominio del Eje en la Europa ocupada*. Buenos Aires: Prometeo Libros

**MARX, Karl.**

1983. *O Capital: Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural

**MBEMBE, Achille.**

2018. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.

**MELIÀ, Bartolomeu.**

1987. *Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo: Fundames.

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

1992. La lengua Guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura. Madrid: Editorial MAPFRE.

2004. El pueblo guaraní: unidad y fragmentos. *Tellus*, ano 4, n.6, p. 151- 162, abr. 2004.

**MELLO, Flávia Cristina de.**

2007. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 49-65, abr. 2007 Campo Grande - MS

**MENDES JUNIOR, Rafael.**

2009. *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

**METRAUX, Alfred.**

1950. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Cia. Nacional.

1974. *Migraciones históricas de los Tupi-Guarani*. Universidad Nacional del Nordeste: Resistencia.

**MIRAS, Júlia Trujillo.**

2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

**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.

**MORAIS, Bruno Martins.**

2016. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

**MOTA, Juliana G. B.**

2011. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

2015. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS*. Tese de Doutorado. Presidente Prudente: FCT/UNESP.

**MURA, Fábio.**

2006. *À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

**NASCIMENTO, Sandra.**

2016. *Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde 'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas.

**NIMUENDAJU, Curt Unkel.**

1987. *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

**NODARI, Alexandre.**

2007. *“a posse contra a propriedade”: pedra de toque do Direito Antropofágico*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

2014. *A( )terra(r)*. Acesso em 17/11/2018. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/2014/09/01/alexandre-nodari-a-terror/>>

**NOELLI, Francisco Silva.**

1999. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, Asunção, 34, (2), p. 123-166, dez.1999.

**NOVAK, Éder da Silva & MOTA, Lúcio Tadeu**

2016. A Política Indigenista e os Territórios Indígenas no Paraná (1900-1950). Em: *Fronteiras; Revista de História*, 18.32: 76-97.

**OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.**

1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998.

2018. Introduction. In.: Dossier - Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities. *Vibrant*. v. 15, n. 2.

**PACKER, Ian.**

2013. *Violações aos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná: subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*. Relatório. Centro de Trabalho Indigenista.

**PARANÁ.**

2017. *Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná – Teresa Urban (CEV-PR)*. Volume 1.

**PEIXOTO, Kércia P. F. & PEIXOTO, Rodrigo.**

2012. A luta territorial dos indígenas da Terra Maró. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. 12, n.2

**PEREIRA, Flávio de Leão Bastos.**

2018. Desenvolvimentismo e ecocídio: causa e (possível) consequência no contexto de ruptura das bases existenciais dos povos originários no Brasil. *Boletim Científico ESMPU*, Brasília, a. 17 – n. 51, p. 257-281 – jan./jun. 2018

**PEREIRA, Levi Marques.**

1999. *Parentesco e organização social kaiowá*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia. Universidade Estadual de Campinas.

2010. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus*, ano 10, n. 18, p. 115-137, jan./jun. 2010 Campo Grande - MS

**PIERRI, Daniel Calazans.**

2013a. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani-mbyá sobre a existência*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

2013b. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 159-188, jan./jun. 2013 Campo Grande, MS.

**PIMENTEL, Spensy.**

2006. *Sansões e Guaxos: Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

2012a. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

2012b. Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. In: *R@U*. Revista de Antropologia da UFSCar. v.4, n.2, jul.- dez., p.134-150.

**PISSOLATO, Elizabeth.**

2006. *Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**POMPA, Cristina.**

2004. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 141-174.

**POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã.**

2016. *A terra uma só*. São Paulo: Ed. Hedra.

**POVINELLI, Elizabeth.**

1995. Do Rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 97, No. 3. (Sep., 1995), pp. 505-518.

2008. The Child in the broom closet: States of killing and letting die. *South Atlantic Quarterly* 107:3, Summer 2008: 509-530.

**PRIORI, A., et al.**

2012. História do Paraná: séculos XIX e XX. In: *A história do Oeste Paranaense*. Maringá: Eduem.

**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.

**SANTOS, Jovane Gonçalves dos.**

2012. *Entre homens e diabos: Uma etnografia dos Guarani-Nhandéva acometidos pelo -jepotá*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

**SCHADEN, Egon.**

1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

**SCHALLENBERGER, Erneldo.**

1997. *A Integração do Prata no sistema colonial: Colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: Ed. Toledo.

**SCHNEIDER, David M.**

1980. *American Kinship: A Cultural Account*, 2nd edition. Chicago, IL: University of Chicago Press.

**SILVA, Evaldo.**

2006. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de Doutorado. Museu Nacional do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

**SOUZA LIMA, Antônio Carlos de.**

1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

**STENGERS, Isabelle.**

2005. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno & WEIBEL, Peter (eds.), *Making Things Public*. MIT Press. pp. 994-1003

2011. Comparison as a matter of concern. In: *Common Knowledge* 17:1, Duke University Press.

**STRATHERN, Marilyn.**

2004. *Partial Connections*. Altamira Press.

2017a. Partes e todos: refigurando relações. In: *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Editora Ubu.

2017b. O conceito se sociedade está teoricamente obsoleto?. In: *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Editora Ubu.

**SZTUTMAN, Renato.**

2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP

2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

2013. Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias, In: *Ponto Urbe* [Online], 13 | 2013. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/893>>. Acesso em 15 de novembro de 2018.

**TERRA DE DIREITOS.**

2014. A invisibilidade daqueles que existem há mais de 500 anos. *Organização de Direitos Humanos*. Online. Disponível em: <<http://terradedireitos.org.br/2014/12/05/a-invisibilidade-daquelles-que-existem-ha-mais-de-500-anos/>> Acesso em 31 de junho de 2016.

**THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem.**

2000. A “Entrada” no Tekoha. In: RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil 500*. 1996/2000. Porto Inseguro: São Paulo. ISA, 2000. p. 745-748.

2006. *Estudo Antropológico sobre a situação dos Avá-guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Ocoy e dos Nandeva de Guaira: extremo oeste do Paraná*. Rio de Janeiro.

**VIETTA, Katya.**

2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese (Doutorado). São Paulo: PPGAS/USP.

**VILLAR, Diego e COMBÈS, Isabelle**

2014. La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Revista Tellus*. Vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande: UCDB.

### **VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo**

1982. Índios, Leis e Políticas. In: SANTOS, S. C. (org). *O índio perante o direito: ensaios*. Florianópolis: UFSC. 1982. p.37-51.

2002. O Nativo Relativo. *Mana* 8.1 (2002): 113-148.

2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1):3-22.

2004b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *o que nos faz pensar*; n.18, setembro de 2004.

2009. *A morte como quase-acontecimento*, <<http://www.institutocpfl.org.br/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>>.

2011. Posfácio: O intempestivo, ainda. In: CLASTRES, Pierre. 2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify

2014. Parecer sobre a sentença do Juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos Processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas tendo como réus a Fundação Nacional do Índio e a União). *Online*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/26305593/PARECER\\_sobre\\_a\\_senten%C3%A7a\\_do\\_Juiz\\_federal\\_Jos%C3%A9\\_Airton\\_de\\_Aguiar\\_Portela\\_da\\_Justi%C3%A7a\\_federal\\_de\\_Primeiro](https://www.academia.edu/26305593/PARECER_sobre_a_senten%C3%A7a_do_Juiz_federal_Jos%C3%A9_Airton_de_Aguiar_Portela_da_Justi%C3%A7a_federal_de_Primeiro)>. Acesso em 10 de junho de 2016.

2015. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Disponível em: <[https://www.academia.edu/25782893/Sobre\\_a\\_no%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_etnoc%C3%ADdio\\_com\\_especial\\_aten%C3%A7%C3%A3o\\_ao\\_caso\\_brasileiro](https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro)>. Acesso em 28/05/2018.

2016. Os involuntários da pátria. Disponível em <[https://www.academia.edu/25144372/OS\\_INVOLUNT%C3%81RIOS\\_DA\\_P%C3%81TRIA](https://www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNT%C3%81RIOS_DA_P%C3%81TRIA)>. Acesso em 01/06/2018.

### **VENDRAME, Sônia Inês.**

2014. *A internet na aldeia Tekoha Añetete: como o novo suporte digital interage na cultura indígena guarani na terra prometida*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica.

### **WACHOWICZ, Ruy Christovam.**

1987. *Obrageros, mensus e colonos: história do oeste paraense*. Curitiba: Ed. Vicentina.

1988. *História do Paraná*. Curitiba: Ed. Vicentina.

