

# A “entrada” é *oguata porã*: os sentidos da Terra Sem Mal na luta pela terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná

Carla Soavinski<sup>1</sup>  
Universidade de Brasília

**Resumo:** Este artigo aborda a associação que os Avá-Guarani do Oeste do Paraná estabelecem entre seus movimentos de “entrada” (ou retomada) e as *oguata porã*, caminhadas sagradas em busca da Terra Sem Mal (*yvy marã e’ý*). Sugiro que, talvez, o sentido dessa relação possa ser melhor compreendido se *yvy marã e’ý* for considerada como inserida na história, conforme já se tem argumentado, mas também na cosmologia guarani de maneira mais ampla. A proposta é de uma reflexão sobre a imbricação entre território, política e cosmologia na luta pela terra.

**Palavras-chave:** Avá-Guarani; luta pela terra; Terra Sem Mal.

<sup>1</sup> Bacharel em Ciência Política (2015) e Mestre em Antropologia Social (2019) pela Universidade de Brasília. Atualmente, cursa doutorado em Antropologia Social pelo DAN/UnB.

## “Entrada” is *oguata porã*: the meanings of the Land Without Evil in the struggle for land of the Avá-Guarani from western Paraná

**Abstract:** This article approaches the association established by the Avá-Guarani between their “*entradas*” (or *retomadas*) and the *oguata porã*, sacred marches whose goal is to find the Land Without Evil (*yvy marã e’ỹ*). I suggest that, perhaps, the meaning of this relation can be better understood if *yvy marã e’ỹ* is considered not only as embedded in history – as several authors have argued –, but also in the broader Guarani cosmology. The purpose is to reflect on the interweaving of land, politics and cosmology in the struggle for land.

**Keywords:** Avá-Guarani; land struggle; Land Without Evil.

## La entrada es *oguata porã*: los sentidos de la Tierra Sin Males en la lucha por la tierra Avá- Guarani del Oeste de Paraná

**Resumen:** En este artículo se analiza la asociación que establecen los Avá-Guarani del occidente de Paraná entre sus movimientos de “*entrada*” (o *retomada*) y las *oguata porã*, paseos sagrados en busca de Terra Sin Malo (*yvy marã e’ỹ*). Sugiero que el significado de esta relación pueda entenderse mejor si se considera *yvy marã e’ỹ* como introducida en la historia, como ya se ha argumentado, pero también en la cosmología guaraní de una manera más amplia. La propuesta es una reflexión sobre la superposición entre territorio, política y cosmología en la lucha por la tierra.

**Palabras clave:** Avá-Guarani; lucha por la tierra; Tierra Sin Males.

**N**a década de 1970, teve início a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Para viabilizar a realização desse megaprojeto, a Itaipu Binacional, com apoio do Estado, procedeu à remoção violenta dos Avá-Guarani<sup>2</sup> que habitavam o *Tekoha Guasu*<sup>3</sup> *Oco'y-Jakutinga*, localizado “no extremo oeste paranaense, entre o rio *Oco'y* ao norte e o córrego [...] *Jacutinga* ao sul, tendo como fronteira oeste o rio Paraná” (CARVALHO, 2013: 357). Começava aí um dos momentos mais intensos do longo processo de esbulho territorial ao qual os indígenas vinham sendo submetidos desde o início da colonização e que se acentuou a partir de década de 1940, devido ao avanço das frentes colonizadoras sobre região (cf. WACHOWICZ, 1987).

Em 1982, as águas do reservatório da recém-construída Usina tomaram, quase por completo, as terras do *Tekoha Guasu*. “O rio Paraná é pessoa, é avô, é provedor, ente do núcleo familiar. Ele ajudava a suportar as dificuldades que vinham da relação com o branco, permitindo o modo de viver indígena”, disse Teodoro Tupã, liderança Avá-Guarani, à pesquisadora Sinclair Casemiro<sup>4</sup>, em 2018. “Mas o rio Paraná, o *Pará Mirim*, acabou para os indígenas do *Ocoy-Jakutinga*. Foi um tempo difícil. O *Pará Mirim* foi engolido. Nosso mundo acabou também”, concluiu Teodoro. Esse tempo foi de *sarambi*: tempo de esparramo e de desespero. Parte dos indígenas se dispersou, indo em direção a municípios e estados vizinhos e também ao Paraguai e à Argentina. Outra parte permaneceu nos pequenos pedaços de terra que restaram de seu *Tekoha Guasu*; algumas dessas famílias tendo sido reassentadas pela Itaipu Binacional na atual Reserva Indígena (R.I.) *Oco'y*, uma faixa de terra de 231 hectares pressionada entre o lago da Usina e propriedades rurais.

Desde seu desterro, há quase quatro décadas, os Avá-Guarani pleiteiam indenização por suas terras que foram submersas pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu; sua principal forma de ação são os movimentos de “entrada”. Segundo o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida (2000: 148), o uso da expressão “entrada” (em Guarani, *aike*; *jahu jaike*, “vamos entrar”) “pretende substituir os termos ‘invasões’, utilizadas por fazendeiros, e ‘ocupação’, ‘reocupação’ ou ‘retomada’, utilizados por aliados dos índios”. Foi por força de uma dessas iniciativas que os Avá-Guarani conquistaram, em 1997, o espaço de 1774 ha que hoje é o *Tekoha Añetete*, localizado no município de Diamante D'Oeste (PR). Em 2008, outra “entrada”, iniciada dois anos antes, levou à obtenção do atual *Tekoha Itamarã*, situado em área de 242ha contígua à de *Añetete*.