# ANEXOS

12ª TABELA

205-E      146

325/90

ESCRITURA PÚBLICA DE  
DECLARAÇÃO que faz: IGOR  
CHMYZ na forma abaixo:

S A I B A M, quantos esta pública escritura bastante virem, que aos 06 (seis) dias do mês de fevereiro do ano de um mil novecentos e noventa (1990), nesta cidade de Curitiba, Capital do Estado do Paraná, em Cartório, compareceu como Declarante, IGOR CHMYZ, brasileiro, casado, portador da C.I. nº 296.333-Pr, inscrito no CPF nº 005.186.209-30, formado em geografia e História em 1.963, pela Universidade Federal do Paraná, doutorado em Ciências, (antropologia) em 1.973, pela Universidade de São Paulo, professor adjunto do departamento de antropologia da Universidade Federal do Paraná, diretor do Centro de Pesquisas Arqueológicas da UF-Pr, e representante da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para assuntos de arqueologia do Paraná, residente e domiciliado, à rua Frei Orlando nº 1277, CItba-Pr; o presente reconhecido como o próprio e por mim Auxiliar do Tabelião, que o datilografei conforme documentos acima mencionados. E, pelo Declarante de sua livre e espontânea vontade, sem coação ou induzimento, me foi dito o seguinte: Declaro, para os devidos fins, que entre 1975 e 1983 coordenei o Projeto Arqueológico Itaipu, projeto resultante do convênio celebrado entre a ITAIPU BINACIONAL e o então Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, atual Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que contou com o apoio técnico e científico do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná. As pesquisas do Projeto Arqueológico Itaipu abrangeram uma área de 835Km<sup>2</sup>, correspondendo ao espaço geográfico brasileiro hoje submerso pelo reservatório da Usina Hidrelétrica Itaipu, do eixo da barragem e dos conjuntos administrativos e habitacionais daquela obra de engenharia civil. Os trabalhos desenvolvidos resultaram na localização de 237 sítios arqueológicos, que representavam os vestígios das aldeias indígenas, estabelecimentos espanhóis e habitações neobrasileiras. Os estudos realizados com o material arqueológico obtido, permitiram a reconstituição das etapas de ocupação humana da área de Itaipu, abrangendo um período situado entre 6165 a.C. e 1020 d.C. A cronologia da ocupação humana foi estabelecida com base na estratigrafia dos sítios, indícios de variações climáticas, características tecnológicas do material arqueológico, informações etno-históricas e datações pelo método do Carbono-14 efetuadas no Radiation Biology Laboratory da Smithsonian Institution, de Washington D.C., nos E.U.A. Os resultados obtidos nas pesquisas foram divulgados por meio de sete monografias e quatro artigos apresentados em reuniões científicas, além de várias notas veiculadas pela imprensa. A periodização da área de Itaipu tem sido adotada integralmente nas sínteses da arqueologia brasileira publicada por especialistas no país e no exterior. Os vestígios arqueológicos encontrados na área de Itaipu, embora representando povos diferenciados entre si pelos traços culturais, foram divididos em dois grandes grupos: os pré-ceramistas e os ceramistas. Os primeiros, que desconheciam a prática da cerâmica e que utilizavam pedras para a confecção dos seus artefatos, eram os mais antigos, ocupando uma faixa temporal entre 6165 a.C. e 335 a.C.; desenvolviam atividades de caça, pesca e coleta, eram nômades e viviam em

REPUBLICA PARAGUAI  
SECRETARIA DE JUSTIÇA

situado no espaço da fase Assuna. Nela tive a oportunidade de verificar, em 1976, a presença de índios tupi-guarani vivendo esparsamente em habitações precárias, com traços culturais miscigenados. Na época, a Gleba Ocoí era guardada por policiais do Estado. Um deles informou-me que aqueles índios sempre percorriam a Gleba e arredores, desenvolvendo atividades de subsistência; o seu território era mais amplo, pois incluía a margem fronteira do rio Paraná, no Paraguai. A esta conclusão o policial chegou quando tentou efetuar um rescencamento dos índios e verificou que as pessoas identificadas em uma ocasião haviam sido substituídas por outras do mesmo grupo, oriundas do Paraguai algum tempo depois. Em seguida, apresentou-me o Bilhete de Distribuição: distribuído ao 12º Tabelião. Assim o disse e dou fé. A pedido da parte lavei esta escritura, a qual, lida, achou-a conforme, aceitou-a e assina, dispensando a presença e assinatura de testemunhas, na forma do Provimento 356/84 da Corregedoria de Justiça do Estado do Paraná, perante mim, - A S S I N A D O - Antonio Carlos Gayer de Almeida, Escrevente Juramentado, que a datilografei e conferi. E, eu - A S S I N A D O - 12ª Tabelião, Andréa da Costa Macedo, a subscrevi. (a.a.) IGOR CHMYZ. - "NADA MAIS". Traslada hoje, conforme o seu original ao qual me reporto e dou fé. E, eu, Andréa da Costa Macedo, 12ª Tabelião, subscrevo e assino em público e raso.



EM TESTEMUNHO DA VERDADE

12ª TABELIÃO

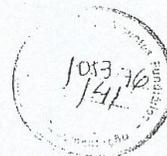


MINISTÉRIO DO INTERIOR  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

PROC. N.º FUNAI 1052/76  
14/11/76  
RUBRICA

RELATÓRIO DE VIAGEM

(ITE N° 023/81 - AGESP)



1. Histórico

As margens do Rio Paraná são habitat imemorial Guarani e temos referências de que entre os séculos XVI e XVII lá já se encontravam (1). Acima da confluência dos Rios Paraná e Paraguai, povoados Guarani eram numerosos no primeiro e principalmente na Província de Guairá.

Entre 1608 e 1767, as tribos Guarani localizadas onde hoje se situa a divisa do Estado do Paraná (Rio Paraná), foram sujeitas às Missões Jesuíticas por dois séculos. Uma das mais importantes reduções foi a Ciudad Real del Guairá (1554), cuja história inicia em 1609, quando o Rei da Espanha concedeu permissão aos jesuítas (através de Hernandarias de Saavedra, Governador do Paraguai) para conquistar os 150.000 Guarani que habitavam o EL GUAIRÁ (2).

Esta cidade foi destruída em 1628 por Antônio Raposo Tavares e Manoel Preto que, com uma formidável bandeira constituída de 900 mamelucos e 2.000 índios auxiliares, atacaram as reduções jesuíticas pela parte sudeste. Usaram a comunicação pré-colonial chamada pelos índios Peabirú e caminho de São Tomé pelos jesuítas, que ia da Capitania de São Vicente, na costa do Brasil, até às margens do Rio Paraná, passando os rios Tibagi, Ivaí e Piquiri. Essa bandeira construiu à esquerda do rio Tibagi um campo entrincheirado, com palissadas, partindo daí os destacamentos atacantes. Durante quatro meses estiveram

(1) STEWARD, Julian H. Handbook of South American Indians.  
New York, Cooper Square Publishers, INC, 1963, V. I p. 69

(2) Idem ... p. 78



MINISTÉRIO DO INTERIOR

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

PROC. N. FUNAI 1053/16

Fil. 142

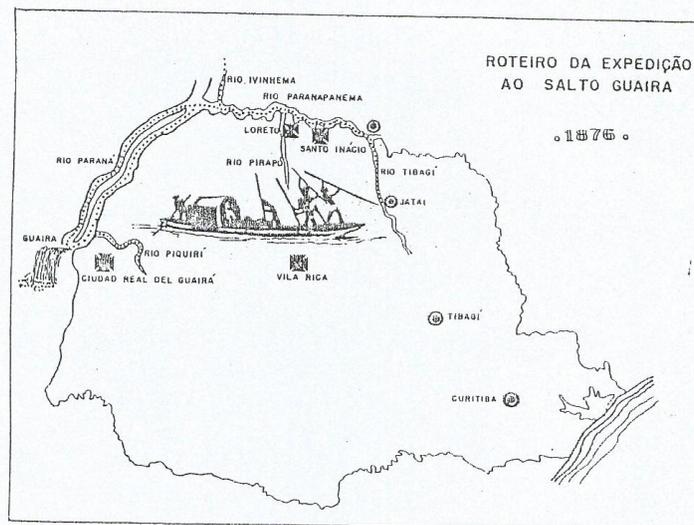
Fil. 143

02

os paulistas acampados nessa posição. Após esse período, Raposo Tavares ordenou a ofensiva geral e reduziu à cinzas e escombros a aldeia-cidade. Em seguida, ainda atacou São Miguel de Ibituruna, Taiobá, Encarnation e Santo Inácio, não deixando pedra sobre pedra.

O indômito bandeirante ainda voltou ao interior paranaense em 1631 e atacou os "pueblos" espanhóis de Vila Rica e os restos da Ciudad Real Del Guairá (3).

Em 1631, Ruíz de Montoya evacuou Loreto e San Ignacio, as duas últimas missões sobreviventes da República Teocrática de Guairá, e levou seus habitantes numa forçada migração, às margens do Rio Paraná. Dos 12.000 migrantes, somente 4.000 resistiram a esta vicissitude (4).



(3) VARGAS, Túlio. O Indomável Republicano. Ed. O Formigueiro, Curitiba-PR, 1970

(4) STEWARD, Julian H. Handbook of South American Indians. New York, Cooper Square Publishers, INC, 1963, V. 1, p. 78

*Handwritten signature*

No ano de 1858, a Ciudad Real Del Guairá foi re descoberta por Telêmaco Borba, encontrando ele apenas alguns pe quenos aldeamentos Guarani dispersos ao longo da rota de sua expedição.

Durante a Guerra do Paraguai (1864-1870), índios de diferentes grupos serviram ao Exército Brasileiro e no dia 26 de Dezembro de 1864 quando as forças paraguaias, sob o comando do Coronel Vicente Barrios atacaram o Forte de Coimbra - primeiro combate da guerra -, sua guarnição era comandada pelo Coronel Hermenegildo de Albuquerque Pôrto - Carrero e era guarnecido por 125 praças e oficiais, 10 índios, 25 presos e por guardas da alfândega (5).

Em 24 de maio de 1866 ocorreu a primeira Batalha do Tuiuti, derrotada total das forças de López, com 6.000 mortos e 7.000 feridos. Nesta data o índio Guarani André Pahy era o Chefe do Aldeamento do Paranapanema e na época, os Guarani estavam dispersos por todo vale do Rio Paraná (6).

Com o movimento das tropas envolvidas nesta guerra, também os Guarani migraram, várias hordas se puseram em movimento (7).

Esta migração continuou com a expansão das frentes pioneiras no oeste paranaense e na década de 30, cerca de quarenta famílias viviam na Colonia Guarani de Três Lagoas (8). Estas terras teriam sido demarcadas pelo Distrito de Terras do Paraná e Santa Catarina, do INCRA.

A maioria dos Guarani de Três Lagoas foi dizimada por epidemia de maleita no período de 1948-50, tendo os seus remanescentes se retirado da área, na década 50/60, sob a pressão da sociedade envolvente.