<sup>2</sup> Nos *tekoha Añetete* e *Itamarã*, há algumas pessoas que se identificam como Mbya ou Chiripá; entretanto, em suas ações políticas, a comunidade opta por se autodenominar Avá-Guarani. Por sua vez, a associação com a parcialidade Nhandeva – bastante comum na literatura etnológica – é amplamente recusada.

<sup>3</sup> O termo *tekoha* é constituído pela palavra *teko* (“costume”, “modo de ser”) agregada à partícula locativa *-ha* (“lugar em que”) – designa, portanto, um lugar onde os Guarani podem viver à sua maneira. A expressão *tekoha guasu* (“*guasu*” significa “grande”) diz respeito, grosso modo, a uma rede de *tekoha* que mantém relações de sociabilidade e parentesco entre si.

<sup>4</sup> Comunicação pessoal.

“Depois de anos de lutas”, escrevem os Avá-Guarani em uma carta redigida em 2016 e endereçada “às autoridades”<sup>5</sup>, “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”. À exiguidade dos espaços somam-se seus aspectos ecológicos pouco adequados às formas de vida dos Guarani: ambos esses *tekoha* eram, antes, fazendas que serviam à agropecuária, inclusive à criação de búfalos; a mata nativa havia, pois, cedido lugar a pastagens. Além disso, o terreno pedregoso dificulta o plantio, e os rios que passam pelas R.I. são contaminados pelos agrotóxicos que a chuva traz das fazendas vizinhas, cujas cercas limitam a mobilidade tradicional dos indígenas e os confinam. Sobre essa situação, o *chamoió* Bento<sup>7</sup>, morador do *Tekoha Añetete*, falou-me em entrevista concedida em 2018, contrapondo-a às concepções guarani de terra e das formas de habitá-la:

*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. [...]*

*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...*

Assim, a inadequação e insuficiência de suas terras atuais impactam diretamente o modo de vida dos Avá-Guarani: obstam as atividades de pesca, caça e plantio, tornando os indígenas dependentes dos alimentos dos brancos e de seu dinheiro e, desse modo, impõem-lhes também novas disciplinas corporais e de relação com a terra. Esses fatores impelem os Avá-Guarani a, ainda hoje, realizarem movimentos de “entrada”: no início de 2019, eram pelo menos sete acampamentos entre os municípios de Santa Helena e Itaipulândia (PR), às margens do lago formado pelo reservatório da UHE Itaipu. Ainda que as antigas aldeias estejam inacessíveis, submersas nas águas do reservatório, o que os indígenas reivindicam são terras que lhes permitam seguir vivendo à sua maneira, e exigem justiça “enquanto povo” – como afirmam na carta de 2016 já mencionada, na qual se lê: “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”.

Para os Avá-Guarani, suas “entradas” são também *oguata porã* (caminhadas sagradas). Como me ensinou Joaquim, uma das principais lideranças Avá-Guarani do Oeste paranaense: “a luta sempre vai continuar: aí começa a característica

<sup>5</sup> A carta foi redigida por ocasião da escrita do Relatório da Comissão da Verdade do Paraná e pode ser lida na íntegra neste endereço: <<https://oguatapora.com.br/arquivos-publicos/acervo-cimi/>>. Acesso em 01 de abril de 2021.

<sup>6</sup> Homem mais velho, rezador; em tradução literal, “meu avô”.

<sup>7</sup> Optei por identificar meus interlocutores apenas por pseudônimos.

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*". Tradicionalmente, a etnografia caracteriza as *oguata porã* como caminhadas sagradas cujo objetivo central seria permitir o acesso dos Guarani à Terra Sem Mal (*yvy marã e'ỹ*), morada dos deuses. Os indígenas se lançariam nessas caminhadas porque esta terra que habitamos é permeada por um certo mal: aqui somos apenas humanos, aqui perecemos e morremos (cf. CLASTRES, 1990).

Já há algum tempo, entretanto, diversos pesquisadores vêm registrando que os Guarani associam seus movimentos de luta pela terra à busca pela Terra Sem Mal – como, por exemplo, Paulo Borges e Clóvis Brighentti (2015), também escrevendo sobre os Avá-Guarani, e Spensy Pimentel (2012b), ao tratar das retomadas Guarani e Kaiowá. Além disso, alguns autores têm criticado a noção tradicional da busca por *yvy marã e'ỹ* como motivo único e suficiente para os deslocamentos guarani, seja por acreditarem que ela leva a uma imagem dos Guarani como eternos fugitivos, despreocupados com sua permanência neste mundo (MELIÀ, 1990), seja por a perceberem como um mito forjado pela antropologia, sem correspondência com a realidade, documentos históricos ou arqueologia (NOELLI, 1999; POMPA, 2004). Em contrapartida, tem-se chamado atenção para a necessidade de não se mitologizar a questão da Terra Sem Mal, mas sim de historicizá-la, para que assim as reivindicações indígenas possam ganhar força política (BORGES e BRIGHENTTI, 2015).

Essas críticas são tanto pertinentes como necessárias. De fato, a associação feita pelos indígenas entre seus movimentos de luta pela terra e as *oguata porã*, bem como entre terras a serem demarcadas e a Terra Sem Mal, parece revelar aspectos do conjunto de ideias relativos a *yvy marã e'ỹ* que, no mínimo, excedem o inicialmente proposto, de Métraux e Nimuendaju a Pierre e Hélène Clastres. Contudo, cabe procedermos com cuidado, para não subsumirmos o fazer político indígena – suas motivações, ações e objetivos – ao nosso, deduzindo de pronto a comensurabilidade entre eles e recusando a possibilidade mesma da diferença. Assim, sem me opor ao argumento de que é preciso trazer a Terra Sem Mal também ao plano da história e da imanência, questiono: o que nos diz a associação feita pelos Avá-Guarani entre as *oguata porã* e suas “entradas”?