(5) HORST, Célio. Cronologia da Guerra do Paraguai. Monografia. 1980. 104 p. mimeografado.

(6) VARGAS, Túlio. op. cit., p. 72

(7) NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os Guarani. Separata da Revista do Museu Paulista, NS, São Paulo, 3: 54-58, 1954.

(8) Processo FUNAI/BSB/1053/76 - Fls. 02.

1053 36  
44

MINISTÉRIO DO INTERIOR  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

PROC. Nº FUNAI 1053/86  
PIS = 04 =

Hoje eles se encontram dispersos pelas margens do Rio Paraná em fazendas, nas ilhas próximas a Guairá, em alguns Postos Indígenas, e na área do Projeto Integrado de Coloniza o OCOI, cuja área ficará contida na Bacia Hidrográfica da Hidroelétrica ITAIPU - Binacional.

Nesta  rea, objeto da Instru o Técnica n  023/81 - AGESP, as famílias identificadas como sendo indígenas são originárias de Três Lagoas ou de Porto Irene.

Os Guarani do OCOI estão numa região que   território tradicional dos Xirip  (Av ) - Guarani. Esta região se estende pelas margens do Rio Paraná, da Foz do Rio Iguaçu até a Foz do Paranapanema (9), estando incluída nela, as duas localidades supra citadas.

Para a identifica o étnica dos habitantes do PIC-OCOI, utilizei como roteiro os Indicadores de Indianidade, elaborado por técnicos desta AGESP, sendo este aplicado a cada família que foi anteriormente conscientizada da realidade de sua condi o de indígena ou não-indígena e sobre as condi es de uma família não assuar sua identidade étnica, chegando ao seguinte quadro:

## 2. Não-Indígenas:

- 2.1. NICOLAS FERNANDES  
Cláudia Benitez  
Mariana Fernandes  
Heloina Fernandes  
Geraldina Fernandes  
Moacir Fernandes  
Ramon Fernandes  
Itamar Fernandes

(9) D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Relatório acerca do Grupo Guarani da Barra do Rio ICOI - PR - CIMI/SUL 1981.

*de Angelis*



2.2. SATURNINO FERNANDES  
Clotilde Fernandes  
Valdair Fernandes  
Valdirene Fernandes

3. Remanescentes Indígenas que não se auto-identificam como sendo indígenas.

4  
3.1. BALBINO BENITEZ  
Arcida Gomes

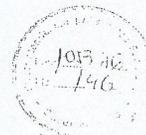
3.2. JULIÃO FERNANDES  
Savina Pordeleis  
Marcelina Fernandes

3.3. CLEMENTINO RODRIGUES  
Saturnina Fernandes  
Cláudio Rodrigues  
Adriano Rodrigues  
Carlos Rodrigues  
Paulo Rodrigues  
Matias Rodrigues

4. São Indígenas

4.1. FERNANDO MARTINE  
Isidora Vilhalva  
Livrado Martine  
Maria Martine  
Santiago Menturion

4.2. OVILON VENITE  
Teresa Vogado  
Guilherma Venite  
Celestino Vilhalva



4.3. MÁXIMO VILHALVA,  
Catarina Duarte  
Maria Ceverina  
Plácida Vilhalva  
Gerson Vilhalva  
Ramona Vilhalva  
Valdemar Vilhalva

4.4. SALÍCIO ROSA

5. Reassentamento

Os indígenas do PI Rio das Cobras foram consul  
tados sobre a possibilidade dos Guarani que residem nas mar  
gens do Rio Paranã virem a habitar aquela área, tendo todos se  
manifestado positivamente.

Salientaram que seria ótimo se os mesmos acei  
tassem o convite, pois assim teriam terras suficientes para cul  
tivar e a área do PI poderia ser melhor fiscalizada, evitando  
futuras invasões.

As famílias identificadas como sendo indígenas  
(item 4) solicitaram que a FUNAI lhes desse autorização para  
habitar nas terras do PI Rio das Cobras, onde se encontram mui  
tos dos seus parentes.

O único problema levantado foi a questão da mo  
radia e da lavoura.

Como no PI há falta de residências (principal  
mente no Pinhal - área dos Guarani), não teriam onde residir e  
como se alimentar até que tivessem suas próprias roças.

6. Problemas Existentes

No ano de 1976, ocorreram atos de violência na  
tentativa de "desapropriação" das terras incluídas pelo INCRA  
no Projeto de Integração e Colonização ICOI (PIC - OCOI).

*[Handwritten signature]*



MINISTÉRIO DO INTERIOR  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

1054/78  
= 07 =

Lavouras foram destruídas, casas queimadas e famílias inteiras expulsas da área. Dentre estas famílias expulsas destacamos a de CECÍLIO VILHALVA GOMES e seus cinco dependentes que passaram a residir no PI Rio das Cobras. Quando do levantamento realizado pelo INCRA para o loteamento da área, Geronimo Vais e seus familiares, como não sabiam falar bem o português, foram excluídos e as terras que lhes pertenciam passaram a ter outros donos.

Segundo o depoimento dos próprios índios residentes na área, em 3 de agosto de 1979 chegou um ônibus para "levar todos os bugres para uma reserva". Como não houve maiores esclarecimentos, SALÍCIO ROSA (Lote nº 592), com medo, fugiu para o outro lado do rio com os familiares.

Seus pertences foram levados pelo ônibus. Acontece que Salício nasceu na área e só não retornou ainda, porque não tem onde residir, já que seu lote foi invadido por João Nunes Sampaio, pescador profissional. Parentes dele informaram que ele pretende voltar assim que tenha onde possa ficar, estando aí incluído o PI Rio das Cobras.

Não houve a possibilidade de entrar em contato com JOÃO LOPES que se encontra no Paraguai que, segundo os moradores locais, também é índio.

#### 7. Sugestões

- a) - Que as famílias identificadas como sendo indígenas possam residir na área Guarani do PINHAL (PI Rio das Cobras), conforme seu próprio desejo.
- b) - Que a FUNAI acompanhe o processo de indenização (Lotes nº 574, 575, 576, 590 e 592) e que esta importância seja aplicada em benefício das famílias a serem removidas (construção de casas, abertura e preparo de novas roças, etc).

Brasília, 03 de junho de 1.981.

  
CÉLIO HORST  
Antropólogo

MOD. 115

SEC./AGESP/CH/dcs

## Anexo 3

### ANÔNIMO(A) SERVIDOR(A) DO DEPARTAMENTO JURÍDICO DA ITAIPU: ENTREVISTA CONCEDIDA A COLABORADOR(A) DA COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE DO PARANÁ - TERESA URBAN<sup>1</sup>

**ANÔNIMO(A):** “Mandeí umas fotos aqui das ocas dos índio que nós queimava aqui, mas tem muito mais aqui e os trabalhos da Itaipu aqui também, onde a gente tá aqui, os cemitérios tudo eu tenho muita coisa pra mostrar pra vocês depois.”

**ANÔNIMO(A):** “É o seguinte, aquela história dos índios lá, eles foram colocados lá numa área, antigamente essa área era do Santo Guilherme, chama-se Ocoy a área, era Ocoy Aí foi vendida essa área pra uma família de alemães, gaúchos alemães e depois vieram outras famílias, porque era tudo mato lá, sabe? E aí o pessoal, amigo desse gaúcho, desses alemães gaúchos trouxeram mais família e tal e compraram essa área, povoaram essa área ali, né? Onde era do Santo Guilherme, né? Que era puro mato ali e aí então formou o lago e depois do lago que surgiu quase que uma ilha, é uma península, faltou um pouquinho pra ilhar. Daí como a Itaipu tem uma área de reserva de 100 metros cada lado aí claro que ia sair uma ilha aí formou uma ilha lá e foi lá que foi mandado esses índios pra lá, Itaipu mandou pra lá esses índios, esses coitados desses índios vamos falar assim, né? Porque eu me lembro quando eu fiz a mudança deles eu levava as panelas as coisadas deles e eles iam atrás da caminhonete assim correndo, andando junto comigo, entendeu?”

**ANÔNIMO(A):** “Agora, tem muitas outras coisas também, né? É o seguinte, isso aí é uma coisa muito longa, é um negócio que tem que falar um dia inteiro sobre isso, sobre a construção dessa obra da usina da Itaipu. Claro, eu era funcionário a gente não gosta que fale mal da Itaipu, mas lógico muitos moradores da época no local, você faz uma casa pra você morrer de velho numa casa, você vai ser desapropriado, lógico que você vai querer um outro preço, não é aquele preço que te oferecem, você quer um preço justo, um preço próprio, uma construção que você construiu pra você.”

**ANÔNIMO(A):** “Teve muitas greves, tem fotografia aqui teve greve também na Itaipu com os donos das terras, tem as gravação, acho que na Itaipu tem muita gravação dos padre contrariando a Itaipu por tirar esse povo daqui. Tem muitas coisas, né? Que foram feitas, que foram mal planejadas, mal feitas,

---

<sup>1</sup> Trata-se de funcionário(a) da ITAIPU que atuou no Departamento Jurídico desta entre final da década de setenta e início dos anos oitenta. Entrevista concedida sob condição de sigilo nos termos Lei 12.528/2011 que criou a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Esta lei, determina, especificamente em seu artigo 5º que “As atividades desenvolvidas pela Comissão Nacional da Verdade serão públicas, exceto nos casos em que, a seu critério, a *manutenção de sigilo* seja relevante para o alcance de seus objetivos ou para resguardar a intimidade, a vida privada, a honra ou a imagem de pessoas.” No âmbito da Comissão Estadual da Verdade – Teresa Urban, criada pela Lei n. 17362/2012, em seu artigo 6º “A Comissão Estadual da Verdade do Estado do Paraná, com a finalidade de exercer suas competências, descritas no artigo 2º desta Lei, poderá: I - receber testemunhos, informações, dados e documentos que lhe forem encaminhados voluntariamente, *assegurada a não identificação do detentor ou depoente, quando solicitada*; [...]”. Entrevista concedida a colaborador(a) do GT Violações no Campo e contra Povos Indígenas. Transcrição feita em 01/09/2016.

né? Muitas coisas, então isso aí tem que falar um dia inteiro sobre isso, mas a gente tem que ir lembrando das coisas, né? Porque já faz muito tempo e eu já to meio velhinho, já to meio esquecido to meio tonto, então tem que ver isso aí.”

**ANÔNIMO(A):** “No caso dos cemitérios, teve um cemitério aqui de uns indígenas e era índio mesmo de verdade era índio caboteiro velho que nascia lá no fundo da terra, sabe? Morava debaixo das pedras aqui, porque tinha muitas ocas na barranca do rio porque a barranca do rio era quase um cânion, formava 50 metros de barranca de rio e tinha muitas pedras nesse local até aqui Guaíra são 120 km, e tinha os índios que morava debaixo das pedras, os malucos que morava debaixo das pedras lá em Porto Mendes na época da mate laranjeira que vinha erva de São Paulo pra ir pra Argentina, pra Uruguai e tal, passava tudo pelo rio e lá em Guaíra como tem as quedas eles desviavam por aquelas estradas, estradas de ferro lá que eu não lembro o nome dela agora, só me lembro daquela que o nome é Madeira-Mamoré, mas essa aqui agora não lembro o nome, por isso que às vezes a gente tem que pensar pra lembrar dessas coisas, já faz muito tempo isso aí. Então esses índios moravam debaixo dessas pedras, pescavam aqueles dourado, aqueles jaú. Uma vez nós fomos contatar com um índio lá, ele tinha um jaú de 60 kg amarrado lá num cabo de aço, aí compramos o peixe dele, ele tinha peixe seco lá, ele comia peixe seco assim, sabe? Então tem essas coisas aí. É engraçado a história, mas também não é de uma hora assim pra outra que a gente vai falar tudo isso, tem que ir lembrando tem que ir vendo. Porque lá em Porto Mendes lá tem um poço lá que dá mais de 100 metros de água naquele tempo, hoje dá 300 metros de água, porque tem mais 120 de altura hoje a usina, então essas coisas tem que ter tempo pra isso.”

**ANÔNIMO(A):** “Esse negócio aí dos índios é o seguinte. e esses índios eles não são índios coisa nenhuma, isso é uma cambada de safado sem vergonha, entendeu? A Itaipu pagou mais do que devia pra eles, levou eles pra uma terra boa. Não foi assim igual levar uns caras ricos, lógico, né? Índio tem que tratar no cacete, porque eles não gostam de coisa delicada. Agora acontece o seguinte, esse negócio que nós fazíamos aí, churrascada pra eles e levava comida, churrasco, linguiça. O doutor Paulo Cunha, o doutor Marcos, a doutora Marisa, eu, o Gimenez, o Rubens. Nós ia fazer, jogava com eles lá, eles eram tudo mais uns paraguaios malucos.”

**ANÔNIMO(A):** “Então, é por lado do Paraguai não dava pra levar eles de caminhão porque tinha um rio, né? Como é que ia passar o rio? Agora é o seguinte, eles queriam receber sei lá, quanto é que a Itaipu pagou, nem sei, mas foi pago tudo aqueles barracos deles lá, aquelas ocas deles lá, foi pago tudo, porque não era casas boas que nem aquelas que nós tava queimando não, só tinha umas paredes assim, entendeu? Era tudo uma cambada de safados esses índios, eu não gosto deles não”.

**ANÔNIMO(A):** “Mas aí é o seguinte, eles queriam só...É, chegavam a parar carro na estrada ali

pra pegar dinheiro, pra pedir dinheiro pra gente, entendeu? Eles não trabalhavam, não faziam nada e esse negócio de comida, de vez em quando a gente levava essas carnes, fazia essas churrasada com eles lá, cada mês a gente fazia isso com eles lá. Então eles ficaram muito contentes de sair de lá onde eles tavam, porque lá onde eles estavam não tinha condições, eles não tinham nem um barraco bom pra morar. No frio eles passavam muito frio, eles tinham que vir pra cidade pedir coberta, pedir coisas, que ninguém dava nada pra eles, que eles não eram índios, eles eram paraguaios. E aí a binacional, a Itaipu pagou eles, levou eles, fez casas boas pra eles e tem rancho também, mas tem escola tem tudo lá onde eles estão. Essa gleba Avá-Guarani ali em Santa Rosa, no Ocoy, eles tem tudo lá o que eles querem, menina, não tem mais nada pra eles, não, chega de tratar de vagabundo.”

**ANÔNIMO(A):** “Então, uma coisa que foi feita com os índios, eles não queriam sair de lá, né? Eles não queriam sair de lá, então, a diretoria da Itaipu, é desapropriação, ninguém tem que querer as coisas, aqui é igual a lei do coronelismo, não tem que querer, se não vai morrer afogado, vai ter que sair de igual. Então a gente fez a mudança deles tudo, né? Eles não queriam sair de lá, e aí o pessoal ia lá levar cenoura, batata, banana pra eles, agradar eles, entendeu? E aí até, tinha uma campinho de futebol lá, o doutor Paulo Cunha que era o diretor-geral da Itaipu, da desapropriação, da área jurídica de desapropriação ele levava carne lá, lingüicinha, nós fazia churrasco lá com os índios, jogava bola com os índios, entendeu? Não, ninguém maltratou eles não.

**ANÔNIMO(A):** “Agora, eles não queriam sair de lá, lógico, né? Eles tavam lá no lugar deles, na barranca do rio, eles iam pra outro lugar diferente não sabiam ainda que era lá naquela terra lá do Ocoy, do antigo, no Santo Guilherme lá, então essas coisas aí, eu sei, eu acho que foi bem tratados os índios, ninguém tratou eles mal, não. Só que foi feito assim igual antigamente, né? Não é igual dar banana pra cachorro, lingüiça pra cachorro, é igual banana em boca de velho, entendeu? É assim que foi tratado os índios. Eu acho que, eu não sei, índio pra mim, eu já não gosto muito de índio, mas índio pra mim tem que viver na Amazônia, né?”

**ANÔNIMO(A):** “Mas, hein? Então é o seguinte, como é que nós ia meter fogo com os índios lá embaixo, menina? É o seguinte, Itaipu pagou os índios, nós fizemos a mudança deles, eles foram correndo atrás da caminhonete, amarramos as painéis na caminhonete, que não cabia mais de tanta tranqueira, chapa velha, lata velha que eles faziam como chapa. Eles eram uns miseráveis, eles não tinham nada, eles não eram índios naquela região. Depois que surgiu o negócio de Itaipu, tal, que daí Itaipu descobriu eles ali falando que era os índios

MEMORANDO I/JD.RJ/0052 /87



Rio de Janeiro, 10 de abril de 1987.

DE Clóvis Ferro Costa  
Diretor Jurídico  
PARA Luiz Eduardo Veiga Lopes  
Diretor de Coordenação  
Ass: Índios Avã Guarani.

Durante a sua ausência, no dia 27 de março, promovi contato com representantes da comunidade Avã Guarani a fim de encaminhar uma solução amigável para a pendência que instaurara contra nós.

Temos conversado sobre o assunto e evolui 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 ITAIPU não é veraz.

Digo isso em caráter confidencial, para evitar explorações judiciais e políticas.

Com efeito, os Avã Guarani foram apresentados como tendo anteriormente apenas área em torno de 34 ha. E como ITAIPU transferiu-lhes 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 reuniam 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, mas, em correspondência reservada, não tenho dúvidas em suscitar o problema. Não obstante essas ponderações e em face de não saber se teria terra disponível para um assentamento melhor, optei por deba



MEMO I/JD.RJ/0052/87 de 10 de abril de 1987 - fls. 2

ter com os próprios interessados a adoção de medidas de apoio mencionadas na ata preliminar cuja cópia lhe submeto. Tomei essa iniciativa com boa vontade, sem querer invadir competência de outros colegas, em face de uma discussão judicial que se iniciou e nos pressiona fortemente.

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.

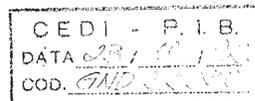
Espero, por isso, seus comentários e muito me agradaria a possibilidade de atuarmos com uma visão comum nessa delicada questão.

Do seu amigo,

  
Clóvis Ferro Costa  
Diretor Jurídico



A



Senhores do Banco Mundial

Nós escrevemos de novo para vocês amigo nós queremos contar nossa preocupação, nós estamos sabendo que vocês vai mandar o dinheiro para o Brasil para construção da barragem

Nós pensamos que o dinheiro é para solucionar a situação do povo Indígena aqui no Brasil agora que nós achamos e para fazer mais pesquisa para o povo Indígena como os Colonos também.

Mesmo que nossa situação não estão solucionada já vai criar outra situação difícil mesmo que nós estamos numa situação muito difícil mesmo e mais grande ainda por amor de Deus.

Nós não queremos viver mais nesta situação. Com essa doença gripe, Reprido, Febre, Toz Diarreia e vomito, Dor Cabeça, Malaria ecte, sem água limpa que dá para tomar banho, agora esse mês de agosto que já vai comensar da outra vez a malarria, já estão comensando dar dor Cabeça, febre e depois larga outra vez e depois pega de novo, assim vai nossa vida

Por isso nós não queremos que vocês mande o dinheiro para o Brasil, construção da barragem. nós estamos sabendo aonde que é

1º aqui oeste no Paraná Parque Nacional do Iguaçu que nós estamos sabendo a terra e mata vai ficar mais de 1.700 hectares em baixo da água aqui no Parque Nacional do Iguaçu.