É a essa pergunta que me voltarei neste artigo, no qual mobilizarei pesquisa etnográfica própria, realizada junto aos Avá-Guarani dos *tekoha Añetete e Itamarã* em 2018, bem como etnografias de outros autores sobre essa e outras parcialidades guarani. Sem pretender dar conta da complexidade do tema e tampouco oferecer uma resposta definitiva à questão, minha sugestão é que busquemos entender a Terra Sem Mal como inserida no quadro mais amplo da cosmologia guarani, para então refletirmos sobre a imbricação entre território, política e cosmologia nos movimentos de “entrada” (cf. PIMENTEL, 2012a). Trata-se, portanto, de uma *proposta cosmopolítica*<sup>8</sup>. Sugiro que esses elementos, entrelaçados, compõem a luta pela terra e pela possibilidade de viver o *nhandereko*.

<sup>8</sup> A *proposta cosmopolítica* (*cosmopolitical proposal*) é de Isabelle Stengers e foi sintetizada por Renato Sztutman (2012: 100-101, n.59) da seguinte maneira: “na palavra ‘cosmopolítica’ [...] 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”.

## O mal da terra

Em dezembro de 2003, um grupo de 13 famílias Avá-Guarani deixou *Oco'y* em uma *oguata porã* (caminhada religiosa, sagrada), indo se estabelecer no município de Terra Roxa (PR), às margens do rio Paraná, onde ocuparam 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 historicamente habitada pelos Guarani. 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 do processo de identificação da área. Na mensagem, afirmaram que “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 *Nanderu*, por isso estamos reivindicando” (citado por BORGES, 2014: 4). Em novembro do ano seguinte, 2004, entretanto, a *oguata porã* foi desfeita. O motivo foi um caso de feminicídio: uma moça da comunidade fora morta por seu noivo alcoolizado. O assassinato “tornou a terra má”, disse *chamoi* Onório a Borges (2014: 5). Como me explicou *chamoi* Anísio ao comentar esse episódio, o sangue derramado em um assassinato macula a 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.*

A terra ficou diferente, ficou má. Certa vez, perguntei a Joaquim, uma das lideranças 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 e, por isso, foi necessário deixar o lugar. Recusando-se a retornar a *Oco'y*, os indígenas dirigiram-se ao *Tekoha Añetete*, onde permaneceram acampados no limite da Reserva. Segundo Joaquim, aquela não foi a continuidade da *oguata porã* de *Kurupa'y*, mas sim o início de toda uma nova caminhada – que, por fim, levou à conquista do atual *Tekoha Itamarã* pelos Avá-Guarani.

Os Avá-Guarani buscavam uma Terra Sem Mal, mas o mal se fez presente também em *Kurupa'y*. Esse mal pode ser imediatamente entendido como a presença do alcoolismo e da violência; a elaboração de Anísio, porém, convida-nos a olhar a questão em termos menos simples. De que se trata o mal da terra? Contam os Guarani, e a etnologia o tem bem registrado (cf. CLASTRES, 1990; 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 humani-

dade 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 à 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, dolorosa, qualidade de tudo ligado a este plano terrestre. Tudo aqui é *marã*, ou seja, é perecível, deteriora-se, acaba (cf. PISSOLATO 2006; PIERRI, 2013). É esse o mal desta terra.

Aos deuses, entretanto, cabe ainda a qualidade de *marã e'ỹ*: em contraposição à condição das coisas terrenas, “o que pertence a *Nhanderu* e à sua morada ‘não tem fim’” (PISSOLATO, 2006: 188); lá todas as coisas são *ju* (áureas, eternas), desde plantações, animais, até os objetos. Segundo Maria Inês Ladeira (1999), os Mbya do litoral paulista descrevem a Terra Sem Mal como um lugar onde 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*. Os Mbya interlocutores de Pierri (2013) afirmam que tudo que existe aqui, inclusive os objetos manufaturados dos brancos, também está presente nas cidades dos *Nhanderu* (que, aliás, se parecem com as nossas)<sup>9</sup>; trata-se, porém, apenas de imagens imperfeitas e perecíveis das coisas divinas, como cópias. Sobre essa morada dos deuses, onde nada se acaba, falou-me o *chamoi* Anísio:

*Lá [...] quando chega a vida assim, chega na velhice, então o Deus renova, então fica nova de novo, então por ali que ele nunca morre. [...] Lá tem plantação também e nunca morre. Então lá ele [Nhanderu] planta milho, planta feijão, e com três dias de planta já tem milho verde, já tem feijão novo, tem batata doce já, com três dias... 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!*

O termo *yvy marã e'ỹ* foi primeiro registrado pelo jesuíta Ruiz de Montoya (1876: 209) e traduzido como “solo intacto, que no ha sido edificado”. Mais tarde, Curt Nimuendaju ([1914] 1987: 98) indicou que a expressão designa a morada dos deuses e a traduziu como “Terra sem Mal”: um paraíso que os Guarani buscam, motivo único de suas migrações proféticas, as quais pretendem encontrá-lo a leste, do outro lado do oceano, ou então no “centro da superfície terrestre”, onde “*Ñanderuvucú* construiu sua casa *yvy ytá mbytépy* (no centro da escora da terra) e fez sua roça, que se plantou sozinha e deu frutos imediatamente. Algum tempo depois, 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, propondo que a busca pela Terra Sem Mal seria um dos elementos característicos da família linguística tupi-guarani.