Bua 17

B

É também nos estamos sabendo que vai ser construída aqui no Brasil 20 barragem no estado de Santa Catarina no Rio Bacia do Uruguai, agora nós queremos que nosso problema ser solucionado, a primeira coisa que a Comunidade pediu para vocês, e também não é só nós todos os povo Indígena no Brasil, não mande o dinheiro, porque nós não que mais que Indio Brasileiro sofrer.

Uma pergunta

Como é que para devorver terra com mato é difícil que está enbaicho da agua demora muito tem que lutar muito, para construção da barragem, que nós achamos que não vai demorar nem 2 anos, por amor de Deus que coisa, que nós temos terra com mato enbaicho da agua que vocês sabem isso.

Nós estamos agora 37 familia e 202 pessoa nessa pequena terra 231 hectares, agora nós vemos que vocês não tem preocupação de nós e de ninguém, vocês fala mas não faz se tirece preocupação de nós já tá solucionado nosso problema, vocês não tem mesmo preocupação de nós, porque a carta já bem 2 vezes, aí que nós vemos que vocês não vai ajudar a nós.

Agora contamos também que Itaipu só quer enganar a nós só quer moleza, Itaipu ofereceu 3 ilhas uma tem 51 hectares outra tem 50 a terceira 171 hectares que nós não aceitamos nem uma, se nós aceita Itaipu vai dar barco o balsa. Para que isso? nós não aceitamos

C

desde isso Itaipu não apareceu mais, porque nós não aceitamos que eles queira dar.

Ai nós não esperamos mais, de repente eles outra vez e falou para nós ai como eles que res

O que é que vocês precisa que Itaipu queira ajudar a vocês que estamos para ajudar ai nós ficamos quieto, ai o Doutor Elvís Ferro Costa falou, vocês queira vice-reta, telefone - trator, Cavalos, nós não falamos nada

É depois o vice Cacique Agostinho Martins falou para eles, vocês vai ajudar a nós, Itaipu o Doutor falou si nós estamos para isso então ver a terra com mato para nós o comprar, ai Doutor falou ai a terra é difícil porque Itaipu não tem mais terra, esse foi no dia 22 de junho de 1988.

Ai nós apertamos para eles e apertamos para ver terra com mato, ai nós conseguimos ai ficou Doutor Fernando para ver a terra com Funcionários da Fundação Nacional do Índio - FUNAI até mais de setembro, agora faz mais de um mês, nós achamos que ninguém procurou Itaipu nem Funai

Agora vocês tem que ver para nós se vai ajudar, até agora não vemos solução

Uma pergunta

Como e que o governo Brasileiro não quer revolver a terra para os povo Indígena mesmo que ele ja fica gordo enchendo a barriga e o bolso, terra Indígena que deu muito dinheiro para ele, madeira ouro petroleo etc.

Agora nós queremos ver a escritura de Terra de America do Sul na mão de governo Brasileiro assinado por Deus nós também vamos rezar e perguntar a Deus nós achamos que o Deus não ordenou para matar os Indio Brasileiro o Deus não quer isso, que nós estamos vivendo neste somos irmãos.

02 de agosto de 1988  
Area Indígena Ocaí  
Comunidade arva - guani

Lider

Bacique  
Pedros Alves

Adulmino Martins  
~~Adulmino Chaves~~

Inocencio Acosta

Jorge Bogado

Angelo Benites

Antonio Acosta

Auráquio Centurião

Terezinho Centurião

Alcides Vogado

João Centurião

Basimiro Pereira

## Anexo 6



### Arquivo Centro de Trabalho Indigenista/ Oeste do Paraná.

#### **Depoimentos dos índios Ava-Guarani coletados entre 2012 e 2013 nos municípios de Guaíra, Terra Roxa, Santa Helena, Diamante D'Oeste e Santa Rosa do Oco'y a respeito de suas histórias de vida e o esbulho territorial que sofreram desde os anos 40 <sup>1</sup>.**

##### **Pedro Alves – Tekoha Vy'a Renda, município de Santa Helena (PR) – 14 de junho de 2013**

Tem muita história né? que a gente houve dos mais velhos. A gente sabe né, que os mais velhos contam. Então aqui no Paraná, eu sei que a nossa aldeia, conforme os mais velhos, os caciques mais velhos contavam, como que surgiu a nossa aldeia Jakutinga. Na época do Exército, quando começaram Foz do Iguaçu, abrindo o caminho, até Guaíra né, aí pegaram os indígenas Guarani, aonde eles estão, pra trabalhar né?! Naquela época não tem trator né?! Então eles pegaram os índios Guarani pra abrir o caminho, com machado, pra abrir estrada. Então quando terminou esse caminho, de Foz até Guaíra, então o cacique conta que o Exército falou assim: “então já que vocês trabalhou bastante com a gente, então esse lugar vai ficar pra vocês, já fica pra vocês”. Então, a divisa, conforme ele deixou, ficou assim. Aqui é a estrada de Foz do Iguaçu que vai pra Guaíra, e aqui tem o rio Paraná. E aqui tem um riozinho que chama Jakutinga. Então por isso que a nossa aldeia chamava Jakutinga. Oco'y continua hoje né?! Então foi assim né? E outra, tinha duas aldeias bem grandes, Jakutinga e Três Lagoas, perto de Foz do Iguaçu. Então conforme a história, contaram assim né?! que o Exército deixou os índios viverem ali. E depois que veio os colonizadores, vem pegando, vem pegando, vem entrando, e daí já começa diminuindo a terra indígena. Então quando já percebeu a coisa...meu sogro [João Centurión] morava ali né...daí ele falou assim, antes não sei se tinha 3.000, 4.000 hectares de mata, aí veio entrando os colonizadores, por aqui, por ali, foi despedaçando, e quando...então em Jakutinga também foi assim. Daí veio o Incra que tirou os índios dali e queimaram casa, uns foram pro Paraguai, e algum ficou né, encostado num cantinho, e ficou ali.

- você viveu em Oco'y-Jakutinga?

Eu vivi, mas naquela época o colonizador já estava tudo em volta. E daí diz que o Incra falou que tinha que sair, queimaram casa, e daí teve que sair. Eu lembro assim em 1969 era um mato ainda, vinha até no São Miguel, e daí eu acho que quando veio essa história de Itaipu, que ia inundar tudo, então arrendou e terra pra plantar hortelã, enquanto a represa fica pronta. E o índio também tinha que sair dali. Então veio o Incra pra demarcar a terra dos índios pra poder arrendar pro colono né?! E daí os índios tiveram que correr e passar pro Paraguai. E aqueles que tem coragem fica né? Num cantinho...fica quieto ali. E por isso que até hoje a gente não perde tudo né?! Tem como lutar ainda. Jakutinga é a principal história pra nós. Então é isso que posso dizer né?! Primeiramente foi Exército que deixou uma quantia de área pra gente ficar vivendo ali. O indígena trabalhou pro Exército e em troca do serviço deixou um pouquinho de área. A gente sabe que muita coisa aconteceu com o indígena né?! Veio o jesuíta também...

- o senhor nasceu em Oco'y-Jakutinga?

Sim

- e os seus pais?

<sup>1</sup> Algumas das entrevistas foram conduzidas pelos próprios índios Guarani e, nesses casos, indica-se os nomes dos interlocutores ao longo de toda a entrevista.

Meu pai nasceu lá no Paraguai, mas minha mãe nasceu aqui no Brasil. Só que ela nasceu em outro lugar, em Toledo, ela sempre contava história de Toledo. Nasceu ali, cresceu ali. E daí eu acho que na época dos colonizadores também que correram todos os parentes e ela passou pro Paraguai. Daí que ela encontrou o meu pai e depois voltou pra Jakutinga. Eu nasci ali. Já tinha uma escolinha ali na época, eu estudei ali. Então foi assim....Antigamente, como eu sempre falo, a nossa cultura também foi...depende de toda a natureza....na época a gente seguia o *nhemongarai*, plantava o nosso produto mesmo, tinha que produzir todas as coisas pra gente fazer o *nhemongarai*. O mel, as frutas...naquele época a gente continuava bem mesmo a cultura. E daí convidava os parentes....inclusive naquela época tinha um grupo que vivia aqui né? Eu sei porque eles foram lá [em Oco'y-Jakutinga] quando tinha o *nhemongarai*, eles foram lá também, daqui, veio de lá do outro lado também, e veio do Paraguai também né, que é bem na frente né?! Muitas famílias viviam no Paraguai também né? Bem na beira...porque antigamente o indígena vivia mais na margem o rio né? por isso que quando veio o português encontrou primeiro né....quando veio o português aproveitou que já tem a limpeza e os índios....o português não entra ali facinho né?!...então ele aproveitou a limpeza dos índios e fica ali, mata tudo e fica ali.

Cada povo tem o seu sistema né? Que nem nós somos Chiripá Guarani, minha mãe já é Mbya-Guarani...então cada povo tem suas organizações diferentes. O Guarani Chiripá já tem aquela casa assim, o centro é a casa de rezas...que nem aqui...nós estamos ao redor assim. Sempre a casa de rezas fica no meio, é sempre central.

- e até aonde os índios viviam na beira do Paraná?

De Foz até Guaíra! Que nem, eu conheço um pouco, mas tem outro que conhece mais pra lá. Antigamente tinha um vila que chamava Itacorá, é ali que a gente vinha sempre....

- aonde é essa vila?

Era vila, depois já ficou debaixo d'água. Era aqui no meio, indo pra Foz do Iguaçu, perto do Okoy-Jakutinga. Era por isso que a aldeia chamava Ocoy-Jakutinga, porque era o maior rio que tinha...fazia divisa com esses dois rios...três né, porque tem também o Paraná, então fica no meio. Eu sempre lembrava que o *tamoi* falava "eu vim de santa helena", ele morava em santa helena...era nossos parentes. Minha mãe contava que quando ela foi pro Paraguai alguns parentes ficaram em Toledo, Maripá, não sei aonde...e daí que ela contava a história que quando ela passou pro Paraguai, ela soube a notícia que tinham levado todos os parentes dela pra Laranjeiras do Sul, que ali a área é maior. Então o SPI pegava os indígenas pra levar pra aquela aldeia....

- Pegaram os índios de qual região?

Acho que pegaram de Toledo, aqui de Santa Helena, do Rio Branco, aí pegaram né?! Pegaram e levaram....e conforme a história que ela contou levaram como gado né?! Porque trouxeram caminhão, pegava assim, colocava dentro e levava....é aonde é uma aldeia Kaingang né? ali é uma aldeia maior, então era pra juntar tudo....eles pensavam que o índio era igual né?! Mas é diferente! Então levaram tudo, as famílias que viviam na região. Tinha muito parente vivendo ali.

- ainda hoje eles vivem lá?

Ainda hoje...

- e você já foi lá?

Sim, já fui. Só uma vez. Então é assim né a história?! Minha mãe que contava, mas agora ela já tá velha. Nasceu em Toledo e se criou em Toledo, depois que passou pro Paraguai. Então quando

passou pra lá soube que tinham levado todos os parentes dela pra Laranjeiras do Sul, pra terra dos Kaingang. Então, pra poder deixar livre pros colonizadores, daí já começou os colonizadores....deram queixa pro SPI e tem que tomar providência né?

- e desse pessoal que foi pra lá, alguns voltaram?

Sim, alguns voltaram né?! Aquele família que voltou foi pro Paraguai, foi pra Argentina...foi no Passo Kuê que minha esposa falou que o pai dela [João] nasceu, que é também uma aldeia antiga. Fica bem na beira do rio Paraná. Santa Rosa e Dois Irmãos fica pra cá. O *tamoí* lembra disso, ele mora em Itamarã...nós trabalhamos junto com a Malú nesse mapa. Minha mãe lembrava também desse lugar, Paraje, que muitas famílias e parentes moravam nesse lugar. Esse fica agora no município de...Britador e Campina acho que o Onório [Benites] conhece. Essa que foi a história do SPI...meu sogro morou em Colônia Guarani também. Mas minha esposa morava no Passo Kuê.

- e naquela época tinha muito mato, muito bicho?

Naquele época né?! Tinha muito, tinha tudo.

- e como essas outras aldeias desapareceram?

O que eu conheço mesmo foi Oco'y-Jakutinga, por causa dos colonizadores né, que já vieram empurrando os indígenas, que de lá passaram pro Paraguai, que tá bem na frente né?! atravessaram de canoa. Por isso que depois o pessoal voltou e hoje diz que é paraguaio, mas é que é parente, então sabe que tem aldeia e volta. Por isso que hoje o Branco fala assim, "não, esse índio vem do Paraguai, ou da Argentina". Então quando veio Itaipu, em 1971, por aí, quando começou esse projeto, a gente só ficou no cantinho, 4, 5 famílias. Por isso que até hoje Itaipu fala que só encontrou 5 famílias, que são as 5 famílias que têm direito a ter terra. Mas tinha bastante, que correu tudo quando o Inca veio botar fogo nas casas, ficou 4, 5 famílias. Ficou aquele que tem coragem né? aquele que não correu...Mediram ali aonde morava o Guarani, e achou só 2 hectares, mas era maior que aquilo o que tinha antes. Jakutinga era grande. Então é essa história que eu posso contar, mais ou menos...

- e quando foi tirar os índios de Oco'y-Jakutinga, Itaipu dizia que ia dar terra em outro lugar?

Não! Ele queria pagar indenização, mas só por aquele pedacinho né?! Naquela época a gente não sabia, daí o CIMI foi orientando, foi ajudando um pouco e o cacique disse que não ia pegar dinheiro, que queria outro lugar....

- como se chamava esse cacique?

Na época era o Fernando, o apelido era Camba'i. Daí ele disse, nós vai sair mas tem que dar outro lugar pra nós em troca desse pedacinho...então foi assim. Daí acho que deram 231 hectares só...porque na época achava que era suficiente....que era suficiente pra nós....nós também naquela época não sabia nada...

- e quando os Guarani começaram a lutar pra recuperar a terra vocês tinham o apoio de alguns Brancos?

É, do CIMI, que vinha orientando, contando como é que foi...daí que a gente foi acordando....o que o Branco falava a gente aceitava tudo....depois é que começa né, a gente foi abrindo os olhos. E daí Itaipu sempre falava, "essa terra é só pra você, quando vier mais pessoa vocês não aceitam mais".

Mas o cacique Camba'i aceitava tudo. E Itaipu dizia "nós não vamos aceitar ninguém, os seus parentes do Paraguai não vamos aceitar...". E daí eu comecei a entender um pouco né? Se a gente acreditar o Branco não dá né? Então por isso que muita pessoa, até meus parentes, veio contra mim, dizendo que eu tenho culpa né?! Mas foi aí que começou a luta de novo. Era tudo parente. Itaipu não gostou mas também não adiantou nada pra eles.

- e a Itaipu tentou controlar esse pessoal?

Sim. E a Funai também pressionou bastante só que nós não se entregamos pra eles. Só que a liderança não se entregava pra FUNAI, não se entregou, fizemos como a gente quer, e por isso que ainda temos como lutar. Quando a gente tava começando a lutar de novo, pela questão da terra e pela questão da documentação, daí na reunião a Itaipu falou assim...eu sempre acompanhei né?! daí falou pra liderança né: "aqueles que vêm do Paraguai têm que voltar todos pra sobrar espaço". Então algum queria aceitar, outro não, eu e o Simão não aceitamos...porque esse que tá vindo ele tá voltando pra terra dele. Porque na época dos colonizadores é que eles foram empurrados e agora estão voltando.

- e pra quais aldeias no Paraguai o pessoal foi?

Foi mais pra Acaraymi. E teve também que foi pra Argentina.

- e como os Guarani ficaram sabendo que Itaipu ia inundar a região?

A gente sabia quando o vizinho não índio falava né?! porque a gente não sabe o que vai acontecer...só assim que nós sabemos. Ai falava assim, que o Paraná vai ser fechado e a gente que está na beira do rio Paraná tem que sair tudo...Foi por aí que a gente soube né?! E acho que daí foi indicado pra FUNAI pra vir ver, nós ali os indígenas. Daí que a FUNAI mandou um antropólogo pra ver se nós somos índios mesmo, só que esse antropólogo eu não conheço, eu não vi, porque naquela época eu estava pro Paraguai, no Kiritó. Ali também a gente viu Itaipu trabalhando, cortando, fazendo rumo aonde a água vai pegar, fazendo uma divisa, medindo até a água vai. Foi ali que a gente ouviu falar que a gente tem que sair porque o Paraná vai ser fechado e vai alagar até tal altura. Então nós que estamos na beira do rio Paraná tem que sair, na beira do rio...foi assim que a gente ficou sabendo né?! E depois que eu vim de novo do Paraguai em Jakutinga que contaram que FUNAI mandou antropólogo pra ver se tinha indígena mesmo, e quantos indígenas. E achou bastante comunidade mas falou assim que indígena mesmo é só 5 família, o resto é tudo paraguaio. Daí que eu acho que o CIMI veio, porque ficou sabendo disso, e daí vieram conversaram com o cacique, porque aquele que estão trabalhando, funcionários de Itaipu, já falou assim "você tem que sair daqui, porque a água vai pegar tudo aqui. Então antes disso você tem que procurar um lugar pra ir". Já falaram assim pro pessoal. E daí quando o CIMI chegou conversando com o cacique, daí perguntou pro Fernando, como é que ele pensa se Itaipu paga indenização, o que que ele pensa né?! Daí, o cacique pensou um pouco e falou assim: "nós saímos daqui mas Itaipu tem que dar outra terra pra nós, daí nós saímos". Daí disseram que em 1982 já vão fechar e tem que sair urgente....daí nós procuramos, procuramos, e daí Itaipu veio trazendo nós junto com a FUNAI, junto com o CIMI, acompanhou pra ver essa terra onde nós estamos ali no Oco'y. Só que essa terra tá na zona de proteção do lago também né?! Daí nós acertamos isso, nós pensava que não ia pegar, e daí quando veio a água pegou um pedaço e ficou um pouquinho né?! Foi assim...o antropólogo que veio fazer laudo falou assim que só 5 famílias tinha direito, o resto não...então por isso que até hoje Itaipu fala que ganhamos mais do a gente tinha no Jakutinga, porque mediram aquele cantinho aonde tá o Guarani. Porque os colonizadores já tirou tudo assim, ficava assim na gaiola né?! num cantinho só...então Itaipu mediu aquele e achou acho que 2 hectares né?! então falou assim que "nós demos a terra mais do que 2 hectares". Então foi assim...então ficam falando que nós ganhamos demais. Ela não sabe que Oco'y-Jakutinga era tudo mato né?! Antigamente a gente não sabe o limite, o hectare, o metro, nós olhamos o tamanho dele, e a gente via que era grande Depois a gente

pensou acho que 3 mil, não sei, mais ou menos assim....foi assim né?! Daí Itaipu já veio apurado né?! “Não, tem que sair...ai veio procurar lugar meio apurado....então também por isso que nós aceitamos aqueles 231 hectares.

- e como vocês saíram de Jakutinga? Quem ajudou vocês?

Daí veio Itaipu, com transporte pra trazer...ônibus, caminhão pra trazer mudança. CIMI só acompanhou né?! e a FUNAI também....acho que em dois dias né?! Nós chegamos ali dia 7 de junho, faz 31 anos já, foi em 1982. E daí no outro dia fomos buscar o resto da mudança...