Hélène Clastres (1978) afirma ser sabido que, desde a conquista até o começo do século XX, e provavelmente também antes disso, povos Tupi e Guarani realizaram numerosas migrações cujo objetivo exclusivo era a procura pela Terra Sem

<sup>9</sup> Daniel Pierri (2013: 134) sinaliza que, longe de ser um elogio ao nosso modo de vida, essa similaridade entre as cidades e objetos dos deuses e dos brancos revela “uma contundente crítica”: o conhecimento tecnológico foi obtido às custas da possibilidade de nos tornarmos imortais, e com ele apenas podemos fabricar coisas que, conquanto pareçam boas (*porã*), são perecíveis.

Mal, morada dos deuses, local de imortalidade e abundância eterna, onde não existem regras sociais nem trabalho. O mal deste nosso mundo, que se buscava transcender, seria a própria sociedade; a Terra Sem Mal, o lugar da contra-ordem. Ao profetismo, a autora opõe o messianismo, seu exato inverso, que teria surgido como forma de resistência à colonização e visaria, justamente, a manter a forma das sociedades. “Não há nada em comum entre isso e a procura da Terra sem Mal”, escreve Clastres (1978: 69); ainda que ambas tivessem o *carai* como ator principal, quando ele deixava de ser profeta para ser messias, “o poder religioso acabava necessariamente subordinado ao político” (idem: 45).

Ao tratar das migrações realizadas pelos Guarani da fronteira entre o Brasil e o Paraguai a partir do início do século XIX, Hélène Clastres (1978) aponta que, sem dúvida, as transformações causadas pela colonização trariam “novas inflexões ao discurso sobre a Terra sem Mal, contudo, é referindo-as a sua cultura passada que podemos compreender, hoje, o sentido das suas palavras” (: 82). Para Bartomeu Melià (1987), entretanto, as hipóteses de Curt Nimuendaju sobre migrações religiosas e busca pela Terra Sem Mal tiveram ressonância e desdobramento etnológicos por vezes excessivos. Observando a história semântica de *yvy marã e’ÿ* – de solo intacto, em Montoya, a Terra Sem Mal em registros posteriores –, Melià (1988: 108) propõe ser possível que os Guarani tenham reelaborado o conceito por força das violências às quais foram submetidos: de uma acepção ecológica para uma religiosa e, depois – “na busca por uma terra onde podem viver seu modo de ser autêntico” – feito coexistir e convergir ambos os sentidos, cristalizando “tanto suas antigas aspirações religiosas como a consciência de novos conflitos históricos” (minha tradução).

A partir dos escritos de Bartomeu Melià, vários pesquisadores – como Ivori Garlet (1997), Francisco Noelli (1999), Cristina Pompa (2004) e Paulo Porto Borges e Clóvis Brighenti (2015) – voltaram sua atenção à Terra Sem Mal e aos deslocamentos guarani para pensá-los à luz dos processos históricos nos quais os indígenas estão inseridos, e não mais para reafirmar sua ligação com um mundo transcendente e/ou com um profetismo pré-colombiano. Acredito que a crítica histórica à qual nos chamam esses autores tem importância fundamental para compreendermos os atuais movimentos de “entrada” dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná: porque essas *oguata porã* têm como origem um longo e violento processo de desterro, e como objetivo terras palpáveis que – aqui e agora – lhes permitam uma vida plenamente digna.

No entanto, parece-me igualmente indispensável agir com cautela para que, ao trazermos a busca por *yvy marã e’ÿ* à imanência, não acabemos por reduzir a mera estratégia retórica a associação que os Guarani estabelecem entre suas retomadas e as caminhadas sagradas. Nesse caso, recairíamos no mesmo fatalismo – porque implica a consumação do mau encontro – de Hélène Clastres (1978): a política subordina a religião, desnaturando-a; a diferença, suprimida, subsiste apenas como artifício. Mas é justamente para que possam viver o *nhandereko*, ou seja, à sua maneira (e a tradução é mesmo literal) que os Avá-Guarani lutam – e eles não afirmam que suas “entradas” são *oguata porã* para nada dizer. Para que possamos apreender o conteúdo dessa afirmação, talvez seja necessário, como sugere Pimentel (2012a), considerarmos o complexo conjunto de ideias do qual faz parte a Terra Sem Mal; assim, sugiro nos voltarmos agora a alguns de seus elementos.



## Habitar a terra imperfeita

Como complemento à crítica histórica de que tratei nos parágrafos anteriores, Daniel Pierri (2013: 154) propõe uma crítica etnológica: a oposição entre as qualidades sensíveis perecível e imperecível vai além da mobilização dos termos específicos *marã* e *marã e'ỹ*, constituindo “um idioma sensível privilegiado” para refletir sobre as características do nosso mundo e dos mundos divinos, bem como sobre a relação entre eles; desse modo, ela não deve “de maneira nenhuma ser encarada como uma fuga”. Seguindo essa proposta, retorno à noção de que ser um *tekoaxy* é a condição mesma do ser humano; como vimos, é esse modo de vida imperfeito que os Guarani pretenderiam superar ao buscar *yvy marã e'ỹ* – seria, entretanto, possível encontrarmos, justamente ligadas à percepção da perecibilidade, práticas que visam não à evasão, mas a permanência neste plano?

“Cada árvore, cada pedra tem quem cuida”, contou-me o *chamoi* Bento, ao me ensinar que todos os elementos que compõem a paisagem, bem como os animais, têm um dono. Alguns Avá-Guarani, como Bento, referem-se a eles como *ija* (*kuery*, se denota um coletivo); outros, a exemplo de Joaquim, chamam-lhes – *jara*: “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”. À exceção dos pajés, normalmente não se pode ver esses seres; contudo, eles podem nos oferecer perigo. Segundo Hilda, há de se ter cuidado ao andar pela mata, porque, caso alguém se depare com o –*jara* de um bicho e aceite travar contato, há o risco de se deixar seduzir por ele. Ocorre então o –*jepotá*, processo em que o dono se aproxima da pessoa, aparenta-se a ela, e ao fim do qual mesmo o corpo do afetado pode vir a se transfigurar no de um animal.