### **Lourenço Figueiredo (73 anos) – Santa Helena Velha – 16 junho de 2013.**

Tinha 60 famílias indígenas aqui...em Dois Irmãos....só que....pode gravar...ô, não precisa você ter medo de mim porque eu tenho 73 anos. Tinham 60 famílias indígenas aqui, tudo indígenas só indígenas.

- em qual região? Aonde eles viviam?

Aqui mesmo, em Dois Irmãos. Tinha 60 famílias indígenas. Olha, eu sou...aqui em Santa Helena Velha eu nasci, criei com os indígenas e tudo. Eu era cacique também. Depois veio Itaipu. Nós tinha 77 alqueires aqui, até o barranco do Paranazão, mas veio Itaipu e mandou tudo embora. Não pagou nada, deixou só. Sou indígena do Brasil, né? E deixou tudo nós sem fazer nada, mandou embora. Nós tinha 70 alqueires de terra aqui.

- Como eles mandaram os índios embora?

Mandaram porque veio Itaipu né?!

- Mas o que eles falavam, o que eles faziam?

Falou que ia vir a água e que pode se mandar. E o que que nós ia fazer?! Nós ficamos triste. Nós tinha 77 alqueires aqui, na frente da aldeia do Pedro Alves.

- E daí vocês saíram e foram pra onde?

Tudo pelo Paraná. Pra lá, pro outro lado, pro Paraguai. Cada um foi pra um lado. Só que eu sou o pioneiro de Santa Velha.

- E como era a vida aqui naquela época? Tinha bastante mato, bastante bicho?

Muito mato, muito bicho! Pode me perguntar que eu sei tudo. Aqui em Santa Velha, conheço. Eu nasci aqui, não tinha fazendeiro, não tinha polícia, nada. Pode perguntar pro povo, delegado [...]. Eu aqui em Santa HelenaVelha, eu criei, nasci aqui. Tem outro companheiro aqui, outro pioneiro [aponta pra Pedro Alves]. Eu nasci aqui, eu vou morar aqui. Quero morrer limpo, esse aqui é meu lugar.

- Quando a Itaipu expulsou, o senhor foi pra onde?

Eu fiquei aqui! Itaipu falou “vamos embora tudo, a água vem vindo”. O que que nós vai fazer? Nós tinha lá 77 alqueires, pra cá daquele rio, 77 alqueires do indígena, né?! E Itaipu disse “pode sair tudo”. Eu fui, tenho 4 filhos...ai fui em Santa Helena. Sorte que encontrei o Prates, prefeito né?! que

me arrumou serviço. Depois mandou tudo embora, não pagou nada nossa terra. Porque tinha 60 famílias lá.

- Como se chamava o prefeito? O nome dele?

O nome do prefeito é Pedro Prates. E fizemos assim né? fazer o quê...o batalhão que manda naquele tempo né?!

- Batalhão? Batalhão de onde?

É, o batalhão, batalhão de Santa Helena. Naquele tempo o exército manda. Fazer o que né?! Tinha 60 famílias querido, tudo indígena. Choremo tudo, vai pra Paraguai, vai pra não sei aonde...nóis morava na terra. Pode perguntar lá pro Antônio Tomé, era meu patrão.. Eu trabalhei pra ele 22 anos. Era chefe. Eu pegava serviço dele a custo de...Tivesse Itaipu pagado pra nós aquela terra nós tava...mas dizia vai embora! Fazer o quê, não adianta reclamar né?

- E tinha mais aldeias aqui perto naquele época?

Não era ali, pra lá. Agora que veio esse chefe aqui [aponta pro Pedro Alves].

- E foi em qual ano que os índios saíram?

Em 1983. Lembro, tudo. Eu sou chefe daqui, sou pioneiro de Santa Helena Velha. Eu sei tudo. Eu tenho 74 anos piá. Aqui não dava pra dormir à noite, tiroteio daqui, tiroteio de lá. Agora...depois que veio com esses indígenas aqui, acabou tudo.

- Eu não entendi...por que que tinha tiroteio?

[Pedro Alves complementa: é que antes de chegarmos ali, até aqui no vizinho, era um lugar de perigo né? aqui tem muitos bandidos, entra muito, e tem muito tiroteio. E daí muitos vizinhos falaram assim: 'depois que você veio aqui está mais calmo. A gente não tem mais medo, pode ir pescar. Então era isso que ele queria contar né?! que nós chegamos aqui...é um lugar de perigo né ali onde nós estamos. Todo mundo...o vizinho sempre contava isso. Antes que você veio aqui, era um lugar perigoso. Ninguém podia chegar fora da hora].

- e você tinha irmãos e irmão?

Não. Tem duas meninas e dois homens só. De 1957 veio meu irmão aqui, Agostinho, e minha irmã, Luísa Figueiredo, veio aqui me visitar. Sumiram, não sei aonde é que foram. Fiquei sozinho. Vamos supor... fiquei sozinho aqui querido. Fiquei sozinho, meu pai faleceu em 1985. Tá enterrado ali em Santa Helena Velha no cemitério. Fiquei sozinho. Fui pro Mato Grosso...

- Quando o senhor foi pro Mato Grosso?

1984 eu fui pro Mato Grosso, trabalhar com o Prates, Benjamim Prates. Daí não deu certo. Lá não tinha aula né?!

- Aonde no Mato Grosso do Sul você morava?

Jaciara. Fazenda do Eugênio Prati. Em 1983 veio água né? Nós tinha 70 alqueires aqui tá? Chegou Itaipu e falou pra mim. Você pode se despedir daqui porque Itaipu, a água vem vindo, tem que ir tudo embora...

- E esse homem, era soldado? Vestido como soldado?

Não, tinha capacete da Itaipu. Itaipu mandava né?! o que que nois ia fazer?!

- E tiveram famílias que quiseram ficar ali? Que disseram não, vamos ficar aqui?

Teeem. Fiquei eu. E tem outro que também já morreu. O Venega, você conhece o Venega [pergunta pra Pedro Alves]? Fiquemos assim né? Nós devia ter pedido pra Itaipu comprar pra nós essa terra né?! Quando veio Itaipu de capacete, “pode ir embora tudo”. Naquele tempo não existia de ...lei, nada, polícia. Tinha só, como diz o, []. Não adianta né? Fazer o que? Fiquei assim.

- E depois disso Itaipu nunca foi falar com você?

Não. Acabou. Nós tinha 70 alqueires. Eu sou cacique, eu sou índio. Eu sou cacique...você se lembra daquele nosso cacique primeiro, Leandro Itabó?

Pedro Alves: Conheço.

Lorenzo: depois que Lorenzo Itabó foi embora eu fiquei de cacique.

- E tinha muita festa aqui na aldeia?

Tinha, tinha sim. Encontro do índio. Nós rezava assim. Naquele tempo não existia bebida. Se nós queria tomar bebida nós fazia *cauin*. Não existia bebida. Nossa bebida era de milho. Fazer o quê...eu agradeço pra ele que veio aqui, nosso companheiro.

- E depois que Itaipu expulsou vocês, você nunca mais viveu em aldeia, com Guarani? Sempre fazenda, em cidade?

Não. Eu fiquei sozinho. Minha companheirada da aldeia foi pro Paraguai. Eu fiquei trabalhando. Comprei essa casinha. Eu peguei minha mochila, pedi pro tratorista me levar pra cidade e fui embora.

- e não deram nenhum documento, nada?

Não, nada. Falou que não tem direito. Mas fazer o que. Naquele tempo manda o Exército né?!

- mas o Exército veio aqui então?

Veio. Veio junto com Itaipu. Naquele tempo não existia lei nada. Agora que tem muita lei. Eu trabalhei 24 anos nos Prates. Não me deram nenhum pila. Trabalhei 20 anos como tratorista, passando veneno...ixi maria! A mãe dele arrumou outro empregado. “Lorenço vai embora, vai que arumei outro pião”. Não me deu um pila. Trabalhei 24 anos, dia e noite, arando terra, alisando.

- Eles não te pagavam?

Não. Olha, o que eu sofri desse cara, naquele tempo...

**Miguel Rodrigues (63 anos) – Tekoha Vy’a Renda, município de Santa Helena (PR) – 14 junho de 2103**

## Anexo 7

Tekoha Occo'y, São Miguel do Iguçu, Paraná,  
17 de Dezembro de 2016.

Aos senhores Procuradores da República,  
Grupo de Trabalho Povos Indígenas e Ditadura Militar,  
6ª Câmara de Coordenação e Revisão – Índios e Minorias.

No âmbito da Comissão Guarani da Verdade, juntamente com nossos caciques, Xamoi, Xejaryi, de nossos jovens e com o apoio de nossas organizações Aty Mirim, Comissão Guarani Yvyrupa, Yvy Paraná Re mbe'ype, nós o povo Avá-Guarani das aldeias tanto da margem esquerda como direita do rio Paraná, dos Tekohas: Ocoy, Itamarã, Añetete, Vy'a Renda, Aty Mirim, Karumbey, Mirim, Yvyraty Porã, Ko'eju, Y Porã Poty, Sauce, Kiritó, Ará Pyahu, Fortin M'borore, nos reunimos durante três dias no *Tekoha Ocoy*, em São Miguel do Iguçu, Brasil, para discutir as violações de direito cometidos pelos Estados Brasileiros e Paraguaiois contra o nosso povo quando do represamento do rio Paraná para a construção da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu; os efeitos desse processo sofridos pelos Guarani até hoje; e as medidas justas de reparação que devem ser exigidas dos governos brasileiro, paraguaio, e da própria companhia Itaipu Binacional pela inundação das nossas terras, pelo desterro e deslocamento a que submetem nosso povo, e pela precária situação a que forçaram nossas famílias especialmente nossas crianças. Este documento serve a informar vocês, as autoridades, do que resolvemos.

Antes de mais nada, o povo Avá-Guarani lembra as autoridades que *Nanderu Vusu*, nosso Pai Grande, deu o Paraná *rembe y* para que nós cuidássemos, e desde muito antes do tempo dos nossos avós as aldeias estavam nas suas margens. Antes de existir Brasil, e Paraguai, existiam os Avá-Guarani e não existia fronteira. As águas não dividiam nosso povo, pelo contrário, servia de caminho para visitar os nossos parentes e os antigos atravessavam de uma aldeia a outra remando suas canoas. Os *jurua kuera*, quando chegaram, resolveram nos tomar o rio e atravessar as linhas da fronteira e então fizeram a barragem para gerar energia, mas não para o nosso povo. Nós, que usávamos a terra para plantar, fomos arrancados dela e ficamos sem lugar. Foi um desespero total, aquilo que chamamos de *sarambi*, sem lugar, muitas das nossas famílias fugiram para locais distantes, tanto no Brasil como na Argentina e no Paraguai.

Os governos transferiram nossas famílias para locais distantes, em terras de outros povos. Uma única comunidade “assentaram” em pedacinhos da terra que era nossa, e espremeram nosso povo entre os colonos e a água da represa na aldeia do *tekoha* Ocoy com 231 hectares. Depois de anos de lutas, compraram duas terras, o *tekoha* Anhetete e o *tekoha* Itamarã, que são tão pequenas que não se pode sequer plantar o suficiente para comer, mas quiseram nos dizer que era uma compensação pela destruição provocada pela represa. O governo paraguaio e a Itaipu Binacional compraram, sob muita pressão de nosso povo, apenas uma única terra, o *tekoha* Ko’eju, com mil hectares para assentar o povo deslocado. Prometeu comprar o *tekoha* Jukyry, mas nunca cumpriu o acordo e a terra continua invadida. As mais de 2 mil e 500 pessoas deslocados se espalharam pelas poucas terras já demarcadas, nenhuma com estrutura nem tamanho suficiente para receber novas famílias.

Reunidos agora para lembrar dessa história, para contar a verdade, nós numeramos pelo menos nove aldeias da margem esquerda que estão hoje debaixo da água: (1) *tekoha* Dois Irmãos ou Santa Helena Velha; (2) *tekoha* Occo’y-Jacutinga; (3) *tekoha* Passo-Kue; (4) *tekoha* Ipiranga; (5) *tekoha* Taquapinga’y; (6) *tekoha* Porto Irene; (7) *tekoha* Porto Tamato; (8) *tekoha* Tapy’i/M’borevi; e (9) *tekoha* Santa Rosa. Todos esses na margem do Paraná, ao sul do município de Santa Helena até Foz do Iguaçu, e sem contar as aldeias mais ao norte até Guaíra e Terra Roxa e os *tekoha* do interior, que também tiveram suas terras roubadas pelos fazendeiros depois que veio a Usina. Do lado direito do Paraná rembe y, nos lembramos de pelo menos 38 aldeias alagadas e despejadas pelo lago de Itaipu. Não precisamos citar aqui o nome de todas, mas o livro “Deuda histórica de la Itaipu binacional com los Ava Guarani paranaenses” que segue anexo a esse documento localiza todas as aldeias e sintetiza essa história.

Além deste livro, com o apoio de universidades e organizações da sociedade, estamos produzindo relatórios que comprovam no papel, como exige os *jurua*, essas nossas lembranças. Mas esse trabalho de memória ainda não está completo, ainda é preciso ouvir mais os nossos avós e revisar mais documentos, já que foram muitos os ataques por nós sofridos. Essa é a primeira demanda que fazemos aos senhores, autoridades. Os *jurua* querem esconder os *kuatia* que falam da violência praticada e vocês precisam nos dar acesso a eles. Nosso povo tem o direito de lembrar e entender como e quem roubou nossas aldeias antigas. E tem direito de exigir justiça, enquanto povo.

Nossa segunda exigência é de quaisquer ações a serem tomadas para reparar as violações cometidas quando do alagamento da represa sejam tomadas em conjunto para os Avá-Guarani como um todo, do lado brasileiro, paraguaio, e argentino. Apesar de vocês terem criado as fronteiras e nos espalhado, somos um só povo.

Mas também entendemos que a história de cada comunidade exige reparações específicas, por isso exigimos do governo brasileiro, e da Itaipu Binacional, o seguinte:

- (i) a correção dos limites da Terra Indígena Occo'y;
- (ii) a correção dos limites das Terras Indígenas Itamarã e Anhetete;
- (iii) a demarcação dos *tekoha* Aty Mirim em Itaipulândia e *tekoha* Vy'a Rendá e Dois Irmãos no município de Santa Helena;
- (iv) a devolução do *tekoha* Guarani, no município de Foz do Iguaçu, roubado pelo INCRA;
- (v) a devolução do Parque Nacional do Iguaçu, que é terra tradicional do povo Guarani;
- (vi) a aquisição de novas terras, na mesma medida em que nos roubaram; e
- (vii) A demarcação das terras Guarani em Guaira e Terra Roxa que tiveram seus estudos iniciados e que nunca tiveram continuidade.

Do governo paraguaio, e da Itaipu Binacional, reclamamos:

- (i) Ampliação territorial para as comunidades de Ko'eju (5 mil ha), Yporã Poty (5 mil ha), Kiritó (5 mil ha), Ará Pyahu (5 mil ha). Para as comunidades Jy Kyry, Acaraymi, Itavo, Takuara'i, Puerto Adela e Arroio Guasu solicitamos 25 mil hectares.
- (ii) Para todas as comunidades afetadas por Itaipu Binacional solicitamos casas, instalação de energia elétrica, água potável, infra-estrutura para as escolas e centros de saúde com equipamentos e ambulância e atenção médica permanente.
- (iii) Acompanhamento e assistência técnica para a agricultura agro-ecológica, piscicultura, apicultura e avicultura.
- (iv) Considerando a situação emergencial do Sauce pedimos uma solução urgente ao caso com a devolução da terra em 7 mil hectares e o reconhecimento de seu líder.
- (v) As terras a serem adquiridas devem ser sobre os territoriais ancestrais nas proximidades do lago de Itaipu, como pagamento da dívida histórica com os Guarani.

Não seria justo, no entanto, que o que nos foi arrancado preservado, com mata em pé, caça, com rios limpos e cheios de peixes, com boas áreas de cultivo, nos fosse devolvido da maneira com que estão: arrasadas pelo plantio intensivo de soja, de milho transgênico, das sementes envenenadas dos *jurua*. É obrigação dos governos e da Itaipu Binacional promover a recuperação ambiental dessas áreas em parceria com os Avâ-Guarani, bem como fornecer a infra-estrutura necessária para cumprir com a assistência aos nossos direitos à saúde, à educação diferenciada, e as condições mínimas para a vida do nosso povo.

E não poderão escapar às autoridades com a desculpa da falta de recursos. O comércio da energia produzida com as turbinas que vocês colocaram no Paraná *rembe* y gera bilhões em dinheiro que é distribuído em forma de royalties aos municípios afetados pela barragem, mas nem uma parcela pequena dessa soma é destinada ao povo que mais foi afetado pela construção da represa, o povo Avã-Guarani. Não tivessem vindo os *jurua* destruir o que *Nanderu Vusu* deixou para nós, alagar as terras, despejar nossas famílias, não precisaríamos apresentar essas demandas a vocês, as autoridades. Não exigimos nada que não seja nosso direito.

Este documento serve para informar vocês, as autoridades, do que resolvemos depois que nos reunimos. Que vocês se lembrem também, e sempre, do que fizeram contra nosso povo.

A vida e a terra que roubaram de nossos antepassados não pode ser recompensado, o que estamos exigindo é apenas um pouco do que é nosso para seguirmos vivendo com dignidade, de acordo com o nosso *nhandereko*, nosso modo de vida tradicional.

Agyjjevete.

~~Isabel~~  
~~Wagner~~  
 Casserino Pereira

Sibrenio Benist  
 Antônia Martin  
 Roberto Benite  
 Jorgina Bilhalvas  
 Inacência Benite  
 Francisca Rivarola  
 Juana Benites  
 Adriana Duarte  
 Cesar Pereira  
 Hilton Centurione  
 Teodora Tupia J. Cruz

Grécio Medima  
 Lomolf Mastura R.  
 Rosário Duque  
 João Supa Parillo  
 José Jacinto O. Silva  
 Amadeu Albuquerque  
 Carlos Cruz  
 Laurenceo K. Vogada  
 Gilson Martins  
 Barcelo Centurione  
 Carina Palácio  
 Teodora Benite  
 Maria da Glória  
 Nilson Martins  
 João Cruz  
 Cristiano  
 João Cruz  
 Odilo Cruz

Albino Papaty Alberto  
Dandro Venega  
Diego Floriano  
Maria Estela  
Eugenio Tupã mbaraka Pereira  
Silvino Duarte G.

~~Albino~~  
Adriano Chamon  
Rafael Quadros  
~~Gabriel Junco~~  
Edmundo Benites  
Leriano Alves  
Hugo Martins  
Mário Alves.  
Casar Roxa  
ILdo Benites  
Manuel Pereira  
Basilio Nogueira  
Basilio Joaquim Benites  
Carlos Franco  
Hilário Alves.  
GABRIEL RAUBS  
Geronimo Vogado  
Rufino Vilhalvas  
Vicente Araujo Vogado  
Julio C. Araujo  
Timoteo ROTHMÉ COY. Residência.

Agostinho  
Alexandre Zornilla  
Sibrico Venega  
Dorégio Domiel Ben  
Saudes Benites  
Raquel J. Benites.  
Eduardo Diana m. R.  
Lionel Martins R.  
Jair Ortiz Velazquez