Como me explicou Bento, os –*jara* também podem causar doenças naqueles que passam por seus domínios sem o devido cuidado: “tá lá na pedra e pisa e não vê, 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”. Há ainda outra classe de seres com os quais é perigoso esbarrar: os *anguery* (no singular, *angue*), as nossas sombras<sup>10</sup> que, após a morte, seguem cá na terra, e às quais os Avá-Guarani oportunamente se referem em português como “assombrações”. “Anda de noite e quer ser vivo, anda na estrada, o *angue* [...]. É a sombra. E fala! Dá assobio! E chama!”, disse-me Bento, “não é bom, né, é assombração, pode fazer mal, né, bate a gente”. Além de a agressões, o encontro com um *angue* também pode levar a uma doença, e até mesmo à morte (SANTOS, 2012), caso se estabeleça algum tipo de comunicação; de acordo com o *chamoi* Bento, “às vezes tá na estrada e tem alguma assombração na estrada ou *ija* que mexe com a gente, manda doença”.

Ser um *tekoaxy*, informa-nos Pierri (2013), tem ligação com os adoecimentos e os infortúnios e é explicação recorrente entre os xamãs Mbyá para o fato de que os índios são vítimas de ataques perpetrados pelos *ija kuery*. De maneira similar, ao me falar dos perigos trazidos pelos *ija* e *anguery*, Bento coloca em oposição nossa terra e a morada de *Nhanderu*: “Aqui na terra não é igual lá no céu, não! Aqui na terra tem [...] assombração ou demônio [por vezes, é assim que o *chamoi* se refere aos *ija*] que tenta pra adoecer!”. Entretanto, são possíveis ações que mitiguem o perigo oferecido pelos donos da terra e pelas sombras dos mortos; aquele que segue o *nhandereko* e reza com frequência está menos suscetível à

<sup>10</sup> Na literatura etnológica, o *angue* (ou *anguéry*) é frequentemente descrito como uma alma ou parcela telúrica da alma que fica na terra após a morte e pode ter aparência de sombra (cf. NIMUENDAJU, 1987; SCHADEN, 1962). Os Avá-Guarani com quem conversei, entretanto, foram claros ao dizer que os *anguery* são, literalmente, as nossas sombras, que aqui ficam depois que morremos.

ação desses seres, pois está protegido – segundo Bento, “*Nhanderu 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 [*ija*]”.

Para que os *anguery* sejam mantidos à distância e não perturbem os vivos, há também medidas que devem ser tomadas: deve-se rezar, acender velas e renovar as cruzeiras que ficam em suas sepulturas; é esse o costume guarani, de acordo com o *chamoi* Bento. “Se a pessoa enterrada não gostar da cruz, ela joga a cruz no chão”, explicou uma mulher Avá-Guarani a Sônia Vendrame (2009: 268), que também registrou o hábito deixar garrafas com água junto aos túmulos, as quais “são para que o morto beba água quando ele está com sede” (idem: 169). Com os *-jara* é também necessário saber conviver<sup>11</sup> – e negociar; eles representam riscos para os humanos, mas são sobretudo seres que cuidam dos elementos terrestres, responsáveis por evitar os desequilíbrios causados pelo abuso dos recursos naturais. Conforme Renan Pinna (2020), os Avá-Guarani mais idosos lembram-se e falam das negociações que os *chamoi* realizavam junto aos *-jara* a fim de obter sua autorização para a caça e extração de alimentos, madeira etc.

Ernelo Schallenberger e Jovane dos Santos (2014) nos mostram que, de acordo com os indígenas do *Tekoha Añetete*, os donos dos elementos terrestres e *Nhanderu* percebem os males que nós brancos causamos à terra – e isso traz a iminência de um cataclismo: as nossas ações predatórias farão com que os *-jara* dos outros seres se voltem contra o nosso dono (Jesus), o que levará a um conflito, e então *Nhanderu*, insatisfeito com os humanos, destruirá esta terra como fez com a anterior. Contudo, a certeza da destruição deste mundo não desanima os Avá-Guarani, mas antes “alimenta o senso de ‘justiça’ dessa sociedade”; o desejo de serem salvos aumenta sua “ânsia por viver bem”, de acordo com *nhandereko*, e os motiva a “persistirem alegremente na vida e a buscarem novas terras onde a realização do seu ‘modo de viver’ possa ser efetivada” (SCHALLENBERGER e SANTOS, 2014: 56).

Destaco aqui o que os Avá-Guarani já nos dizem com clareza: sua luta pela terra é uma luta para que possam continuar a viver à sua maneira, isto é, por autodeterminação. Isso não se dissocia da “possibilidade de relacionar-se com os elementos que conformam essa multidão chamada natureza”, como escreve Spensy Pimentel (2012a: 215), ao observar que as reivindicações dos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul não podem ser resumidas a uma questão de simples cálculo de área por pessoa. O autor nota ainda que, nas retomadas, a política kaiowá e guarani está diretamente relacionada ao xamanismo, tanto em seus objetivos e preocupações como em suas estratégias e agentes. Nesse sentido, reproduzo mais uma fala do *chamoi* Bento:

*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. [...]*

*Por isso que Guarani tem que rezar, nós não podemos deixar de rezar [...] Pode morrer o antigo tudo e novato tem que continuar desse jeito, até o último. Daqui um tempo,*

<sup>11</sup> Bruno Martins Morais (2017: 241) sugere que *anguer* e *-jara*, apesar de serem “figuras distintas”, talvez sejam “equiparáveis no estatuto de sua relação” com os humanos: ambos estabelecem “relações de ‘dominância’ com o território e com as pessoas”, mas 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”.

*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 [...], 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.*

Voltarei à luta pela terra em breve; antes, são necessários ainda alguns apontamentos. Elizabeth Pissolato (2006: 189) sinaliza que, “ao 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”. Nos *tekoha Añetete* e *Itamarã*, à semelhança do que descreve Pissolato (2006), é para que sejam saudáveis e vivam muito que as crianças são batizadas; ensinou-me Joaquim que as almas (*nhe'e*) não apenas vão para as moradas divinas após a morte, mas também vêm delas e por isso, às vezes, demoram a se acostumar com esta terra, desejam retornar – daí a necessidade de que as crianças recebam seus nomes, que são dados a saber pelos *Nhanderu* aos pajés. Também as sementes, antes de serem plantadas, passam por um batismo (*nimongaraí*), para que a colheita seja abundante e os alimentos façam bem àqueles que os consumirem. Ao longo da vida, é necessário que a alma seja fortalecida, mantida próximo ao corpo – é quando ela se afasta que se fica mais vulnerável às doenças e aos ataques dos *anguery* e *-jara kuery* –, e para isso deve-se rezar e ir à casa de reza (*opy*) regularmente, além de purificar o corpo por meio da fumaça do cachimbo (*petijgua*), utilizado no cotidiano e em rituais como os de cura ou “benzimento”.

Todas essas práticas fazem parte do *nhandereko* e foram ensinadas aos Guarani por *Nhanderu*. Se as olhamos com atenção, elas nos revelam que uma pessoa pode se tornar mais ou menos sujeita à sua condição de perecível a depender da maneira como vive – o que nos remete novamente à busca por *yvy marã e'ý*. Como nos lembra Daniel Pierri (2013), chegar até a Terra Sem Mal não é simplesmente uma questão de encontrá-la em um local do plano geográfico; trata-se, antes e sobretudo, de um processo de transformação corporal, do qual caminhar é ato complementar, mas não suficiente. Segundo Cadogan (1997), ao objetivo desse processo os Guarani chamam *aguyje*, um estado de maturidade do corpo que, através de dança, reza e caminhada, bem como da ingestão apenas de determinados alimentos, livra-se do *tekoaxy*, torna-se leve e ascende ao plano divino para ser imperecível como o dos deuses. Esse é o *kandire*, momento no qual se alcança a Terra Sem Mal sem ter que “passar pela prova da morte” (: 59), e há vários coletivos formados por pessoas que, no passado, lograram esse feito: os *Tupã Mirĩ*. As observações de León Cadogan (1997) encontram ressonância no que me narrou o *chamoi* Bento:

*No tempo antigo [...] 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 Mirim. Os Tupã Mirim não vai morrer mais nunca, não tá aí pra isso!

[...] Se obedecer o que o Deus diz, tem ainda [como chegar à Terra Sem Mal]. [...] Agora é mais difícil cumprir isso aí, sistema diferente...

Tudo isso posto, parece-me que, se examinamos as práticas que se organizam em torno do intrincado complexo cosmológico de que participa a Terra Sem Mal, encontramos não a ânsia pela evasão, mas afirmação de vida. Ainda que se considere um possível desejo de passar a *yvy marã e'ý*, morada dos deuses, há de se ter em conta que só pode transcender quem vive e dispõe das condições para alcançar o *aguyje*. A vida que os Avá-Guarani desejam e afirmam, cabe destacar, é indissociável do *nhandereko* – há, portanto, também uma afirmação de autoterminação –, cuja possibilidade de realização depende do acesso à terra. Por esse caminho, volto-me agora a esta questão: será possível que a mobilização do tema da Terra Sem Mal nas reivindicações territoriais também enuncie algo sobre as terras e futuros que os indígenas desejam?

## Terras Sem Mal

Conta-nos Bartomeu Melià (1990: 38) que os Guarani têm consciência aguda da instabilidade deste mundo: sabem-no sustentado por um apoio do qual pode se desequilibrar e sujeito a diversos tipos de cataclismos, como ventos fortes, secas e inundações. O mal desta terra também se faz perceber dentro dos espaços do *tekoha*: na aldeia, irrompe “sob forma de enfermidade e morte, de inquietude sociopolítica ou insatisfação religiosa”; na mata, como a presença de inimigos. Se surge na roça, o mal às vezes aparece como o desgaste ecológico causado pela agricultura de roçado, quando o solo cultivado se cansa, não produz mais, e é então necessário deixá-lo para ir cansar outros novos. Independentemente do espaço em que brota, o mal não se restringe àquele lugar, “senão que se propaga e se difunde como mancha de azeite ou as ondas provocadas pela queda de uma pedra no lago” (idem: 40).

Desse modo, como nota Melià (1990: 34), a terra dos Guarani não é “um dado fixo e imutável”; ela, que parece mesmo nascer, viver e morrer junto com aqueles que a habitam, está como eles ameaçada pelo desequilíbrio, em uma dialética de carência e abundância. “*Xerete yvyguata*”, disse-me o *chamoi* Anísio; quis entender se ele me dizia que seu corpo era a terra sobre a qual caminhava ou terra caminhante, ao que respondeu, apontando para si e depois para o chão: “nosso corpo mesmo é terra. É a mesma terra! Não tem diferença. Compreendeu agora?”. Na seção anterior, vimos que há práticas que fazem o corpo de modo a torná-lo menos sujeito à sua condição de precibilidade – seria isso também verdade para a terra? Isto é, há formas de habitá-la que a fazem menos permeada de *teakoaxy*? Prossigamos mais um pouco com Melià (1990).

Segundo o autor, a percepção da instabilidade da terra ocorre em paralelo à concepção de uma terra ideal, “que é assim porque foi feita pelo Primeiro Pai e posta ao cuidado, eventualmente, de outros seres divinos, que a protegem e defendem” (MELIÀ, 1990: 38). O pensamento mítico e religioso dos Guarani não diz respeito apenas à fundação deste mundo pelas divindades, mas também à terra em que os humanos vivem, cultivam e da qual tiram seu sustento (i.e., o *tekoha*). Nela, pode-se viver bem: se observada a boa sabedoria ensinada pelos deuses (*arandu porã*), a terra será abundância (MELIÀ, 1990; CADOGAN, 1997).

Por outro lado, conforme indica Melià (1990), ainda que o homem não seja propriamente o mal da terra, usualmente sua presença é o motivo pelo qual ele se manifesta.

Desde antes da chegada dos brancos, os Guarani conheciam a instabilidade da terra; a colonização, entretanto, acentuou a carência. Os danos causados por nossas atitudes predatórias contra a natureza, como desmatamento sistemático e caça excessiva, foram considerados pelos indígenas “um mal irreparável” (MELIÀ, 1990: 40). “E atrás das florestas (os brancos) andavam, *sarambi* fizeram com as florestas, através do cultivo da erva mate. Expulsaram tudo. Não sobreviveu nenhuma planta”, relatou uma senhora Avá-Guarani a Renan Pinna (2020: 160). Nesse mesmo sentido, ainda que a agricultura de roçado também canse a terra, “não há dúvida de que o mal se intensifica quando se transforma o conceito de usufruto em legislação de propriedade” (MELIÀ, 1990: 40). Schallenberger e Santos (2014: 48) contam que, no *Tekoha Añetete*, narra-se um caso sobre um Guarani que, à época das frentes colonizadoras, vendeu um pedaço de terra a famílias brancas; isso teria desagradado “a alma ou espírito da terra”, que retaliou: “a lavoura de milho desse sujeito apodreceu antes de madurar e, desde então, tudo o que ele cultivou jamais conseguiu colher”.

Entretanto, como nos mostra Pinna (2002), os Avá-Guarani se lembram de quando tinham liberdade de circular por seu extenso território, coberto de mata, nas proximidades do rio Paraná. Nesse tempo dos antigos, “tempo dos índios”, a mobilidade era aplicada como técnica de manejo agrícola e florestal: após ocuparem uma determinada área por algum tempo, os Guarani se mudavam a fim de deixar a terra descansar; no novo espaço, encontravam a fertilidade e fartura de uma terra não cultivada e, quando regressavam ao anterior, também ele estava novamente fértil, a floresta, refeita, e os peixes e a caça, abundantes. Trata-se da “noção de *yvy pytu’u*, descanso da terra, onde surgem qualidades de plantas sem mesmo precisar plantar” (PINNA, 2020: 161). Nesse sentido, parece haver uma convergência, que já se deixa entrever nos apontamentos de Melià (1990), entre aquela primeira acepção de *yvy marã e’ỹ* – registrada por Montoya (1976) e relativa à ecologia: solo intacto, não edificado – e sua tradução posterior como Terra Sem Mal, paraíso divino em que a roça de *Nhandervuçu* se planta sozinha e dá frutos imediatamente (NIMUENDAJU, 1987), onde tudo e todos são imperecíveis.

Mas hoje os Avá-Guarani não podem mais circular por seu território. Grande parte dele foi convertida em fazenda ou cidade; outra parte, posta embaixo d’água para viabilizar a Usina Hidrelétrica de Itaipu. Neste ponto, cabe notar uma particularidade das “entradas”: diferentemente do que ocorre nas retomadas realizadas pelos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, por exemplo, os Avá-Guarani não têm esperança de reaver seus antigos *tekoha*; seu alagamento é irreversível. Acampados na Área de Proteção Permanente (APP) constituída às margens do lago formado pelo reservatório da Usina, os indígenas hoje reivindicam, nas palavras que ouvi de várias lideranças, “qualquer terra”. Rubem Thomaz de Almeida (2006: 64, ênfase no original) sinaliza que essa expressão “não se trata de uma forma grosseira” de se referir às terras que pretendem, mas sim evidencia o contraste com “grupos ava-guarani/ñandéva de outros lugares” que relutam “em deixar o lugar a que consideram *pertencer*”<sup>12</sup>.

“Qualquer terra” tampouco exprime indiferença quanto às características das terras a serem demarcadas. Em estudo antropológico sobre a situação fundiária

<sup>12</sup> Thomaz de Almeida (2006) registra, na verdade, a expressão “terras ‘em qualquer lugar’”, que tem o mesmo sentido.

dos Avá-Guarani, Thomaz de Almeida (2006) indica que os indígenas apenas estão dispostos a aceitar terras que estejam dentro do que consideram seu território de ocupação tradicional, isto é, da região compreendida entre as cidades de Guaíra, Toledo e Foz do Iguaçu. A área a ser adquirida deve também ter dimensão suficiente para comportar roças familiares e coletivas e a criação de animais domésticos, bem como contar com presença de mata (*ka'aguy*) que possa fornecer caça, pesca e matéria prima para remédios, construção de casas etc. As “florestas e matas”, aliás, são apontadas como determinantes na escolha dos indígenas por uma área e “devem ser preferencialmente consideradas de modo a viabilizar condições de existência das entidades míticas que delas necessitam” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006: 66).

As recomendações do estudo de Thomaz de Almeida (2006) correspondem a requisitos definidos pelos próprios Avá-Guarani; foi com base em critérios similares que, em 1997, concordaram com a aquisição do atual *Tekoha Añetete*, custeada pela Itaipu Binacional como medida compensatória pelo desterro provocado pela construção da UHE Itaipu. Antes disso, outras áreas haviam sido visitadas pelos Guarani, que não as consideraram adequadas ao seu modo de vida; como me relatou o *chamoi* Bento:

*Nós lutemos sobre a terra, né [...]. Daí o fazendeiro falou [...] 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 vimos 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.*

Alguns anos mais tarde, esses mesmos critérios orientaram também a escolha da área do atual *Tekoha Itamarã*. Contudo, antes de serem Reservas, *Añetete* e *Itamarã* eram fazendas; assim, ainda que contassem com rios e alguma mata nativa, a maior parte de seus espaços estava degradada. Como se nota, as condições em que estão as terras do Paraná, intensamente exploradas pelo agronegócio, limitam a possibilidade de os Avá-Guarani encontrarem uma terra em que possam viver o *nhandereko*. Além disso, as áreas em que estão as “entradas” são consideradas especialmente adequadas, tanto por suas qualidades ecológicas como pela proximidade das antigas aldeias; a legislação, porém, proíbe a sobreposição de APPs e Terras Indígenas<sup>13</sup>.

Para que sejam *tekoha*, os Avá-Guarani planejam a recuperação ecológica de suas terras – tanto das já estabelecidas como das que ainda serão conquistadas. Em *Añetete* e *Itamarã*, esse processo já está em curso: “Lá pra cima”, disse-me Leonel, apontando para o alto do morro central às duas aldeias, “só tinha as árvores grandes, que eles [antigos donos] não conseguiram arrancar; isso pra cá foi tudo a gente que fez crescer”. “Fazer crescer”, neste caso, é deixar a terra descansar; é assim que a floresta e seus habitantes, visíveis ou não, vêm retornando (cf. PINNA, 2020). Entretanto, os aspectos ecológicos do ambiente não são os únicos a requerer cuidado; conforme o relato de um *chamoi*, registrado por Thiago dos Santos (2016: 175), quando os indígenas ali chegaram, a terra estava impregnada

<sup>13</sup> Terras Indígenas e Áreas de Proteção Ambiental são de uso exclusivo de acordo com a Lei nº 12.651/12 do Código Florestal e o art. 231 da Constituição Federal de 1988, respectivamente.

de uma “*má forma de viver*”: “*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*”.

Com a conquista de *Añetete* e *Itamarã*, familiares que haviam se dispersado no *sarambi* retornam para junto dos seus, refazendo suas redes de sociabilidade. Entretanto, a insuficiência desses espaços, acentuada ainda pelo modelo de demarcação em ilhas, faz-se sentir: limita o plantio e a caça, bem como a mobilidade e, por consequência, os mecanismos tradicionais de resolução de conflitos. Em outros termos, o equilíbrio da terra e daqueles que nela vivem fica ameaçado; o mal torna-se iminente. Esse é um fator determinante para a continuidade das *oguatã porã* que são as “entradas”. O sentido dessa associação, é claro, não se pode dissociar das violências que os Guarani sofreram ao longo da história; mas, para compreendê-lo – e penso que a história de *Kurupa’y* nos mostra isto com clareza –, é igualmente necessário voltarmos-nos à cosmologia desse povo, a qual não começa nem se encerra com a colonização, e tampouco existe em função das relações entre ele e o Estado.

Recebido em 1 de maio de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BORGES, Paulo P. As migrações e deslocamentos guarani e a aldeia de Oco’y. In: *Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais, 6ª. Anais*. Toledo: Unioeste, 2014.
- BORGES, Paulo Porto; BRIGHENTI, Clóvis. Presença e mobilidade guarani no Oeste paranaense: uma análise histórica. *Tempo de histórias*, (27): 48-71, 2015.
- CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1997.
- CARVALHO, M. L. B. *Das Terras dos Índios a Índios Sem Terras: O Estado e os Guarani do Oco’y: Violência, Silêncio e Luta*. Tese de Doutorado, Geografia Humana, USP, 2013.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Ed. Papirus, 1990.
- GARLET, Ivori José. *Mobilidade mbyá: história e significado*. Dissertação de Mestrado, História, PUCRS, 1997.

MELIÀ, Bartomeu. *Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani - Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*, 33: 33-46, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Texas: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1988.

MÉTRAUX, Alfred. *Migraciones históricas de los Tupi-Guarani*. Universidad Nacional del Nordeste: Resistencia, 1974.

MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876.

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, USP, 2016.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, 34 (2): 123-166, 1999.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, USP, 2013.

PIMENTEL, Spensy. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2012a.

PIMENTEL, Spensy. Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 4 (2): 134-150, 2012b.

PINNA, Renan. Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani. *Anuário Antropológico*, 45 (1): 149-171, 2020

PISSOLATO, Elizabeth. *Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ, 2006.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, LXIV (230): 141-174, 2004.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. *Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani-Nhandeva acometidos pelo -jepotá*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, Unioeste, 2012.

SANTOS, Thiago A. R. dos. *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*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFSC, 2016.

SCHADEN, Egon. <sup>[L]</sup><sub>SEP</sub> *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012.



THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. A “Entrada” no Tekoha. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos indígenas no Brasil 500*. São Paulo: Porto Inseguro, 2000. pp. 745-748.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *Estudo Antropológico sobre situação dos Ava-Guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Okoy e dos Nandéva de Guaira: extremo oeste do Paraná* (laudo antropológico), 2006.

WACHOWICZ, R. C. *Obrageros, mensus e colonos: história do oeste paraense*. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso