



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Diogo de Oliveira

Espíritos, corpos e território: etnografia da crise e práticas de autoatenção entre os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, Brasil

Florianópolis – SC
2023

Diogo de Oliveira

Espíritos, corpos e território: etnografia da crise e práticas de autoatenção entre os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, Brasil

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Esther Jean Langdon, Dra.
Coorientadores: Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Dr.; Rafael Victorino Devos, Dr.

Florianópolis – SC
2023

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

OLIVEIRA, Diogo de

Espíritos, corpos e território : etnografia da crise e práticas de autoatenção entre os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, Brasil / Diogo de OLIVEIRA ; orientador, Esther Jean LANGDON, coorientador, Jeremy Paul Jean Loup DETURCHE, coorientador, Rafael Victorino DEVOS, 2023.

216 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Guarani. 4. Práticas de Autoatenção. 5. Território. I. LANGDON, Esther Jean. II. DETURCHE, Jeremy Paul Jean Loup . III. DEVOS, Rafael Victorino IV. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. Título.

Diogo de Oliveira

Espíritos, corpos e território: etnografia da crise e práticas de autoatenção entre os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, Brasil

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em nove de março de doismil e vinte e três, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Spensy Kmitta Pimentel, Dr.

Instituição: UFSB

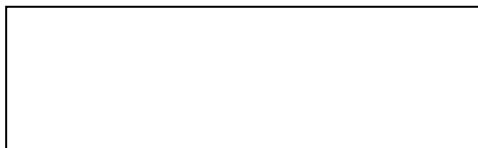
Profa. Raquel Dias-Scopel, Dra.

Instituição: Fiocruz/MS

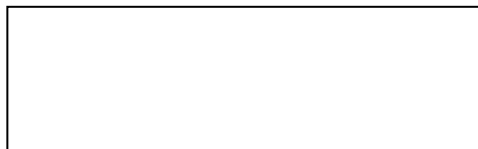
Prof. José Antônio Kelly Luciani, Dr.

Instituição: PPGAS/UFSC

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



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Profa. Esther Jean Langdon, Dra.

Orientadora

Florianópolis-SC, 2023.

Dedicatória

Esta tese é dedicada aos meus pais, Eleonora e Orlando, aos meus filhos, a memória Bartomeu Melià e aos Guarani.

AGRADECIMENTOS

Grande parte do meu amadurecimento para a elaboração desta tese aconteceu com os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, desde o primeiro momento em que cheguei em suas aldeias, em maio de 2011. Foram tantos os desafios enfrentados conjuntamente que acabamos por desenvolver a capacidade de mediar questões muito difíceis e por vezes violentas, marcadas pela luta indígena pelo reconhecimento de terras e pelo acesso a direitos básicos de cidadania.

Nas aldeias nas quais permaneci, agradeço aos indígenas que me receberam em suas casas, Vicente Vogado e Basília Centurião, e João Alves e Lourença Vilhalva, em Añetete; Cipriano Alves e Júlia Chamorro, em Itamarã; Eduardo Ramo e Marta Jil, em Ocof; Cláudio Vogado e Cecília Rocha, em Dois Irmãos. Além disso, é necessário mencionar Teodoro Alves, o orientador indígena da pesquisa, que foi me indicando os caminhos pelos quais deveria seguir para investigar os acontecimentos. Agradeço também ao rezador Honório Benites por suas acolhedoras palavras em nossas longas conversas, nas quais ele me contou alegre e pacientemente as suas histórias, explicando como funciona o seu trabalho de curandeiro espiritual. Foram diversos ajudantes ao longo da pesquisa, Carlinhos, Sipriano, Tatu, Daniel Lopes, Casemiro Pereira, Simão Vilhalva, assim como muitos outros moradores das aldeias. Como infelizmente é impossível mencionar todos, o agradecimento é estendido para todos os Avá-Guarani paranaenses.

Cumpro agradecer também à Funai, que proporcionou o meu afastamento para capacitação, com extensão para todos os colegas indigenistas, que conhecem por dentro o desafio de cumprir a missão institucional do órgão indigenista oficial após mais de três décadas de sucateamento e desmonte da estrutura de Estado para atendimento aos povos indígenas brasileiros. Dentre os servidores, faço um agradecimento especial a Azelene Inácio, indígena Kaingang com três décadas de luta política e de trabalho institucional pelos povos indígenas, testemunha ocular da história, bem como a Ferdinando Nesso, com quem compartilhei muitos momentos trabalhando junto aos Avá-Guarani.

À FAPESC e ao Instituto Brasil Plural, que disponibilizaram orçamento para auxiliar na realização do trabalho de campo.

Aos colegas e professores do PPGAS/UFSC, que compartilharam oportunidades enriquecedoras de aprendizado sobre a Antropologia em seus diversos campos.

À minha orientadora, Esther Jean Langdon, pelo incentivo e a confiança, bem como aos co-orientadores Rafael Devos e Jeremy Deturche.

Agradeço também os amigos guaraniólogos por este empreendimento colaborativo de estudar e aprender com os Guarani, especialmente a Flávio Gobbi e Spensy Kmitta Pimentel, que se mantiveram firme e fiéis nos momentos mais difíceis. Um destaque especial para Spensy pelo compartilhamento das angústias e tensões que acabam permeando a vida de pessoas que se dedicam em algum momento ao estudo do delicado tema dos suicídios.

À Marlene e João, servidores da Itaipu, que acompanham a vida cotidiana nas aldeias Avá-Guarani e compartilharam suas impressões, desafios e conquistas no trabalho de oferecer melhor qualidade de vida aos indígenas.

Aos amigos Dona Nena, Mauro, Grazi e Giordano, que me acolheram com pouso, comida e boas conversas na cidade de Santa Helena, bem como ao diretor escolar Jairo e todo o restante da equipe de professores e demais funcionários que atendem as comunidades.

Aos amigos, colegas e companheiros que pacientemente acompanharam a difícil jornada do doutorado e da escrita da tese.

A I.C.B., por todo carinho, paciência, parceria e compreensão.

Por fim, mas não menos importante, aos meus pais e meus filhos, pelo elo de inspiração para a vida que sempre foram para mim e por todo o apoio material e emocional que ofereceram nos meus momentos pessoais de crise.

“Se o suicídio for criminoso, ele deve ser uma transgressão das nossas obrigações com Deus, ou com o próximo, ou com nós mesmos.” HUME, *Of Suicide*, 1777, n.p.

“A esperança da salvação pode ser uma pura fuga do sofrimento e da angústia que nascem da confrontação com a realidade da condição humana.” ESSLIN, 2018 [1961], *Teatro do Absurdo*, p.65.

RESUMO

Espíritos, Corpos e Território: etnografia da crise e práticas de autoatenção entre os Avá-Guarani no Oeste do Paraná, Brasil.

Esta etnografia retrata a crise de saúde enfrentada nas aldeias Avá-Guarani no Oeste do Paraná, reconhecida pelos indígenas como ataques de espíritos que causam surtos de tremedeira e podem induzir a morte autoprovocada. As práticas de autoatenção indígenas, incluindo as discursivas, demonstram noções específicas de construção do corpo individual, social e político do grupo, elaboradas a partir de um acervo sócio-cosmológico próprio. Um conjunto de aspectos elencados pelas lideranças avá-guarani apontam para os efeitos da desterritorialização na crise que atravessam, de modo que a luta política pelo reconhecimento de terras pode ser compreendida como uma prática de autoatenção em saúde no sentido amplo. O pertencimento recíproco entre os Avá-Guarani e as suas terras de origem pode ser percebido nas iniciativas de recuperação de posse das retomadas, que inscrevem na paisagem o modo indígena de habitar o mundo. O processo de instalação das fronteiras nacionais no espaço geográfico dos Avá-Guarani contou com a participação indígena, contudo, a partir do século XX a sua presença étnica e os seus direitos territoriais foram invisibilizados, principalmente a partir da construção da hidrelétrica de Itaipu. As histórias de vida dos indígenas revelam a sua perspectiva histórica da ocupação regional, da qual decorre a configuração territorial contemporânea. O reconhecimento de terras é uma medida fundamental para que os Avá-Guarani superem a crise de saúde que enfrentam.

Palavras-chave: Guarani; crise; terra; práticas de autoatenção; direitos indígenas; Paraná.

ABSTRACT

Spirits, Bodies and Territory: Ethnography of crisis and self-attention practices among the Avá-Guarani in western Paraná, Brazil.

This ethnography portrays the health crisis faced in the Avá-Guarani settlements in western Paraná, which the indigenous recognize as attacks by spirits that cause surge of tremors and can induce self-inflicted death. The indigenous self-attention practices, including discursive ones, demonstrate their specific notions on construction of the body in individual, social and political views, which are elaborated from their own socio-cosmological collection. A set of aspects listed by the Avá-Guarani leaders points out to the effects of deterritorialization in the crisis they are going through, so that the political struggle for the recognition of land can be understood as a self-attention practice in the broad sense. The reciprocal belonging between the Avá-Guarani and their lands of origin can be seen in the initiatives to recover land tenure, which inscribe in the landscape the indigenous way of living in the world. The process of installing national frontiers in the geographic space of the Avá-Guarani involved indigenous participation, however, from the 20th century onwards, their ethnic presence and their territorial rights were made invisible, mainly after the construction of the Itaipu dam. The indigenous life stories reveal their historical perspective of regional occupation, from which the contemporary territorial configuration derives. Land recognition is a key measure to overcome the health crisis the Avá-Guarani are facing.

Keywords: Guarani; crisis; land; self-attention practices; indigenous rights; Paraná.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Rezadores fazendo a benzedura de doentes com uso do cachimbo.	47
Figura 2 – Rezadores de frente para o altar na face leste da casa de rezas. O tambor azul, no centro da imagem, serve para armazenar o cauim.	48
Figura 3 – Torneio de futebol na aldeia Añetete no dia da morte de XZ.	51
Figura 4 – Benzedura coletiva para prevenção das possessões e suicídios.	58
Figura 5 – Quati eviscerado pendurado no pátio para atrair os <i>ãgue</i> durante as noites.	59
Figura 6 – Velório de XZ. Ao pé do caixão, as roupas e pertences para serem sepultados junto com o morto.	61
Figura 7 – Sepultamento na aldeia Itamarã.	61
Figura 8 – João Alves em caminhada na mata para coletar plantas para a preparação de remédios.	76
Figura 9 – Desenho feito por João Alves para explicar a criação do mundo. O círculo central representa a terra; os traços representam as divindades; o círculo externo menor é <i>Kuaray</i> (sol) e o seu trajeto ao redor da terra; e o traço irregular é o caminho dos animais que foram espalhando a terra em direção centrífuga, representando no desenho a calha do Rio Paraná, localizada no “centro do mundo guarani”.	78
Figura 10 – Dança-oração na casa de rezas central de Ocoí para benzedura dos doentes.	92
Figura 11 – Grupo de rezadores que fez a limpeza e proteção espiritual da escola da aldeia Ocoí. Ao centro, Teodoro Alves, segurando o frasco de óleo santo. Dois professores não indígenas, evangélicos, acompanharam o processo.	94
Figura 12 – Dança-oração no pátio da parentela Alves-Ramo.	96
Figura 13 – Altar de rezas no pátio de núcleo familiar.	97
Figura 14 – Rotas de padres jesuítas e povoadores mestiços entre os séculos XVI e XVIII.	141
Figura 15 – Localização dos aldeamentos com efetivos guaranis nas províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso (século XIX).	147
Figura 16 – Localização da Colônia Militar de Foz do Iguaçu (1888/1907) na Tríplice Fronteira.	151

Figura 17 – Mapa genealógico da família Alves, com destaque para Teodoro Alves, liderança regional, e os caciques das aldeias Ocoí (Celso), Añetete (João), Itamarã (Cipriano) e Vy'a Renda (Nelson Gonçalves).....	160
Figura 18 - Núcleo da família Rocha em Ocoí.	171
Figura 19 – Área de plantio de soja por vizinhos invadindo a TI Avá-Guarani do Ocoí	172
Figura 20 – Planta de delimitação da TI Tekoha Guasu Guavirá (PR).	173
Figura 21 – Núcleo familiar da rezadora Francisca Martines em Añetete (quarta da dir. pra esq.).	179
Figura 22 – Casal de rezadores Joel da Silva e Maria Rita Pereira, em Añetete... ..	180
Figura 23 – Cipriano Alves, cacique de Itamarã, com sua esposa Júlia Chamorro, e os filhos.	181
Figura 24 – Moradias na RI Itamarã.....	182
Figura 25 – Capa do livro <i>Obrages & Companhias Colonizadoras: Santa Helena na História do Oeste Paranaense até 1960</i>	184
Figura 26 – Entrada da aldeia Dois Irmãos (<i>Mokõi Jegua</i>), em Santa Helena.....	186
Figura 27 – Moradias de acampamento em Dois Irmãos.....	187
Figura 28 – Casa de rezas no acampamento Dois Irmãos.	187
Figura 29 – Altar na casa de rezas em Dois Irmãos.....	187

* Todas as fotografias que não apresentam referência da fonte foram registradas pelo autor no trabalho de campo.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Região aproximada de ocupação dos Avá-Guarani contemporâneos.	31
Mapa 2 – Localização atual das aldeias Avá-Guarani no oeste do Paraná.	139
Mapa 3 – Localização das aldeias e acampamentos atuais dos Avá-Guarani na porção sul da calha do Rio Paraná.	165
Mapa 4 – Localização da RI Avá-Guarani do Ocoí (São Miguel do Iguçu – PR).	169
Mapa 5 – Localização das Reservas Indígenas Añetete e Itamarã (Diamante D'Oeste – PR).	182
Mapa 6 – Localização dos acampamentos avá-guarani no município de Santa Helena.	188
Mapa 7 – Localização dos acampamentos avá-guarani no município de Itaipulândia.	189

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População Avá-Guarani no Oeste do Paraná.	31
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO	Ação Civil Originária
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COHAPAR	Companhia de Habitação do Paraná
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IML	Instituto Médico Legal
INSS	Instituto Nacional da Seguridade Social
MPF	Ministério Público Federal
MP-PR	Ministério Público do Estado do Paraná
ONG	Organização Não Governamental
PARNA	Parque Nacional
RI	Reserva Indígena
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

NOTA SOBRE A ORALIDADE E A GRAFIA DA LÍNGUA GUARANI

Os Avá-Guarani contemporâneos falam uma variante do dialeto nhandéva da língua guarani, fortemente marcada por expressões do dialeto mbyá em função da influência das aldeias na Argentina. Essas características linguísticas particulares foram intituladas por Robert Dooley (1991) no fim dos anos 1980 como “avá-nhandéva brasileiro”. O autor compilou dados coletados em aldeias em diferentes regiões, especialmente no Paraná e no Paraguai, fazendo uma sistematização do idioma falado pelos Avá-Guarani contemporâneos, cuja continuidade no uso da língua desde o século XIX foi registrada por Wolf Dietrich (DIETRICH, 2013). Para a grafia dos termos, adotei o guarani paraguaio formal, conforme o léxico do padre Antonio Guasch (GUASCH, 2005), buscando uma padronização por se tratar de idioma oficial do Mercosul. Com relação aos etnônimos, segui a orientação da Associação Brasileira de Antropologia, grafando com letra maiúscula ao me referir ao grupo étnico como um todo e em minúscula quando se trata de adjetivo ou referente a indivíduos indígenas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
METODOLOGIA	27
IDEIAS PRELIMINARES	27
OS IMPONDERÁVEIS DA EXPERIÊNCIA EM CAMPO	33
Trabalho de campo	36
PARTE I – A CRISE AVÁ-GUARANI	45
ESPÍRITOS MATADORES: A DOENÇA DAS POSSESSÕES ESPIRITUAIS 46	
Drama social	54
PALAVRA E SOMBRA: A NARRATIVA COSMOLÓGICA DE UM REZADOR AVÁ-GUARANI	62
A palavra do rezador	64
CURANDEIROS: NARRATIVAS SOBRE SAÚDE, DOENÇA E CURA	70
As doenças no mundo guarani.....	70
A formação de um auxiliar xamânico	79
GUERRA ESPIRITUAL: FEITIÇARIA, POLÍTICA E PARENTESCO	85
Magia negra	85
Fortalecer todas as casas de reza	92
Pastores e pajés.....	101
ENCONTRO DE JOVENS: PERSPECTIVAS DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO	110
CODA: ANTROPOLOGIA DA CRISE AVÁ-GUARANI	113
Suicídios e surtos entre populações indígenas	114
Práticas de autoatenção.....	124
O corpo político avá-guarani	128
PARTE II: A terra de origem dos Avá-Guarani	135
A CONSTRUÇÃO DOS IMPÉRIOS COLONIAIS E DOS ESTADOS MODERNOS	138
Alto Paraná (1542-1870).....	139
A fronteira brasileira (1840-1889).....	145
A TRÍPLICE FRONTEIRA NO SÉCULO XX	149
Obrages, colônia militar e companhias colonizadoras	149
Indígenas, posseiros, grileiros e colonos.....	154
HISTÓRIAS DE VIDA AVÁ-GUARANI	157
Teodoro Alves	157
Honório Benites.....	160
A CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL CONTEMPORÂNEA	165
RI Avá-Guarani do Ocoí	167

TI Tekoha Guasu Guavirá	172
Reservas Indígenas Añetete e Itamarã	174
Acampamentos	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS	194
ANEXOS	203

APRESENTAÇÃO

Esta tese é fruto de 16 anos de trabalhos e pesquisas com os indígenas Guarani. Seu objeto de estudo trata de um recorte específico, que são as reações xamânicas a uma crise de saúde ocorrida nas aldeias dos Avá-Guarani no Oeste do Paraná em 2019, que se estende há alguns anos. Segundo as interpretações feitas por lideranças políticas e religiosas – além de outros moradores dessas comunidades – a crise consiste em uma doença causada pela possessão involuntária por espíritos dos mortos, sendo que os seus principais sintomas são os surtos individuais e coletivos de tremedeiras, bem como a ocorrência em série de mortes autoprovocadas. A presente etnografia descreve um conjunto de reações tomadas pelos indígenas a fim de contenção desta crise em suas comunidades, descrevendo as práticas de autoatenção de modo a revelar uma concepção da pessoa específica e localizada, própria da cosmologia xamânica dos Avá-Guarani. Neste sentido, a tese busca localizar o tema da terra – e a falta de acesso a ela – como questão transversal para a situação de crise, considerando que a luta pelo reconhecimento de áreas adequadas para viver é uma tônica recorrente no processo histórico recente deste grupo indígena. De antemão, é importante registrar a minha ignorância em fazer manifestações plenamente assertivas sobre um tema escorregadio, de muito difícil definição para os indígenas e para o pensamento acadêmico. Ao alcance da etnografia esteve o ofício relatar com a maior precisão possível a visão que os meus interlocutores indígenas manifestaram sobre esse dilema que acometeu as suas aldeias. Neste sentido, é necessário frisar que a situação de crise é considerada pelos Avá-Guarani como algo negativo, uma tragédia, demandando um conjunto de medidas para evitar as possessões espirituais involuntárias das pessoas. A experiência foi desconcertante para todos, inclusive porque é um fenômeno novo para as próprias comunidades indígenas estudadas, que desenvolveram mecanismos próprios de contenção e prevenção epidemiológica da “doença”. Para situar o contexto dos acontecimentos, este estudo apresenta elementos da história regional em diálogo com a história de vida dos indígenas interlocutores da tese, a fim de localizar os episódios narrados e oferecer subsídios para que futuramente sejam realizados procedimentos para garantia de reconhecimento territorial aos Avá-Guarani. Desejo que percorrer estas páginas seja uma experiência instigante ao leitor.

INTRODUÇÃO

O objeto inicial da pesquisa que resultou nesta tese foi a relação dos Avá-Guarani com a terra. A proposta era investigar a polissemia do termo, identificando os múltiplos agentes mobilizados pelos indígenas no repertório simbólico em relação com às suas terras de origem. Na busca por encontrar uma multiplicidade de sujeitos humanos e não humanos típica de populações ameríndias, planejei a investigação com o uso das plantas como fio condutor das conversas com meus interlocutores, a fim de ouvir e registrar discursos nos quais fosse possível extrair informações que indagassem reflexões sobre o estatuto da terra para a sociedade guarani de modo geral. Munido desse horizonte abrangente, o trabalho de campo foi derivando a trajetória da etnografia para assuntos próprios da vida cotidiana nas comunidades em estudo, cujo acontecimento central no ano de 2019 eram os casos de “suicídios” e “surto psicóticos”¹ coletivos, especialmente entre os jovens, que são sintomas de uma crise de saúde mais ampla, associada pelo grupo à possessão por espíritos dos mortos. Ainda durante a atividade nas aldeias, talvez em função de minha proximidade com os caciques e rezadores, a minha participação acabou enfocando em acompanhar o trabalho das lideranças políticas e religiosas, imiscuídas na rede de parentesco articulada nas aldeias da região. Desta forma, a formulação central desta tese tem base na experiência de campo, sendo a partir dela que retorno ao tema original do vínculo com a terra, considerando a necessidade de apresentar dados circunstanciados que possam vir a servir de subsídio para ações que visem destinar áreas para ocupação permanente dessas famílias indígenas.

Os Avá-Guarani são um grupo falante predominantemente do dialeto nhandéva e ocupam a região do Alto Paraná, na Tríplice Fronteira entre Brasil Argentina e Paraguai Além do nhandéva, muitos falam mbya por influência das aldeias na Argentina, além de serem fluentes no guarani paraguaio, no espanhol e em língua portuguesa, considerando que conversam entre si cotidianamente em língua materna e, além disso, várias pessoas, principalmente crianças, idosos e

¹ O uso feito nesta tese de conceitos como “suicídio”, “surto psicótico”, “possessão”, “transe”, devem ser considerados como aproximações de ideias entre o pensamento não indígena e a interpretação avá-guarani destes fenômenos, que será apresentada e analisada no caso em estudo. Assim, o uso desses termos deve ser entendido como um efeito da linguagem descritiva para estabelecer conexões parciais entre diferentes maneiras de habitar o mundo, que levam a compreensões distintas da realidade e modos diferentes de reagir aos acontecimentos.

mulheres, falam somente o idioma nativo. Em alguma medida, podemos dizer que este grupo étnico ocupa o mesmo espaço geográfico ao longo de sua própria história, tendo estabelecido diferentes formas de relação com os seus estrangeiros, tanto pela resistência como pela participação nos ciclos econômicos e políticos regionais. Assim, em adesão a etimologia do termo indígena – o “endógeno”, algo originado em um próprio lugar –, busquei construir uma interpretação da história regional desde a relação entre os Avá-Guarani e suas terras de origem. Para isso, inspirei-me no perspectivismo histórico de Ortega y Gasset (1958), conforme o autor toma o termo de empréstimo de Nietzsche, que propõe o entendimento da História a partir de um conjunto de elementos que comunicam o desenrolar da passagem do tempo, cada um desde um ponto de vista próprio. Em seu “Diálogo com Quixote”, Ortega y Gasset (2019) aponta na obra de Cervantes uma forma de relação com a realidade composta no encontro de uma multidão de sujeitos, conformados em elementos sinestésicos da paisagem de modo a distribuir a responsabilidade de algum destinador universal, como Deus, Natureza, Fatalidade (cf. CALAVIA SAEZ, 2004). Foi neste sentido que busquei incorporar as narrativas históricas dos guaranis contemporâneos, considerando a sua noção de pertencimento ao lugar no Oeste paranaense, no esforço de delinear o acervo material e simbólico que compõe o cenário no qual ocorreram os episódios que dão corpo etnográfico à esta tese.

Com o advento do primeiro caso de morte autoprovocada ocorrido na aldeia Itamarã, o cotidiano da comunidade entrou em uma forte turbulência que alterou a rotina das atividades individuais e coletivas. A partir de então, passaram a ocorrer sucessivos casos de possessões espirituais, especialmente em jovens, que todas as noites eram levados para a casa de rezas, onde eram realizadas as benzeduras e tratamento dos rezadores para retirar a “doença” do corpo das pessoas. A situação era de fato desconcertante para mim e todos os meus interlocutores, de modo que experiências e indagações sobre a natureza desses casos passaram a ocupar nossas conversas e entrevistas, com longas explicações de lideranças religiosas sobre o que estava se passando nas comunidades avá-guarani na região. Além do resguardo natural em função do luto, uma série de medidas foram tomadas a fim de conter o avanço dos surtos e das mortes autoprovocadas, como banhos, rezas, uso de colares, dietas, aquecimento do corpo, proibição de bailes, jogos de

futebol, internet durante a noite. Registrei este conjunto de ações preventivas e tratei de analisar as narrativas das autoridades locais sobre a situação como um todo, acompanhando as ações realizadas diariamente nas casas de rezas.

Para compreender o ponto de vista avá-guarani sobre essa crise de saúde, acompanhei os acontecimentos nas aldeias e entrevistei diversos interlocutores, especialmente as autoridades locais, o que permitiu registrar um acervo de elementos que deixam antever a cosmologia específica pela qual interpretam os fenômenos que lhes acontecem. O conjunto de práticas de autoatenção no sentido amplo, conforme elaborado por Menéndez (2003), revela um repertório cosmológico que envolve a noção de pessoa, a construção do corpo, além das circunstâncias políticas, econômicas, culturais e religiosas em jogo neste fenômeno da contenção da “doença” das possessões espirituais. A etnografia aqui apresentada traz em primeira mão as narrativas de autoridades xamânicas avá-guarani envolvidas nas ações de contenção dos casos de tremedeiras e mortes autoprovocadas, de modo que foi possível estabelecer comparações entre o repertório da cosmologia local com temas debatidos na literatura especializada.

Nas últimas décadas, um conjunto de estudos etnográficos se dedicou a relatar casos de suicídio entre sociedades indígenas, reunindo um conjunto de informações que permitiram construir uma análise do conjunto, iniciando um campo específico de pesquisas relacionadas entre si (CAMPO ARÁUZ, LORENA; APARICIO, 2017). A Antropologia adentrou em uma área do conhecimento da suicidologia que historicamente havia sido debatida no âmbito da religião, da filosofia, da medicina, da psicologia, trazendo novas ferramentas teóricas e metodológicas de investigação. No caso dos Avá-Guarani, o suicídio é polissêmico e constitui um sintoma de uma crise de saúde mais abrangente, interpretada pelo grupo como um tipo de adoecimento causado por ataques de espíritos, o que é tema recorrente em estudos sobre populações ameríndias. Com relação a este tipo de enfermidade, há um consenso amplo entre os meus interlocutores indígenas de que se trata de uma consequência da ação de “espíritos da terra”, os *ãgue*, que são as sombras dos mortos que permanecem perambulando entre os vivos e podem atacar as pessoas, além de serem mobilizadas pela feitiçaria para agressão e vingança contra os inimigos em diferentes situações, como as disputas políticas e econômicas, conflitos amorosos. Igualmente, diversos interlocutores indígenas

associaram direta e indiretamente os ataques espirituais causadores da doença como consequência da insegurança fundiária e territorial em que vivem, que impõe a convivência forçada entre grupos inimigos e rivais, além de agravar situações consideradas como problemas pelas lideranças comunitárias, como o uso excessivo de bebidas alcoólicas, violência doméstica, abusos sexuais, criminalidade típica da fronteira, conflitos intergeracionais, com falta de ocupação para os jovens, realização de bailes, brigas por ciúmes e adultérios. Ainda, os indígenas relataram a falta de rezadores especializados, que entre os Guarani tradicionalmente são os organizadores, intérpretes e narradores por excelência de todas as coisas que acontecem, ao passo em que são agressores, restauradores e pacificadores das relações entre os espíritos e as pessoas. Com este quadro de crise generalizada, a taxa de suicídio dos Guarani é muito mais elevada do que no restante da sociedade nacional e outras sociedades indígenas, o que chama a atenção de pesquisadores, militantes e da imprensa desde os anos 1980 até os dias atuais.

A crise de saúde que os Avá-Guarani vêm atravessando é ocasionada por possessões espirituais, o que tem alcance mais abrangente que os estudos específicos sobre o tema do suicídio. Neste sentido, deve-se considerar que a literatura especializada sobre esse grupo indígena apontou que o corpo social e político dos Guarani é uma construção fundamentada na busca transcendente por uma terra mítica que espelha a boa forma de se viver, semelhante à vida dos antepassados e heróis culturais. Neste sentido, a perda do acesso pleno ao território ocasiona o enfraquecimento físico e espiritual dos indivíduos, bem como de seus corpos social e político, de modo que a terra ocupa posição transversal para a análise do adoecimento. O tema da mitologia guarani mais conhecido e debatido na literatura é o da “terra sem males”, que juntamente do ciclo dos gêmeos marcou a etnologia do grupo no século XX, a partir dos estudos pioneiros de Curt Nimuendaju (NIMUENDAJU, 1987; NOELLI, 1999; SHAPIRO, 1987). O profetismo dos xamãs, conduzindo grupos em migração na busca do paraíso terreno, promoveu uma trajetória de estudos que, a partir das últimas três décadas descreveu muito bem a relação entre a cosmologia e a luta pelo reconhecimento dos “direitos originários” dos Guarani sobre as suas “terras tradicionalmente ocupadas”, para que possam viver de acordo com seus “usos, costumes e tradições”, conforme lhes é reconhecido pela atual Constituição brasileira. Desta forma, o fio condutor deste

estudo sobre a crise de saúde – e das práticas de autoatenção a ela associadas – alcança o cruzamento entre a história de vida e a memória coletiva do grupo com a documentação histórica, considerando que a falta de áreas adequadas para habitarem é um elemento transversal no conjunto de fatores que leva ao momento delicado de crise que atravessam. Por este motivo, na segunda parte da tese apresento uma descrição da ocupação indígena atual, com vistas a oferecer subsídios para que futuramente sejam conduzidos procedimentos para o reconhecimento de terras aos Avá-Guarani no Oeste paranaense.

Em relação ao direito originário sobre as terras tradicionalmente ocupadas, as ações de recuperação de posse devem ser entendidas como reafirmações da territorialidade indígena, sendo geralmente chamadas de “retomadas” e conformando os acampamentos atuais. Neste sentido, a reocupação do espaço territorial envolve uma inscrição na paisagem do costume, do modo de vida, da forma de habitar o mundo dos Guarani, cuja formatação histórica, ecológica, arqueológica, cultural, vem sendo aprofundada por pesquisadores nas últimas décadas (NOELLI, 1993; 2008). Ao longo do século XX houve um apagamento da presença dos Avá-Guarani na região Oeste do Paraná, que foram por vezes tratados como posseiros e trabalhadores braçais, considerados “estrangeiros” por órgãos oficiais e descritos como “guaranis modernos” em convívio harmônico com os demais brasileiros na região. Contudo, nas últimas décadas, as iniciativas indígenas de recuperação de posse sobre as terras de origem e a exigência de reconhecimento pelo Estado acabaram por reverter a situação de “invisibilidade” na qual foram colocados.

A situação particular dos Avá-Guarani vai ao encontro da noção de territorialidade proposta de Paul Little (2003), que analisa como grupos sociais exercem o seu modo de ocupação territorial independente do reconhecimento formal do Estado e buscam adaptar a sua forma de habitar o mundo na medida em que mantém o pertencimento afetivo a localidades específicas, conservados na memória coletiva, de modo a impulsionar a sua agência política por reconhecimento de direitos sobre a terra. Portanto, a perda da posse plena e do acesso às terras de origem configuram uma desterritorialização, contudo este processo não elimina o exercício da territorialidade, que se mantém pelo pertencimento recíproco entre o grupo indígena e seu lugar de ocupação tradicional, e que neste caso guarani se

manifesta por meio das reafirmações territoriais. Entretanto, neste estudo de caso há ainda uma correlação entre a fragilidade, a insegurança e a precariedade da situação fundiária com o desenvolvimento da crise de saúde desencadeada pela doença das possessões espirituais involuntárias, cujos sintomas são surtos de tremedeiras e a alta incidência de mortes autoprovocadas.

Considerando a ênfase da etnologia guarani na relação entre a terra mítica com a construção da pessoa, devemos considerar a desterritorialização como um cenário emaranhado nas questões envolvidas com a situação de crise de saúde nas aldeias indígenas no Oeste do Paraná. O sintoma mais impactante desta forma de adoecimento são as mortes autoprovocadas, tema sobre o qual existe um conjunto de pesquisas envolvendo populações indígenas, inclusive os Guarani. Assim, análise comparativa feita por Monica Pechincha (2018), indo ao encontro da abordagem psicanalítica, formulou um conceito de “despersonalização” para se referir aos sujeitos indígenas que por diversos motivos tem a sua condição de pessoa esvaziada, passando se desvencilhar de seus papéis sociais e a ter comportamentos atribuídos à outros seres, o que os leva a acabar com a sua própria vida (PECHINCHA, 2018). No caso dos Avá-Guarani, esta noção de despersonalização tem conexões com a interpretação que as suas lideranças religiosas fazem da crise das possessões espirituais, ao considerarem que as tremedeiras e os atos suicidas são produzidos por meio de ataques dos espíritos dos mortos, que assumem o controle dos pensamentos, das emoções e dos corpos dos vivos. Quer dizer, os sujeitos passam a agir e falar como se fossem outras pessoas, havendo um conjunto de fatores associado pelos avá-guaranis com a impossibilidade de construir corpos sãos, capazes de resistir a este tipo de adoecimento. Estes fatores implicados com a fragilidade da saúde física e espiritual dos indígenas estão associados com a falta de acesso à terra, como a inviabilidade de mudanças nos locais de moradia, as tensões internas e externas nas áreas exíguas, a falta de recursos naturais, como remédios, água boa, alimentação adequada, além de outras deformidades correlatas, como a falta de rezadores, a violência, o uso excessivo de bebidas alcoólicas e drogas, a exposição à criminalidade, a pobreza, que também estão emaranhadas com a perda do território.

A tese defendida neste estudo é de que para os Avá-Guarani existe uma relação entre a despersonalização, evidenciada pela crise de saúde que

desencadeia a doença das tremedeiras e mortes autoprovocadas, com o processo histórico de desterritorialização, considerando que as condições inadequadas de vida conformam o cenário no qual ocorre este tipo de adoecimento coletivo. Desta forma, visitar o passado nos traz informações para conhecermos o contexto dos acontecimentos do presente, a fim de pensar e propor alternativas para o futuro, de modo que o reconhecimento territorial é uma condição necessária para oferecer melhor qualidade de vida aos Avá-Guarani e reduzir o número de mortes violentas entre eles de modo geral. Conforme veremos, os fatores associados pelos indígenas à doença espiritual são complexos e polissêmicos, sem que haja uma resposta concreta e definitiva suficientemente abrangente para contemplar todos os casos, contudo, é seguro afirmar que a garantia de terras é uma questão essencial para diminuir a gravidade da situação.

* * *

A tese está dividida em duas partes. Na primeira consta o maior esforço etnográfico para apresentar a crise de saúde entre os Avá-Guarani, bem como as práticas de autoatenção realizadas como reação ao adoecimento por ataques espirituais, além das narrativas de lideranças políticas e religiosas que permitem analisar a interpretação dos indígenas sobre a situação os casos de suicídio e possessões espirituais ocorridos durante o trabalho de campo, os quais amparei em referências teóricas e discussões da literatura especializada. Além disso, na parte inicial apresento uma breve análise teórica desses acontecimentos a partir da literatura da Antropologia médica, com vistas a caracterizar a luta por território como o corpo político guarani, de modo a demonstrar que o reconhecimento de terras é uma medida fundamental para reverter o quadro de vulnerabilidade que o grupo enfrenta. Na segunda parte constam elementos da história regional vistos desde a participação e presença dos Guarani ao longo dos ciclos econômicos regionais que ocasionaram o processo de desterritorialização compulsória das parentelas indígenas. Os elementos históricos foram elencados por meio da oralidade das lideranças comunitárias, com vistas a oferecer subsídios para que sejam tomadas medidas administrativas a fim de reconhecer os direitos territoriais dos Avá-Guarani. O esforço desta tese se dá no sentido de registrar um recorte localizado que possa servir de referência para trabalhos futuros no que tange a saúde e o reconhecimento territorial, especialmente pelos próprios guaranis.

METODOLOGIA

As reflexões sobre os problemas elencados nesta pesquisa possuem três marcadores referentes às etapas nas quais ela foi desenvolvida, quais sejam: i) a elaboração do pré-projeto; ii) o trabalho de campo; e iii) a escrita da tese. Utilizei como guia da metodologia o verbo cosmogênico na língua guarani *oguerojera*, que consta nas narrativas da criação do mundo registrada no *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (CADOGAN, 1997, p.29-30). É uma noção guarani com conexões parciais a ideia de “autopoiese” e se refere aos aspectos contingentes realidade, às suas potencialidades, de modo que descreve algo que “cria-se a si mesmo no curso da própria evolução”²². Isto significa que nesta metodologia apresento o próprio desenvolvimento das ideias e conceitos que levaram à formulação da tese, o meu contexto pessoal enquanto pesquisador, os imponderáveis da experiência no trabalho de campo e o próprio processo de escrita e organização da estrutura dos argumentos.

IDEIAS PRELIMINARES

Na primeira etapa, do pré-projeto, devo elencar componentes que influenciaram no primeiro esboço de ideias para a elaboração das questões iniciais de estudo. Inicialmente elas surgiram a partir da minha experiência pessoal e acadêmica junto aos Guarani no sul do Brasil, que começou em 2005, em um encontro de estudantes de biologia e passou por um período de vínculo ao Museu de Arqueologia e Etnologia/UFSC - Professor Oswaldo Cabral Rodrigues, o que de forma direta ou indireta se estendeu por seis anos e me permitiu participar de projetos vinculados à agricultura, colaborar no processo de licenciamento ambiental da rodovia BR-280/SC e realizar a minha monografia de conclusão de curso nas Ciências Biológicas, no campo da etnobotânica. Naquela oportunidade pude registrar o uso e o manejo de 200 variedades de plantas, registrar a etnotaxonomia e inferir um conjunto de informações sobre o caráter antropogênico da Mata Atlântica, isto é, que a formação florestal litorânea possui uma biodiversidade decorrente do sistema de manejo agroflorestal de povos tupi-guarani que se

²² Utilizei este mesmo conceito na metodologia de minha dissertação de mestrado, porém com enfoque na participação e na experiência, quando propus esta tradução a partir da interpretação do texto de Cadogan (op. cit.).

expandiram no período pré-Colombiano para fora da Amazônia, incorporando outros povos e trazendo consigo espécies companheiras ao longo de sua trajetória de migração (OLIVEIRA, 2009).

Prossegui no mestrado em Antropologia Social, pesquisando junto das mesmas famílias, na Terra Indígena Mbiguaçu, litoral de Santa Catarina, quando fiz o registro etnográfico de elementos da cosmologia, dos saberes e práticas agrícolas e da atividade xamânica no grupo familiar liderado pelo casal de rezadores Rosa Poty Dja Cavalheiro e Alcindo Werá Tupã Moreira. Naquela oportunidade, explorei os dois conceitos nativos de conhecimento, *arandu* e *arakuaa*, que conformam um conjunto de saberes e conhecimentos que orienta a experiência individual e coletiva guarani, estruturando a organização social, a ocupação do espaço, a performance xamânica dos cantos e danças-oração na casa de rezas, as curas e práticas de autoatenção, a abertura de trilhas na mata, a instalação das roças, a caça de pequena monta com o uso de armadilhas. Ao descrever a trajetória de vida do grupo familiar com o qual trabalhei no mestrado, vim a estudar a história da região do Alto Paraná, a partir de onde eles migraram em meados do século passado para outras regiões no Rio Grande do Sul, no Oeste e no litoral catarinense.

Após a conclusão do curso de mestrado, tomei posse no cargo de Indigenista Especializado na Funai, no município de Guaíra, quando tive a oportunidade de conhecer pessoalmente os Avá-Guarani brasileiros na região da Tríplice Fronteira, os quais eu conhecia somente por livros e documentários sobre a construção da barragem de Itaipu. A experiência profissional na Funai é outro componente das questões previamente formuladas no pré-projeto de doutorado. A situação no Oeste paranaense em 2012 era bastante conturbada, uma vez que não foram reservadas áreas para os indígenas viverem e nem demarcadas terras tradicionalmente ocupadas, conforme previsto na Constituição de 1988.³³ Os

³³ Existem dois modelos de reconhecimento de terras destinadas à ocupação indígenas previstos na legislação brasileira contemporânea. O mais antigo deles é embasado no Estatuto do Índio, Lei nº 6001/73, e trata das Reservas Indígenas e Áreas Dominiais para a posse e subsistência dos índios, cuja norma para regularização ainda carece de regulamentação adequada para o contexto atual, haja vista que é destinada por meio da aquisição ou da desapropriação por interesse social, semelhante aos moldes da reforma agrária. O outro modelo é o reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas, conforme previsto pelo Art. 231 da Constituição de 1988, as Terras Indígenas, que devem atender a quatro critérios simultaneamente, compreendendo áreas i) de habitação permanente, ii) necessárias às suas atividades produtivas, iii) com os recursos naturais necessários para a sua iv) reprodução física e cultural, conforme os seus usos, costumes e tradições. Esta modalidade prevê a nulidade e a extinção de títulos incidentes sobre essas terras, o

indígenas remanesceram em algumas áreas da periferia de Guaíra, próximo da sede municipal, e em alguns pequenos fragmentos de reserva legal da Itaipu e de imóveis rurais. Com o excesso de contingente populacional em áreas exíguas e irregulares, situação agravada sobretudo entre os anos 1980 e 1990, os Avá-Guarani seguiram se expandindo e ocupando novas áreas, causando um conflito bastante tenso com proprietários rurais e chamando a atenção dos noticiários pelo país.⁴ O órgão indigenista oficial nunca se havia feito devidamente presente na região, havendo um contingente considerável dos indígenas que vivia em condição de mais absoluta miséria, sob barracos de lona, sem acesso a água potável, saneamento, com insegurança alimentar, sub-registro de documentação civil, educação escolar precária e demandando o reconhecimento de terras para poderem instalar as suas aldeias, produzir alimentos, trabalhar e viver com dignidade.

Naquele período complexo de 2012 e 2013, as atividades na Funai se pautaram pela mediação entre um conjunto muito amplo de atores, que envolveu caciques de treze aldeias, as prefeituras de Guaíra e Terra Roxa, o governo do Estado do Paraná, a Justiça Federal e o Ministério Público Federal.⁵ Assim, a prefeitura criou um gabinete para “gestão de crises”, que tratou de prestar um apoio mais incisivo no atendimento aos indígenas, com fornecimento de cestas básicas, encaminhamento para os cartórios de registro civil, integrando nos programas de assistência e seguridade social, abastecimento de água, apoio para agricultura, ligação de energia elétrica, reforma nas escolas, regularização do transporte escolar, construção de casas de madeira. Como contrapartida, os indígenas cessaram as ocupações em áreas particulares e foram suspensas as ações de reintegração de posse até que fossem formuladas pelos órgãos oficiais propostas para solucionar o impasse de regularização fundiária.

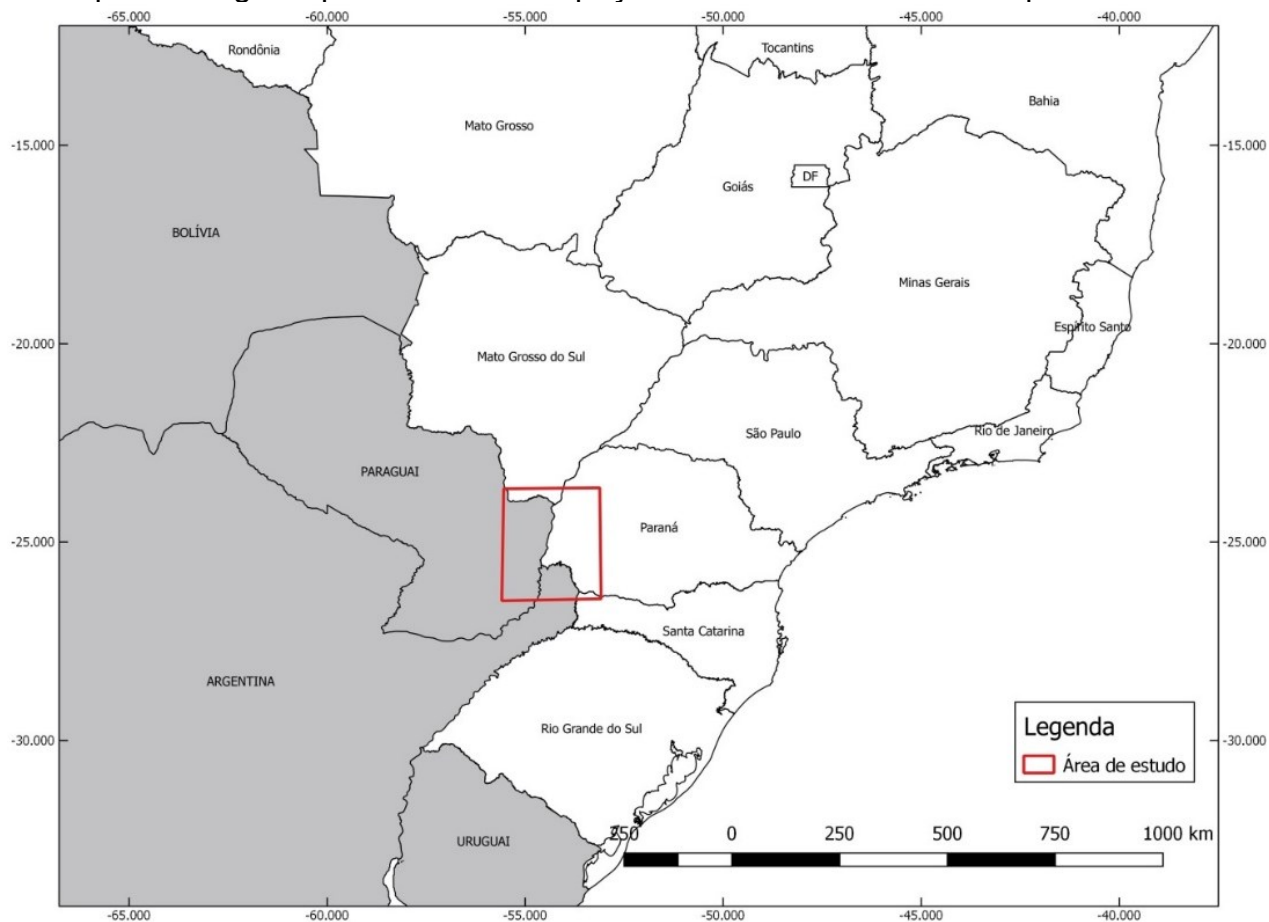
que não gera indenização aos proprietários, o que causa um impasse fundiário de difícil resolução. Além disso, o respectivo artigo da Carta Magna carece de regulamentação com relação as possibilidades de aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais, bem como dos casos de relevante interesse da União. Atualmente transcorre o debate jurídico e político no Judiciário e no Legislativo entorno do estabelecimento de um marco temporal em 1988 para a anulação de títulos incidentes nessas áreas, bem como outras disposições referentes às possibilidades de uso econômico produtivo das TIs.

⁴ A etnografia recente de Alexsander Sousa descreve detalhadamente os conflitos em curso na região das aldeias avá-guarani em Guaíra e Terra Roxa (SOUSA, 2021).

⁵ Cf. Prefeito cria gabinete para gerenciar tensão entre índios e agricultores. *G1-PR*. Londrina, 23/01/2013. Disponível em: <https://bityli.com/SZtY44> Acesso em: 22/11/2021.

Entre essas experiências profissionais, tive a oportunidade de colaborar com os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá, finalizados e aprovados pela Funai em 2018, contudo, suspensos judicialmente em função da suposta falta de participação de representante dos municípios em sua elaboração, à despeito dos argumentos do órgão indigenista de que esses foram convocados para participar, porém não se fizeram presentes. Atualmente o processo se encontra paralisado judicialmente, aguardando propostas de encaminhamento que possam sanar pacificamente a questão. Da mesma forma, existe uma demanda territorial e fundiária dos Avá-Guarani da porção sul da calha do Rio Paraná, onde estão as Reservas Indígenas Ocoí, Añetete e Itamarã, reconhecidas em função do alagamento pela Itaipu, além de oito acampamentos que reivindicam áreas adequadas para viver. Foi nessas aldeias e acampamentos em que trabalhei especificamente para a elaboração desta tese. Segundo as estimativas que disponho, os Avá-Guarani paranaenses somam cerca de 4200 pessoas, organizadas em aproximadamente em 1200 núcleos familiares, de acordo com a tabela a seguir.

Mapa 1 – Região aproximada de ocupação dos Avá-Guarani contemporâneos.



Elaboração do autor.

Tabela 1 – População Avá-Guarani no Oeste do Paraná.⁶

Aldeia	Município	peessoas	famílias
8 aldeias	Guaíra	1000	300
6 aldeias	Terra Roxa	600	200
Añetete	Diamante D'Oeste	350	80
Itamarã	Diamante D'Oeste	300	70
Ocoí	São Miguel do Iguaçu	1500	400
Mokõi Jegua	Santa Helena	50	15
Vy'a Renda	Santa Helena	150	40
Ara Porã	Santa Helena	30	10
Curva Guarani	Santa Helena	25	8
Tekoha Pyahu	Santa Helena	30	10
Aty Miri	Itaipulândia	150	40
Ita Kora	Itaipulândia	30	10
Yva Porã	Itaipulândia	25	8
TOTAL		4240	1191

⁶ Os dados são aproximados, organizados por mim pelo cruzamento das informações preliminares disponíveis na Funai, junto com os levantamentos para a identificação da TI Tekoha Guasu Guavirá, do monitoramento feito pela equipe multidisciplinar de saúde indígena e registradas nas entrevistas e visitas realizadas ao longo do trabalho de campo.

Esta minha experiência profissional conta ainda com o período em que trabalhei na sede da Funai, em Brasília, na Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação, setor responsável pela elaboração dos estudos e análise de contestações aos processos demarcatórios de terras e relatórios de constituição de reservas indígenas. Entre 2014 e 2018 tive a oportunidade de acompanhar procedimentos demarcatórios nas diferentes regiões do país, passando a ter dimensão do gargalo fundiária específico em relação aos Guarani em todo o Sul e Sudeste do Brasil, acompanhando ainda a complexa situação no estado de Mato Grosso do Sul. Neste período, colaborei com avanços no processo demarcatório de 14 terras indígenas guarani no estado de São Paulo, quatro no Paraná, duas em Santa Catarina, bem como nos Grupos Técnicos referentes aos estudos de identificação e delimitação das terras Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. Esta bagagem técnica impulsionou a formulação inicial da minha proposta de doutorado, que tinha como objeto de estudo a investigação do estatuto cosmológico da terra nas mobilizações políticas dos indígenas Avá-Guarani para o reconhecimento de seus “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, conforme estabelecido na atual Constituição brasileira.

Foi a partir do contexto fundiário e político dos Avá-Guarani no Oeste do Paraná que desenvolvi o projeto de pesquisa da tese, visando abordar as imbricações entre a territorialidade e a cosmologia, elegendo o universo das “plantas” como metáfora para conduzir as entrevistas com os interlocutores em campo, considerando ainda a minha própria trajetória de pesquisados na graduação e mestrado. A proposta inicial tinha por objetivo estudar as implicações da ocupação territorial guarani com o conjunto de expressões e práticas relacionadas ao universo botânico, em busca de verificar como isto operaria na “inscrição do *tekoha*⁷ na paisagem”. Esta inscrição do costume no lugar é a maneira dos Guarani de instalar

⁷ *Tekoha* é o conceito clássico de área ocupada pelos Guarani consagrado na etnologia. Ele conjuga o substantivo *teko*, a lei, o costume, a cultura, a tradição, com a posposição *ha*, que identifica o local onde algo acontece. Foi objeto de estudo direto ou indireto de todas as etnografias sobre os Guarani nos últimos 60 anos, havendo sido inclusive criado o neologismo “*teko-logia*” pelo padre Bartomeu Meliã. Os Avá-Guarani utilizam o termo para se referir a qualquer uma de suas ocupações territoriais, sendo que o termo mais frequentemente utilizado na fala cotidiana é *tapýi*. Inclusive, de modo geral na região normalmente os indígenas utilizam a expressão *tekoha* para se referir especificamente à RI Añetete, provavelmente porque ficou cristalizada no processo da aquisição da área, em meados dos anos 1990, a ideia de que finalmente, após o esbulho provocado na construção de Itaipu, os indígenas teriam um espaço adequado para viverem de acordo com os seus costumes, ou seja, um *tekoha*.

a sua forma de habitar o mundo no espaço físico, de modo que a modificação do ambiente corresponde a um acervo de ideias associadas a um conjunto de práticas indígenas de ocupação geográfica. Este elemento conforma no espectro da territorialidade os mecanismos de resistência e reversão do processo de desterritorialização, o que pode ser notado nas retomadas, que se tratam de locais nos quais os indígenas vão progressivamente modificando a área ocupada e imprimindo seu modo de apropriação da terra a partir da recuperação da posse. Para investigar essas questões, propus a realização de entrevistas com os “especialistas”, geralmente rezadores, benzedores e pessoas mais velhas, além de acompanhar o uso de plantas na vida cotidiana e perguntar às pessoas sobre como as reconhecem e utilizam, registrando narrativas e informações que mais me permitissem retornar ao tema inicial do projeto de pesquisa.

OS IMPONDERÁVEIS DA EXPERIÊNCIA EM CAMPO

Com o início do trabalho de campo, muito rapidamente percebi que as minhas questões teóricas em Antropologia estavam distantes dos dilemas enfrentados pelos Avá-Guarani em sua vida cotidiana. Seguindo a proposta pensada previamente, meu foco foi em acompanhar rezadores e curadores nas aldeias, registrar o uso de plantas e entrevistá-los sobre esse assunto. Logo identifiquei dois componentes que recebiam muito esforço das pessoas nas atividades comunitárias cotidianas. O primeiro deles foi a dificuldade econômica, os desafios para subsistência, ligados diretamente a falta de dinheiro para comprar alimentos e pagar contas de energia elétrica, e também com relação a falta de recursos naturais para construir casas e, no caso dos acampamentos, de área agricultável; o segundo foram as atividades religiosas, com a realização de cerimônias de cantos e danças todas as noites, em praticamente todas elas com sessões de benzeduras e cura de enfermos.

Ao acompanhar o dia a dia de caciques e lideranças, dei-me conta de que o maior tempo de suas atividades estava dedicado a providenciar emprego e renda, organizar mutirões e conseguir recursos de infraestrutura junto de órgãos públicos para, por exemplo, a construção de casas e a extensão da rede de abastecimento e saneamento. Estas ações envolvem diretamente os laços de parentesco e de

aliança que sustentam cada cacicado, o que deixa bastante evidente o vínculo entre a organização política e os grupos familiares, que inclusive se arranjam dentro das aldeias de forma a consolidar “subgrupos” entre familiares e afins⁸. Algo semelhante acontece na organização religiosa, havendo por exemplo quatro casas de reza na aldeia Añetete, que são utilizadas por núcleos específicos de moradores da aldeia, que muitas vezes frequentam mais de uma delas e fazem visitas uns aos outros para rezarem juntos. Outro fator determinante para isso são as especializações de cura xamânica, que fazem com que as famílias de pessoas doentes busquem atendimento com rezadores específicos, o que por vezes leva à visita a outras aldeias, para terem diferentes opiniões sobre as doenças ou no caso de não conseguirem resolver o problema. Desta forma, a pesquisa foi se estruturando ao longo do trabalho de campo para abordar três eixos, quais sejam, política, parentesco e xamanismo, que continuei investigando a partir do uso de plantas como metáfora para a acessar às pessoas e dialogar com elas, elaborando mapas genealógicos e o registro de suas histórias de vida.

Em meio ao processo de localização do problema teórico previamente formulado no trabalho de campo, houve uma ruptura que modificou drasticamente a direção da pesquisa. Em uma noite na aldeia Itamarã, durante as danças na casa de rezas, ocorreu a possessão de uma garota pré-adolescente por um espírito e, durante aquela madrugada, um jovem rapaz se cometeu suicídio. A partir de então, teve início a cerimônia do funeral, sendo que os casos de possessões por espíritos se multiplicaram e começaram a acontecer todas as noites. Logo descobri que os indígenas tinham um nome para aquele estado de possessão e o classificam como uma doença, o *ryryipa*, que em língua guarani significa “tremedeira”. Esta doença é causada por influência da sombra dos mortos, os *ãgue*, que são os responsáveis por induzir as pessoas a tirarem as suas próprias vidas. Ato contínuo, descobri que

⁸ Devemos considerar que este modelo de organização social relativamente centralizado na figura de um cacique guarda relação com um tipo de adaptação interna do grupo ao modelo imposto ao longo do processo de colonização, haja vista que há certo consenso etnográfico de que os guaranis de modo geral se organizam em grupos familiares extensos, entrelaçados por vínculos de aliança e parentesco, que se dissolvem em grupos menores na medida em que se tornam excessivamente grandes, liderados por oradores carismáticos e xamãs, o que configuraram a literatura sobre as migrações proféticas na etnologia do século XX. Portanto, a figura dos cacicados possui um componente intrínseco de instabilidade e pouca permanência, uma vez que a impossibilidade territorial e fundiária de se dividirem em grupos menores faz com que o convívio forçado entre parentelas por vezes desafetas e até inimigas ocasione um conjunto maior de conflitos de natureza material, simbólica e xamânica, mantendo um certo nível constante de tensionamento interno.

o fenômeno vinha acontecendo com frequência também em outras aldeias, principalmente em Ocoí, desde fevereiro de 2019, ou seja, há cerca de oito meses. Segundo os relatos, houveram casos isolados há alguns anos, mas nunca com aquela frequência, o que configurou no próprio vocabulário formulado pelos indígenas em português uma “epidemia”.

Investigar a interpretação dos indígenas sobre os suicídios e o *ryryipa* ocupou todo o restante do meu trabalho de campo, justamente porque se tornou a questão central na vida coletiva durante aquele período. Foram tomadas uma série de medidas afim de conter o acontecimento de novos casos, com a formação de uma “barreira sanitária xamânica”, que pude registrar detalhadamente. A partir de então, todas as noites eu participava das danças noturnas nas casas de reza e tomava nota e gravava as falas dos rezadores em língua guarani e a sua atuação para remover os espíritos do corpo das pessoas doentes. Durante as noites, eu descrevia as ações e orientações dos xamãs para os cuidados que deveriam tomar para evitar a doença; durante os dias eu visitava pessoas e conversava com lideranças políticas e religiosas, pedindo para que me explicassem melhor o que estava acontecendo⁹. Na maior parte das entrevistas feitas nas casas dos moradores das aldeias, quando o assunto adentrava para o tema da doença das tremedeiras e dos suicídios, as pessoas desviavam do assunto, dizendo que não sabiam explicar o que estava acontecendo, remetendo-se ao que foi dito pelos rezadores nas casas de reza, o que fez com que nesta tese seja valorizada a interpretação das autoridades locais sobre os acontecimentos.

A estadia nas aldeias avá-guarani aconteceu com o trabalho sistemático de registro das atividades, munido com um caderno de campo para tomar notas de tudo que acontecia ao longo do dia e da noite, uma câmera fotográfica manipulada por um operador amador, um gravador de voz e um diário, que procurei escrever todos os dias, por vezes dormindo e acordando sobre ele à luz da lanterna. As entrevistas todas buscaram seguir o eixo norteador da pesquisa, primeiro com a cosmologia relacionada às plantas, que levou às histórias de vida, ao parentesco, ao xamanismo e a organização política, para finalmente adentrar ao tema bastante específico do regime de conhecimento em que a doença das possessões por

⁹ Os depoimentos apresentados ao longo do texto foram todos feitos em língua portuguesa, gravados e transcritos, com pequenos ajustes de grafia e gramática para facilitar a compreensão do leitor.

espíritos é compreendida pelos Avá-Guarani. Foi a partir dessa experiência de campo que formulei as duas questões centrais desta tese:

* Como os Avá-Guarani interpretam a crise de saúde que leva as possessões espirituais e aos suicídios em série?

* Qual a relação entre esta crise e a terra dos Avá-Guarani?

Trabalho de campo

A minha experiência junto aos Avá-Guarani paranaenses teve início em 2012, quando fui trabalhar na Coordenação Técnica Local da Funai em Guaíra. Foi lá que pela primeira vez presenciei situações de suicídios nas aldeias indígenas, em 2013, quando no ofício de indigenista especializado prestei auxílio à comunidades em diversas frentes, como retirar o corpo do IML junto com os familiares, acionar o serviço funerário com a equipe de saúde, transportar rezadores para o velório e o sepultamento, encaminhar uma solicitação de apoio com cestas básicas à prefeitura para receber visitantes.¹⁰ Naquela época, o suicídio de jovens, segundo os indígenas, era uma coisa recente, muitas vezes associada à discriminação que enfrentam nas escolas, à situação de pobreza, além da falta de terras e de perspectivas de futuro. Ainda, conflitos familiares, geracionais e amorosos, as bebidas alcoólicas e o abandono da religiosidade também emergiam nas minhas conversas com os indígenas sobre as questões envolvidas neste tipo de morte. Essas são as causas mais apontadas nas etnografias e na “suicidologia” em geral, tanto entre indígenas quanto não indígenas, tratando-se de algo entre o consenso e o senso comum sobre o assunto.

Além da experiência entre 2012 e 2014, pude retornar diversas vezes à região até 2018, em função de atribuições determinadas pela sede Funai em Brasília. O período de campo específico para a elaboração desta tese ocorreu entre agosto e dezembro de 2019, com apoio da Fapesc. O retorno ao campo foi

¹⁰ Cf.: S/N. Jovem indígena de 18 anos comete suicídio; ele integrava a aldeia Tekoha Mirim. *Portal Guaíra*. Guaíra-PR, online, 28/03/2013. Disponível em: <https://www.portalguaira.com/guaira-jovem-indigena-de-18-anos-comete-suicidio-ele-integrava-a-aldeia-tekoha-mirim/> Acesso em 23/04/2021. S/N. Jovem indígena comete suicídio em Guaíra/PR. *CTI – Centro de Trabalho Indigenista*, online, 17/10/2013. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/jovem-indigena-comete-suicidio-em-guairapr/> Acesso em 25/11/2021.

inviabilizado em função das restrições impostas pela pandemia da Covid-19, em 2020 e 2021. Mesmo à distância, mantive diálogo com a Coordenação Regional da Funai em Guarapuava e outros órgãos públicos para orientar e auxiliar nas tratativas de medidas como a distribuição de alimentos e o estabelecimento de acordos trabalhistas com os frigoríficos na região, que são o principal posto de trabalho formal dos Avá-Guarani. Além disso, fiz diversas ligações telefônicas para conversar com caciques e rezadores para saber sobre a situação dos suicídios e da doença *ryryipa*, bem como das medidas que tomaram para enfrentar a situação. Retornei ao campo brevemente no início de 2022, visitei as comunidades e as possessões haviam cessado parcialmente, com os suicídios tendo se tornado menos frequentes, embora continuem a ocorrer.

A minha primeira estadia foi no núcleo familiar de Vicente Vogado, na aldeia Añetete. Era um período difícil para a família, pois o pai de Vicente, Gerônimo Vogado estava muito doente e veio a falecer dali algumas semanas. Naqueles dias, todos os rezadores do grupo se reuniam na pequena casa de rezas para fazer as benzeduras e tratamentos para o ancião, que era uma referência importante para todos os jovens da região. Segundo contaram, Gerônimo havia ensinado cantos, danças e também como montar a cavalo, além de um universo grande de remédios, histórias dos antigos e outros elementos considerados pelos indígenas como sendo da “cultura” ou da “tradição” guarani. Todos na região tinham muito carinho pelo rezador e a família dos Vogado estava bastante sensível à perda.

Junto do grupo familiar de Vicente pude acompanhar passo a passo a preparação do cauim pelas mulheres e conversar sobre a origem do milho com a sua mãe, Corina Palácio. Ao mesmo tempo, Vicente, que é professor assalariado na escola da aldeia, tinha dificuldades para alimentar seus dois filhos adotivos pequenos e um filho solteiro que vive nos arredores de sua casa, tendo ocorrido a suspensão do fornecimento de energia elétrica cortada logo nos primeiros dias em que cheguei, em função do atraso no pagamento das contas. Com a minha presença bastante assimétrica naquele contexto, ajudei meu anfitrião com as contas de energia, abasteci a casa de alimentos e o ensinei a usar o caixa eletrônico no banco para sacar o salário e pagar os boletos, que ele não sabia como fazer e todas as vezes ia até a boca do caixa. Como fiz o trabalho de campo com meu carro, acabei servindo muitas vezes de motorista para levar e buscar pessoas na cidade

de Diamante D'Oeste e Santa Helena, uma vez que praticamente inexistem automóveis nas aldeias. Os indígenas dependem da disponibilização de viaturas oficiais pelas prefeituras, pois o serviço de táxi é caro e os indígenas que tem carro ou moto cobram, no mínimo, o valor do combustível, sendo que muitas vezes o trajeto de 15 quilômetros até a cidade é percorrido por eles a pé.

Em seguida passei por um breve tempo acampado na aldeia Dois Irmãos (*Mokõi Jegua*), no município de Santa Helena, que é liderada por um dos filhos de Vicente, Cláudio Vogado, e sua esposa Cecília Rocha. Este casamento junta o prestígio dos rezadores das famílias Vogado e Rocha, que alcança tanto comunidades localizadas no Brasil quanto no Paraguai e na Argentina. Junto deles residem cerca de 15 famílias nucleares, em uma área de reserva legal do lago de Itaipu e próxima a uma ilha protegida como refúgio biológico da usina.

Eu havia acompanhado a peregrinação da parentela dos Vogado-Rocha desde 2013, quando decidiram ocupar algumas áreas florestadas dentro de um imóvel rural no município de Matelândia. Naquela ocasião, o grupo passou por duas semanas praticamente em jejum, sob chuva forte, rezando para conseguirem um espaço maior para viverem. Foi nesta situação que os localizei, a pedido do advogado do proprietário do imóvel, que não tinha interesse em vendê-lo, mas tampouco gostaria que fazer uma expulsão forçada dos indígenas. A partir da impossibilidade de permanecerem no imóvel, ocuparam uma área no Parque Nacional do Iguaçu, pleiteando também o reconhecimento de seu bem documentado processo ocupação histórica de uma porção desta Unidade de Conservação.¹¹

Na atual aldeia Dois Irmãos a situação é muito difícil, as pessoas bebem água diretamente do rio, não há espaço para roças, as casas são todas feitas com lonas, madeira roliça, cordas e restos coletados no lixão. Alguns indígenas trabalham recolhendo latinhas na cidade, outros são beneficiários da previdência social e programas de repasse de renda, e ainda uns poucos trabalham em pequenos serviços braçais para a vizinhança. Há também uma relação de apoio entre as áreas regularizadas e os acampamentos que reivindicam a atribuição de

¹¹ Cf. Existe um amplo levantamento documental sobre a ocupação do parque nacional e do antigo posto indígena Ocoí na tese de Maria Lúcia Brandt de Carvalho. (CARVALHO, 2013) Além disso, há uma apreciação mais recente deste contexto no estudo de Manuel M. Caleiro. (CALEIRO, 2021)

mais terras aos indígenas na região, sendo que em grande medida os segundos dependem dos primeiros econômica e politicamente, dispondo de autonomia interna.

Na área de Dois Irmãos, o grupo indígena tem um acordo tácito com a Itaipu para permanecerem no local até que se encontre alguma proposta para o impasse fundiário mais amplo. O nome da aldeia faz referência a um córrego localizado na chamada “Santa Helena Velha”, antiga sede do município do início do século passado que foi parcialmente alagada pela barragem e onde é de amplo conhecimento local que era ocupada pelos Guarani, que conviveram por várias décadas com os colonos até a sua saída definitiva no período do alagamento, em 1982. Retornaram ao local posteriormente, em 2006, criando a atual aldeia Vy’a Renda. De modo geral, enquanto aguardam uma definição sobre a atribuição de suas terras de origem para que possam ocupar de forma permanente, os Avá-Guarani estabelecem acordos e relações de convivência e cooperação com os seus vizinhos nas reafirmações territoriais, marcados por tensões e disputas que envolvem a situação de insegurança fundiária na região.

No período de estadia em Santa Helena, tive apoio de uma base na cidade, que foi a casa de meu amigo Mauro Dietrich, diretor da escola indígena em Itamarã, que me ofereceu espaço para organizar e armazenar minhas coisas e, sobretudo, boas conversas para compreender um pouco mais do contexto geral na região¹².

¹² No convívio na cidade, pude conhecer melhor a história dos colonos que formaram Santa Helena e demais cidades na região. Uma das minhas fontes foram as memórias de Dona Nena, mãe de meu anfitrião Mauro Dietrich, descendente de colonos alemães que vieram para a região nos anos 1960 desde o Rio Grande do Sul, tendo partilhado parte de sua vida com os guaranis, que viviam e trabalhavam com a sua família. Neste contexto da cidade, acompanhei também um despejo realizado contra outros ocupantes irregulares da faixa de proteção ambiental da Itaipu, na qual diversas famílias fecharam a estrada em protesto contra uma determinação judicial de reintegração de posse da área de preservação, semelhante àquela solicitada contra os acampamentos avá-guarani. Na ocasião, os moradores reivindicaram a abertura de negociação com a prefeitura para a construção de conjuntos habitacionais, com vistas a atender ao direito social de moradia. Segundo os meus interlocutores não indígenas, aquelas famílias vieram de outros municípios da região, como Foz do Iguaçu e Medianeira, justamente pela qualidade de vida oferecida em Santa Helena, com disponibilidade de emprego e atendimento por serviços de saúde e educação. A ocupação, localizada na “Curva do Ogregon”, fica junto a dois dos acampamentos indígenas, que vivem um pouco afastados dos demais moradores, havendo também alguns guaranis vivendo junto com os não indígenas, fora do acampamento.

Cf. S/N. Prefeitura de Santa Helena divulga nota sobre reintegração de posse na “Curva do Ogregon”. *O Presente*. Santa Helena, 01/10/2019. Disponível em: <https://www.opresente.com.br/municipios/prefeitura-de-santa-helena-divulga-nota-sobre-reintegracao-de-posse-na-curva-do-ogregon/> Acesso em 26/11/2021.

Além de Dois Irmãos, existem três outros acampamentos indígenas nos arredores de Santa Helena, todos nas áreas de reserva legal do lago de Itaipu, sendo um perto do porto de travessia para o Paraguai (Tekoha Pyahu), e outros dois próximos da estrada (Curva Guarani e Ara Porã). Estes acampamentos, somados a aldeia Vy'a Renda, a maior e mais antiga das ocupações no município, são ao todo cinco localidades nos arredores de Santa Helena com núcleos de moradia indígena.

Existem ainda outros três acampamentos indígenas no município vizinho, Itaipulândia, que são Aty Mirim, Yva Porã e Itacorá, que utilizam a infraestrutura de uma antiga base náutica e parte da área do instituto agrônomo governo estadual (IAPAR). Nesses acampamentos, em função da precariedade, não fiquei pernoitando com os indígenas, mas dediquei um ou dois dias a conversar com os moradores de cada um deles. Em linhas gerais, fiz uma compra de alimentos para uma pequena reunião, com itens mais comuns nestes eventos com os guaranis, como arroz, feijão preto, macarrão com molho de tomate, trigo, fubá, óleo, sal, erva-mate, alguma carne, biscoitos doces, suco de pacote e tabaco para os cachimbos. Assim, eu chegava pela manhã e fazia uma excursão pela aldeia, realizando entrevistas sobre as histórias de vida, o uso de plantas, levantando genealogias, fazendo pausas para almoço e lanche da tarde, o que permitiu conversas bastante descontraídas, retornando à noite para a base na cidade.

Depois da pesquisa nos acampamentos, iniciei um período de estadia na aldeia Itamarã, onde fui acolhido na casa do cacique Cipriano Alves, com sua esposa Júlia Chamorro, sua filha mais nova Lara e o mais velho Julinho. Cipriano exerce a dupla função de liderança política e religiosa, o que segue a tradição de seu grupo familiar, dispondo do apoio de dois interlocutores importantes desta tese, quais sejam, o seu tio, Teodoro Alves, articulador estratégico entre os grupos familiares e os não indígenas, e o ancião Honório Benites, o principal rezador da aldeia. Na aldeia Itamarã, participei da vida cotidiana das pessoas, que é marcada pela atividade comunitária ao redor da escola, das roças e da casa de rezas, por onde circulam diariamente representantes de todos os grupos familiares e variados interlocutores externos. Pelo fato de estar hospedado na casa de Cipriano, acabei virando um auxiliar para as suas atividades enquanto cacique, como transportar indígenas até a cidade para fazerem a carteira de trabalho, uma vez que estava em negociação a disponibilização de um veículo para transportá-los para os frigoríficos

da região. Além disso, diversas vezes as lideranças me pediram para redigir documentos, auxiliar em mutirões e encaminhar as suas solicitações aos órgãos públicos.

O rumo da pesquisa mudou em Itamarã, quando houve o suicídio de um jovem e as possessões por espíritos passaram a acontecer frequentemente. Como houve uma grande mobilização em todas as aldeias em função deste acontecimento, dediquei esforços para investigar a situação e descobri que havia se tornado recorrente na maioria das aldeias há alguns meses. Segundo eles, o fenômeno já havia acontecido em anos anteriores, porém não com aquela frequência.¹³ A partir de então, a minha pesquisa passou a oscilar entre as aldeias Itamarã e Ocoí, onde os casos eram mais corriqueiros e dramáticos, quando comecei a incluir perguntas sobre a doença nas entrevistas. Em Itamarã, acompanhei também um encontro entre jovens e rezadores de toda a região para intercâmbio de experiências sobre liderança política, a mobilização social e a religiosidade guarani. Foi neste evento que tomei conhecimento de que as possessões e suicídios em série também vinham ocorrendo em aldeias na Argentina e no Paraguai, havendo uma preocupação generalizada entre os rezadores em toda a macrorregião de ocupação guarani.

Mais adiante no trabalho de campo, na aldeia Ocoí, a minha estadia foi na casa de Eduardo Ramo e Marta Jil, que moram próximos ao “centro administrativo” da aldeia, onde estão a escola, o posto de saúde, a casa de rezas central, uma cozinha comunitária, uma loja de artesanato e o antigo posto indígena da Funai. A casa do órgão indigenista havia sido reformada e servia para o trabalho de um pastor e de sua psicóloga assistente, que atendem as crianças da comunidade, registrando inúmeros casos de violência doméstica, agressão e abuso sexual, associadas sobretudo ao abuso de álcool e outras drogas, a desestruturação familiar e a pobreza. Na ocasião, pude registrar diretamente a relação entre os indígenas e os evangélicos, havendo na época 37 “irmãos” convertidos em Ocoí. Houve uma aproximação entre rezadores e pastores para lidar com o caso das possessões e dos suicídios, marcada por contradições e disputas religiosas que, em

¹³ Os esforços empreendidos pelos Avá-Guarani para lidar e pacificar os espíritos quando se mudaram para a aldeia Añetete são mencionados na dissertação de Thiago A.R dos Santos, o que permite apreender a visão dos indígenas sobre o assunto em momento anterior às este advento das possessões e suicídios em série (SANTOS, 2016).

alguma medida, estão imiscuídas também com questões políticas internas e acusações de feitiçaria.

Meu anfitrião, Eduardo, era o responsável pela casa de rezas central, e organizava a apresentação do coral da escola para turistas, sendo um aprendiz de diversos xamãs da aldeia. Ele e sua esposa vivem de pequenos serviços por diária, arrancando mandioca em fazendas da região ou trabalhando como ajudantes de pedreiro, além disso, mantém uma pequena roça para o consumo próprio e pescam no Rio Paraná. A família vivia em situação confortável se comparada com a dos moradores mais pobres de Ocoí, representando mais ou menos a condição material da maioria na aldeia, especialmente nas famílias maiores e mais antigas, que possuem uma rede de cooperação bem estruturada. Contudo, um contingente de moradores de Ocoí leva uma vida muito difícil, sem trabalho e dinheiro, morando em casas construídas com materiais do lixão, sem água encanada, saneamento, luz elétrica, em insegurança alimentar e expostos ao aliciamento pela criminalidade típica da fronteira, como o narcotráfico, o contrabando, a prostituição. Uma parte da comunidade em Ocoí vive em uma situação de grande vulnerabilidade social, sendo uma aldeia mais próxima do centro metropolitano da Tríplice Fronteira, em Foz do Iguaçu, Ciudad del Este e Puerto Iguazú. O confinamento territorial impôs aos Avá-Guarani o desafio de enfrentar uma vida muito difícil, sem condições de subsistência e isso é particularmente explícito em Ocoí. No período em que estive na aldeia, visitei os grupos familiares maiores, que se organizam também ao redor de casas de rezas específicas, sendo quatro ao total. Havia também uma quinta casa de rezas em construção, que foi objeto de polêmicas envolvendo acusações de feitiçaria e a disputa por espaço dentro da área demarcada. Conversei com os rezadores de maior prestígio na aldeia por suas capacidades xamânicas, fazendo entrevistas e levantando informações sobre história de vida e parentesco.

Durante a minha estadia na aldeia Ocoí aconteceu uma possessão coletiva de seis alunos durante a aula na escola, o que assustou a equipe de educação e saúde, os rezadores, as lideranças, o pastor, a psicóloga, a prefeitura e todos na comunidade, tendo sido decretado um confinamento geral das pessoas em suas casas por três dias e um esforço coletivo para investigar e lidar com a situação. As ações em resposta a esse caso envolveram uma aliança xamânica com a aldeia Itamarã, por sua afinidade política e de parentesco com Ocoí. Além disso, esta

comunidade possui uma visibilidade em relação à sociedade nacional e internacional em função da construção da Itaipu, fato que inclusive fez com que recentemente os grandes veículos de mídia dessem atenção para os casos de suicídio.¹⁴ O caso de Ocoí é ilustrativo por permitir captar diversas nuances com relação a crise de saúde associada aos casos de possessões e suicídios, ocorrendo em meio a tensão interna por poder político e religioso entre os grupos familiares, com acusações de feitiçaria, havendo ainda a disputa por espaço dentro da exígua área reconhecida para a ocupação indígena, ocasionando um contexto de desestruturação social, pobreza e violência.

No final do período de campo, permaneci novamente por uma curta temporada na aldeia Añetete, porém desta vez junto do núcleo familiar do cacique João Alves, o Joãozinho. Nesta ocasião, pernoitei na “casa de cultura”, uma estrutura construída pela Itaipu entre a escola e o posto de saúde na qual se pretendia organizar e armazenar um acervo de memórias e produzir material didático para os professores, mantendo um registro da história da comunidade. Porém o local estava abandonado e dispunha de espaço para um colchonete e um banheiro com ducha fria. Nesta etapa, visitei os rezadores Francisca Martines e Joel da Silva, que fazem curas e benzeduras em indígenas de toda a região. Além disso, moradores de diversas cidades que ficam sabendo de suas habilidades curativas os procuram para tratar doenças, geralmente desenganados pela biomedicina. Os rezadores em Añetete também são frequentemente procurados pelos vizinhos não indígenas da zona rural em busca de garrafadas, chás e diversos tipos de atendimento para problemas de saúde, inclusive para curas espirituais.

Joãozinho e sua esposa Lourença Vilhalva também são conhecidos por sua capacidade de cura e ele, em particular, é um profundo conhecedor de remédios e tratamentos para diversas doenças. Tive a oportunidade de conversar com ele sobre os saberes relacionados as plantas e a cura que aprendeu com o seu pai, Gerônimo Alves. Em um dos dias fizemos uma “turnê-guiada”, que dizer, uma longa caminhada pela mata para coletarmos plantas que ele utiliza para tratar os seus pacientes, às quais ele foi pacientemente me explicando e contando histórias sobre

¹⁴ Cf. CARVALHO, Cleide. Preconceito, agressões, miséria: o desafio por trás do suicídio de jovens indígenas no Paraná. *O Globo*, 13/08/2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/preconceito-agressoes-miseria-desafio-por-tras-do-suicidio-de-jovens-indigenas-no-parana-1-25153694> Acesso em 25/11/2021.

os nomes e os motivos pelos quais elas curam determinadas doenças. Os Alves são provavelmente o grupo familiar com maior influência política entre as aldeias da região, sendo pioneiros nas lutas por terra e tendo liderado negociações bem-sucedidas para a aquisição de áreas destinadas aos indígenas pelo poder público. Além disso, os Alves dispõem de grande prestígio xamânico, herdado da tradição dos seus ascendentes. A aldeia Añetete era a menos afetada pelo *ryryipa* e pelos suicídios até então, porém esta situação não se confirmou com o passar do tempo, sendo que conversei algumas vezes por telefone com Joãozinho e tomei conhecimento de que em 2021 haviam ocorrido nove casos. Foi com este núcleo familiar que encerrei o trabalho de campo.

PARTE I – A CRISE AVÁ-GUARANI

“Yo no creo en brujas, pero que las hay, las hay.” Ditado popular galego

“Quando nos abriremos para a convicção de que o ser definitivo do mundo não é matéria nem é alma, não é coisa alguma determinada, senão uma perspectiva? Deus é a perspectiva e a hierarquia: o pecado de Satanás foi um erro de perspectiva.” ORTEGA Y GASSET, 2019 [1914], p.31.

Nesta Parte I, são apresentadas inicialmente as narrativas de Teodoro Alves e Honório Benites, que são os dois principais rezadores na aldeia Itamarã, somados ao depoimento de João Alves, cacique da aldeia Añetete, de modo a revelar as suas cosmologias relacionadas com a noção de saúde e doença a partir da interpretação da crise que vem ocorrendo nas aldeias da região Oeste do Paraná, decorrente de ataques de espíritos que provocam crises de tremedeiras e mortes autoprovocadas em série. Na narrativa de João Alves, emerge um repertório de saberes referentes ao uso de plantas que ele aprendeu com o seu pai, imiscuída com a sua versão guarani particular da formação do mundo. Temos ainda uma descrição feita por Teodoro da sua formação como *yvyrai'já*, um auxiliar xamânico com capacidade de extrair doenças das pessoas, elaborada a partir de um conjunto de sonhos emaranhados em sua trajetória pessoal, incorporando a sua ascensão enquanto liderança política e comunitária professor escolar e, em certa medida, de guia espiritual da aldeia Itamarã. Está apresentada ainda uma etnografia da crise de ataques espirituais na aldeia Ocoí, com sucessivos casos de possessões e mortes autoprovocadas que se estendiam há oito meses, envolvendo questões políticas e familiares internas, a intervenção de um pastor evangélico e indígenas convertidos, acusações de feitiçaria. Neste caso, a comunidade está inserida em um contexto grave de vulnerabilidade e violência, que acaba por aumentar o risco da doença, haja vista a dificuldade para construir corpos sãos, capazes de resistir à ação dos espíritos dos mortos. A situação em Ocoí faz com que um conjunto de circunstâncias consideradas pelos indígenas como disruptivas de seu modo de ser se torne mais proeminente, como a falta de rezadores e perda de interesse dos jovens pelos costumes tradicionais. No fim desta primeira parte da tese, apresento um breve relato de como os Avá-Guarani têm buscado se reorganizar intergeracionalmente para lidar com este conjunto de dilemas contemporâneos a partir da etnografia de um “Encontro de Jovens” ocorrida na aldeia Itamarã, que reuniu lideranças políticas, jovens e rezadores das várias aldeias e acampamentos

na região e também da Argentina. Na ocasião, grupos residentes em diversas aldeias puderam dialogar sobre a crise de saúde, que também vinham ocorrendo em várias outras comunidades. De modo geral, nas próximas sessões consta a etnografia da crise, buscando apresentar elementos que serão analisados ao final, a partir de campos teóricos da Antropologia, com vistas a tentar localizar e compreender o fenômeno da crise de acordo com os Avá-Guarani.

ESPÍRITOS MATADORES: A DOENÇA DAS POSSESSÕES ESPIRITUAIS

Em meados de outubro de 2019, as possessões por espíritos haviam se tornado algo cotidiano nas aldeias avá-guarani no Oeste paranaense. Todas as noites íamos para a casa de rezas e várias pessoas – a maioria mulheres – eram possuídas por espíritos, quando os rezadores atuavam para os retirar do corpo dos que caíam naquela condição de “tremedeira”, chamada por eles de *ryryipa*. Na aldeia Itamarã, há rezas com danças e cantos todas as noites, com tratamentos de doentes e sermões de orientação para os moradores, articulados com a organização das atividades cotidianas da comunidade. As pessoas que entravam no estado de possessão iam aos poucos revirando os olhos, entrando em sonolência e passando a uma espécie de “transe” no qual gritavam às vezes o nome de pessoas ou berravam menções a sentirem dores de frio. Um pequeno grupo então tratava de segurar o paciente pelos ombros, braços e pernas, enquanto os *yvyra’ija*¹⁵, curandeiros auxiliares, sopravam a fumaça dos *pety’gua* (cachimbos) sobre o doente. Geralmente iniciam pelo topo da cabeça, despejando uma baforada e prostrando a mão sobre o local, então percorrendo com a defumação ao longo da coluna vertebral, depois repetindo o procedimento nos braços e pernas, e concentrando-se novamente na altura do osso esterno e na parte frontal da face, às vezes também nos antebraços e nas canelas, como se fizessem uma massagem delicada com a fumaça, quase sem tocar no enfermo.

¹⁵ As expressões *yvyra’ija* e *chamõilcharýi* (masc./fem.) dizem respeito ao papel de rezadores e curandeiros na casa de rezas. Em geral, todas as pessoas que fazem benzeduras e curas são chamadas de *chamõi* e *charýi*, estes são termos também que significam avô e avó, o que não significa que todas as pessoas idosas sejam rezadoras, benzedoras e puxadores de canto na casa de rezas, e tampouco que pessoas jovens não possam adquirir habilidades e serem chamadas por essas categorias. Já *yvyra’ija* está relacionado com o conhecimento das práticas de cura xamânica, sendo por vezes usados pelos Avá-Guarani como sinônimo ou com o sentido de auxiliares, ou ainda como um grupo especificamente treinado para fazer os “benzimentos”.

Figura 1 – Rezadores fazendo a benzedura de doentes com uso do cachimbo.



As pessoas possuídas, com tremedeira, permaneciam com as mãos fortemente fechadas e se debatiam enquanto os rezadores principais, os *chamõi*, analisavam cuidadosamente o corpo do paciente, soprando fumaça e cantando, até que agarravam uma área com força e mordiam, fazendo um movimento de sucção forte e progressivo com a boca até arrancar algo do local, caindo para trás quase desfalecidos. Os rezadores então eram amparados pelos *yvyra'ija* na medida em que iam se recompondo e seguiam aos poucos em direção ao altar chamado *amba'i*, que fica na face leste da casa. Depois de sugar o doente, os *chamõi* caminham mexendo e esfregando as mãos, sustentando algo miúdo que vai se transformando em pequenas bolinhas que parecem feitas de barro, mas que podem ser fios de cabelo, insetos ou outras coisas difíceis de identificar. Os objetos arrancados dos doentes pelos rezadores são esfumaçados e jogados para a frente, em direção ao altar. Na maioria das vezes o curandeiro inicia um canto individual logo após se recuperar ou a pessoa que está conduzindo a dança passa a fazer a entoação vocal mais forte. Após reproduzir as benzeduras, os *chamõi* passavam a investir na tentativa de abrir as mãos fechadas rigidamente pelos doentes possuídos, esticando os dedos aos poucos, um a um, até as deixar espalmadas. Após um ciclo de possessão em tremedeira e a remoção do espírito, a pessoa desmaiava exausta e era levada para descansar nos fundos da casa de rezas. Depois que se desencadeou o primeiro caso no período em que estive lá, todas as noites haviam várias pessoas nessa situação, uma após a outra, ou algumas vezes com vários casos simultâneos de *ryrýipa*, que tinham início nas casas e pátios e

produziam uma gritaria que se ouvia em toda a aldeia. Os *yvyra'ija* corriam para trazer os doentes carregados até a *opy*, que chegavam na *opy* aos berros, com o corpo duro, carregados pelos demais para receberem as benzeduras

Figura 2 – Rezadores de frente para o altar na face leste da casa de rezas. O tambor azul, no centro da imagem, serve para armazenar o cauim.



A primeira vez que eu presenciei um caso de *ryry'ipa* foi no dia 13 de outubro de 2019. Enquanto eu estava entrando na casa de rezas, no início de uma noite de domingo, trouxeram carregada uma moça de 12 anos, doente, naquela condição de torpor pela possessão, gritando que sentia muito frio – “*Che ro'y*”. Durante a tarde haviam acontecido os jogos do torneio de futebol na aldeia vizinha, Añetete, e boa parte das pessoas estava atrasada para chegar na casa de rezas. A situação daquela garota foi o único caso de tremedeira naquela noite e, após o seu tratamento, houve um conjunto de orientações dos rezadores com alertas para que as pessoas fossem diretamente para as suas casas e permanecessem em vigília, com o fogo aceso, para atravessar a madrugada. Recomendaram a manutenção do fogo doméstico durante a noite, justificando que os espíritos sentem frio e por isso se aproximam das pessoas enquanto elas dormem, para se aquecerem. Eu saí de lá muito impressionado e a paisagem na aldeia ajudava com esta sensação; um céu aberto com a lua cheia brilhante e poucas estrelas, algumas nuvens que formavam uma aura sombria, um vento quente soprando rasteiro pela terra. Fui dormir em minha barraca, sentindo medo, uma sensação esquisita o estômago, sem uma fogueira próximo para me aquecer. Na manhã seguinte acordei com o cacique Cipriano Alves falando ao telefone, conversando em guarani para informar que ele tinha entrado em contato com a polícia civil e o IML; levantei para perguntar o que

havia acontecido e descobri que o rapaz XZ havia se enforcado durante a madrugada e seriam iniciadas as tratativas para o velório e o sepultamento. Após este fato, passaram a se desencadear sucessivas possessões na aldeia, às vezes durante o dia e todas as noites, acontecendo com umas poucas pessoas, três ou quatro, ou com várias, ao redor de quinze em uma única sessão de danças na *opy*.

Para compreender o que acontecia, eu costumava ir na casa de Teodoro Alves, meu principal tradutor daqueles episódios que vinham se desdobrando nas aldeias do oeste paranaense. Logo fiquei sabendo que a mesma coisa estava ocorrendo em outras aldeias na região e pedi que ele me explicasse o que era que era aquilo que presenciamos naqueles dias que se sucederam ao suicídio de XZ. Teodoro havia começado há alguns meses a atuar como *yvyra'ija* e *chamõi*, para auxiliar o principal rezador da aldeia, Honório Benites, e estava aumentando o seu prestígio regional também pela atuação xamânica, em complemento ao seu renome político, conquistado em função do papel histórico da família Alves e do trabalho pioneiro como professor escolar. Teodoro é um guia espiritual e ideológico na aldeia Itamarã e fez o esforço de tentar me explicar o que estava acontecendo, tornando-se o orientador indígena de minha investigação, de modo que sua interpretação dos fatos se tornou o fio condutor da tese¹⁶.

Em 20 de outubro de 2019, na mesma semana do suicídio de XZ, ocorreu uma oficina de “educomunicação” em Itamarã, oferecida por alunos da Unila, que consistiu em um breve curso de fotografia e operação de equipamento audiovisual. Durante a tarde os adolescentes indígenas tiraram uma fotografia na qual aparecia um vulto e ninguém pode convencê-los de que era apenas uma imagem tremida. Os espíritos dos mortos são chamados de *ãgue*, palavra formada pelo substantivo *ã*, que significa sombra, e pelo sufixo de passado *gue*, conformando um sentido semântico de “ex-sombra”. Estes fantasmas tomam conta do corpo das pessoas, causando doenças e, por vezes, induzem ao suicídio. Embora sejam, em tese, invisíveis e perceptíveis somente por rezadores experimentados, a presença dos

¹⁶ Esta proposta de “orientador indígena”, que adotei também em minha dissertação de Mestrado, diz respeito a localização de um interlocutor principal, com o qual eu compartilhei em meu trabalho de campo as minhas impressões e constatações, de modo que ele me explicou sua perspectiva sobre os acontecimentos, indicou pessoas com as quais conversar, ajudantes/intérpretes nas entrevistas com moradores e, de uma maneira ampliada, direcionou o estudo na formulação de suas questões e em suas conclusões. Não havendo uma possibilidade acadêmica formal de incluí-lo no trabalho, consta nos Anexos uma Carta de Aceite assinada por Teodoro, afirmando que este papel lhe foi atribuído e por ele aceito desde o início da pesquisa.

ãgue era permanente no clima geral da aldeia Itamarã, permeando as conversas e todos os eventos cotidianos na comunidade. Em grande medida, esta presença de espíritos é uma constante em todas as sociedades indígenas, particularmente entre os povos Tupi. Da mesma forma, eles permeiam também as relações com instrumentos de tecnologia contemporânea, como a fotografia digital, no qual uma imagem tremida produz a comprovação de que o fotografado estaria sendo envolvido por um *ãgue*, que estaria tentando possuir o seu corpo e falar em seus pensamentos. A imagem assustou os jovens e adolescentes indígenas e no fim daquela tarde fiz uma entrevista com Teodoro para saber das suas impressões.

Teodoro me explicou que este tipo de coisas dos jovens verem vultos dos *ãgue* é comum, pois existiam na época seis deles circulando pela aldeia Itamarã. Segundo ele, estas “ex-sombras” andavam em meio aos moradores nas atividades cotidianas e se juntavam durante à noite, quando estão mais fortes, para fazer os ataques espirituais. Por este motivo, ele disse que permite aos espíritos que tomam posse do corpo das pessoas permanecerem por um tempo, para “brincarem” até que se cansem, quando os cantos rituais são entoados para os levar embora temporariamente. Outro fator questionado por Teodoro em relação ao dia do enforcamento de XZ foi a realização dos jogos de futebol, que estavam ocorrendo na mesma semana do falecimento de Celso Ortiz, um ancião avá-guarani que vivia na aldeia vizinha, Añetete. Além disso, junto das partidas costumam acontecer bailes e haver um uso substancial de bebidas alcoólicas, o que deixa os jovens especialmente vulneráveis aos ataques do *ãgue*. Na opinião dele, esta foi uma falha dos caciques, que não deveriam ter permitido o evento, sabendo do contexto de luto de parte das famílias nas duas aldeias.

Figura 3 – Torneio de futebol na aldeia Añetete no dia da morte de XZ.



Com relação a necessidade de resguardo, Teodoro reforçou a importância das pessoas se manterem dentro de casa à noite, para se recuperarem do cansaço das danças (*jeroky*¹⁷), e dos ataques dos *ãgue*, que sugam a energia vital e deixam as pessoas fracas após as possessões. Neste momento crítico, ele apontou ainda a dificuldade de alguns rezadores atenderem esse tipo de doença, mencionando o exemplo de um *chamõi* que, apesar de fazer benzimentos e curas, é sobrevivente de uma tentativa de suicídio ocorrida há alguns anos, em uma época em que fazia uso excessivo de bebidas alcoólicas, motivo pelo qual ele não conseguiu atuar nas rezas nos casos de tremedeiras. Teodoro me explicou que este tipo de situação deixa o corpo das pessoas fraco por vários anos, o que tornava a equipe dos rezadores auxiliares mais fraca na hora de benzer os doentes. Segundo ele, os ataques dos espíritos aos *chamõi* é uma estratégia dos mortos para “eliminar os *oporaíva*”¹⁸, os puxadores dos cantos e danças, sem os quais os *ãgue* poderiam controlar toda a comunidade.

Outro elemento destacado por Teodoro foi a mudança de moradia dos familiares do suicida, o que se trata de uma prática comum nas mortes em geral, mas principalmente nestes casos. Apesar disso, ele reiterou que os *ãgue* continuariam circundando a parentela e, inclusive, mencionou que a sua capacidade

¹⁷ *Jeroky* significa dançar e a dança em si, normalmente utilizado para se referir aos bailados na casa de rezas. Por vezes é usado com certa sinonímia de *jeroyj*, que significa adorar, reverenciar, que é um gesto feito com uma leve flexão nos joelhos, com as pernas juntas, repetida por três vezes, vez ou outra feita com os braços estendidos para o alto e as mãos espalmadas (GUASCH, 2005, p. 48).

¹⁸ *Oporaíva* é o cantor principal, aquele que inicia os cantos cerimoniais na casa de rezas e que conduz as danças, direcionando o bailado dos demais.

de rezador lhe permitiu enxergar estes espíritos no pátio na casa nova para onde haviam se mudado. Disse ele que orientou o grupo da seguinte maneira: “*Não adianta querer mudar de um lugar pra outro. Você pode entrar embaixo da terra pra se esconder, mas não se esconde. Então é melhor que você tenha fé, continue e ore bastante, vá na opy, leve vela no cemitério*”. Assim como a troca de residência, outro fator importante apontado foi a entrega dos pertences ao morto, que normalmente são enterrados com ele. Nos dias seguintes ao sepultamento, alguns moradores da aldeia afirmaram ter visto o espírito do suicida em busca do telefone celular e da camiseta de seu time de futebol, itens que foram recolhidos e colocados no túmulo. Além disso, ele tinha também uma moto, que é impossível de ser sepultada e, portanto, passou por um “*nimongara*”¹⁹ (batizado) e foi vendida na cidade para os *jurua*²⁰.

Naqueles mesmos dias aconteceu outro suicídio na região, porém no município de Santa Helena, entre uma família rica e importante da cidade, dona de um posto de gasolina. Teodoro explicou que é um período duro, pois o Deus maior, *Ñanderu Ete*²¹, já não visita este mundo com muita frequência. Segundo ele, naquela época faziam mais de 90 dias que não recebiam a visita da divindade, o que segundo ele não era uma coisa inédita e seria mais grave nos anos ímpares, como 2019. Assim, o rezador fez menção a uma espécie de “fechamento de ciclo cosmológico”, no qual remanesceriam apenas alguns sobreviventes, uma espécie de “cataclisma”. Por isso *Ñanderu* estaria “estreitando a porta” para aqueles que desejam a “libertação do pecado”, ou seja, exigindo a dedicação de tempo para reflexão e diálogo com as divindades a fim de encontrar a “salvação”. Para Teodoro, este período crítico representa um momento de confronto aberto entre os *ãgue* (sombras) e os *nhe’ẽ* (palavras/luz), no qual os primeiros se juntam para travar uma guerra, o que afeta as pessoas e causa a doença das tremedeiras. Segundo o rezador, os suicídios de pessoas fariam com que as suas almas também fossem convertidas em *ãgue* e aderissem ao combate. Ainda de acordo com a narrativa de Teodoro, o contato com o mundo não indígena afasta as pessoas dos cuidados

¹⁹ *Nimongarai* é o batismo, o ritual em que são nomeadas as pessoas, contudo, a expressão pode ser utilizada para outros tipos de benzeduras feitas soprando fumaça do cachimbo sobre objetos.

²⁰ *Jurua* e *karai* são as palavras utilizadas com maior frequência pelos avá-guaranis para se referir aos não indígenas.

²¹ *Ñanderu* significa “nosso pai” (*ñande*: nosso [inclusivo]; *ru*: pai); e *ete* significa verdadeiro, autêntico, máximo. É uma expressão utilizada cotidianamente pelos avá-guarani para dizer “Deus”, a divindade maior.

físicos, espirituais e sociais que os guaranis devem manter, ficando suscetíveis a doenças como as possessões espirituais.

A gente não tem tempo nem para a pessoa, aliás, para a sociedade. Não somente com indígenas, mas também na sociedade não indígena acontece. Então a pessoa se preocupa mais na sociedade branca; se precisar, trabalha até sábado e domingo, e não tem esse tempo para pelo menos refletir um pouco sobre a palavra de *Nanderu*, a palavra de Deus. Então isso acaba desmotivando e o *Nanderu* fala assim: “Já que a sociedade, já que as pessoas não precisam de mim, então que seja”. O tempo de chuva, o tempo de temporal, não é mais o Tupã que vem, é tudo os *ãgue* que se organizam ali. Em uma horinha eles agitam a chuva e logo passa. Então os *ãgue* estão se unindo pra uma batalha. Muitas vezes a gente chama de uma batalha a pessoa que, quando está viva, não serve ou não ajuda ninguém. Ela acha que é melhor que todos, melhor que as outras pessoas, então esse espírito carrega isso. Desde quando a pessoa era viva, já carregava isso na vida dela e acabava eliminando aquele poder que ela pode estar usando pra resistir ao *ãgue*. Porque o *ãgue* vem pra levar, é o *ãgue* mesmo que leva; não sei se para o *amba porã*²²; porque, se esse *ãgue* ainda não chegou no *amba porã* dele, ele mesmo não vai levar, ele segura aqui na terra. Então ele precisa ter mais, se juntar mais, porque sozinho não quer ficar. Por isso ele se junta e segura, não deixa ir. Ele quer que, pelo pecado dele, outra pessoa também seja afetada. Então ele não libera; entra e não libera. [informação pessoal²³]

Teodoro destacou ainda que foi o espírito de AB, uma das fundadoras da aldeia Itamarã e rezadora de enorme prestígio na região, falecida há alguns anos, foi quem fez o rapaz tirar a própria vida, tanto porque ela deixou algo por resolver enquanto estava viva e por isso seguia vagando pelo mundo enquanto *ãgue*, quanto pelo fato de que ela era a sogra do falecido e ele brigava muito com a esposa. Ou seja, a morte dele teria sido provocada também como uma forma de proteger a filha de AB ou, talvez, uma forma de vingança. Teodoro destacou também que a garota possuída na noite anterior era cunhada do suicida, filha mais nova de AB, e que foram os cantos rituais que fizeram com que a crise de *ryryipa* dela acalmasse. Ele explicou que os cantos na casa de rezas despertam sentimentos no espírito, motivo pelo qual muitos que estão com tremedeira chorem, pois, a música e a dança ritual mobilizam as emoções dos mortos. Segundo me explicou, o canto xamânico faz a alma da pessoa possuída por um espírito recuperar o contato com o corpo físico, fazendo com que ela retorne da crise no surto de possessão.

O rezador apontou ainda que XZ não participava das danças noturnas na casa de rezas e que debochava daqueles que mantinham este costume, dizendo

²² *Amba porã* é o firmamento, o paraíso, para onde vão as almas dos mortos que conseguem ascender e ir viver junto das divindades.

²³ Entrevista realizada com Teodoro Alves, na RI Itamarã, em 20/10/2019.

que a doença acontecia somente com os frequentadores da *opy*. Assim, segundo Teodoro, o *ãgue* já andava no entorno do morto, porém este não teve forças para resistir ao assédio espiritual e acabou tirando a própria vida. Contudo, ele contou com satisfação que as danças noturnas estavam cada dia mais cheias, com mais pessoas, especialmente jovens, interessados em tomar parte, reforçando que estes casos das possessões eram reais e não algo inventado para que as pessoas ficassem com medo. Ele ressaltou que o fenômeno não é algo intencional feito pelos rezadores para amedrontar as pessoas e fazer com que elas retomem a religião indígena, contudo, enfatizando que existe uma relação entre: i) o abandono da casa de rezas pelos jovens; ii) o aumento dos casos de possessão e suicídios; e iii) o retorno das pessoas ao xamanismo guarani como forma de prevenir este tipo de doença.

Naquele período também foram iniciados os preparativos para colocar uma cruz no túmulo, o que deveria ser feito três semanas após o falecimento para que o espírito do morto não saísse da sepultura. Isso serviria para acalmar o surto de possessões, mas não iria resolver definitivamente o problema, uma vez que haviam outros espíritos de mortos circulando pela aldeia. Durante o velório, a aldeia Itamarã havia recebido uma comitiva de parentes da vítima vinda da aldeia Ocoí e, segundo Teodoro, outros três *ãgue* vieram junto com esta caravana e por ali permaneceram. Por este motivo, ele deu início a um conjunto de tratativas para proteção dos moradores de Itamarã, já que o perigo da doença era muito grave, devendo ser encarado com cuidado por todos os moradores de Itamarã. O lado bom, para ele, foi ver a disposição dos jovens em auxiliar os anciãos, com vários deles perdendo o medo de adoecerem com crises de tremedeira, o que criou uma consciência coletiva quanto a necessidade de se fortalecerem e atuarem conjuntamente para superar a situação.

Drama social

A narrativa de Teodoro Alves sobre as possessões espirituais enquanto a doença das tremedeiras apresenta um conjunto de elementos que ajudam a compreender como as mortes autoprovocadas se transformam em um problema para os Avá-Guarani. Nestes acontecimentos enxergamos as etapas do drama

social (TURNER, 1996), como o momento de ruptura, com o início das possessões e das mortes, que estabeleceram a crise no grupo; percebemos também um conjunto de ações reparadoras, com a tentativa dos rezadores e das comunidades como um todo, em um esforço coletivo, de conter o avanço da doença; contudo, não houve ainda um desfecho para o restabelecimento da harmonia ou para uma cisão entre os indígenas. A opção pelo conceito de drama social de Victor Turner é produtiva no sentido de evidenciar a descontinuidade e a desarmonia ocasionadas nas comunidades avá-guarani paranaenses em função da crise de possessões e mortes autoprovocadas, analisando como os atores, personagens, construíram o enredo público sobre os fatos, de modo a promover medidas para conter o avanço desta forma particular de adoecimento. Neste sentido, a percepção das autoridades locais, constituídas por rezadores e líderes comunitários, auxilia no entendimento da trama de acontecimentos, bem como no acervo de ideias e de formas de relação com a realidade que fundamentam as reações do grupo para reparar a situação geral de crise.

Efetivamente, a interpretação de Teodoro não se trata de uma visão isolada e individual dos fatos, cabendo considerar o seu papel de “guia xamânico” na comunidade, potencializado pela função de professor escolar, que lhe posiciona como um prestigiado intérprete da realidade e tradutor dos fenômenos, especialmente entre os jovens. Além disso, muitos indígenas com os quais eu conversei sobre o assunto faziam referência àquilo que havia sido dito pelos rezadores na casa de rezas. Segundo Teodoro, entre os *ãgue* presentes na aldeia após o funeral estavam os espíritos de quatro pessoas falecidas em Itamarã nos últimos anos, inclusive de AB, sogra de XZ, considerada por alguns a responsável por induzir aquela morte. A visão de Teodoro sobre as possessões se estende para além das fronteiras de Itamarã, com permeabilidade em todas as aldeias da região, inclusive porque são todas elas bastante imbricadas em relações de parentesco.

Nas entrevistas que fiz em Itamarã, era comum que as pessoas atribuíssem os surtos de tremedeiras à incorporação involuntária de espíritos dos mortos (*ãgue*), que por sua vez se aproveitam de fraquezas físicas e emocionais das pessoas para assumir o controle sobre os corpos. A tremedeira é o sintoma evidente desta mazela espiritual, que está associada à incapacidade de produzir corpos sadios em função do abandono de costumes e tradições culturais, agravado pela indisponibilidade de

recursos naturais e espaços adequados para viverem de acordo com os modos guarani. Neste sentido, o processo de desterritorialização é o emaranhado da crise que os Avá-Guarani atravessam, motivo pelo qual o adoecimento está implicado à luta pela recuperação de posse sobre as terras.

Teodoro destacou um certo “mal de época” que atinge também aos não índios, pois a divindade principal teria abandonado as pessoas e deixado de visitar este mundo, segundo ele, devido à falta de fé e de rezas cotidianas. Um exemplo disso é o deus Tupã, responsável por trazer as chuvas, que estaria sendo substituído pelos *ãgue*, o que seria o motivo da prolongada estiagem de 2019, que atrasou as atividades agrícolas.²⁴ Portanto, o abandono dos deuses poderia ser notado na percepção da paisagem, do clima. Ainda de acordo com Teodoro, a mudança da experiência no “clima-mundo”²⁵, evidenciada pela longa falta de chuvas intercalada com fortes tempestades, era um sinal de que as almas dos mortos estavam travando uma “guerra espiritual” contra os seres divinos e, em função disso, os *ãgue* tentariam fazer com que mais pessoas morressem, para aumentar as suas trincheiras. É neste contexto que se insere o esforço conjunto dos indígenas em criar uma espécie de barreira xamânica contra esses ataques espirituais, produzindo corpos sãos, capazes de resistir às possessões.

Algumas pessoas disseram que o fato do jovem XZ se recusar a participar na casa de rezas, dizendo que a doença não o afetaria por ele não acreditar nos rezadores, foi um fator decisivo para a sua morte. Esta falta da proteção xamânica teria deixado ele mais suscetível ao ataque espiritual, enfraquecendo o corpo e a alma, e retirando a capacidade de resistir aos *ãgue*. Conforme veremos adiante, a “construção do corpo” é um tema abordado em vários estudos na etnologia indígena em geral e na bibliografia específica sobre os Guarani. Neste caso, a construção do corpo avá-guarani pode ser percebida a partir de um leque de “práticas de autoatenção”, como os cuidados na infância, o batismo e demais os ritos de passagem, as pinturas corporais, simpatias e prescrições alimentares, além do

²⁴ S/N. Paraná sofre com estiagem mais severa dos últimos anos. *ANPR – Agência de Notícias do Paraná*, 08/04/2020. Disponível em:

<https://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=106505> Acesso em 28/11/2021.

²⁵ O conceito de *clima-mundo* foi tomado de empréstimo de um ensaio de Tim Ingold, que segue a trajetória do autor em buscar a noção kantiana de conhecimento a partir de uma fenomenologia renovada, associando o processo de tornar-se conhecível com caminhar ao longo da experiência do clima (INGOLD, 2010).

aprendizado de um código de conduta social. Especificamente, o conjunto de medidas tomadas pelos avá-guaranis após o início dos casos de tremedeiras apontam para um sistema de conhecimento particular sobre o corpo e a pessoa. Entre essas medidas estão, por exemplo: i) a manutenção do fogo doméstico aceso durante a noite e a participação nas danças; ii) a busca de aconselhamento dos rezadores quando identificassem tonturas e sentimentos negativos em si mesmos ou nos parentes; iii) a evitação de conflitos domésticos; iv) a proibição temporária dos jogos de futebol; v) a inclusão de canjica branca na dieta; vi) a restrição total ao uso de bebidas alcoólicas; vii) o desligamento noturno da internet na escola, para que os jovens não pernoitassem por ali, fazendo uso de redes sociais. Além dessas medidas, logo no início dos casos, em uma noite na casa de rezas Teodoro marcou uma cruz na testa das pessoas utilizando “óleo santo”²⁶, aplicado com uma pena de ave. A cruz, chamada de *kurusu*, é retratada no simbolismo guarani discutido em algumas etnografias²⁷ e, em nosso caso de estudo, além de ser inscrita nos corpos, passou a ser utilizada para marcar os pontos cardeais de casas, na escola e nos pátios. Segundo os rezadores, desenhar a cruz em pontos estratégicos serviria para evitar a aproximação dos *ãgue*. Também foram confeccionados colares, adornados com pingentes de *kurusu* fabricados com madeira da árvore chamada *yvyra karai* (*Mollinedia widgrenii*; capixim).

²⁶ Teodoro e outros *yvyra'ija* algumas vezes utilizam um “óleo santo” nas benzeduras de pessoas e construções. Este óleo se trata de azeite de oliva “ungido” que eles pegam com o Pastor Walter Miranda, da Igreja do Avivamento Pentecostal, em Foz do Iguaçu, e mistura com raízes e folha de guiné (*Pipi* - *Petiveria alliacea* L.), que são cultivadas nos pátios ao redor das moradias e, muitas vezes, ao lado da porta de entrada das casas, servindo como proteção contra a entrada dos *ãgue*.

²⁷ Cf. CHAMORRO, 1995.

Figura 4 – Benzedura coletiva para prevenção das possessões e suicídios.



É importante considerar ainda que a agência do *ãgue* da falecida sogra de XZ, AB, consta entre os possíveis motivos apontados por Teodoro Alves para a sua morte, o que se caracterizaria como um ato de vingança ou de proteção da filha em função das brigas do casal. Ela foi uma rezadora muito prestigiada pela comunidade de Itamarã, tanto pelo xamanismo quanto por sua atividade política nos movimentos de reivindicação territorial que conquistaram a aquisição da área da atual Reserva Indígena Itamarã, em 2006. XZ era casado com CB, filha de AB com AC. AB faleceu em 2014 e foi sepultada na aldeia, havendo um consenso tácito entre alguns interlocutores de que ela seria de fato a causadora daquela morte. Um indicativo disso seria o fato de que a possessão ocorrida no dia do episódio ter acontecido com a irmã mais nova dos oito filhos do casal AB/AC. Enfim, o “assassinato” de XZ teria sido uma ação de sua sogra, AB.

O jovem XZ era filho de AZ e AY, sendo estes dois grupos familiares (Z/Y) parentelas avá-guarani muito importantes na história do Oeste paranaense, pois ocupavam áreas nos arredores de Foz do Iguaçu no início do século passado e se tornaram protagonistas da luta pelo reconhecimento de Ocoí a partir dos anos 1970/80, com a expulsão feita pela Itaipu. São dois grupos políticos fortes e numerosos entre os Avá-Guarani na região. O casal AZ e AY vivia com os seus doze filhos, junto de genros, noras, netos e bisnetos em uma zona específica da RI, na divisa com Añetete, onde tinham a sua própria área de roça e diversas casas ocupadas pela família. Mudaram-se de lá, abandonando tudo, logo após a morte do filho, XZ, que ocorreu na área externa da casa, onde ele estava construindo uma

cozinha.²⁸ Por ser uma família grande e com força política, isso reorganizou a distribuição espacial dos grupos familiares na paisagem da aldeia. Ao mudarem de setor dentro da área, os Z/Y passaram a ocupar uma casa próxima da *opy*, deslocando forçosamente os seus antigos moradores. Chamou-me muito a atenção que, logo ao chegarem na casa nova, caçaram um quati, evisceraram o animal e penduraram as suas tripas em um arbusto que ficava no pátio, em direção à porta, o que me explicaram que serviria para alimentar os *ãgue* do lado de fora durante a noite, evitando com que eles entrassem para atacar as pessoas.

Figura 5 – Quati eviscerado pendurado no pátio para atrair os *ãgue* durante as noites.



Os casais AC/AB e AZ/AY possuem três de seus filhos casados entre si e residentes em Itamarã, dispendo ainda uma ampla extensão da parentela na aldeia Ocof e nos acampamentos na região. Assim, diversas comunidades se envolveram no processo de sepultamento de XZ. Para a realização do funeral, as aldeias se

²⁸ As moradias guaranis, via de regra, possuem uma construção fechada que serve de dormitório e outra um pouco mais aberta que serve de cozinha, onde se acende o fogo de chão e são preparados os alimentos. Além disso, cada núcleo de moradia costuma ter um pátio e ser cercado de pequenas roças de mandioca e milho, com as casas dos parentes mais próximos ao redor e um conjunto de trilhas entre as matas e as plantações ligando umas às outras.

mobilizaram para conseguir um ônibus e trazer as pessoas para o velório e o enterro, além de providenciarem alimentação e hospedagem para os visitantes, que permaneceram por três dias em Itamarã. No cerimonial ocorreram incontáveis casos de *ryryipa* e, segundo Teodoro, trouxeram outros dois *ãgue*, que permaneceram na aldeia após o encerramento dos ritos fúnebres. Além disso, parte dos visitantes retornou após algumas semanas para “colocar a cruz” na sepultura. Alguns dias depois, fiquei sabendo que os ataques de *ryryipa* se intensificaram também entre os moradores Ocoí, sendo convocada uma equipe de rezadores de Itamarã para auxiliar no tratamento.

Conforme mencionado anteriormente, os Avá-Guarani costumam enterrar as pessoas juntos de seus pertences pessoais, o que foi destacado por Teodoro Alves ao relatar que o *ãgue* do jovem XZ teria continuado na aldeia em busca da camiseta do seu time de futebol e do seu telefone celular, apesar dos objetos terem sido sepultados junto com o seu corpo. No próximo Capítulo, consta o depoimento de Daniel Lopes, no qual ele diz que uma das causas do início das possessões foi um feitiço realizado na aldeia Ocoí, por um rezador que teria retirado objetos do cemitério da aldeia, desencadeando um retorno desses espíritos do mundo dos mortos. Essa história da retirada de coisas das sepulturas tinha se espalhado pelas aldeias da região, contudo, as pessoas ficavam desconfortáveis ao falar sobre uma possível autoria de um feitiço, bem como sobre os motivos que teriam levado alguém a fazer isso.

Figura 6 – Velório de XZ. Ao pé do caixão, as roupas e pertences para serem sepultados junto com o morto.



Figura 7 – Sepultamento na aldeia Itamarã.



Outro fator levantado nas conversas com pessoas da comunidade como um estranhamento quanto as razões de XZ para tirar a própria vida foi o fato de que ele estava empregado no frigorífico da Cooperativa Lar, um posto de trabalho formal, com um salário estável que lhe permitia um padrão de vida razoável em comparação com os demais indígenas na região. A estabilidade laboral, segundo algumas pessoas com as quais conversei, reduziria a situação de pobreza como motivo para o suicídio do rapaz, já que ele não tinha dívidas, vivia em boa condição, com moto, celular, alimentação e algum dinheiro para gastar. Além disso, XZ tinha um filho pequeno que vivia junto com ele e a atual esposa no núcleo de moradia da família Z/Y. O menino é fruto de seu primeiro casamento com CM, que atualmente é casada com outro homem e mora em Ocoí. Após a morte, houve uma intensa

movimentação para confeccionar a Certidão de Nascimento da criança, pois ela teria direito a um auxílio governamental de pensão por morte e, ainda segundo contaram, haviam alguns valores de salário por receber na empresa onde ele trabalhava, que também seria direito da criança. Contudo, a criança não tinha nenhum documento civil, exigido pela empresa e pelo INSS para o repasse do benefício. Assim, tomei parte do processo de registro do menor junto ao cartório do município, quando tive a oportunidade de conversar com a mãe, que desejava recuperar a guarda da criança, mas tinha receio de acionar o judiciário porque, “pela lei do índio”, o correto é o menino homem ficar com a família do pai – se fosse menina, ficaria com a mãe. Havia de fato a influência desta questão da “herança” envolvida em meio a todo aquele contexto de documentação do menor, porém o assunto foi tratado como um tabu, muito discretamente, comentado à boca miúda, evitando qualquer tipo de acusação em público. Efetivamente, AZ, avô do menor, utilizou uma parte do dinheiro para cobrir os custos com deslocamento, alimentação, hospedagem e infraestrutura para o velório, o sepultamento e a colocação da cruz na sepultura.

PALAVRA E SOMBRA: A NARRATIVA COSMOLÓGICA DE UM REZADOR AVÁ-GUARANI

Naquelas ocasiões dos surtos de tremedeira e as medidas para prevenir o avanço da crise em Itamarã, tive diversas conversas com o *chamõi* Honório Benites, que é a principal liderança religiosa na aldeia, prestigiado pelos indígenas em toda a região Oeste do Paraná. Ele reside em um pequeno quarto dentro da *opy* e alguns jovens cuidam da sua alimentação e o auxiliam nas atividades cotidianas. Ele é o principal curandeiro da comunidade e uma personalidade importante para os Avá-Guarani paranaenses. Como muitas das pessoas com as quais conversei sobre a “doença” se remeteram ao rezador Honório como referência para explicar o que estava acontecendo, bem como o procuravam para fazerem os seus tratamentos de saúde, ofereci espaço privilegiado na tese ao depoimento dele que registrei em campo, no qual ele explicou a sua percepção sobre as tremedeiras e as mortes autoprovocadas. A história de vida de Honório Benites se imiscui em grande parte à

própria trajetória dos Avá-Guarani paranaenses²⁹. Com relação aos eventos que acontecem no campo espiritual, suas explicações para são feitas através de analogias e parábolas que expressam uma cosmologia guarani própria, na qual pude identificar um acervo em comum de elementos com o catolicismo. Além disso, a interpretação de Honório se mistura com a sua própria história de vida que explicam o contexto atual na comunidade, expressando a noção de cosmologia como narrativa e História, conforme a proposta de Tim Ingold (2021). As análises do rezador sobre as possessões abrangem desde a natureza do corpo e do espírito humano até a origem e o fim do mundo, por vezes com comparações teológicas advindas de suas conversas com o pastor evangélico que anda pelas aldeias na região.

O rezador explica a doença do *ryryipa* a partir da lógica guarani de construção do corpo e da dualidade do espírito humano manifestada pela voz e pela sombra. De acordo com o que Honório me explicou, o corpo é feito de terra, formando duas sombras, uma mais escura, o *ãgue*; e outra mais clara, o *ñe'ẽ*, que é formado de luz e portador da alma divina, vinda diretamente de *Ñanderu*, que permite a capacidade de falar. Utilizando-se desses elementos, Honório fez uma analogia com a ideia de “reencarnação”, explicando que o espírito dos mortos que alcança a morada celeste retorna na forma de uma criança recém-nascida, porém, aqueles que não conseguem acessar o paraíso ficam presos neste mundo sob a forma de *ãgue*, que tem o potencial de agressão e vingança, podendo ser acionados por meio da feitiçaria. São os *ãgue* que entram no corpo das pessoas mais fracas física e espiritualmente, causando o *ryryipa* e as doenças em geral, por vezes levando à morte por causas variadas, inclusive autoprovocadas. Como a percepção de luz e sombra está relacionada com a dia e noite, calor e frio, os *ñe'ẽ* e os *ãgue* compartilham essas propriedades e são um ponto de intersecção entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Em sua narrativa, Honório dissertou sobre Jesus, Deus, Satanás e os irmãos Sol e Lua da mitologia guarani (*Kuaray* e *Jasy*), agregando elementos que vão desde o tabu do incesto e a capacidade humana de falar até o poder de cura dos rezadores. Este acervo é fundamental para compreendermos a etiologia avá-

²⁹ A história de vida dos principais interlocutores da tese consta no Capítulo 4.

guarani da crise de saúde que atravessam, que é compreendida como uma doença cujos sintomas mais evidentes são as possessões espirituais e as mortes autoprovocadas. Esta situação criou um drama social para os Avá-Guarani, que passaram a exercer um conjunto de atividades a fim de evitar com que o problema se agravasse, considerando que ele ainda persiste ao longo da escrita desta tese, embora com menor intensidade.

O *chamõ* Honório Benites foi o principal rezador envolvido na reação àquela crise de saúde, exercendo grande protagonismo junto de seus auxiliares, de modo que a sua interpretação do fenômeno é importante para tentarmos compreender as ideias que embasam a série de medidas tomadas para a contenção da doença. Devemos ter em mente que uma cosmologia é uma composição de elementos simbólicos mais ou menos compartilhado por grupo de pessoas para dar sentido ao mundo, sendo que o papel de xamã exercido por Honório o coloca como um intérprete prestigiado dos acontecimentos, condutor da reação xamânica contra os casos de tremedeiras, de modo a lhe conferir uma posição de autoridade local sobre a questão. A narrativa de Honório traz um acervo de elementos que nos permite mapear o conjunto de concepções referentes a construção do corpo e a noção de pessoa guarani, a partir das quais devem ser analisadas as práticas de autoatenção realizadas com vistas a criar uma barreira xamânica para contenção da doença das possessões espirituais. Estas referências apontam para a especificidade da perspectiva desse grupo indígena em relação a produção de corpos e espíritos são, capazes de resistir à crise de saúde que enfrentam.

A palavra do rezador

Fiz uma entrevista com Honório Benites, o principal rezador da aldeia Itamarã, no mesmo dia do suicídio de XZ, enquanto eram feitos os preparativos para o almoço e a acomodação dos visitantes que viriam de ônibus de Ocoí para o velório e o funeral. Perguntei-lhe como ele via a morte do jovem e ele disse que não sabia exatamente o que havia acontecido, pois as pessoas começaram a se contaminar pela doença e os espíritos dos mortos começaram a levantar, pegar as pessoas e as “perturbar”, o que foi a causa da morte do rapaz. O rezador guarani passou então a explicar-me que é Satanás quem faz as coisas erradas, que esse é

o trabalho dele e, por isso, uma pessoa não pode se enforcar por si mesma, senão por obra “dele”. Disse ainda que antigamente viviam tranquilos, sem esse problema, mas que naquele caso não era mais o rapaz quem estava presente senão outra pessoa. Falou também que há alguns anos disse que Satanás estava preso em uma cadeia, mas que foi solto por volta de 2014 e 2015, quando muitas coisas ruins começaram a acontecer. Contou que ouviu de Deus que, em 2020, Satanás seria novamente colocado na prisão e, por ser o chefe dos espíritos, eles iriam começar a desaparecer. Honório fez questão de reforçar que estas coisas já aconteciam no Brasil “quando tudo ainda era mato”, antes da colonização portuguesa, e que essas brigas, guerras e mortes já eram serviço de Satanás em outros lugares ao redor do mundo. Segundo ele, no ano em que Satanás foi solto, aconteceram três suicídios nas aldeias avá-guarani no município de Guaíra, tendo sido um deles por afogamento. Desta forma, de acordo com o rezador, os eventos atuais são consequência deste episódio de alguns anos atrás no qual Satanás foi solto e, por este motivo, os guaranis sabem que não é a própria pessoa quem comete o ato suicida. Após esta explanação, perguntei a Honório porque ele se referia à “Satanás”, se havia frequentado alguma igreja, e questionei se ele estava se referindo a “*Aña*”, entidade mítica recorrente nas etnografias sobre os Guarani e elemento tradicional na cultura paraguaia como personificação do mal, do “demônio”³⁰. Ele respondeu dizendo que Satanás e *Aña* são a mesma coisa, explicando que ele fala no ouvido das pessoas nos momentos em que elas estão fragilizadas, mandando que elas façam coisas consideradas erradas, como acabar com a própria vida.

Em algumas de nossas conversas, Honório mencionou uma suspeita de que os casos de possessões poderiam ser um feitiço feito por alguém para desmobilizar os Avá-Guarani na luta pelo reconhecimento de suas terras de origem, mas que esta hipótese deveria ser investigada cuidadosamente, pois somente um indígena poderia ter executado a ação. Falou ainda que, até então, não havia acontecido este tipo morte na aldeia Itamarã porque os rezadores fazem o trabalho de pregar a

³⁰ *Aña* é uma expressão que pode ser utilizada como adjetivo para tudo aquilo que é mau, ruim, e corresponde ao próprio demônio (GUASCH, 2005, p.17), sendo este o sentido utilizado pelos avá-guaranis em suas conversas cotidianas, de fato tratada como sinonímia ao termo Satanás, em língua portuguesa, que frequentemente é usado mesmo nos discursos proferidos em língua indígena. Na mitologia, *Aña* aparece como a figura que tenta capturar os gêmeos sol e lua, tomando diversas formas além da humana, como de vespeiro (CADOGAN, 1997; NIMUENDAJU, 1987).

“humildade”, a convivência pacífica, o que faz com que as pessoas queiram e pratiquem o bem umas às outras. Assim, nos 12 anos em que vivem naquela área, a maior parte dos dez mortos na comunidade foi de pessoas bastante idosas, sendo “somente” três crianças, tratando-se da primeira morte de um jovem. Pelas circunstâncias da morte, Honório a atribuiu à uma “doença espiritual”, que deveria ser combatida pelos rezadores. Com relação ao caso em específico, ele ressaltou que não haviam brigas entre XZ e os demais moradores da comunidade, afirmando que as pessoas em geral lhe queriam bem e todos lhe conheciam desde criança, pois a sua parentela esteve junto desde a aquisição da área da Reserva Indígena Itamarã. Desta forma, o rezador descartou a hipótese de que algum outro morador tivesse feito o feitiço contra XZ.

Perguntei ao rezador o que acontece nestes casos em que a pessoa que tira a própria vida. Ele respondeu que, como a morte é causada “pela mão do espírito”, a pessoa faleceu com um “pecado” e, por isso, não tem salvação; continuará presa “aqui nesta terra, andando pra lá e pra cá”. Nesta entrevista, realizada em língua portuguesa, Honório utilizou reiteradamente a expressão “espírito desta terra” para se referir aos *ãgue*, que seriam os “espíritos enviados por Satanás” por que “ele quer mais companheiros e fez o rapaz se matar”. Honório explicou-me então que, se as pessoas morrem de uma doença comum, é um evento “da parte de Deus” e, por isso, há “salvação” após à morte, diferente daqueles que morreram por atuação dos *ãgue*. Para ilustrar mais adequadamente esse tema, apresento a seguir parte da narrativa do rezador sobre o assunto:

Antigamente, dois mil anos atrás, quinhentos mil anos atrás, Satanás era uma liderança de Deus, o nosso pai eterno, que tinha ele para ser o seu ajudante. Então mandou ele pra essa terra aqui e disse: “Você vai lá, faz o trabalho com o pessoal, dá conselho, para não fazer mal, nem nada”. Ele veio na primeira vez e fez o trabalho como Deus mandou; na segunda vez, veio e fez a mesma coisa; na terceira vez que ele veio, fez a mesma coisa; só que daí, na quarta vez que ele mandou pra cá, Satanás fez tudo errado. Antes o pessoal não conhecia casamento e tudo vivia assim junto, igual irmão. Daí ele chegou aqui na terra de novo e, ao invés de ensinar como Deus mandou fazer, mandou fazer baile, mandou uma pessoa surrar a outra, matar outro, fez o casamento e, então, é isso que está acontecendo agora, a mesma coisa. Hoje a pessoa tem que ser casada para ter um companheiro e, se não fosse esse Satanás, estava tudo na irmandade. As mulheres, as meninas, poderiam ser todas nossas irmãs. Então o Deus mandou e tem essa história, porque nós somos de lá do céu, que o Deus enviou aqui para essa terra, para nos criarmos nesta terra. Assim que, agora, nós estamos chegando neste ponto. Deus quer ter paz, quer que a gente toda se ame, que não tenha ódio da outra pessoa, mas o Satanás fez tudo, fez a briga, falou para a gente não querer ter uma pessoa para ser

companheiro ou amigo, começaram a brigar uns com os outros, a matar o outro, e tudo isso que aconteceu. Antigamente não tinha isso, todos conviviam, cidade com cidade, país com país, e Deus vinha conversando para ter paz. Depois que o Satanás veio pra essa terra, ele começou a fazer a guerra lá em outro país, fez o judeu brigar com o samaritano, fez a guerra em outra geração. Então foi ele que fez essa briga e até agora está continuando nessa base. [informação pessoal³¹]

O *chamõ* Honório prosseguiu a sua explicação dizendo que é em função do “trabalho de Satanás” que algumas pessoas tem o “espírito perturbado”, o que faz com que elas fiquem “loucas”, gritem e chorem. Em sua narrativa, isto ocorria com os humanos nos tempos prístinos até a chegada do “terceiro filho de Deus, Jesus, que é o nosso pai eterno e veio pra evangelizar todas as pessoas”. Ele contou que o primeiro filho de Deus é o Sol, o segundo é o Lua e o terceiro é Jesus, motivo pelo qual “Deus é três pessoas distintas em uma só”. O rezador prosseguiu dizendo que, portanto, Deus é o Sol, se chama Ñamandu, carrega uma luz em sua mão e atravessa a terra todos os dias junto com os seus soldados para cuidar dos humanos, que foram enviados para a terra para viver de modo semelhante aos deuses. Continuou dizendo que: *“Jesus pra nós é Tupã, é a mesma coisa. Agora o trabalho do Tupã é cuidar da terra, mandar a chuva pra molhar esta terra e crescer o rio. Por isso que o Jesus sofreu, porque ele é um espírito invisível”*.

Honório passou então a fazer menção às discussões que teve com o pastor evangélico que frequenta as aldeias com relação a ideia de que “a terra vai se acabar”, afirmando que somente o corpo das pessoas pode perecer, justamente porque é feito de “pó de terra” e seu destino é virar alimento e fazer a terra crescer. Prosseguiu a sua narrativa da seguinte maneira:

O principal que a gente tem é a fala, essa é de Deus, esse que vai pro céu de novo, enquanto o nosso corpo fica aqui, inválido, é nada. Depois que esse aqui [aponta para a garganta] saiu do nosso corpo, o nosso corpo não vale mais nada. Então existe dois, nós temos dois espíritos. Um espírito que vai pra salvação e outro espírito que fica nesta terra. Então esses espíritos é que fazem muitas coisas. Você pode tirar a experiência, quando o sol vem dali, cedo ou de tarde, você para de pé e dá para ter e ver aqueles dois espíritos [aponta para a própria sombra]. Tem aquela sombra tua que está pra lá e a outra que está pra cá. Aquela sombra preta que vai ficar aqui nesta terra, porque tem uma sombra que é bem escura e tem outra que é mais clara; é esta clara que vai pro céu, junto com esse aqui [aponta a garganta]. Já a outra sombra fica aqui, fazendo bagunça por aí. [Idem]

A partir da explicação dele sobre esta dualidade entre luz/palavra e sombra/terra, perguntei como funcionam as curas que ele faz na casa de rezas,

³¹ Entrevista com Honório Benites, realizada na RI Itamarã, em 13/10/2019.

quando extrai “pedras” das pessoas com o uso do cachimbo, entoando os seus cantos rituais. Para responder, ele se levantou e abriu os braços, projetando a sua sombra no chão. Disse que, quando os rezadores fazem isso, eles mesmos são a Igreja, que os braços abertos representam a cruz de Jesus, porque é ele quem cuida da voz, da capacidade de fala das pessoas, repetindo um gesto que fez diversas vezes em nossa conversa, apontando para a garganta para se referir a voz, que é a manifestação da parte divina das pessoas, o *ñe’ẽ*. Reforçou que a fala é o espírito de Deus dentro das pessoas, que é o lugar onde ele “mora” dentro do corpo e onde está localizado o conhecimento divino. Explicou então que as pessoas adoecem quando se desligam de seu *ñe’ẽ*, ficando perdidas e confusas como se estivessem permanentemente dormindo e sonhando. Honório disse que em breve ocorreria uma “guerra espiritual mundial”, que seria uma doença que iria acabar com as pessoas para Deus enviar uma outra “geração”.

Uma outra questão elencada por Honório como parte do aprendizado dos rezadores foi o aumento da capacidade de visão e da velocidade das pessoas. De acordo com a descrição dele, os rezadores começam a enxergar melhor no escuro na medida em que eles se “iluminam”, sendo isto o que lhes permite ver dentro do corpo das pessoas para localizar as “doenças” que devem ser extraídas. Igualmente, os seus movimentos se tornam mais ágeis e mais fortes, o que fortalece as danças e cantos.

Tentei recuperar com ele o tema das curas espirituais na casa de rezas e perguntei sobre o que ele havia retirado da mão da jovem que teve o surto de tremedeira na noite anterior à morte de XZ. Ele respondeu que a cura é uma “questão do nervo”, apontando para o centro do peito, onde fica o *py’a*. Este órgão da anatomia guarani é o ponto de ligação com Deus, tratando-se do local do corpo onde se concentram as emoções, as “entranhas”. Honório explicou que a extração de objetos do corpo das pessoas por meio da sucção tem por objetivo limpar este “nervo”, o *py’a*.

Agora nós estamos aqui, sadios, falando, e o nosso corpo sempre está caminhando. É porque Deus fez tudo isso pra gente ter saúde, força, é o que acontece. Esse nervo sai todo daqui [peito], mas este daqui é o principal [garganta], o conhecimento, o movimento; tem o ouvido pra gente escutar, a vista pra enxergar, a narina pra perceber algum cheiro bom ou mau. Tem tudo isso e tem a nossa boca que, se a gente não cuidar dela, essa língua que nós temos condena muitas pessoas. É isso que nos condena, que condena cada pessoa, é pela palavra, pelo jeito de falar.

Essa língua pode dar alguma palavra má para a pessoa e, se não cuidar dela, você machuca muito as pessoas. Por isso vocês tem que se cuidar para falar, não falar as coisas que não precisa falar. Eu nunca falei mal pra ninguém porque eu cuido deste aqui, porque pode machucar uma pessoa. Então, tem isso tudo que a gente deve saber. [Idem]

Prossegui essa entrevista perguntando a Honório sobre o uso cachimbo e ele disse que o “nosso pai eterno” o trouxe na primeira vez que veio ao mundo, tendo sido deixado para os Guarani para alcançarem o conhecimento necessário para fazer os batismos e as curas. Ele prosseguiu explicando que o “nosso pai eterno” tem até hoje um cachimbo em sua mão, motivo pelo qual ele conversa diretamente com as pessoas que usam o tabaco. Honório descreveu o “nosso pai eterno” da seguinte maneira:

Ele era igual nós quando viveu e fez essa terra pra viver. Viveu em cima dessa terra 430 anos; Ele fazia cura, fazia *chicha*, mandava fazer *chicha*, mandava fazer bolo, batizava bolo, batizava mel. Até agora envia as pessoas, qualquer pessoa espiritual é mandada por Ele. Quando a gente manda fazer o batismo de uma pessoa, nessa noite o que tomamos é feito no nome de Deus, porque foi Deus quem mandou fazer. Então o Deus já fala pra não esquecer desse aqui [*chicha*], porque essa nossa bebida dá força pra nós, saúde. E o *petygua* que você usa é pra ter força, pra ter saúde. Com esse *petygua* você usa o fumo e o Deus está dando aquela força por meio dele. O *petygua* é a nossa fala porque ele fala em guarani, nosso Pai Eterno fala em guarani e fala em outra língua, porque ele conhece todas as línguas, fala todas elas. No caingangue, o nosso pai eterno é *kríkrí*, porque eu aprendi um pouco também. *Nanderu kríkrí. Kríkrí* quer dizer que ele é a nossa cabeça, nosso guia, o *kríkrí*. [Idem]

Honório contou então sobre a sua relação com os rezadores caingangues no período em que viveu na Terra Indígena Rio das Cobras, em meados dos anos 1970, e ainda era realizado o ritual do *kiki* (QUEIROZ; LINO, 2021). Contou que também realizava curas com os Kaingang e se lamentou que eles tenham se tornado evangélicos, motivo pelo qual não existem mais rezadores tradicionais. Disse que seu pai, sua mãe e seus irmãos também fumavam o *petygua* e que ele começou aos 10 anos, sendo que fazem mais de 50 anos que ele utiliza o cachimbo para fazer as curas espirituais. O *chamõ*i explicou que o conhecimento dos rezadores é sempre limitado, pois cada pessoa é capaz de alcançar apenas uma parte do conhecimento de Deus.

Na narrativa de Honório, frequentemente são elencadas hierarquias entre os espíritos, refletindo as categorias da organização social, inclusive as não indígenas, como por exemplo a posição de professor e a de diretor na escola ou a minha

condição de servidor da Funai e a presidência do órgão em Brasília.³² Honório explicou que o funcionamento da casa de rezas deve seguir a hierarquia entre Deus, espíritos e rezadores para a realização das danças e das curas, de modo que parte do aprendizado da prática ritual diz respeito a ter humildade em acatar as decisões divinas, mesmo que elas contrariem interesses pessoais. Assim, nas sessões noturnas na casa de rezas de Itamarã é realizada a orientação para as atividades dos mais jovens, de acordo com as habilidades de cada um, sendo que a obediência aos mais velhos foi apontada como parte do aprendizado sobre o mundo espiritual.

CURANDEIROS: NARRATIVAS SOBRE SAÚDE, DOENÇA E CURA

As doenças no mundo guarani

No segundo período em que estive em Añetete, durante o dia eu visitava alguns dos núcleos familiares na aldeia, sob orientação de Joãozinho – que era quem me indicava os rezadores que faziam as curas –, enquanto à noite eu acompanhava a atividade do cacique como professor de português no curso de alfabetização de jovens e adultos. Em noites como essas, na escola da aldeia, quando haviam somente uns poucos alunos, realizei longas entrevistas com João Alves. Nessas conversas ele me contou com riqueza de detalhes a trajetória de sua família, de seus pais e avós em trânsito entre o Brasil e o Paraguai, do longo período de moradia em Toledo e Foz do Iguaçu, da posterior expulsão de Ocoí-Jacutinga pela Itaipu, bem como da luta para a aquisição da RI Añetete e dos primeiros anos em que se mudaram para a área. O cacique descreveu também a transformação no sistema de organização social e representação política dos grupos familiares dentro da comunidade, nos modos de interlocução com agentes

³² A primeira impressão com relação a este assunto é pensar que Honório está utilizando as categorias hierárquicas da sociedade não indígena, como delegado, prefeito, diretor da escola, chefia da Funai, para explicar esta relação de escala de poder das divindades. Contudo, a questão enseja também o raciocínio inverso, de que ele esteja se baseando no seu entendimento sobre as hierarquias entre as divindades do “panteão guarani” para compreender a sociedade não indígena e seu sistema político de comando, na escola, do órgão indigenista e na organização social do Estado.

externos e, principalmente, na participação dos rezadores nas decisões e ações coletivas.

A primeira entrevista foi logo no início interrompida em função de um pedido bastante inusitado para o qual foi solicitada a sua anuência enquanto cacique. Tratava-se de um jovem que solicitou que o carro da equipe de saúde, utilizado para urgência e emergência e cujo motorista é morador da aldeia, o levasse até Ocoí, onde estaria o pastor Walter Miranda. Segundo o pai do rapaz, que veio até a escola para fazer o pedido, ele não conseguia comer nada há vários dias e já havia se consultado com o médico da equipe de saúde indígena, que havia diagnosticado “depressão” e receitado remédios para dormir (benzodiazepínicos). Disse ainda que já havia se consultado com um rezador da aldeia, Joel da Silva, mas que gostaria também de buscar ajuda com o pastor. Além disso, o pai do jovem repetiu várias vezes a expressão “*oexa py omanoa kuehe*”, que significa “*ele está vendo aqueles que morreram*”, dizendo que seu filho vinha passando os dias a ver espíritos, motivo pelo qual não conseguia mais se levantar da cama, comer, dormir, conversar. A família já não sabia mais o que fazer e queria tentar todos os recursos disponíveis, inclusive a consulta com o pastor evangélico. Ele reforçou que o seu filho não bebe e nem usa drogas, portanto não seria esse o motivo para ele chegar naquele estado, sendo que havia começado subitamente e ele não tinha dado sinais de que estaria adoecendo. Esta sensação de incredulidade era muito comum nas conversas que tive com os moradores das aldeias, que diziam não saber o que estava acontecendo com os seus parentes, muitas vezes repetindo frases como “o *chamõ*i falou que é o *ãgue*”, “o cacique disse que vai procurar ajuda” ou “o médico falou que é depressão”.

João Alves expressou o dilema ético de sua posição de cacique nesse caso, considerando que o carro de urgência e emergência da SESAI era utilizado apenas para o transporte de pacientes para consultas com rezadores ou médicos, não sabendo se a visita a um pastor evangélico estaria contemplada no arco do “atendimento diferenciado de saúde”. Contudo, ele admitiu a excepcionalidade do caso e a falta de alternativas para aquela situação específica, autorizando a ida do rapaz para Ocoí. Além disso, ele mencionou que, caso o pastor viesse dentro da aldeia, isso acarretaria um outro problema, uma vez que ele não permite igrejas evangélicas em Añetete. Igualmente, ele considerou que tampouco poderia proibir o

jovem de procurar tratamento espiritual com o pastor. João mencionou a sua preocupação com relação à influência dos pastores sobre os jovens, com receio de que estes abandonem a “cultura” e deixem de obedecer aos rezadores tradicionais. Perguntei a João como ele compreende a participação dos rezadores na atividade dos caciques e ele me respondeu da seguinte forma:

Na verdade, tem o trabalho de liderança e o trabalho do *chamõi*. O *chamõi kuéry* trabalha no espiritual e a liderança trabalha na política para fora. Por exemplo, o *chamõi* trabalha no espiritual, o cacique trabalha com o objetivo de trazer melhorias. O que acontece é que, na verdade, hoje em dia o trabalho do *chamõi* no espiritual fala assim: “Nós trabalhamos espiritualmente para fortalecer a nossa cultura, a nossa língua”; e a liderança de hoje pensa numa forma de melhoria de qualidade de vida para as famílias. Porque hoje, devido ao estudo, tem o mais velho que não estudou, não sabe ler e escrever, não sabe falar, não consegue falar em português. Muitas vezes é nessa parte que o *chamõi* espiritual sempre deixa os mais novos e ele trabalha mais sobre a cultura. Só que, na verdade, nós lideranças devemos trabalhar junto para ter uma forma de boa caminhada. [informação pessoal³³]

João contou-me sobre um documento encaminhado à COHAPAR, com solicitação de construção de 45 casas, à título de exemplo de como funciona o apoio entres rezadores e caciques. Disse que após escrever e assinar o papel pedindo pelas moradias, o levou para que o *chamõi* Joel da Silva fizesse uma benzedura com o seu cachimbo, enfatizando que faz isso sempre que encaminha alguma demanda importante para autoridades públicas. Como o rezador Joel não sabe ler e escrever, Joãozinho disse que explicou o teor do documento para que ele utilizasse o “conhecimento de *Ñanderu Tupã*” para conseguirem o que estavam pedindo, tratando-se de algo fundamental para a “eficácia” do papel, sem a qual os caciques não conseguir alcançar os seus objetivos. Para João, este tipo de conhecimento é algo que os jovens não devem perder e, mesmo que não frequentem as casas de rezas, devem aprender a rezar em qualquer lugar aonde estejam, do contrário não terão boa saúde e irão entrar em conflito entre si.

O rezador fala sempre: “Onde nós fomos, onde nós pisamos, onde nós caminhamos, o nosso Deus cuida. Nós temos a nossa língua, nós temos a nossa reza, através da nossa língua ele ouve a nossa fala, o Deus, porque nós falamos e ele escuta o que a gente pede”. Na verdade, na minha cultura eu tenho o meu *mbaraka mirĩ* (chocalho) lá em casa, tenho o meu cocar. Eu nunca vou perder essa cultura que eu tenho, só que hoje os jovens estão todos separados porque eles não pensam mais em valorizar a cultura, mas ele sempre tem a cultura junto com ele. Por exemplo aqui, se eu quero dançar com o *mbaraka mirĩ*, eu danço, porque eu tenho a cultura. Na verdade, só falta o jovem dizer para o outro jovem: “Vamos valorizar, vamos manter essa nossa cultura que a gente tem”. Mas ele não tem mais

³³ Entrevista com João Alves, realizada em 04/12/2019, na RI Añetete.

interesse porque ele já pega a cultura não indígena, do branco. Por exemplo, ele já tem celular, onde tem internet, e ele já fica até o amanhecer ali, fica mexendo. Hoje você não vê nenhum índio que fica sem celular e na cabeça deles já tem diferença de pensamento. Por exemplo, se o jovem vai na casa de rezas, ele fica só uns quinze, vinte minutos e já sai, porque não vai lá pra fumar cachimbo, não vai pra acompanhar o rezador, só vai assim, pra ver como que é, só pra ver. [idem]

Essa preocupação com os jovens é bastante recorrente entre as lideranças políticas e religiosas avá-guarani. João contou-me da ocasião na qual um grupo familiar de indígenas caingangues evangélicos, vindo da TI Rio das Cobras, solicitou autorização para que um pastor passasse a frequentar a aldeia. Ele disse que permitiu que fizessem reuniões nas casas daquele grupo, mas proibiu que realizassem cultos. Contudo, passaram a descumprir essa regra depois de algum tempo, expandindo a sua atuação para outras famílias de Añetete. Ele mencionou que os evangélicos não lhes ajudam em seus pleitos, especialmente no que tange a reivindicação por terras para viverem, afirmando ter receio de instituições que se aproveitam dos indígenas e exploram a sua imagem para conseguir benefícios pessoais. Neste sentido, ele disse que concorda com a posição de seu sobrinho Cipriano Alves, de Itamarã, que não aceita de modo algum que pastores atuem na aldeia. Entretanto, ele reconhece que esta é uma decisão cabe à cada cacique, que deve ser a autoridade em sua própria comunidade. Contou então sobre um embate teológico que teve com um pastor:

Uma vez o pastor veio aqui e perguntou pra mim porque eu não o aceito, ele disse: “Pra vocês existe inferno?” - ele falou pra mim. “Não, pra nós não existe inferno, pra nós só existe sete portas para passarmos e nos salvar; se você não passa as sete portas, não está salvo” - eu falei pra ele. Daí perguntei: “Porque pra vocês tem inferno? Porque, quando alguém não se salva, o Diabo quer matar?” Ele falou que derruba na água quente e daí a alma morre. Eu falei que, pra nós, não existe isso. Por isso que eu falei que não aceito, porque a nossa cultura é diferente. Não adianta querer pular no outro lado. O pastor veio e viu que não é assim que funciona. [Idem]

Pedi então para que João me explicasse o que são as “sete portas” e ele me contou que a nossa alma é um “anjo” chamado em guarani de *ñe'ẽ porãgue*³⁴, que é a parte que sobe para o firmamento quando uma pessoa morre até alcançar a primeira porta, onde ele irá encontrar os seguranças da morada de *Ñanderu*, que é uma *oga guasu*³⁵. O *ñe'ẽ* deve atravessar essas portas até que chegue na última,

³⁴ *Porã* é o adjetivo bonito, lindo, belo, bom, sendo que *porãgue* é o substantivo correlato, beleza, bondade (GUASCH, 2005, pp.109).

³⁵ *Oga guasu* significa literalmente “casa grande” e no dialeto nhandéva significa a casa de rezas, que no caso dos Avá-Guarani paranaense é utilizado mais frequentemente o termo *opy*, tomado de empréstimo do dialeto mbya, à despeito da predominância de uso do primeiro na fala cotidiana.

onde as almas dos seguranças divinos lhe darão a oportunidade de conversar com *Tupã*, que é aquele que irá decidir se a alma pode ou não entrar na morada do pai celestial. Contudo, ao longo deste trajeto a alma precisará atravessar o caminho dos *añanguéra*³⁶, que são os espíritos de *Anã*, que irão impedi-la de alcançar o seu destino no caso de conseguirem enxerga-la. A ascensão da alma ao paraíso depende da limpeza e da pureza alcançadas pela conduta da pessoa durante a vida. Segundo João, esta história lhe foi ensinada por seu pai, que ensinou também que os espíritos malignos e maldosos podem atacar os guaranis que se convertem e passam a frequentar o culto evangélico, uma vez que a natureza de sua sabedoria espiritual irá progressivamente ser modificada. O cacique disse que antigamente a doença de tremedeira não existiam, mas havia um outro tipo semelhante que chamado de *nderasy sapy'a*³⁷, um mal súbito, que acontecia especialmente enquanto a pessoa circulava durante a noite ou ao meio-dia. Segundo o conhecimento que João recebeu de seu pai, estes dois conceitos guarani de doença são o mesmo tipo de enfermidade, causada por ataques de espíritos, porém as tremedeiras são mais graves.

Joãozinho descreveu um episódio em que foi fazer uma visita ao seu irmão mais novo, Teodoro Alves, em Itamarã, junto de sua esposa Lourença Vilhalva. Disse que pediu a ela que passasse um remédio em seus braços e pelo corpo antes de ir, porém ela não seguiu a recomendação. Ao tomarem tereré com Teodoro a esposa se sentiu mal e pediu para voltarem mais cedo à Añetete. João disse que percebeu algo estranho desde o momento em que apertou a mão de seu irmão para cumprimentá-lo e que isso se deve ao fato dele fazer benzimentos e retirar espíritos do corpo das pessoas, o que faz com que a doença permaneça em seu corpo.

Subimos e chegamos aqui, daí ela falou assim: “Parece que aconteceu comigo assim, por isso eu chamei você pra nós irmos embora cedo, parece que aconteceu assim uma depressão, parece que eu queria me enforçar”. Daí ela veio ali, pegou o cachimbo e fumou, foi lá no *amaba'i* [altar] e

Também diz respeito ao modo antigo de moradia, com uma casa grande na qual viviam grupos familiares extensos.

³⁶ Conforme a nota 30, *Aña* é uma expressão que remete a uma entidade mítica associada àquilo que é mau, pícaro, malicioso, maldoso, ruim. Neste caso, o termo está acompanhado da partícula pluralizadora *kuéra*, no caso, *-guera* (GUASCH, 2005, pp.17), e trata especificamente dos espíritos comandados por *Aña*, os *añanguéra*.

³⁷ *Hasy* é o termo mais geral em língua guarani para dor ou doença e, neste caso, *nder-* é a conjugação verbal do termo em segunda pessoa do singular (*nderasy* = você doente) (GUASCH, 2005, pp. 32). *Sapy'a*, como adjetivo ou advérbio, significa em um momento, súbito, de repente, instantâneo, breve, fugaz (Idem. pp.124).

tiraram aquele negócio cheio de cabelo na mão dela, no corpo dela. Eu falei: “Tá vendo? É isso que dá *ryryipa*, foi o que o pessoal falou”. Por isso ninguém vai sarar, porque é assim, aquela coisa fica na nossa carne e por isso que faz *ryryipa*, essa pessoa nunca vai sarar se não for com o remédio. [Idem]

O remédio preparado por João contra a possessão por espíritos é um composto feito com guiné e alho deixados no álcool por alguns dias, e deve ser passado no corpo. Segundo ele, aprendeu esta técnica com um rezador na Argentina chamado Rosendo, que lhe ensinou o uso de diversas outras plantas para a preparação de compostos que curam doenças. Contou também a história de três jovens mulheres que, cerca de cinco anos antes, haviam vindo de Itamarã para buscar ajuda com a sua esposa Lourença contra o *ryryipa*; disse que elas passaram pela benzedura com o uso do cachimbo e, na sequência, tomaram uma garrafada de suco feitos com o fruto da palmeira *pindo mirĩ*, o que fez com que elas se curassem e hoje estejam bem, casadas e com filhos pequenos.

João passou então a relatar diversos casos nos quais ele preparou remédios e curou pessoas com garrafadas de chás, sucos, xaropes e banhos, descrevendo uma série de plantas e misturas com as respectivas doenças que são capazes de curar. Descreveu ainda vários casos de vizinhos e inclusive pessoas não indígenas de localidades distantes que vieram buscar tratamento com ele para doenças raras, geralmente desenganadas pela biomedicina e que, segundo ele, foram curadas e deram retribuições voluntárias para o seu grupo familiar. Ainda de acordo com o que ele contou, o seu pai, Gerônimo Alves, tinha esse hábito de fazer remédios para os não indígenas, porém existem duas questões fundamentais que ele apontou para a eficácia de seu sistema de curas, a primeira delas é que ele jamais deve oferecer remédios às pessoas e atender somente no caso de elas pedirem; a segunda é não cobrar pelos atendimentos, somente aceitar doações espontâneas. É notável ainda que João afirme que, além de um conhecimento sistemático aprendido com o seu pai e outros rezadores sobre o uso de plantas para o tratamento de doenças, em muitos casos os remédios são revelados em sonho, quando o ingrediente específico para curar um determinado paciente aparece como uma visão para o rezador, sendo essa uma característica deste sistema também mencionado nas conversas com outros rezadores importantes, entre eles Honório Benites.

O meu pai contou que para *Ñanderu* não existe doença no mundo. Porque tem vários deuses, tem *Ñanderu Tupã*, *Ñanderu Ete*, *Ñanderu Guasu*, *Ñanderu Jakaira*, *Ñanderu Ñamandu*, existe vários deuses e o Deus não quer que os filhos sofram no mundo, não quer que fiquem doentes no mundo, mas alguns outros deuses não aceitaram. Eles falavam com muito preconceito do *Ñanderu*, porque ele tinha muita sabedoria. Ele, outro *Ñanderu*, falou: “Você tem muito conhecimento, segura qualquer doença, então eu vou soltar a doença pra ver se você tem poder”. Aí o *Ñanderu* fala: “Pode soltar, porque eu não quero que meus filhos fiquem doentes, eles se curam todos”. Quando ele segurou aquela doença, o *Ñanderu* mau, o *Ñanderu Aña*, soltou mais outras coisas ruins, mais doenças. Então o *Ñanderu* colocou remédio natural pra gente salvar qualquer pessoa e ele falou qual é o remédio: “Essa aqui vai servir pra essa doença, outro vai servir pra outra doença”. Mas isso ele ensina ao *chamõí*, para ter conhecimento do remédio natural, porque o remédio natural tem que ser indicado pelos *ñanderu kuéry* para o rezador saber curar a pessoa. É assim que o Deus forma o remédio natural, porque qualquer mato, qualquer matinho, é remédio, porque foi feito, foi colocado na terra pra servir pra alguma forma de remédio. [Idem]

Figura 8 – João Alves em caminhada na mata para coletar plantas para a preparação de remédios.



João prosseguiu a sua narrativa relatando certa vez em que foi dar uma palestra em Cascavel e lhe pediram para falar da origem do mundo e dizer porque Deus teria criado bichos como as moscas e os mosquitos. Ele respondeu dizendo que é para termos movimento, para não ficarmos parados, inertes, que é o destino de todos os animais. Disse que o início da formação do mundo foi feito pelo *kyvu*

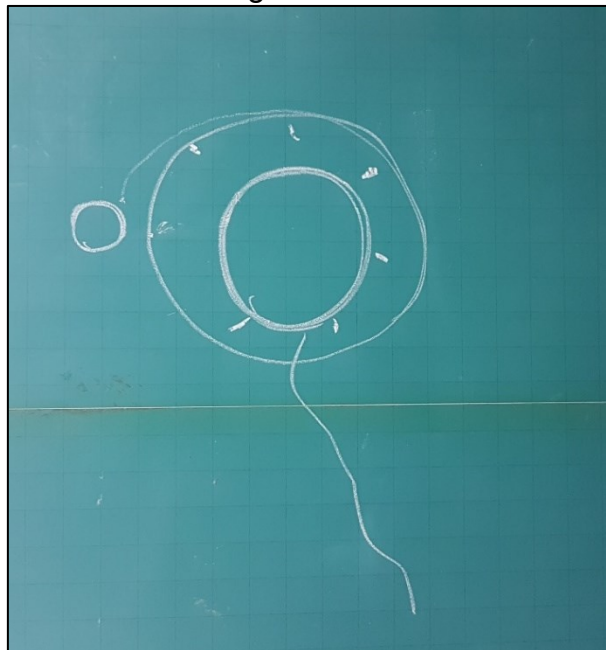
(formiga-leão³⁸) e pelo *lembu ypy*³⁹ (besouro-rinoceronte⁴⁰), quando os diversos deuses combinaram de trazer terra para o mundo e colocá-la sobre as águas, utilizando esses dois bichos para esparramá-la, pois iam revirando a terra enquanto caminhavam, formando o leito dos rios e criando as serras nos lugares onde pararam para descansar. Ele prosseguiu a sua explicação fazendo um desenho no quadro para ilustrar como cada divindade fica posicionada em uma determinada direção do firmamento para cuidar do mundo, justificando porque a ideia não indígena de que a terra gira ao redor do sol está errada. De acordo com ele, o demiurgo solar, que passa todos os dias na terra e faz a volta na beira do mar para retornar no dia seguinte pelo outro lado, quer dizer, é o Sol que gira ao redor da Terra. Explicou também que a luz do sol é o fogo no corpo do demiurgo e a fonte do seu “*arandu*”, isto é, o seu conhecimento.

³⁸ Formiga-leão é o nome popular de diversos insetos da ordem Neuroptera, família Myrmeleontidae, não se tratando de uma formiga propriamente dita. Na fase larval estes insetos cavam armadilhas na terra para capturar as suas presas, motivo pelo qual é considerada na cosmologia guarani um animal que na criação do mundo auxiliou os deuses a consolidar a terra sobre as águas.

³⁹ *Ypy* é o adjetivo originário, primevo, referente ao princípio do mundo (GUASCH, 2005). Sempre que ele acompanha um substantivo, significa o primevo, por exemplo, *yvy ypy* – a primeira terra, e assim por diante.

⁴⁰ Os besouros-rinoceronte, ou elefante, ou ainda conhecidos como Acteon, são coleópteros da subfamília Dynastidae e se tratam dos escaravelhos grandes, mais frequentemente pretos, muito comuns nas Terras Baixas sul-americanas.

Figura 9 – Desenho feito por João Alves para explicar a criação do mundo. O círculo central representa a terra; os traços representam as divindades; o círculo externo menor é *Kuaray* (sol) e o seu trajeto ao redor da terra; e o traço irregular é o caminho dos animais que foram espalhando a terra em direção centrífuga, representando no desenho a calha do Rio Paraná, localizada no “centro do mundo guarani”.



Encerramos essa conversa com João dizendo que ele conta essas histórias entre os outros guaranis quando as visitas aldeias em outras regiões, porque muitos já não sabem como o mundo foi criado. Nesta concepção, os seres humanos não têm doenças, mas os deuses podem causá-las para que as pessoas mudem as suas atitudes. Para ele, as doenças acontecem quando a terra passa a consumir o corpo de uma pessoa que está viva através dos espíritos, motivo pelo qual os guaranis devem saber como o mundo foi criado, para poderem resistir às enfermidades. Assim, os rezadores tem revelações em sonho sobre as plantas que servem de remédio para cada tipo de enfermidade, uma vez que as divindades que trouxeram a doença são também responsáveis por mostrar a cura, por intermediação dos *chamõi*. Ele contou que a boa saúde em vida serve para que *Ñanderu Tupã* reconheça a pureza da alma após a morte, quando ela tentará atravessar as “sete portas” para chegar à morada celestial. Entre os erros de conduta social, João apontou o adultério, especialmente quando são praticados por rezadores e cantores rituais, contudo, destacou que o ponto mais importante é a pessoa viver de acordo com o seu *ñe’ẽ*, cujos atributos são revelados no ritual de batismo, quando um *chamõi* reconhece o “nome” da alma daquela pessoa. Assim, o

trabalho de cura dos rezadores é o reestabelecimento do vínculo entre o paciente enfermo e sua porção divina, o que acontece por meio de um conjunto amplo de “práticas de autoatenção”.

A formação de um auxiliar xamânico

Entre o fim de novembro e o início de dezembro de 2019 aconteceu na RI Itamarã um encontro de jovens e rezadores que teve por objetivo aproximar as lideranças políticas, os jovens e os líderes espirituais guarani. O evento reuniu representantes das aldeias e acampamentos nas imediações do lago de Itaipu, além de grupos de algumas comunidades na Argentina. Na ocasião, houveram reuniões durante os dias e danças que iam ao longo de todas as noites até próximo do amanhecer. A casa de rezas estava lotada, com muita gente ficando do lado de fora por falta de espaço. Todas as madrugadas foram intensas, com incontáveis possessões de *ryryipa* e trabalhos conjuntos de diversos *chamõi* e *charyi* para tratar os doentes.

Na última noite do evento, uma das filhas de Teodoro Alves foi possuída por um espírito; ela se debateu no chão e vários homens adultos a tentaram segurar enquanto ela gritava repetidamente “*cheĩru*” (meu parceiro). Enquanto isso acontecia, o antigo cacique de Itamarã, Isário Vaz, assistia de longe com os olhos cheios d’água. Fui visitar Teodoro Tupã Alves no dia seguinte e ele me contou que era o espírito de Gerônimo Vaz, pai de Isário, que havia se levantado dos mortos e estava circulando pela aldeia há algumas semanas. No dia em que tive essa conversa com Teodoro, sobre a possessão espiritual de uma de suas filhas, ele contou sobre a sua preparação para se tornar um auxiliar dos rezadores para o tratamento de doenças. Falou da forma como a sua família participou do processo, que naquela época se estendia há 15 anos, desde a sua saída de Ocoí, em 2004. Ele descreveu com riqueza de detalhes os “dez passos” que ele trilhou até chegar ao papel de curador espiritual que ele exerce entre o grupo, construindo uma narrativa que se mistura com a sua história de vida, com o seu papel social em relação ao grupo indígena, bem como com a trajetória política dos Avá-Guarani na região.

Conforme contou-me, a primeira fase de sua preparação foi a dicotomia entre o baralho e o chocalho. Contou que antigamente ganhava muito dinheiro jogando baralho; as pessoas faziam dívidas e vendiam coisas de suas casas, como galinhas, feijão e trigo, para continuarem jogando com ele, que sempre vencias as partidas, em diferentes tipos de jogos de cartas. Disse então que, um pouco antes de sua saída de Ocoí para Terra Roxa, *Ñanderu* apareceu para ele em sonho e disse-lhe que deveria escolher entre o baralho e o chocalho, quer dizer, entre usar seus poderes para ganhar dinheiro ou para liderar politicamente a sua parentela. Contou que Deus lhe falou no sonho que, caso continuasse jogando baralho, não conseguiriam o reconhecimento da terra. Assim, ele fez a escolha pelo chocalho, mesmo com dúvida e pesar porque deixaria de ganhar dinheiro com o jogo; contudo, o seu desejo era por fazer a coisa certa. Falou que teve uma longa conversa com sua esposa, Euzébia Benites, para explicar que enfrentariam um momento difícil e de restrições para assumir a luta pela terra, mas que ela lhe apoiou e ele, definitivamente, nunca mais jogou baralho.

A segunda etapa de sua preparação foi com os guerreiros, os *chondaro kuéry*, que de acordo com Teodoro foram a sua inspiração para virar professor escolar. Disse que em um sonho os guerreiros de *Ñanderu Vusu*, o deus maior, vieram em sua direção desde o Leste por um caminho dourado, formando um círculo ao seu redor e o cumprimentando. Teodoro descreveu os guerreiros todos de roupa preta e disse que o isso significa que eles tinham outra religião, que seria a primeira de todas e o motivo de acreditarem no *kurusu*. Eles disseram que foram enviados por Deus para lhe fortalecer com o conhecimento dos curadores *yvyrai'já* e lhe confiaram a missão de orientar os jovens, motivo pelo qual ele decidiu se formar no Magistério. O rezador contou que esqueceu do sonho na primeira vez, mas que ele passou a se repetir até ficar detalhadamente registrado em sua memória. Por fim, disse que pode enxergar esses soldados ao seu redor quando está realizando as curas na casa de rezas.

O terceiro passo que ele descreveu também foi um sonho, porém dessa vez com as "*chondária*", as mulheres guerreiras, que vieram até ele com roupas de fumaça cinza e a branco, formando outro círculo ao seu redor. Falou que as mulheres fizeram uma saudação com as duas mãos espalmadas para o alto e

disseram: “*Aguyje*, porque você chegou no conhecimento de *Ñanderu. Orerubixa*⁴¹ mandou nós virmos até aqui te receber”. Ele contou que foi neste momento, no centro do círculo formado pelas guerreiras, que ele despertou do sonho, “*assim que eu cheguei a conhecer o nosso mundo guarani, que é circulado, independente da construção de casa, independente do tekoha*”, afirmou.

Teodoro revelou que repetiu esta dinâmica de colocar os guerreiros e círculos ao redor das lideranças e rezadores no encontro de jovens, descrevendo da seguinte maneira:

Por isso que eu fiz essa dinâmica no encontro de jovens, porque sem isso a gente não vai ter força. Porque ali é a força que ele deixou, a maneira de eu estar fazendo o círculo com todo mundo cercado as lideranças. Não sei se tu viu. Eu fiz isso com os caciques, com coordenadores do grupo e outros *chamõi* principais. Foi formando três filas. Então as pessoas que fizeram essa dinâmica formaram o desenho que eu vi na minha preparação. Então, se ninguém perguntar como nós chegamos a este ponto, ninguém vai saber o porquê. Eu também não vou, em plena assembleia, falar assim o que é isso, porque ninguém vai entender. Mas o pessoal sentiu que essa é a força, a forma, a maneira de ficar forte, para ter energia. As lideranças foram e as *chondária* deixaram também uma proteção pra mim. E a partir daí eu vou sonhando com uma coisa aqui e uma coisa lá. [informação pessoal⁴²]

A quarta etapa da formação xamânica de Teodoro foi o telefone celular. De acordo com o que relatou, a capacidade de cura que ele desenvolve na mão para extrair doenças é uma espécie de “celular” com o qual ele pode se comunicar diretamente com *Ñanderu*. Assim, o desenvolvimento da habilidade de utilizar as mãos para fazer benzeduras e retirar doenças foi o momento em que ele começou a fazer esse trabalho na casa de rezas, descrevendo da seguinte forma:

A comunicação de quando você toca na pessoa não é a minha mão, vamos dizer assim. Se você não tem esse celular, ele não vai trabalhar pra conectar tudo o que tem de doença no corpo da pessoa, não vai identificar. O celular é como a comunicação. Porque com esse celular Ele, o *Ñanderu*, vê o que a pessoa tem. E ele tem pilha, ele é *tata* (fogo). Sim, ele é um *tata rendy* como se fosse um celular. E ele é quente, o *tata rendy* é quente. Por que a pessoa, quando toca assim, já começa o *ryryí*? Porque essa doença é puro gelo. Mas ele não queima. O que fica queimado é o que está dentro da pessoa. [Idem]

Nessa entrevista com Teodoro estava presente também Carlinhos Benites, seu concunhado e auxiliar geral, e este passou a enfatizar que a doença do *ryryípa*, a possessão por espíritos, faz com que a pessoa sinta frio ao ponto de ter

⁴¹ *Orerubixa* ou *ñanderubixa* significa “nosso líder”, que gerou a corruptela morubixaba na língua portuguesa.

⁴² Entrevista realizada com Teodoro Alves, na aldeia Itamarã, em 02/12/2019.

queimaduras internas. Explicou que a preparação do corpo dos rezadores os permite resistir as queimaduras de frio para conseguir extrair as doenças, inclusive, podendo curar à distância. Ambos relataram que, por vezes, as pessoas estão possuídas por espíritos, mas não percebem, já que ele não se manifesta, contudo, um rezador treinado, ao se aproximar de uma pessoa nessa condição, faz com que ela entre no surto da tremedeira, uma vez que o “celular” que carregam na mão deixa o *ãgue* dentro da pessoa agitado. Explicaram também que a fumaça dos cachimbos, quando sopradas sobre os pacientes nas benzeduras, entra no corpo dos enfermos e ocupa os espaços onde estão alocados os espíritos das doenças, forçando com que eles saiam. É como se soprassem por uma espécie de cano por dentro da pessoa. Este é um princípio anatômico dessa técnica guarani de benzer, abrindo espaço no corpo do enfermo com o uso do cachimbo e de massagens até extrair as doenças pela sucção com a boca.

A quinta etapa descrita por Teodoro foi o sonho com uma torre muito alta, que não pode ser vista da terra e tem um *tata rendy* – uma espécie de tocha – na ponta, que fica piscando e é utilizada pelos espíritos enviados por *Tupã* para formar os raios nas tempestades. Ele explicou que o relâmpago, chamado na língua guarani cotidiana de *ara vera*, possui o nome religioso *Xunã*, que também pode ser um nome próprio e é diferente do trovão (*yryapu*). Segundo a sua descrição, *Xunã* é um espírito que fica no centro do firmamento em meio às nuvens de chuva, que são formadas por espíritos que estão em conflito, sendo os trovões ruídos sonoros das batalhas entre os espíritos. Teodoro afirmou que ele mesmo raramente consegue ver essa torre, uma vez que ele é humano e isso implica em limitações, mas que ouviu essa mesma descrição de um rezador que esteve na aldeia pela ocasião do encontro de jovens, vindo da aldeia Marangatu, na Argentina. Ele afirmou que isso é difícil de ser explicado, mas que é como se o “celular” da mão dos rezadores estivesse conectado com essa “torre” com a qual ele sonhou.

Na sexta etapa, Teodoro contou que certa vez estava no pátio com seus familiares, bebendo chimarrão e contando histórias, quando se sentiu cansado e ouviu uma voz em sua cabeça, dizendo que deveria descansar o corpo. Contou que se recolheu para dentro de casa e logo adormeceu, com as mãos estendidas e espalmadas, quando desceram dois “*tataendy*”, pequenas bolas de fogo, uma maior e outra menor. Ao acordar, ele bateu palmas e juntou as duas. Disse que a partir de

então passou a sentir uma espécie de formigamento nas mãos, que é resultado da união entre os poderes dos demiurgos *Kuaray* (sol) e *Jasy* (lua). Falou que a partir deste sonho a sua capacidade para curar determinadas doenças aumentou, fazendo uma comparação de que teria “trocado a antena” do seu “celular”.

A narrativa prosseguiu com ele dizendo que:

O sétimo é um caderno sem nenhuma escrita. Um livro, parece um livro bíblico, mas assim, preto, um livro negro que nós chamamos, por ser de cor negra, com a capa preta, *kuatia hũ*. Então esse livro preto, *hũ*, é pra eu anotar. Quando eu falo anotar, eu não tenho que anotar, mas sim a pessoa chegar e anotar, porque ninguém vai ver o livro que eu tenho. Mas eu já falei lá na casa de rezas: “chegou um livro *hũ*, sem escrita nenhuma”. Da mesma forma que esse caderno é um livro, comparando, se ele fechou é um livro, se você abriu fica com dois lados. [Idem]

Ele explicou que esse livro serve para as pessoas se inscreverem entre dois lados diferentes, marcados pelo medo e pela coragem, cujas expressões em guarani são o “*py’a mirĩ*” e o “*py’a guasu*”. Contou ainda que, no dia em que teve o sonho, contou aos participantes da dança na casa de rezas e o *chamõi* Luís Coronel, de grande prestígio na região, afirmou que teve exatamente o mesmo sonho. Ele disse que o caminho das pessoas para a ascensão espiritual é o *py’a guasu*, enquanto o *py’a mirĩ* faz com que as pessoas fiquem presas à terra em função do apego às coisas mundanas. Assim, o sonho com este livro foi uma maneira de perceber entre os moradores de Itamarã que estava optando por qual caminho, apontando também que é possível uma mudança de quem vive uma vida de *py’a mirĩ* para um fortalecimento espiritual que muda o seu destino. Como exemplo, ele mencionou uma pessoa que foi ameaçada por outra e poderia ter a coragem para reagir, atacar e até matar aquele que lhe provocou. Disse que essa não é a verdadeira coragem e faria com que a pessoa se mantivesse no caminho do *py’a mirĩ*, pois a força espiritual advém da entrega e da confiança em Deus, o que faz com que os agressores se deem conta de que estão errados e corrijam os seus comportamentos sem a necessidade de violência e conflitos.

A partir do momento em que ele [agressor] ficou *py’a mirĩ*, ele vai se afastar. É porque você ganhou. Por isso que, quando você se sente ameaçado, se sente perturbado, você tem que conseguir ser forte e ter coragem pra manter a sua vida firme, mas não precisa matar. É dessa forma que funciona. Você não precisa destruir esse outro lado. Se você destruir, aí você cai também. Porque você não precisa destruir para se beneficiar. Pra você pode parecer que “o Diogo é *py’a guasu* porque matou fulano”, mas não, isso não é *py’a guasu*, continua sendo *py’a mirĩ* porque você matou. Por causa do *py’a mirĩ* você matou essa pessoa e, a partir do momento em que você se tornou *py’a guasu*, você não mata mais, porque

daí você consegue dominar esse *py'a mirĩ* e fala assim: “*Ñanderu*, eu estou aqui, me proteja”. É a fé que faz isso. Se você não tem fé em *Ñanderu*, o *py'a mirĩ* prevalece, não vai ter *py'a guasu*. A coisa é simples, é assim, uma coisinha bem minúscula que faz a força. O *py'a mirĩ* é que faz a quadrilha, o *py'a mirĩ* que faz um grupo só para matar uma pessoa. É aí que se reúne o mal, foi a partir daí que começou o bem e o mal. [idem]

A oitava etapa, segundo Teodoro, ocorreu em um sonho noventa dias antes da nossa entrevista e consistiu em um outro livro, semelhante ao primeiro, cujos moradores da comunidade fizeram uma fila para assinar. Contudo, havia um tempo para que as assinaturas fossem colocadas em um lado ou em outro do livro aberto, mas muita gente não chegou a inscrever o seu nome até o momento em que ele foi fechado. Ele disse que em seu sonho não havia como saber qual lado seria o certo ou o errado e, no momento das assinaturas havia um “*tembigua de Ñanderu*”⁴³ controlando a fila e a assinatura das pessoas. Durante esta narrativa, Teodoro fez comentários sobre algumas pessoas da aldeia que deixaram de assinar o livro, como um dos irmãos do jovem suicida. Ele afirmou que o poder de controlar as ações das pessoas não é dos rezadores, que entendem que pouco ou nada podem fazer pelas almas daqueles que não buscam pela salvação espiritual. Reforçou que nenhum rezador tem capacidade para alcançar o conhecimento de *ñanderu vusu*, o deus maior, e é por isso que existem rezadores cuja alma vem dos quatro cantos do firmamento, sendo capazes de incorporar saberes e poderes específicos e necessitando de trabalhos conjuntos para fazer determinadas curas e proteger as suas comunidades. Alcançar o poder de *Vusu* seria o equivalente a se tornar um Deus vivo e isso não é permitido aos rezadores, cuja função é conduzir o seu grupo familiar e de influência. A nona etapa de seu aprendizado foi justamente o fechamento deste segundo livro que, segundo ele, trouxe revelações vindas dos deuses para os rezadores sobre como seria a organização das aldeias guarani dali por diante, cujos detalhes ele não poderia revelar. Disse apenas que, de acordo com as assinaturas no livro, alguns iriam ficar e outros iriam sair.

A décima etapa de aprendizado de Teodoro ocorreu no encontro de jovens, quando ele disse que finalmente compreendeu como é a dinâmica da dança-oração, o *jeroky*, realizada nas casas de rezas guarani. Nesta última parte de sua explicação, ele desenhou um grande círculo no chão, apontando em qual direção que está cada *ñanderu* e dizendo que, quando um rezador com o seu chocalho

⁴³ *Tembigua* significa servo, criado, empregado (GUASCH, 2005, p.131).

dança no sentido anti-horário abre a porta para que os deuses entrem no círculo, enquanto a dança no sentido horário serve para fechar essa porta. Assim, quando um dançador passa por uma determinada direção, ele pode permitir ou vetar a entrada de uma divindade no *jeroky*. Por isso as danças começam voltadas para a face leste, onde está o altar representando o caminho do demiurgo solar (*Kuaray*), sendo que ao oeste está *Tupã*, ao sul *Jakaira* e ao norte *Karaíva*, que podem mandar os seus espíritos para dentro da dança quando um rezador abre a porta até o momento em que ela é fechada por ele. Enquanto explicava essa dinâmica, Teodoro caminhava pelo pátio, em um sentido e em outro, afirmando que iria tentar ensinar isso aos jovens naquela noite, quando fossemos à *opy*, o que de fato ele fez. Disse que esse é o conhecimento de *Ñanderu*, Jesus e *Tupã*, que nesse caso seriam a mesma pessoa; enfatizou que “a dança é a Bíblia do guarani”, dando força e viabilizando o trabalho dos curadores. Para ele, a Humanidade como um todo está chegando a um “fechamento de ciclo” no qual as pessoas deverão decidir se estão do lado de dentro, protegidas pelas divindades, ou de fora do círculo de poder e conhecimento.

GUERRA ESPIRITUAL: FEITIÇARIA, POLÍTICA E PARENTESCO

Magia negra

No período de trabalho de campo em Ocoí, fiquei sabendo que os casos de possessões e suicídios em série naquela comunidade haviam começado oito meses antes, em fevereiro de 2019, e que vinham ocorrendo também nos anos anteriores, porém com menor frequência. Na tarde do dia 21 de novembro, eu estava acompanhando a rezadora Estela Benites, que fazia o tratamento de uma paciente na casa vizinha à minha hospedagem, quando uma tremenda comoção tomou conta da aldeia. Na escola, logo após o término do recreio, seis crianças foram possuídas por espíritos ao mesmo tempo, tendo o fenômeno iniciado em salas de aula diferentes. Os alunos possuídos foram levados para as suas respectivas casas e uma garota recebeu apoio da equipe de saúde com um pronto-socorro móvel que foi chamado para lidar com o caso. A primeira criança perturbada foi uma garota de 12 anos e a partir dela o surto se espalhou para as outras. Ela foi atendida no local pela

equipe de saúde, atada em uma maca e medicada com um calmante que não fez efeito. Perguntei a enfermeira sobre qual medicamento foi aplicado e ela respondeu se tratar de um tranquilizante utilizado em casos de “surto psicótico”, provavelmente algum benzodiazepínico. A cena na escola foi realmente assustadora para todos; a menina, mesmo medicada e presa pelos braços, cintura e pernas, continuava gritando com uma voz grossa, semelhante à de um homem adulto; outros alunos eram carregados por várias pessoas para as suas casas, também aos berros; outras crianças e jovens choravam de pânico com a cena; a equipe de saúde indígena com olhar desolado, sem saber o que fazer; a equipe de professores em uma roda de orações no refeitório. Era uma tarde ensolarada e, assim que a situação foi se acalmando, de repente teve início uma forte ventania e uma única nuvem densa de chuva descarregou uma trovoada sobre a aldeia, mal chegando nos terrenos dos vizinhos, o que fez surgir um arco-íris. Não bastasse toda a comoção do momento, o clima do início do verão no Oeste paranaense ajudou a tornar tudo ainda mais impressionante. As pessoas da aldeia então se recolherem em suas casas, houve uma calma generalizada em Ocoí, e as lideranças da comunidade decidiram que a escola deveria ficar fechada por três dias.

Em meio a toda aquela tensão que aconteceu na escola, fui conversar com os professores para saber a impressão deles sobre a situação. A equipe de educação estava toda reunida no pátio, de mãos dadas, fazendo uma corrente de oração do Pai Nosso em voz alta⁴⁴. Uma das professoras me chamou para conversar em particular e disse que sempre trazia consigo uma garrafa com água benta, uma vez que os alunos já haviam relatado mais de uma vez a presença de fantasmas nos arredores do pátio do colégio. Além disso, ela me perguntou qual era a probabilidade de se carregar um espírito daqueles para fora da aldeia, confessando-me que há alguns dias havia impedido o seu marido de cometer suicídio por enforcamento dentro de casa. Outras professoras que viram a nossa conversa se aproximaram e narraram episódios nos quais os alunos contaram que estavam vendo este mesmo espírito no portão do colégio, desde onde as chamava para saírem com ele. Havia um razoável consenso entre a equipe pedagógica de

⁴⁴ Chamou a minha atenção que o Pai Nosso era rezado pelos alunos da escola todas as manhãs antes das aulas, recitado em língua guarani. Algo semelhante acontece nas datas cívicas, como o 7 de setembro (Independência do Brasil) e o 19 de abril (Dia do Índio), quando o Hino Nacional brasileiro é cantado na língua indígena, sendo que por vezes o coral da aldeia é convidado para apresentações nestes feriados.

que a impostura vocal com que a jovem enferma era a mesma do marido de uma professora indígena que havia se suicidado seis meses antes, e esta havia logo se recolhido em sua casa devido ao trauma causado pelo acontecimento.

A partir da possessão coletiva das crianças na escola, os relatos de tentativas de suicídio começaram a se avolumar nas conversas cotidianas que eu tinha na aldeia, tomando novamente o espaço central da pesquisa. Várias pessoas relataram situações ocorridas com parentes ou mesmo pessoais de tentativas de suicídio, da sensação de serem incorporadas por espíritos, ouvir vozes, e dos ataques em jovens. Na casa onde eu estava hospedado, minha anfitriã dizia que se sentia estranha, que a sensação de seu corpo era de que ela não era mais mulher e um espírito masculino estaria lhe controlando e falando dentro de seus pensamentos. Isto estava acontecendo também com as suas duas filhas e a família foi buscar tratamento com Teodoro Alves, em Itamarã, que lhes disse que isso era resultado da confusão e da contradição de se estarem frequentando a casa de rezas e a igreja evangélica sem compreender que existe somente uma mesma religião.

No dia em que aconteceram as possessões na escola, entrevistei Casemiro Pereira, cuja filha mais nova foi uma das meninas afetadas. Ele é uma liderança histórica do Ocof e vive na aldeia desde o alagamento da área por Itaipu, é o organizador do coral infantil na escola e possui grande prestígio nas aldeias da região, inclusive na Argentina e no Paraguai, onde está distribuída parte de sua família extensa. Começamos a nossa conversa falando da história das lideranças políticas em Ocof e da relação entre caciques e pajés, que ele descreveu da seguinte forma:

Sempre era o *chamõi* quem era o líder de todos, mas hoje em dia já tem o *chamõi* separado e o cacique é o líder político, né? Então é isso que acontece agora, o cacique já é líder político e o *chamõi* já é líder espiritual, mas antes, 50, 60 anos atrás, era ele que comandava na *opy*, a comunidade e o trabalho. Hoje em dia já é normal, porque o cacique tem que andar mais para procurar recursos, continuar a luta e ir atrás das coisas, porque o *chamõi* só fica ajudando espiritualmente quem viaja, quem vai. É assim que funciona hoje em dia, mas antes era o *cheramõi* quem faz tudo, mas hoje já tem outra pessoa que vai encaminhar a luta de tudo que a comunidade precisa. Quem tem que ir atrás é o cacique. [informação pessoal.⁴⁵]

⁴⁵ Entrevista com Casemiro Pereira, realizada na TI Avá-Guarani do Ocof, em 21/11/2019.

Sobre o episódio daquela tarde, Casemiro falou que a doença do *ryryípa* afeta principalmente as meninas solteiras, mas também os garotos jovens, sendo que os casos recentes começaram a acontecer com uma garota que “estava mal da cabeça”. Disse que as outras crianças a chamavam de doida e ela com isso ficava nervosa, entrando em possessão pelo *ãgue*. Segundo contou, haviam feito um “movimento espiritual” para lidar com este caso, concentrado na casa de rezas coordenada por Simão Vilhalva. De acordo com o relato, o movimento teve início em fevereiro de 2019 e os casos de *ryryípa* começaram a diminuir somente em junho, quando vieram rezadores das aldeias na Argentina e no Paraguai.

Eles ficaram mais de vinte dias até que resolveram esse problema espiritualmente; eles fizeram um trabalho e a gente ajudou, a gente acompanhou, a gente pediu para eles pelo menos darem uma esperança, darem um descanso desse problema; aí conseguimos. [Idem]

Naquela conversa, Casemiro disse que foram três meses de sofrimento intenso com as pessoas ficando doentes, até que conseguiram trazer rezadores de fora e estes diagnosticaram que o causador das possessões havia sido um rezador “que trabalha pelo contrário”, que tem o poder de *Ñanderu* e também pratica “magia negra” para fazer com que as pessoas fiquem nervosas, sendo que é o nervosismo, a raiva, o que atrai os maus espíritos. Disse que o rezador que fez o feitiço foi AX, sendo que o feiticeiro fugiu para o Paraguai. Reforçou que na sua opinião deveriam formar uma equipe para localizar o paradeiro do feiticeiro e ir capturá-lo, pois ele teria deixado objetos enterrados em locais secretos na aldeia e por isso podia continuar realizando o feitiço à distância. Falou que havia algo enterrado nas imediações da escola e isso estaria fazendo mal às crianças, que já não obedecem mais aos adultos, ficam nervosas, gritam, xingam, brigam, como consequência de “alguma coisa malfeita no colégio”. Sendo assim, deveriam com urgência chamar rezadores de fora para revistar a escola, o cemitério e a aldeia como um todo, já que eles são os únicos capazes de enxergar este tipo de coisas. Neste sentido, Casemiro entende que deve haver uma cooperação da comunidade para localizar este feitiço, assim como realizaram com o pastor evangélico, que colaborou naquele processo de cura, quando foi revelado ao público uma espécie de laço que teria sido usado pelo feiticeiro.

Aquele que foi feito ele pegou, era uma fita de um metro. Isso daí que ele pegou é a coisa que foi jogada na menina; daí começou. Ele fez assim, jogou no pescoço e daí já cai uma, cai outro e assim foi caindo. Então o *cheramõi* do Paraguai pegou e mostrou para o público o que foi feito; esse

fio tinha mais ou menos um metro, era uma linha fininha. Porque, espiritualmente, ele abriu para todo mundo ver. Assim, nós não vemos nada, mas se ele tentar abrir ou limpar espiritualmente, todo mundo vê isso dali, senão ninguém vê, só ele. Isso que eu pensei na hora, estava sentado assim, pensando um pouco, porque a gente já está acostumado com esse problema aqui, já aconteceu e a gente conhece, já sabe, já acostumou, e sabe como é pra prevenir esse problema, mas o único que faz isso é o *cheramõi*. Mas o evangélico também ajudou um pouco e agora nós temos que fazer um novo movimento com o evangélico ajudando o *cheramõi*. O evangélico faz a parte dele e o *cheramõi* faz a parte dele; faz para o evangélico ter pelo menos forças e o *cheramõi* também vai ter forças para ajudar um ao outro. Então foi assim que aconteceu antes e agora nós temos que fazer um novo movimento para resolver este problema. Agora nós vamos ouvir do cacique o que ele está pensando e tem que ser o quanto antes. [Idem]

Por indicação de Casemiro, alguns dias depois procurei o antigo cacique de Ocoí, Simão Vilhalva, que é um auxiliar dos rezadores e atualmente cuida de uma das casas de rezas da aldeia, sendo aquela onde aconteceu o episódio da reunião dos rezadores e do pastor para tratar da doença. Simão é líder do grupo político-familiar que esteve no cacicado da aldeia entre 2002 e 2011, quando foi substituído por Daniel Lopes, que por sua vez permaneceu no cargo até 2017, passando a liderança da comunidade para Celso Alves.⁴⁶ Nota-se que existe, de fato, uma face de disputa entre grupos de aliança e parentesco pela liderança de Ocoí, que efetivamente acabou mudando em dezembro de 2020, quando Silvano Pereira Centurião, filho de Casemiro, assumiu o cargo de cacique.⁴⁷ A organização política geralmente é conformada por arranjos entre grupos familiares que ocupam os cargos de cacique e vice-cacique, ao mesmo tempo em que a posição lhes oferece certo privilégio na distribuição de postos remunerados de trabalho na aldeia, na educação ou no atendimento de saúde e saneamento, bem como a atribuição de lidar com agentes externos, como a Funai, prefeitura, governo estadual, ONGs, igrejas, empresas que contratam os indígenas, Itaipu. Entretanto, Simão e Casemiro assim como os demais entrevistados, de um lado ou de outro da disputa, em momento algum alegaram que a doença causadora das possessões e suicídios

⁴⁶ Atualmente, Simão faz parte do Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA); enquanto Celso Alves é representante da Comissão Guarani Yvyrupa. É bastante comum que lideranças estabeleçam este tipo de vínculo com ONGs envolvendo membros de diversas comunidades guarani diferentes.

⁴⁷ De acordo com o relato detalhado de Casemiro sobre o histórico de caciques em Ocoí, que tem mais convergências do que divergências com outras descrições que registrei, as lideranças que ele lembrou foram: Ramón Étche (1945/1970), Fernando Martines (Kambaí) (1970/1981), João Centurião (1982/1988), Pedro Alves (1989/1994), Silvino Vaz (1994/1997), Inocêncio Acosta (1997/1998), Teodoro Alves (1998/2001), Daniel Lopes (2001/2002), Pedro Alves (2003/2004), José Souza (2006/2008), Simão Vilhalva (2009/2011), Daniel Lopes (2011/2017), Celso Alves (2008/2020), Silvano Centurião (2021-atual).

seria uma disputa por poder político. Conforme mencionado na nota 8, devemos considerar que neste tipo de situação provavelmente o grupo iria se separar, formando uma nova aldeia, o que lhes é inviabilizado atualmente em função do confinamento territorial e da restrição de acesso à outras áreas de ocupação. Ademais, a questão da doença nas aldeias avá-guarani é complexa, multicamada, constituída de emaranhamento denso de coisas, de linhas, entre as quais a política interna ocorre, tratando-se de mais uma força em jogo em meio aos acontecimentos.

Simão Vilhalva diz que ele não é um *cheramõi*, um benzedor, mas apenas um *yvyrai'já*, quer dizer, um auxiliar que cuida da casa de rezas. Ele contou que faz isso porque esteve muito adoentado e um rezador o protegeu, o que lhe motivou a montar um altar e cuidar do espaço cerimonial, que foi construído pela Itaipu e está no pátio de sua residência. Disse que aquela *opy* havia sido feita há pouco mais de cinco anos, mas ele nunca havia pensado em ser um líder espiritual, de modo que ele se considera somente uma espécie de zelador do local. Afirmou que cada pessoa tem um dom e que ele já se encontra no maior nível de saber xamânico que pode desenvolver, já que ele não sabe curar as pessoas.

Com relação à doença, ele disse que não seria capaz de explicar o que tenha causado o seu surgimento, por um lado porque se trata de um assunto complexo, que abrange um profundo conhecimento da espiritualidade, e por outro devido ser algo que não é possível de ser explicado. Disse que acreditava ser somente em Ocoí, mas que já haviam muitas notícias de que estava acontecendo em outros lugares, o que torna a investigação da origem algo muito difícil.

Lá em Guaira também aconteceu, lá no Paraguai também aconteceu, lá na Argentina também aconteceu. Quer dizer que não tem explicação de onde começou isso daí. Lá no Itamarã também aconteceu. Então a gente não consegue dizer de onde veio essa doença, se é da comida, se é espiritual, alma perdida ou fantasma. O que aconteceu a gente não vai conseguir explicar porque não tem como; se fosse só em um lugar a gente poderia dizer que é por causa disso ou daquilo, mas todo mundo ficou perdido. [informação pessoal⁴⁸]

Simão passou então a me mostrar alguns vídeos e áudios que ele recebeu no celular, vindo de moradores das aldeias em Guaira. As imagens mostravam os indígenas filmando a copa de uma palmeira à noite, com gritos estridentes ao fundo

⁴⁸ Entrevista com Simão Vilhalva, realizada na TI Avá-Guarani do Ocoí, em 27/11/2019.

que, para mim, lembravam os de uma coruja. Estavam fazendo fogo para tentar afugentá-la. Ele disse que não era uma ave convencional e que as pessoas diziam não conseguiam enxergar o bicho, pois seria um caso de *ojepota* e estaria escondido à espreita para atacar alguém. Ele reforçou que o uso do celular e da internet permitem com que os guaranis se comuniquem mais rapidamente entre si e coisas que acontecem em outras aldeias hoje em dia se tornam logo de conhecimento geral. Contudo, Simão falou que a doença das possessões não causa necessariamente o suicídio, que é diferente da transformação em bicho e que o que vem acontecendo atualmente nas aldeias é um caso mais grave e mais difícil de explicar, demandando intensos cuidados espirituais e físicos:

Quando vem, a gente tem que ficar em casa, cuidando da família, colocar horário certo pro jovem chegar em casa, pra quem está se divertindo, porque hoje em dia aquele que cuidava do mundo inteiro, os *chamõi* que rezavam, que cuidam do mundo, não existem mais. Por isso que a gente sempre fala que o Guarani era o cuidador de tudo e hoje, se o Guarani se acabar, o mundo vai virar de ponta cabeça. É assim, por exemplo, que era o *chamõi* antepassado, ele sabe como vai cuidar do povo dele espiritualmente pra não se aproximarem os maus espíritos, que vão incomodar as crianças, para não aparecerem coisas ruins. Então os *chamõi* cuidam onde tem um *tekoha*, ou talvez no mundo inteiro, para não acontecer coisa ruim. Então cada um tem a sua parte; por exemplo, se eu cuido da parte deles que já não existem mais, eu posso morrer, mas tem outro, que pode ser o meu filho, que também já começa a fazer oração e pode ficar no meu lugar. Se ele não está interessado e eu morrer, já não tem mais outro que cuida. E hoje em dia já não existe mais *chamõi* que cuida do mundo e o que vai aparecendo não sei como eu vou explicar. Porque este tipo de coisa agora que está começando, agora que está aparecendo. Depois de 2018, na metade de 2018, a gente viu este tipo de coisa e não tem escapatória, pode ir em qualquer lugar, no Paraguai, Argentina, e também não tem escapatória. E não sei o que a gente tem que fazer, os *chamõi* não sei de onde nós vamos trazer pra poder segurar, porque está assim. E não é só para o Guarani, não é, até para o *jurua* já começou a acontecer isso daí. Não sei se eu ainda tenho aqui o vídeo, mas não é mais de família indígena [mostrou no celular um vídeo com crianças se contorcendo]. Esta é uma família *jurua* no lado do Paraguai. Então, por isso que eu falei pra você que não tem explicação, hoje em dia a gente pode só cuidar da nossa família; é o que a gente pode fazer, porque não é só na comunidade que acontece, não tem explicação. Eu não sei, mas daqui a pouco vai aparecer no meio dos brancos aqui no Brasil também. Já aconteceu aqui em São Miguel [do Iguaçu], anteontem, o *chamõi* chegou aqui e falaram que lá também, no banco, teve uma pessoa, um rapaz de 21 ou 18 anos que ficou assim. E ninguém sabe, nem o pastor consegue. Então hoje, vamos dizer, essa tua pergunta é difícil de responder e agora está aparecendo em Guaíra. E o que e quem nós vamos culpar? Não tem! É difícil, muito difícil de entender o que está acontecendo. [Idem]

Diante desta situação, Simão disse que precisam juntar diversos rezadores e dançar por vários dias consecutivos até cessar a doença, mas que não tem ideia de quanto tempo seria necessário. Perguntei, por fim, se ele pretendia ir

ao encontro de jovens e rezadores que seria realizado em Itamarã dali alguns dias, e ele disse que era necessário se prevenir de muitas coisas, pois é deveria priorizar o cuidado com a família quando estão acontecendo muitas doenças. Disse que pernoitar longe de casa seria perigoso, que poderiam ficar mal instalados e que, como não existem mais rezadores capazes de resolver o problema, então que lhes restava tomarem cuidado uns dos outros. Infelizmente, uma pessoa próxima do grupo familiar tirou a própria vida em agosto de 2021, tendo sido o 14º caso ocorrido na região naquele ano, além de 22 tentativas registradas pela equipe de saúde, mas não pude conversar com as pessoas sobre este caso, pois a tese já se encontrava na fase de escrita e não houve nova etapa de trabalho de campo para abordar o assunto.

Figura 10 – Dança-oração na casa de rezas central de Ocoí para benzedura dos doentes.



Fortalecer todas as casas de reza

No dia seguinte após a possessão das crianças na escola de Ocoí, foi formada uma comitiva de rezadores na aldeia Itamarã para ir à comunidade vizinha investigar a situação, já que nela restam poucos rezadores. Fui escalado como motorista para fazer o transporte dos rezadores e nos deslocamos em dois carros para Ocoí, conformando uma equipe de oito pessoas para avaliar o ocorrido, coisa que, segundo eles, deveria ser feito em número par de rezadores. Esta “força tarefa” realizou uma série de ações para investigar e conter os *ãgue* no espaço da escola em Ocoí. O grupo atuou sob a liderança de Teodoro, que iniciou a verificação do

local a partir do relato de que a jovem entrou em contato com o espírito diante de um espelho que fica dentro de uma das salas de aula, imediatamente em frente ao pátio, em linha reta com o portão. Naquele espelho desenharam com o óleo santo círculos e cruzeiras⁴⁹ próximos dos quatro vértices, fazendo da mesma maneira os símbolos nas janelas das salas onde os jovens foram possuídos e também nas paredes dos cantos do prédio, iniciando pelas extremidades sul e norte, depois leste e oeste, por fim, repetiram o procedimento na parte interna dos muros. Esses desenhos nas janelas e paredes formariam uma espécie de “barreira” para impedir a entrada de espíritos dos mortos na escola.

Segundo os rezadores me explicaram, o espírito do falecido marido de uma professora ficava no portão, vigiando os alunos e chamando-os para sair, descrevendo o caso de modo semelhante ao relato feito pelas professoras feita no dia anterior. Disseram que o *ãgue* ficava no portão e não entrava na escola em função da arquitetura dela, uma vez que os indígenas planejaram a obra junto com a Secretaria Estadual de Educação. A disposição espacial solicitada pelos avá-guaranis foi com o portão no eixo leste, semelhante às casas de rezas, com um *kurusu* desenhado com pisos e azulejos no centro do refeitório, na área de convívio dos alunos. Afirmaram que esta medida foi solicitada justamente para que os espíritos não entrassem no espaço escolar, sendo o motivo pelo qual, até então, os *ãgue* não circulavam dentro da escola. Recomendaram ainda que o portão principal, por onde o espírito havia entrado, permanecesse fechado, passando a ser utilizada a outra entrada.

Após as marcações na escola, todos se dirigiram a casa de rezas central, onde estava reunida a família cuja irmã mais nova havia sido a primeira aluna a entrar em possessão no dia anterior. Inicialmente ficamos todos no lado de fora, bebendo tereré e conversando sobre trivialidades, até que fomos para dentro e os curadores iniciaram as danças e as benzeduras dos doentes, que foi sucedida por longas falas e conversas sobre o que estava acontecendo nas aldeias da região. Além disso, havia um consenso entre os rezadores de que outras pessoas da parentela também estavam doentes, o que fazia com que perdessem o controle de

⁴⁹ Essa cruz que os Avá-Guarani pintaram os cantos das janelas, portas e paredes era assemelhada ao sinal de adição (+) e, como vimos anteriormente, representa também as “quatro direções” do firmamento.

seus atos por influência dos *ãgue*, o que levantou uma preocupação de outros moradores da aldeia. Este fato era de conhecimento de todos e, inclusive, no período em que estive no acampamento Dois Irmão, alguns deles haviam ido buscar tratamento xamânico com o casal Cláudio Vogado e Cecília Rocha. Prosseguindo o tratamento, todas as pessoas da família afetada pela doença passaram por benzeduras dos *chamõ*i e por aconselhamentos para que mantivessem uma vigília, evitassem conflitos familiares, bebidas alcoólicas, bailes, jogos de futebol. Além disso, foi enfatizada na discussão a situação delicada imposta pelo confinamento territorial, o que potencializa a situação de vulnerabilidade, pobreza, violência e conflitos entre vizinhos, sendo que a luta pelo reconhecimento de terras uma parte fundamentalmente envolvida com a cura coletiva para aquela crise de saúde. Neste sentido, Teodoro aproveitou o momento para reforçar o convite para que os presentes participassem do encontro de jovens e rezadores, que iria acontecer em Itamarã dali alguns dias.

Figura 11 – Grupo de rezadores que fez a limpeza e proteção espiritual da escola da aldeia Ocoí. Ao centro, Teodoro Alves, segurando o frasco de óleo santo. Dois professores não indígenas, evangélicos, acompanharam o processo.



Pela densidade dos fenômenos dos casos de *ryryipa*, é impossível afirmar que aqueles acontecimentos se resumem a uma mera acusação em disputa por poder político, o que ao mesmo tempo não descarta que este fator estivesse envolvido em todo o contexto. Efetivamente havia uma tensão e um descontentamento de várias parentelas sobre os acontecimentos em Ocoí, o que ficou bastante nítido em uma manhã ensolarada de sábado, 02 de novembro de 2019, quando participei de uma reunião na escola em Ocoí na qual estiveram todos

os maiores núcleos familiares da aldeia. Na ocasião, foram discutidos diversos assuntos referentes às atividades coletivas do grupo, culminando na proposta de formação de um conselho comunitário. Naquela reunião ficou evidente o conjunto de reclamações que pesavam sobre a forma como a aldeia vinha sendo conduzida e as múltiplas pressões de diferentes ordens que recaíam sobre as lideranças comunitárias. Para amenizar os ânimos, foi proposto um modelo de representação por núcleos de moradia no conselho comunitário, que seria aberto a todos os moradores da aldeia, a fim de unir a comunidade para resolverem os problemas que enfrentam. Um dos fatores que também causou muito desconforto foram as reclamações dos parentes de indígenas presos, contestando o fato de serem julgados “pela lei do branco” em relação a questões que deveriam tratadas internamente, “pela lei do índio”⁵⁰.

Naquele mesmo dia, durante à tarde, fui visitar a família de Celso Alves na área onde estavam construindo uma nova casa de rezas, em um fragmento florestado na beira do lago de Itaipu, dentro dos limites demarcados da TI. Eles estavam reunidos ao redor de um pequeno altar no pátio, haviam panelas com mandioca, milho e peixe frito, as pessoas estavam deitadas em redes estendidas sob as árvores, conversavam e tomavam tereré de forma descontraída. Uma parte do grupo cortava madeiras e as taquaras para fazer a fundação e a estrutura da nova *opy*. Almocei junto com a família e entrevistei o então cacique, seu sogro e concunhados, que estavam na obra e ficaram felizes em me contar sobre as madeiras que haviam encontrado para fazer pilastras e o telhado. No final do trabalho, o grupo fez uma dança no pátio, em frente ao pôr-do-sol, sob a orientação

⁵⁰ Naquele período em que estive no trabalho de campo, na condição de servidor da Funai, solicitem-me ajuda para oferecer assistência jurídica para quatro indígenas encarcerados por crimes comuns, como estupro de vulnerável, homicídio e tráfico de drogas. Tratei de encaminhar os casos para a Defensoria Pública, além de visitar o escritório de uma advogada em São Miguel do Iguçu que presta serviços jurídicos *pro bono* aos avá-guaranis, especialmente em ações trabalhistas movidas contra os frigoríficos e cooperativas na região. É importante dizer que a região da fronteira com o Paraguai tem uma grande presença do narcotráfico, que utiliza diversos pontos do lago de Itaipu como rota para a travessia de drogas, contrabando de cigarros e armas em direção às capitais brasileiras. Entre os conflitos internos em Ocoí estavam os indígenas em situação carcerária, que em alguns casos não receberam a assistência jurídica necessário para responder aos processos. É fato que existe aliciamento de indígenas para o crime organizado, o que por vezes é voluntário e por outras compulsório, uma vez que as atividades ilícitas possuem muita força na região e os indígenas vivem em situação grave de vulnerabilidade social. Na maioria dos casos, as parentelas avá-guarani não conseguiam compreender plenamente como havia corrido o processo judicial por meio do qual as pessoas foram condenadas e presas, exigindo que as lideranças tomassem providências para soltar os encarcerados ou para que eles pudessem de alguma forma cumprir as suas respectivas penas dentro da aldeia, conforme o costume indígena.

do rezador Faustino Ramos. Foi nesta oportunidade que fiz uma entrevista mais longa com Celso, em uma conversa que teve início com um exercício de “antropologia reversa”, na qual ele iniciou fazendo um conjunto de perguntas a respeito de minha história de vida, sobre o que faz um antropólogo e qual é o trabalho institucional na Funai em termos burocráticos, especialmente no reconhecimento de terras, sendo que ele conhecia somente a atuação dos técnicos dentro da TI.

Figura 12 – Dança-oração no pátio da parentela Alves-Ramo.



Celso Alves contou que existem quatro casas de reza construídas pela Itaipu, que foram erguidas em locais onde sempre estiveram essas *opy*, porém feitas de forma tradicional, com telhado de palha. A parentela Rocha, de grande prestígio na região, foi a única que decidiu manter a estrutura da casa de rezas no modelo antigo, com as paredes abertas e parte do telhado feito de sapé, para a fumaça da fogueira e dos cachimbos poder sair mais facilmente⁵¹. A Itaipu fez também a construção da casa de rezas central, que utilizada para apresentações do coral infantil e para reuniões, bem como fizeram a outra, instalada no pátio da residência de Simão Vilhalva, onde haviam ocorrido as danças nas quais o feitiço foi revelado aos rezadores. Além disso, algumas famílias possuem altares (*amba'i*) construídas no pátio de suas casas, que utilizam para fazer danças, cantos e

⁵¹ Parte da história do grupo familiar está documentada no filme *Guataha*. GUATAHA. Direção de Clarissa Knoll. São Paulo: Saracura Filmes, 2014. (52 min)

benzeduras em seu ambiente doméstico e familiar. Algumas vezes, quando uma família se muda, outras parentelas podem vir a reformar e usar uma casa de rezas deixada para trás, tratando-se essas reconfigurações espaciais na maioria das vezes resultado de casamentos ou separações conjugais, além de, eventualmente, de desentendimentos internos ou com vizinhos.

Figura 13 – Altar de rezas no pátio de núcleo familiar.



Prosseguindo em minha entrevista com Celso Alves, ele contou que teve um sonho no qual viu a nova casa de rezas sendo construída naquele local. Disse que Deus falou com ele no sonho para fazer uma *opy* em um lugar silencioso, onde os rezadores pudessem “*japysaka*”⁵² (concentrar-se), dormir e orar de forma mais tranquila, visando proteger todas as aldeias guarani. A sua proposta era fazer com que aquela casa de rezas se tornasse central e pudesse atrair rezadores de outras aldeias para se reunirem, rezarem juntos e ensinar os poderes de cura, bem as danças e cantos para os jovens. O orientador espiritual da parentela de Celso Alves é Faustino Ramo, para quem ele foi contar o sonho e pedir orientação sobre como proceder; e para quem seria construída uma casa ao lado da nova *opy*, de onde ele vai conduzir espiritualmente o grupo. Celso afirmou que tinha pressa para finalizar a construção, pois o ancião ainda estava “firme e forte” e a poderia fazer o batismo da casa de rezas na inauguração. Ele explicou que Faustino é o rezador para quem ele

⁵² *Japysaka* em um sentido literal “escutar atender” (GUASCH, 2005, p.43), no sentido de atender um chamado, uma solicitação. No contexto xamânico significa a concentração, que é uma faculdade fundamental dos rezadores, tratando-se de se concentrar-se para receber o poder dividido para rezar, cantar, dançar e fazer as curas.

sempre leva as suas questões, especialmente nesses casos de doenças e mortes que acontecem em Ocoí, tendo dito o seguinte sobre as mortes autoprovocadas:

Eu sempre pergunto pra ele se antigamente já acontecia esse suicídio no Guarani, como era a forma de lidar, e ele contou que essa questão do suicídio não era pra tratar como igual a algum falecido qualquer. Por exemplo, se alguém faleceu por causa de doença, alguém faleceu por causa de acidente, é uma coisa; agora a pessoa que tira a própria vida tinha que tratar do outro jeito dentro da *opy*. Na verdade, ele falou que nem podia levar para o *opy*. Então essa era a forma como era tratado antigamente quem cometeu... quem tirou a própria vida, nem poderia misturar com outra pessoa que está lá no cemitério enterrado. Hoje, no cemitério a gente tem *chamõi* falecido, nossos *cheramõi* que faleceram, o mais velho que faleceu e a gente colocou ali. Ele falou que a pessoa que tira a vida tem outro lugar pra ir, que não podia misturar ali, só que hoje a gente não faz mais isso. Por isso que, nas vezes em que foi muito ataque deste tipo espiritual, aumentou este suicídio, por um erro da gente mesmo, foi o que ele falou. Porque antigamente, ele falou assim por cima, quem se suicidou poderia enterrar ali mesmo, não precisa mexer, no mesmo lugar, nem iria levar lá fora, trazer, por caixão e tudo. Hoje em dia não faz mais desse tipo de coisa que ele estava falando. [informação pessoal⁵³]

Na narrativa acima podemos perceber uma linha emaranhada com a questão da terra, no sentido de evidenciar a restrição ocasionada pelo confinamento territorial, envolvida com o tratamento funerário de pessoas vítimas de morte autoprovocada, que não deveriam ser sepultadas junto as demais, o que consiste em uma prática inviabilizada pela restrição de acesso à terra enfrentada pelos Avá-Guarani de Ocoí. Elementos como a mudança de residência da parentela – semelhante ao que aconteceu em Itamarã após a morte de XZ – são praticamente impossíveis no contexto atual, salvo no caso de mudança para aldeia, o que mesmo assim é uma medida difícil de ser tomada, especialmente por parentelas maiores. Celso contou que o rezador Faustino o havia alertado que as pessoas iriam enfrentar essas crises de suicídios em série cada vez mais frequentemente, porque atravessam uma crise na qual são obrigados a viver muito próximo dos não indígenas, não conseguem comer os seus alimentos tradicionais, manter as suas roças, e nem ensinar as questões religiosas aos jovens.

A gente come muita coisa, a gente se envolve com muita coisa, o jovem, ele não... se a gente não orientar, como vai enfrentar a vida pessoal dele? Isso tudo, a parte de tecnologia, a parte de bebida, a parte familiar que hoje se afeta muito com o pessoal de fora. A gente não está vivendo mais como antigamente, o *teko* mesmo, a gente está tudo perdido. O *jurua* traz aquela coisa na mente do pessoal e assim talvez ele não aguenta tudo isso, ele tenta fazer... [o suicídio] Então o *chamõi* fala isso, que antigamente a palavra do pai dele dizia: “Meus filhos, se vocês vão muito no *teko jurua*, se um dia deixar o branco entrar muito nas aldeias, vocês vão ver muita coisa

⁵³ Entrevista com Celso Alves na TI Avá-Guarani do Ocoí, em 02/11/2019.

ainda”. Ele falava dessa coisa, desse tema, então hoje a gente chega nesse momento e está acontecendo, a gente vê muita coisa do jovem tirar a própria vida. Então ele falou e eu lembrei daquelas palavras antigas que ele tinha falado. A gente chegou agora nessa época e está acontecendo isso, o jovem não está preparado pra enfrentar todas as coisas que vem. Então ele fala um pouco disso, porque o nosso espírito é mais espiritualidade e às vezes chega coisas que, se você não sabe enfrentar, não consegue. Então era isso que ele falava. Antigamente, o suicídio, quem cometeu, ele falou que é por causa que aquela época tinha muito mato, tinha rio, e o espírito dali do mato, tanto lago, tanto pedra, tinha uma lenda do *jepota*⁵⁴. Na época em que as meninas tinham a primeira menstruação, tanto homem quando tinha 12 ou 13 anos, que começa a voz dele a mudar, tinha tratamento pra não ter *jepota*, mas hoje parece que até isso pro Guarani está acabando, ele não valoriza mais essa cultura e é por isso que eu acho que a gente tá indo neste caminho, porque é o que o *cheramõi* fala. Antigamente era o *jepota*, porque quem fazia isso tinha mato grande, tinha onça, várias coisas, e se não cuidar na primeira menstruação da menina, também do homem, se não tratar, ele faz *jepota*, que faz sentir dor ou morrer. Era isso antigamente, hoje talvez já seja outra coisa, vem aquele pensamento do *jurua* e daí ele não consegue enfrentar tudo isso. Chegam várias coisas do *jurua* aqui, a parte de bebida, a parte de droga, a parte de outra coisa e daí ele, o jovem, não consegue. [Idem]

Celso contou que as doenças em Ocoí haviam começado em 2017 e que em 2019 havia acontecido três casos de suicídio, todos de jovens desde 12 ou 13 anos até próximo dos 20. Falou que a cura para isso passa por ouvir as orientações das falas dos rezadores, mas esta não é mais uma coisa valorizada pelos jovens, por isso por vezes tiram a própria vida e a família não sabe quais foram os motivos. Disse, como exemplo, que às vezes as crianças que foram batizadas por um *chamõi* possuem a sabedoria de um grande líder espiritual, porém a mãe e o pai desconhecem isso e não sabem como orientar o desenvolvimento do filho. Casos como esse se tornam problemas familiares, porque a parentela toda começa a adoecer, uma vez que um de seus membros tem a sensibilidade espiritual, mas não a desenvolveu, atraindo doenças para seu núcleo de moradia. Por isso ele diz que as pessoas devem conhecer o costume guarani, o que deve ser feito pela valorização dos rezadores, que possuem o “conhecimento” necessário para afastar essas doenças. Se não for desta forma, através dos *chamõi*, ele acredita que os casos de possessões e suicídios em série irão continuar acontecendo, podendo se agravar e sair completamente do controle. Ressaltou que hoje em dia a vida é muito

⁵⁴ *Jepota* literalmente significa desejo, concupiscência, que pode ser usado como o verbo querer/desejo (GUASCH, 2005, p.48), ou seja, a ambição, o querer de algo. Ainda no sentido etimológico da expressão, o prefixo *je-* corresponde ao ato reflexivo, quando o resultado da ação ocorre sobre o próprio agente, de modo que *jepota*, em alguma medida, significa um “desejo de si mesmo”. Contudo, a expressão tem sentido específico na etiologia guarani, tratando-se da doença chamada *ojepota*, que é a transformação em bicho, caracterizada por alterações no comportamento social, padecimento físico e a “loucura”, que muitas vezes causa a morte do enfermo.

difícil, especialmente porque muitas famílias não conseguem produzir os seus alimentos, além de haverem muitos problemas domésticos e conflitos com vizinhos em função do confinamento territorial, sendo esses elementos muito destacados pelos rezadores para interpretar a crise que enfrentam. Celso disse que antigamente as mulheres e os jovens trabalhavam muito para “ocupar o ser e a cabeça”, mas que hoje em dia não há onde trabalhar nem como produzir na terra, de forma que os jovens não conseguem nenhuma ocupação e acabam desenvolvendo a doença espiritual, já que não há atividade e nem trabalho para eles. Descreveu o processo da crise da seguinte maneira:

Primeiro começou com isso, com essa doença, que a gente não sabia o que era, o que é. Teve uns casos, mas meio que mais ou menos parou. Parece que hoje a pessoa vai direto, qualquer coisa na questão de bebida, tanto problema familiar, a pessoa já vai diretamente pra isso, “vou me suicidar, vou fazer”. Então esse caso vem com mais medo, na verdade. A gente consegue... Eu aqui, na organização que eu tenho, evito muito bebedeira, festa do *jurua*, por exemplo o bailinho, o forrózinho. Essas coisas desde que entrei preveni, pra não acontecer dessa forma, porque traz muito problema familiar. Aí hoje eu estou falando sempre isso: “Olha, vai no campo jogar bola e vem cedo”. Porque os *chamõi* sempre falam que hoje é difícil vir o Tupã pra limpar o nosso lugar, o *Nanderu Tupã* hoje é muito difícil de a gente escutar vindo mesmo, só a chuva e o raio, porque o raio que espanta o mal ao redor. Daí ele falou que a gente já não escuta mais há meses, não teve mais chuva⁵⁵, não teve mais o Tupã vindo espantar o mal. Então ele falou *ijavaete*⁵⁶, que é perigo, porque o Tupã, o *Nanderu*, não vem mais aqui pra espantar todas as coisas. Então o momento é assim, se não chover muito tempo, não vem muito mais raio, é *ijavaete*, um perigo, porque o Tupã não está cuidando e quem tem força é o espírito mau, que fica mais forte, ele fica por aí rodeando. Assim que o *chamõi* mesmo fala e que é difícil tirar. Antes não, antes às vezes vem um *Tupã*, vem caindo raio perto por aqui ao redor, daí ele espanta aquela pessoa, mas hoje é difícil, não choveu mais, é falta de reza pra pedir para o *Tupã* vir na região para pelo menos cuidar de novo. [Idem]

Podemos notar que é recorrente a referência de que a crise de saúde dos Avá-Guarani se deve ao fato de *Tupã* não visitar mais o mundo e proteger as pessoas, levando o espírito dos mortos em direção à morada celeste. *Tupã* se manifesta através dos relâmpagos, de modo que os longos períodos de estiagem fazem com que os *ãgue* permaneçam na terra e se juntem para atacar as pessoas, tentando fazer com que elas tirem as próprias vidas. Isso é ainda mais grave pois, como disseram, as almas das vítimas de mortes autoprovocadas não são recebidas

⁵⁵ Efetivamente, em 2019 houve uma estiagem na região Oeste do Paraná e o período de chuvas iniciou tardiamente, em janeiro de 2020.

⁵⁶ O prefixo *ij* significa “seu” ou “dele”, confere a ideia de pertencimento do vocábulo que o sucede. *Avaete* literalmente é uma junção das palavras “homem” (*ava*), ou mais especificamente o indígena, com “verdadeiro” (*ete*). Desta forma, neste contexto, *ijavaete* significa as coisas humanas, ou os seres humanos por sua própria conta, sem o cuidado oferecido pelos deuses.

por *Ñanderu* e ficam vagando pelo mundo, sendo que os seus corpos não deveriam ser enterrados junto aos demais no cemitério, bem como a sua parentela deveria mudar de residência. Celso também ressaltou diversas vezes o problema de existirem poucos rezadores que sabem salvar as pessoas desse tipo de doença, havendo na região apenas alguns curadores auxiliares e raríssimos *chamõi* especialistas nessas questões. Essa situação tem feito cacique buscar por rezadores que queiram ir até Ocoí, para pedirem juntos para *Tupã* retornar e a cuidar das pessoas, bem como para ensinar às crianças as rezas, cantos, danças e saberes guaranis em geral, para não deixar que os costumes tradicionais se acabem.

O relato de Celso apontou também para a contradição da educação escolar, pois as crianças e jovens crescem passando a maior parte do tempo na escola, alguns prosseguem estudando na universidade, porém não convivem com os rezadores e não desenvolvem as suas capacidades espirituais. Por este motivo, ele contou que os rezadores manifestam a preocupação com as crianças que não aprendem a religiosidade indígena, já que os *chamõi* e as *charýi* são aqueles que podem “salvar o mundo, salvar vidas e salvar tudo”. Ele contou que este é um dilema generalizado e que ele ouve as mesmas reclamações em outras aldeias guaranis por onde anda, de forma que precisam formar novas lideranças espirituais. “*Essa opy nova tem a ver com isso, antes de acontecer essa tremedeira, o ryrýpa, essa doença, já tinha isso de faltar o rezador*”, falou.

Pastores e pajés

Alguns dias após o episódio na escola, conversei também com Daniel Lopes, uma liderança de grande prestígio na comunidade de Ocoí, que foi o cacique da aldeia entre 2001 e 2002 e entre 2011 e 2017. Naquele período em que foi cacique, seu grupo político interno tinha rivalidade com outro, liderado por Simão Vilhalva; contudo, em 2019, eles haviam se tornado aliados. Daniel havia recentemente se convertido ao pentecostalismo e se tornado “ministro” evangélico da Igreja do Avivamento Pentecostal, que tem sede em Foz do Iguaçu e é liderada pelo pastor Walter Miranda, que na época trabalhava em 24 aldeias guarani na região Tríplice Fronteira, especialmente na Argentina e no Brasil. O pastor formou

uma ONG chamada “Missão Indígena Elshaday: povos esquecidos” e vinha frequentando as comunidades indígenas há alguns anos. Walter havia entrado em Ocoí no início de 2019, dizendo que fazia somente um “trabalho social”, que consistia em fazer refeições coletivas, levar doações de alimentos, remédios, roupas e brinquedos para as crianças. Uma coisa que me chamou a atenção foi que a entrada de Walter em Ocoí coincidia com o aumento expressivo dos casos de possessão por espíritos, sendo que alguns indígenas acusavam diretamente o pastor pela doença; entretanto, haviam outros que o defendiam, inclusive entre os não convertidos. Logo no início do agravamento da doença, Daniel se converteu ao pentecostalismo e o pastor passou a realizar cultos semanais em Ocoí, batizando os “irmãos” indígenas que se convertiam, somando na época 37 pessoas. Além disso, nas quartas-feiras à noite ele reunia um grupo de crianças entre oito e quatorze anos para uma sessão coletiva com uma psicóloga, que fazia desenhos e ouvia a experiência delas em suas casas, no dia-a-dia da aldeia⁵⁷.

Na única vez que acompanhei o culto, que era realizado na casa do antigo Posto Indígena da Funai e reformado pelo pastor, Walter e a psicóloga tinham vindo à aldeia em uma van, junto de três jovens indígenas que vivem na sede da igreja, em Foz do Iguaçu. Na sede da cidade, existe uma “casa de acolhimento” onde os jovens indígenas são recebidos e, conforme relataram, são ajudados na recuperação do vício em drogas, orientados para conseguir emprego formal e moradia no município. Naquela noite, os jovens indígenas visitantes relataram as suas histórias de vida para os moradores de Ocoí presentes, falando da experiência do encontro com Jesus que os levou a mudarem de vida. Um deles era da aldeia Yryapu, na Argentina, contou que foi usuário de drogas e disse que viu o Cristo em cima de uma árvore, no momento em que tentava se enforcar; uma moça indígena, vinda de Dourados/MS, contou que era usuária de drogas injetáveis, vivia da prostituição e encontrou amparo na igreja do pastor Walter; um terceiro era morador de Ocoí e disse que se converteu após um acidente de moto sob efeito de álcool que quase lhe tirou a vida e o forçou a abandonar a faculdade.

⁵⁷ É válido mencionar que durante aquele período o cacique Celso Alves estava tentando organizar junto da prefeitura municipal de São Miguel do Iguaçu atendimento psicológico e de assistência social para as famílias das vítimas de suicídio, mas ainda não havia conseguido resultados desta solicitação.

O pastor Walter ficou na varanda com jovens e adultos, enquanto a psicóloga Daniele realizava a sessão de terapia coletiva com as crianças. Após a sessão, o pastor entrou com o violão na casa onde estavam as crianças, cantando uma canção de louvor para animar o grupo. A mulher pediu ao pastor Walter que fizesse uma benzedura em sua filha e, quando ele colocou a mão sobre a testa da menina, ela desmaiou de imediato e começou a ter um surto de tremedeira. Walter se posicionou sobre ela e iniciou uma oração em voz alta na qual dizia que estava “expulsando o demônio” da menina, sendo que ela foi acordando aos poucos e recuperando a consciência. Segundo o pastor, ele defende a “liberdade” dos indígenas para escolherem a sua religião e preservarem a sua cultura, o que na sua visão se restringe a alimentação e ao uso da língua guarani; considerando que ele afirmou diversas vezes que “não existem mais rezadores como antigamente” e que os atuais “se misturam com a feitiçaria da umbanda e do candomblé”. Naquela noite, por diversas vezes os *chamõi* foram chamados por Walter, em tom pejorativo, de “macumbeiros”. A Missão Indígena Elshaday tem um canal de vídeo no Youtube no qual são divulgadas as ações da ONG, há um vídeo datado de 15 de fevereiro de 2021 no qual o pastor Walter pede doações para as suas ações e promete um retorno em riqueza e poder para aqueles que se tornarem dizimistas de sua igreja. Entre os planos apresentados pelo pastor para uso do dinheiro arrecadado está a compra de terras, com vistas a construir uma “aldeia modelo” para viverem os indígenas convertidos ao pentecostalismo.

Daniel Lopes se transformou em alguma media num porta-voz de Walter nas aldeias da região, especialmente em função da preocupação generalizada com a crise das possessões espirituais e mortes autoprovocadas. O antigo cacique falou que a doença é um fenômeno espiritual difícil de explicar porque as pessoas não enxergam os espíritos e desconhecem essa dimensão. Segundo ele, os casos de possessão tiveram início em fevereiro de 2019, em função de um suicídio ocorrido em agosto de 2018 e de outro caso ocorrido em 2013. De acordo com Daniel, a primeira “manifestação” do fenômeno da tremedeira aconteceu do dia de um campeonato de futebol feminino, em uma menina que se preparava para os jogos, enquanto organizavam as equipes e partidas do torneio. A jovem vítima daquele ataque espiritual era sua parente e, logo depois, a doença aconteceu também com diversas outras moças da comunidade, inclusive no seu núcleo familiar. Ele disse

que no início não sabiam do que se tratava e que chegou a acontecer com uma garota indígena na vila de Santa Rosa, onde ela trabalhava como empregada doméstica na casa de moradores não indígenas. Relatou que nos primeiros casos as pessoas foram conduzidas para o hospital, mas que isto não resolvia o problema, que começava a se alastrar. Daniel contou que no caso de algumas meninas a tremedeira se tornava recorrente e as famílias passaram a suspeitar as jovens haviam ingerido algum tipo de veneno; por vezes, alguns moradores faziam comentários maldosos sobre as vítimas e piadas dizendo que estavam ficando “loucas”. De acordo com ele, em muitos casos de possessão as meninas afetadas passavam a falar com uma voz de homem e agir com trejeito que lembravam um rapaz que havia tirado a própria vida um ano antes. Daniel contou que a situação foi se tornando tão grave que ele decidiu ligar para o pastor Walter e pedir ajuda, pois não sabia mais a quem recorrer, tendo logo em seguida sido batizado e virado um “ministro” da igreja do avivamento pentecostal.

Com a doença atingindo a sua família, Daniel resolveu levar a sua irmã e a sua mãe para serem benzidas pelo pastor Walter e viu como ele “expulsa o demônio” das pessoas, decidindo convidá-lo para realizar cultos em Ocoí. Contou que ele e o pastor começaram a visitar as casas das pessoas doentes e conversar com as parentelas, fazendo tratamentos espirituais, o que fez com que alguns grupos de moradores resolvessem se batizar e virar “irmãos” da igreja do avivamento. A sensação de que os jovens estavam em risco permanente fez com que os “irmãos” resolvessem levar o pastor Walter para dentro da casa de rezas, quando ele começou a trabalhar espiritualmente junto dos *chamõi* vindos da Argentina e do Paraguai para tratar a doença. Em suas palavras, o que passou a acontecer na *opy* foi uma verdadeira “guerra espiritual”, com muitos casos de pessoas com tremedeira ao mesmo tempo, quando os “irmãos” recém convertidos começaram a atuar como auxiliares xamânicos dos rezadores e o pastor evangélico participou das sessões de dança e oração.

De acordo com o relato de Daniel, o grupo de rezadores começou uma investigação espiritual sobre o que estava acontecendo, reunindo pistas e fazendo interrogatórios com pessoas nos momentos em que estavam possuídas por espíritos, com surtos de tremedeira. Ele contou sobre o caso de uma jovem que quase faleceu da doença, pois passava o dia inteiro com tremedeira e não

conseguia mais se alimentar, tendo sido levada para a casa de acolhimento da igreja do avivamento, em Foz do Iguaçu, onde se recuperou. O tratamento dessa jovem foi acompanhado diretamente pelo pastor Walter, que queria descobrir “porque o demônio queria matar a menina”, o que Daniel descreveu da seguinte maneira:

Na entrevista, a menina falou que tinha um *chamõi* que era respeitado, que vinha do Paraguai, mas fazia tempo que morava aqui. Ela falou para o pastor que esse *chamõi* queria casar com ela e teve um momento em que ela já gostava dele. “Ele convidava pra ir na casa de reza, eu ia”, ela falou. Só que daí a menina pensou: “Mas como eu vou gostar de um velho? Isso não é normal”. Ela percebeu que tinha alguma coisa errada e decidiu que então era melhor parar por ali. Aí ela não veio mais na casa de rezas desse *chamõi*. Disse que depois disso começou a ficar doente. Aí a mãe levou ela para esse mesmo *chamõi* e pediu pra curar; e o *chamõi* falou assim: “A doença dela é séria, eu vou curar, mas depois de ela ser curada tem que dar pra mim algum jeito pra eu casar com ela, senão ela morre”. Só que a mãe não aceitou isso e disse: “Então deixa assim, ela não vai querer casar”. Daí ficou assim, sofrendo com essa doença toda. Aí começou já a ficar doente direto, direto assim mesmo. E a gente já suspeitava que era isso. [informação pessoal⁵⁸]

Perguntei para Daniel quem era o rezador em comento e ele respondeu que era AX. Ele disse que o pastor o havia contado que, no período em que a menina estava internada em Foz do Iguaçu, ocorreu um novo ataque de espíritos, uma ‘guerra espiritual dentro da igreja’, quando ela falou sobre a autoria desse feitiço. Contudo, ele disse que o pastor Walter o havia orientado para não contarem nada aos rezadores guaranis quando estes chegassem em Ocoí para fazer o tratamento dos doentes, deixando eles descobrirem por conta própria o que havia acontecido, sendo que chegaram ao mesmo diagnóstico. Falou que o grupo teve que enfrentar o poder de AX, que era um rezador poderoso e resolveu praticar “magia negra”. De acordo com Daniel, outros *chamõi* em Ocoí já sabiam que AX tinha feito a feitiçaria, mas tinham medo de seu poder e não queriam fazer nada contra ele. Segundo descreveu, foram três dias de danças e cantos na “guerra espiritual”, sendo que os rezadores e auxiliares xamânicos também entraram em surto de tremedeira e “ficaram com a mão dura”.

A acusação de feitiçaria instaurou um conflito interno entre os grupos familiares, dividindo a comunidade, com parte das lideranças dizendo que a doença era consequência do trabalho do pastor e dos irmãos, o que desencadeou uma briga para expulsar os evangélicos de Ocoí. Daniel disse que sabia que essa

⁵⁸ Entrevista realizada com Daniel Maracá Lopes, na TI Avá-Guarani do Ocoí, em 25/11/2019.

acusação seria feita e havia se articulado secretamente com os seus aliados para conseguir apoio político e religioso para continuar com a evangelização na aldeia. Diante da controvérsia, foi convocada uma reunião comunitária na escola para discutir a presença dos evangélicos, o que acirrou os ânimos ao ponto de levantarem a possibilidade de expulsar de todos os moradores convertidos. Contudo, o grupo decidiu ouvir o acusado de feitiçaria para saber a sua versão dos fatos e, na hora em que ele chegou para falar, teve início uma ventania, começaram os gritos pela aldeia e logo souberam que uma jovem havia tirado a própria vida exatamente naquele momento. Em meio a esse acontecimento, Daniel falou que o homem assumiu a autoria do feitiço, dizendo que havia pedido ajuda dos mortos para casar com a jovem que estava doente, mas que aconteceu algo errado e os espíritos começaram a se levantar do cemitério.

Após a confissão da autoria do feitiço, Daniel falou que as lideranças se reuniram para decidir o que fazer, contudo, consideraram que ele “tem reza forte na parte de magia e todo mundo tinha medo”, de modo deixaram AX fugir para o Paraguai. Rapidamente os comentários sobre este episódio se espalharam pelas aldeias na região e os moradores de Ocoí lembraram que, de fato, o homem ia muitas vezes em direção ao cemitério, quando provavelmente retirava objetos enterrados nas sepulturas. Segundo a narrativa de Daniel, essas constatações indicavam também o motivo pelo qual a doença foi evoluindo aos poucos, inicialmente com algumas pessoas e depois com várias ao mesmo tempo, sendo que o acusado também vinha criando intrigas e causando brigas entre os moradores. Algumas pessoas com as quais conversei disseram ter medo de que a doença continuasse acontecendo mesmo com a fuga do feiticeiro, porque ele poderia continuar fazendo ataques espirituais à distância, o que Daniel explicou da seguinte maneira:

Tu sabes que o espírito não conhece a dimensão; ele pode estar neste momento aqui e em um segundo já está lá, não é assim que nem a gente, que tem que viajar. Ele vem pelo ar e num segundo ele não sabe se é dentro do Itamarã ou não. Vai em qualquer lugar e ataca a pessoa que é envolvida na droga ou que não tá bem no casamento, que bebe demais a bebida. Porque ele conhece o pensamento e já vai querer morar dentro da pessoa. Porque, segundo a teoria, o BR se matou e lamentou muito depois que se matou; daí ele quer viver que nem a gente de novo, porque Deus não aceitou ele ainda até hoje, por isso que o espírito dele está vagando. Então ele vem olhar todo mundo, se eu estou bem ou não. Se está bem ele desiste, mas se ele vê que a pessoa tá brigando, bebendo cachaça, igual a menina que tem preocupação, ele diz “aqui eu vou entrar” e ele entra. E é

assim o espírito. E não é só um espírito desses de suicídio, é um monte de suicídio. [Idem]

Daniel explicou que o feiticeiro, mesmo tendo ido embora, precisa continuar à distância o feitiço que fez para os mortos, porque se tornou dependente disso para que ele mesmo não morra da doença. Por este motivo, caso ainda valesse a “lei do índio”, o autor do feitiço deveria ser perseguido, preso e queimado vivo pela comunidade, porque antigamente era dessa maneira que eram tratados os feiticeiros, contudo, as pessoas sabiam que pela “lei do *jurua*” as pessoas seriam presas por homicídio. Segundo contou, este foi outro ponto de discórdia entre os moradores, já que alguns queriam que a “lei indígena” prevalecesse, porque deixar o feiticeiro vivo representaria uma ameaça muito grave às crianças e jovens em Ocoí, que continuariam sofrendo com a doença e poderiam se envolver em acidentes fatais ou tirar a própria vida. Para Daniel, um impasse para tomar essas decisões reside no fato de que parte da comunidade indígena já não está mais ciente da “dimensão espiritual”, da influência dos maus espíritos, mesmo sendo acometidos pela doença e convivendo com dores que nunca passam. Assim, muitos moradores de Ocoí tem vivido preocupados, com medo de serem atingidos pela doença, mesmo que não apresentem sintomas e tenham a vida cotidiana mais alegre e harmônica em seu núcleo familiar. Inclui, alguns casos da doença ocorreram exatamente com parentelas que não passavam por dificuldades e davam pouca importância aos ataques de tremedeira até que se tornaram vítimas deles. Segundo ele, isso se deve justamente porque as pessoas não buscaram fortalecimento espiritual quando estavam se sentindo bem ou porque já não tem afinidade com o trabalho religioso dos rezadores, sendo que nesses casos ele também oferecia a possibilidade de se converterem ao pentecostalismo.

Daniel contou ainda do trabalho que ele faz de acolhimento das crianças da aldeia todas as quartas-feiras, na casa do antigo PI da Funai, onde reúne cerca de 25 jovens junto com o trabalho da psicóloga e do pastor, criando a oportunidade de saber melhor como cada um vive em sua casa. Disse que as crianças se sentem felizes nesses eventos porque é um espaço de muita alegria, onde recebem carinho, muito diferente de suas residências, nas quais os pais bebem, brigam, xingam, expulsam as crianças de casa e perdem totalmente o controle de si, que são os momentos em que os maus espíritos se aproximam e começam a se alimentar da alma desses jovens. Quando começam a adoecer, os pais procuram

ajuda para que os filhos sejam curados, o que exige uma “limpeza espiritual” para que a criança se “liberte”, o que passa necessariamente em melhorar o ambiente onde vivem. Ele falou que muitas meninas comentam esses assuntos nas reuniões, dizem que suas casas são o “inferno” e precisam ajuda dos “pajés bons, porque existe o pajé bom e o pajé ruim”. Os pajés ruins não ajudam as pessoas e Daniel, que faz trabalhos espirituais, se preocupa que as crianças sejam possuídas e as pessoas não percebam, porque elas podem também se agredir e matar umas às outras, sendo muito difícil explicar que se trata de um fenômeno da espiritualidade, inclusive para que os parentes das vítimas perdoem os acontecimentos.

Para evitar mais casos de mortes, Daniel diz que é necessário tratar a doença, o que passa também por uma mudança no comportamento dos professores na escola. Assim, a equipe pedagógica deve permanecer atenta para ver se alguma criança apresenta comportamentos estranhos, separando-as das demais e chamando rezadores para avaliar a situação. Quando ocorrerem surtos de tremedeiras, as pessoas da comunidade não devem ser chamadas simplesmente para ver o que está acontecendo, porque isso ajuda a disseminar a doença. Falou ainda que o tratamento de crianças doentes exige um acompanhamento da vida doméstica do núcleo familiar, para verificar se está faltando comida ou se ocorrem brigas dentro de casa, o que deve ser feito por meio do diálogo com os pais. A sua perspectiva é de que a doença não irá passar e, por isso, a comunidade deve se preparar para permanecer com cuidados permanentes a fim de se proteger da crise de possessões.

Daniel contou também que estavam formando um grupo para revistar a casa abandonada pelo feiticeiro, pois acreditam que os objetos deixados para trás poderiam estar colaborando para a doença; contudo, até aquele momento não haviam tomado coragem de entrar no local. Ele também manifestou receio com a construção de novas casas próximo ao cemitério, pois o fluxo de pessoas naquela área da TI poderia incomodar os espíritos dos mortos, já que é um lugar que não deve ser muito mexido ou visitado. Para ele, o cemitério deveria ser cercado para ninguém ter acesso, motivo pelo qual ele fica na parte isolada da comunidade, justamente para permanecer em um local protegido. Contudo, a falta de espaço em Ocoí tem feito com que as pessoas expandam a ocupação para as imediações do

cemitério. Na sua opinião, as lideranças comunitárias deveriam construir construções naquela porção da aldeia.

No fim dessa entrevista, pedi a Daniel que explicassem o uso do “óleo santo” pelos rezadores, ao passo em que ele me explicou que se trata de um produto “consagrado” na igreja do avivamento. Ele então me explicou que a água é o elemento mais importante para os Guarani e disse que estavam engarrafando a água da aldeia e levando para Foz do Iguaçu, onde ela permanecia por três meses em “consagração” para o espírito de Deus descer. Assim, após este período as garrafas de água eram trazidas de volta para Ocoí e passavam a ser utilizadas nas benzeduras e curas espirituais. A mesma coisa era feita com o óleo santo, que era azeite de oliva comprado no mercado e levado para a “consagração”, sendo um produto “mais forte” para o uso espiritual. Rezadores, como Teodoro, adicionam guiné e outras plantas ou pedaços de animais ao óleo santo para fazer as suas curas, devendo ser considerado que o uso se tornou um instrumento importante no tratamento da doença das tremedeiras. Daniel me explicou que o óleo evita que a doença passe para o corpo dos rezadores durante as benzeduras, afugentando os espíritos dos mortos, de modo semelhante à descrição feita por João Alves, que por sua vez faz as suas infusões em álcool e água.

Uma última questão que ainda penso que seja válido mencionar aqui é que, no meu breve retorno ao campo em 2022, Daniel contou-me que o pastor Walter Miranda havia sido expulso de Ocoí, após se lançar candidato a um cargo eletivo; disse que não gostaria de imiscuir o tema religioso com as disputas políticas externas. Ele disse que continuava convertido ao pentecostalismo, porém havia rompido com o pastor por considerar que ele estava usando de sua influência religiosa sobre a comunidade para atrair adeptos à sua orientação política. De qualquer forma, o antigo cacique continuava fazendo batismo de indígenas e evangelizando na sua nova fé religiosa; afirmou que não houveram desavenças com o pastor Walter e que sua passagem pela comunidade foi importante para que ele desenvolvesse a capacidade de perceber quando as pessoas estão doentes e entender a ação dos espíritos nos corpos delas, contudo, decidiu se desvincular da igreja do avivamento.

ENCONTRO DE JOVENS: PERSPECTIVAS DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO

No fim do mês de novembro de 2019 aconteceu na aldeia Itamarã um “Encontro de Jovens”, evento que reuniu lideranças políticas e religiosas de diversas aldeias e acampamentos na região, bem como de comunidades guarani na Argentina. Para sediar o encontro, os moradores de Itamarã haviam iniciado os preparativos pouco mais de um mês antes do acontecimento, construindo uma área coberta com bancos para as reuniões, montando uma cozinha comunitária, preparando espaços nas casas e uma área de acampamento para acomodar visitantes. As primeiras pessoas começaram a chegar em uma sexta ao longo do dia e, no início da noite, deram início aos trabalhos na casa de rezas, com uma grande dança de abertura.

O discurso inaugural do encontro foi feito por Teodoro Alves, que agradeceu a presença de todos, contou dos desafios e dificuldades superados para a realização do evento e ressaltou a alegria natural dos Guarani ao poderem viajar para visitar uns aos outros, conforme era a tradição dos antigos. Logo no início foi comunicada a proibição do consumo de bebidas alcoólicas, considerando que as pessoas têm o costume de beber suas comunidades, especialmente em dias de visitas e festas; contudo, pediu que não o fizessem por aqueles dias e reforçou que não deveriam se alcoolizar mesmo quando voltassem às suas casas após o evento. Teodoro afirmou a necessidade de cultivarem as boas palavras, conforme o ensinamento dos mais velhos, pois as palavras podem causar mal às pessoas e que o objetivo de reunir jovens, caciques e rezadores era a valorização do conhecimento dos *chamõĩ*. Destacou que o evento seria realizado em sua língua nativa e que os jovens devem ser orgulhar de falar em guarani, bem como de manter os seus costumes tradicionais, como as danças religiosas.

O espaço de reunião foi decorado com estandartes estampados com fotos dos ancestrais já falecidos considerados importantes na fundação das aldeias atuais, que são referências coletivas do movimento de luta pela terra. Entre os homenageados estavam Kambaí, líder da resistência em Ocoí após o alagamento por Itaipu, Rufina Román, rezadora que liderou a conquista da RI Itamarã, e Gerônimo Vogado, *chamõĩ* importante na formação da RI Añetete; além disso, foi

exposta uma cópia da carta encaminhada pelos Avá-Guarani ao Banco Mundial em 1986, que desencadeou na pressão internacional que exigiu do Estado brasileiro uma compensação ao grupo indígena pela hidrelétrica binacional. Ainda na cerimônia de abertura, Teodoro pediu que as pessoas que tivessem fotos de outros parentes indígenas já falecidos as trouxessem para o local da reunião, enfatizando que seriam digitalizadas e formariam um acervo da memória coletiva. As fotos dos moradores foram colocadas em um altar e ao longo do Encontro foram benzidas pelos rezadores. Em seu discurso, ele enfatizou que todas as aldeias guaranis devem fazer as suas danças noturnas cotidianamente, sendo que a preservação da cultura é algo que devem fazer para si mesmos e não somente para exibição aos não indígenas, pois é pelo fortalecimento da religiosidade que vai fazer com que vivam melhor conjuntamente.

Na sequência foram apresentadas as pessoas que fariam a segurança do evento, os “guerreiros”, com um agradecimento pelo esforço dos caciques em conseguir transporte para vir ao Encontro. Teodoro lamentou o fato de que representantes de alguns acampamentos e aldeias não puderam em participar, enfatizando a necessidade de preparar as lideranças jovens para prosseguir com a luta por reconhecimento dos Guarani. Ele destacou ainda a importância da aliança entre os líderes políticos e os rezadores, que devem trabalhar juntos, pois são os *chamõi* e as *charýi* que dão força ao trabalho dos caciques. A partir de então, as lideranças presentes foram sendo chamadas à frente, uma a uma, para se apresentarem aos demais e descreverem um pouco da realidade vivenciada em suas comunidades, explicando as restrições impostas pela falta de terras, como a precariedade da educação escolar e do atendimento de saúde, da falta de apoio para a agricultura, o grande número de pessoas sem documentação civil, as condições insalubres de moradia. As lideranças das aldeias no lado brasileiro da fronteira disseram ter curiosidade em saber das condições de vida nas aldeias na Argentina e no Paraguai, porque apesar da fronteira ser algo artificial em relação à territorialidade guarani, o atendimento por órgãos públicos e outras instituições é diferente nos três países. Teodoro falou da Comissão Tape Rendy, que ele coordena e tem por objetivo representar os Avá-Guarani em sua microrregião.

O anfitrião disse que aquele Encontro seria um momento fortalecer o “*py’a guasu*” das lideranças antigas e novas por meio da orientação dos rezadores.

Assim, apesar da realidade de cada comunidade ser diferente, o caminho coletivo para resolverem os seus dilemas passa pela caminhada espiritual, que é uma reprodução do comportamento de *Kuaray*, o demiurgo solar, cuja sabedoria é alcançada pelas danças e orações nas casas de rezas. Ainda com as lideranças e rezadores reunidos na frente do espaço de reunião, Teodoro pediu que as pessoas formassem dois círculos concêntricos ao redor deles, de modo semelhante ao que ele posteriormente me contou ter visto em seus sonhos. Com os círculos formados, convocou os rezadores a dançarem e cantarem para fortalecimento do trabalho de todos e pedido de proteção espiritual para os próximos dias do evento. Após o ritual de abertura do Encontro, uma parte das pessoas se recolheu para descansar da viagem e outra entrou na casa de rezas, onde continuaram dançando ao longo de toda a noite, com muitos casos de possessões e curas espirituais, o que se estendeu até o amanhecer.

No segundo dia de encontro, após o café da manhã, as atividades foram iniciadas com falas dos rezadores Honório Benites e Faustino Ramo, que falaram da importância das danças e rezas para os jovens fortalecerem o corpo e o espírito, pois é isso que irá ajudá-los ao longo de suas vidas. Disseram que *Ñanderu* fortalece as pessoas, guerreiros, rezadores, caciques pelos costumes guarani e que o conhecimento que existe dentro da casa de rezas pode ser ensinado aos jovens pelos mais velhos, que devem ser procurados para darem orientação sobre o que devem fazer e como devem se comportar. Os rezadores também convocaram os jovens a lutarem pelo seu futuro, o que será fortalecido pela sabedoria dos mais velhos, pois são eles que sabem quais são os principais locais que antigamente eram ocupados pelos Guarani. Na sequência, as lideranças da juventude falaram que muitos jovens de hoje gostam do funk e do forró, mas que mesmo assim vão para a casa de rezas e praticam também as danças rituais, porque sabem da importância de conservarem este costume. Assim, parte da representação da juventude enfatizou que buscam se aproximar dos mais velhos, mesmo convivendo mais próximo dos *juruá*. A atividade de conversa entre jovens e velhos durou toda a manhã, intercalada também com a realização da benzedura de quatro pessoas doentes nas quais os mais novos foram convidados a atuar como auxiliares dos rezadores. Na parte da tarde, a reunião retomou a apresentação dos representantes

de cada aldeia ou acampamento, retomando o compartilhamento de experiências sobre as suas realidades comunitárias.

Na segunda noite do Encontro, a casa de rezas de Itamarã estava novamente lotada, com muita gente acompanhando as danças no lado de fora. Foram madrugadas com muitos casos de possessões, com pessoas caindo com tremedeira pelo pátio da aldeia e atuação conjunta de vários rezadores para o tratamento dos doentes. Algumas vezes, enquanto algumas pessoas estavam inconscientes, afetadas pelo ataque dos espíritos, os rezadores paravam para conversar entre si e falar de suas impressões sobre o que estava acontecendo, transmitindo orientações aos presentes sobre o que deveriam fazer para não pegarem aquela doença. Estas atividades se estenderam por toda a noite, até o dia nascer. No último dia do Encontro, após uma noite de intensa “guerra espiritual”, as atividades foram retomadas com falas das lideranças mais velhas para que os jovens tenham coragem, que enfrente esse momento de crise, pois nos próximos anos irão atravessar outros momentos como esse, no qual as pessoas são afetadas por esse tipo de adoecimento. Assim, conservar esses saberes tradicionais será um fator importante para que futuramente superem as dificuldades que irão enfrentar. Ao final do evento, no terceiro dia, foram produzidos documentos direcionados às autoridades públicas com reivindicações das comunidades que estiveram presentes no encontro, bem como elaborada uma lista de presença que somou ao todo 290 participantes.

CODA: ANTROPOLOGIA DA CRISE AVÁ-GUARANI

A etnografia nos trouxe um acervo de elementos que nos permitem um esforço analítico no sentido de sistematizar discussões no campo da Antropologia que auxiliem a reflexão sobre a crise de saúde enfrentada pelos Avá-Guarani, cujos sintomas mais evidentes são as tremedeiras e as mortes autoprovocadas. Nas sessões anteriores, descrevi a maneira como esse tema assumiu centralidade no estudo a partir do trabalho de campo, quando a “doença” das possessões espirituais passou a ocorrer cotidianamente nas aldeias, entremeada ao caso de suicídio de um jovem em Itamarã. As comunidades indígenas estudadas adotaram uma série de medidas para prevenção e contenção “epidemiológica” da enfermidade,

mobilizando um conjunto de práticas que tem por base a maneira particular dos Avá-Guarani de habitar o mundo. As narrativas de rezadores, curandeiros, caciques e demais lideranças acabou por assumir protagonismo na abordagem etnográfica em função do papel de autoridade local conferido a elas pela maior parte de meus interlocutores indígenas, especialmente entre os moradores das aldeias Itamarã, Añetete e Ocoí. Desta forma, a análise conjunta de narrativas e práticas indígenas nos permite estabelecer conexões com conceitos antropológicos que colaboram para a caracterização do fenômeno da crise avá-guarani a partir da perspectiva do próprio grupo indígena e de suas formas de conhecimento.

O sintoma mais ostensivo da “doença” dos ataques espirituais entre os Avá-Guarani é o suicídio em série, sobretudo porque causa um maior trauma nas comunidades, tratando-se de um tema que transfere a abordagem para o campo da “saúde”, especialmente quando observado desde as estruturas do Estado e da Academia. As comunidades são atendidas pelo subsistema de Saúde Indígena, vinculado ao SUS, que dispõem de equipa multidisciplinar e tem ampliado o seu escopo de atendimento para o campo da “saúde mental”, contudo, com uma capacidade de atuação bastante limitada, com enfoque centrado na medicalização. Neste sentido, podemos notar que o fenômeno é vivenciado pelo grupo indígena a partir de sua própria concepção de “saúde”, que tem como base uma perspectiva diferenciada de mundo em relação a construção do corpo, a noção de pessoa e a personalidade política. Esta particularidade dos Avá-Guarani pode ser percebida por meio das suas “práticas de autoatenção”, realizadas como forma de reação ao adoecimento em suas comunidades, o que inclui um componente discursivo que mobiliza um acervo de elementos que compõe a sua cosmologia. É neste sentido que o conhecimento antropológico pode oferecer instrumentos para qualificar a interpretação desses casos e, conseqüentemente, as ações governamentais voltadas ao atendimento da população guarani.

Suicídios e surtos entre populações indígenas

Historicamente, o chamado “pensamento Ocidental” tratou o tema do suicídio a partir dos dogmas religiosos, o que desde o Império romano estendeu a culpabilidade por atentados contra à própria vida ao grupo familiar da vítima, sendo

interpretado como um fenômeno “contagioso”, capaz de afetar toda uma sociedade ao desencadear mortes em série. Foi somente a partir da Era das Luzes que os ensaios filosóficos passaram a reconhecer a individualidade relacionada ao ato suicida, abrindo espaço para a investigação do tema no campo da sociologia e, posteriormente, da psiquiatria. No campo das Ciências Sociais, a referência seminal é a monografia de Durkheim, de 1897, na qual ele estabelece fatores individuais e sociais responsáveis pelo suicídio na Europa do século XIX (DURKHEIM, 2012). Neste estudo, Durkheim busca compreender as razões coletivas que induzem os casos de suicídio, demonstrando que a estrutura social produz esse fenômeno a partir de pressões positivas e negativas sobre os indivíduos, gerando uma taxa de mortes voluntárias de acordo com cada contexto. O autor delinea o perfil psicológico neurastênico como mais propenso ao suicídio, independente de fatores como sexo, religião, idade, nacionalidade e “grau de civilização”. Para ele, o sistema econômico ao produzir crises de pobreza poderia levar uma sociedade à situação de “anomia”, caracterizada por uma desorganização social generalizada. Por outro lado, os seus comentadores, como Maurice Halbwachs (2003), enfatizaram os julgamentos psicológicos e valores morais das vítimas de mortes autoprovocadas, prosseguindo a abordagem no campo das tensões entre o sujeito e a estrutura social (BRUNHARI; DARRIBA, 2014). Assim, houveram esforços de síntese abrangentes sobre o assunto, como no trabalho de Steven Stack (1982), que estabeleceu quatro categorias analíticas: i) cultural - normas, valores, expectativas no âmbito das características nacionais, de raça e etnicidade, na socialização dos papéis sexuais, da mídia de massas e as chamadas “teorias da imitação”; ii) econômica - questões de classe, salário, desemprego, endividamento, envolvendo um cálculo emocional dos indivíduos referente ao custo-benefício material para prosseguir a vida; iii) modernização - mudanças da vida rural para a urbanização, a expansão da educação formal, divisão social do trabalho e, acréscimo meu, a vida digital; iv) integração social - idade, interação doméstica e comunitária, religião, processos migratórios, status e orientação política. Atualmente, o campo de pesquisa da “suicidologia crítica” aponta para uma transição da religião para a “saúde mental” na abordagem teórica deste tipo de fenômeno (BOCCARDI, 2018). Inclusive, haja vista a elevada taxa de mortes autoprovocadas entre povos indígenas no Brasil, estes grupos são atendidos em políticas de prevenção estabelecidas nacional e internacionalmente, executadas principalmente por órgãos

de saúde, como é o caso dos Avá-Guarani. Sendo assim, resenhar as principais elaborações na Antropologia médica permite mapear elementos teóricos que auxiliem na interpretação da experiência deste grupo indígena na crise que atravessam, haja vista que os seus principais sintomas sejam surtos de tremedeiras e suicídios em série.

Existem menções de suicídios entre indígena brasileiros desde o século XVI, registrados nas obras de cronistas e viajantes naturalistas no século XIX, cuidadosamente revisadas por Theodoro Sampaio (SAMPAIO, 2016). Nos estudos pioneiros de Alfred Métraux é apontada uma “mania suicida” entre os Mataco, no Chaco argentino, e entre os Kaingang, no interior de São Paulo (MÉTRAUX, 1943). Estes casos configuraram uma forma de epidemia que preocupou inclusive os padres missionários desde o início da colonização até meados do século passado. O suicídio foi interpretado como uma forma de agressão contra grupos que não poderiam receber a vingança por outros meios, sejam pela possibilidade de os desafetos sofrerem sanções sociais do grupo, seja pela possibilidade de virar espírito e atormentar os inimigos. O estado agressivo latente é uma marca bastante comum nas relações internas entre populações indígenas e não há dúvidas de que a agressividade suicida ocorre em um contexto de constante humilhação e de dificuldades econômicas permanentes no dia a dia, o que decorre de fato da recalcitrância da situação colonial (MARZAL *et al.*, 1989; MELIÀ, 1993; 1997). Este fenômeno das mortes voluntárias em série indagou reflexões inclusive nos padres missionários, que falaram das consequências e contradições da evangelização sobre a “natureza da alma” dos indígenas, ao provocar uma progressiva substituição dos modos tradicionais ao longo do processo histórico (NÓBREGA, 2006).

A etnologia indígena moderna não chegou a formular um repertório próprio para tratar a questão do suicídio, embora exista uma quantidade considerável de menções sobre o tema nos cânones da disciplina, envolvendo diversos grupos nativos ao redor do mundo. Os altos índices de suicídio entre populações indígenas brasileiras passaram a chamar atenção nos anos 1980, em função das primeiras “epidemias” registradas entre os Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. Assim, as etnografias especializadas surgiram apenas há pouco mais de duas décadas e formaram um campo de estudos de apoio à psiquiatria e à psicologia, que por sua vez identificaram o alto índice de suicídios entre indígenas a partir das informações

obtidas com as campanhas de prevenção e saúde mental. Neste sentido, essas pesquisas fizeram o esforço de descrição e comparação de casos entre diferentes etnias, como os Pareci, Yanomami, Tikuna, Sorowahá, promovendo esforços multidisciplinares com a biomedicina para considerar a complexidade das variáveis socioeconômicas e culturais relacionadas com as mortes voluntárias entre populações indígenas, o que ampliou o escopo de análise para além da psicopatologia (OLIVEIRA; LOTUFO NETO, 2003).

As etnografias dedicadas especificamente ao tema do suicídio descortinaram um conjunto de elementos para debater o assunto, por meio do mapeamento dos campos emocionais racionalizados pelos indígenas que idealizam ou realizam ao ato suicida. Os antropólogos buscaram descrever o repertório sócio-cosmológico a partir do qual as sociedades indígenas elencam os fatores de perturbação que podem levar um de seus membros a acabar com a própria vida. Esses trabalhos apontam a divergência entre as interpretações indígenas do suicídio e os esforços empreendidos pela psicanálise, colocando em xeque inclusive a possibilidade de se tratar esses casos como sendo o mesmo fenômeno (PECHINCHA, 2018). Isto porque as emoções elencadas como indutoras dos casos suicidas, como raiva, tristeza, frustração, decepção, precisam ser consideradas dentro de uma configuração indígena de valores morais, envolvida com formas particulares de habitar o mundo, com normas específicas de parentesco e organização social, além da feitiçaria.

As explicações indígenas sobre a tentativa e o ato suicida apresentam grande similaridade, enxergando na feitiçaria uma causa geral englobante, porém considerando as tensões em relações conjugais, a ação espontânea de espíritos e outros elementos da cosmologia, como é o caso a “boa morte jovem” entre os Sorowahá, considerada uma forma aceita e até desejável de morrer (DAL POZ, 2000). Também é frequente a ocorrência de suicídios atribuídos a parentes saudáveis ou inconformados, bem como por fantasmas de pessoas mortas, além de haver o registro de um conjunto de estados de espírito e mudanças de comportamento em comum que antecedem o ato suicida. O suicídio indígena compõe uma etiologia própria, sendo encarado na maioria dos casos como uma doença cujas medidas de prevenção e tratamento passam pela atuação xamânica. Um amplo apanhado desse campo de pesquisas em Antropologia sobre o suicídio,

reunindo artigos de pesquisadores em diversas localidades e sociedades indígenas, está no volume *Etnografías del suicídio en América del Sur* (CAMPO ARÁUZ; APARICIO, 2017). A justaposição de diferentes amostras de casos de suicídios nesta região etnográfica permitiu uma visão de espectro abrangente que apontou a recorrência do entendimento de que a ação de espíritos dos mortos causa da morte autoprovocada. Assim, o agenciamento feito pelos mortos no ato suicida reforça a questão da possibilidade de o fenômeno ser uma forma de homicídio, praticado por um “Outro” que despersonaliza os sujeitos suicidas e toma conta de seus corpos (SILVA BUENO, 2017). Neste sentido, o suicídio se torna um tipo de morte induzida por seres sobrenaturais acionados nas guerras de feitiçaria.

Nas etnografias mais recentes temos interpretações sobre o suicídio indígena como a de Miguel Aparício, entre os Sorowaha, que formula uma escala fractal da pessoa relacionada com o ato de se metamorfosear em “presa do timbó”. O ato de se envenenar para acabar com a própria vida é a causa de morte mais frequente entre o grupo, sendo interpretada como uma transformação na qual as pessoas são capturadas pela subjetividade não humana do espírito do timbó, a planta utilizada para o envenenamento, capaz de transformar a sua condição humana (APARICIO, 2015). Temos ainda situações diversas, como a dos Emberá-Katió, na Colômbia, na qual o território foi invadido por paramilitares e os suicídios são atribuídos a grande quantidade de exumações realizadas recentemente, o que fez com que os espíritos dos mortos não pudessem ser controlados pelos xamãs de modo a promover uma mudança na economia da morte entre eles (LOSONCZY, 2016). Há também situações como a relatada por Helena M. Schiel (2017) e Eduardo Nunes (2017) entre os Karajá, na qual este tipo de morte em série é associada a um fenômeno contemporâneo e com poucos precedentes pretéritos, o que intriga também os indígenas em formação na universidade, tendo sido identificada a recorrência de casos entre jovens recém-casados. No caso dos Karajá, estas mortes são associadas a “ondas” de feitiços com efeito coletivo e um conjunto de ações associadas ao xamanismo é acionado como mecanismo de cura para o grupo. Temos também abordagens assertivas, como no caso entre os Ticuna, no qual Maria Isabel Silva Bueno (2017) questiona se devemos tratar estas mortes como “suicídio ou homicídio”.

Para além dos estudos específicos sobre casos de suicídio, há um amplo leque de etnografias que registram as formas de adoecimento relacionadas à ataques espirituais nas terras baixas da América do Sul, parte delas inventariadas por Garcia Filho (2022) enquanto aspectos da “loucura” entre populações indígenas. Neste sentido, “surtos” como as tremedeiras entre os Avá-Guarani se enquadram em um espectro mais amplo em relação à noção de doença reconhecida por essas sociedades, implicadas com práticas diferenciadas para o tratamento dos enfermos, individual e coletivamente. No estudo de Vianna (2012), por exemplo, o autor descreve o fenômeno de possessões por espíritos de mortes que vinha ocorrendo em escolas Baniwa, na Alto Rio Negro, ao longo de oito anos, com características semelhantes ao episódio ocorrido em Ocoí durante o meu trabalho de campo. Estas experiências que alcançam as dimensões do sofrimento e do medo promovem elaborações indígenas específicas sobre esse tipo de adoecimento, marcadas por noções de agressão, transformação e morte ocasionadas por seres invisíveis e pela feitiçaria, cujas ferramentas de tratamento e cura se constituem a partir de sistemas xamânicos de conhecimento. Uma síntese das formas de “sofrimento mental” entre indígenas na Amazônia consta no trabalho de Rodrigues (2014), que relaciona a etnologia com a psicologia social indo ao encontro de temas relacionados à modernização, convívio na mediação aldeia-cidade, as adaptações às mudanças de hábitos e afetos, vistas desde cosmologias que atribuem valor central à pajelança e a feitiçaria. Em larga medida, os suicídios entre populações indígenas em geral estão associados à esta forma ampla de adoecimento em função de ataques espirituais, entre os quais estão incluídas as mortes autoprovocadas dos Guarani, que conformam um campo específico da literatura, com abordagens que transitam entre a psiquiatria, a epidemiologia, políticas oficiais, com interpretações por vertentes variadas da Antropologia. Estes estudos, como é comum na bibliografia guarani, já passaram por revisões, escrutínios e debates importantes, que nos ajudam a situar o escopo desta tese.

O principal estudo recente sobre o suicídio Guarani é a dissertação de Spensy Kmitta Pimentel (2006), que faz uma revisão crítica de toda a literatura específica sobre o tema e apresenta uma “proposta de síntese” baseada no parentesco e no xamanismo. O autor formula modelos explicativos para as categorias de suicídio com base na etnografia e na teoria noção de pessoa tupi-

guarani, delineando a morte autoprovocada como uma expressão possível na cosmologia do grupo. A maioria dos casos acontece entre jovens e são interpretados pelos Guarani através da lente xamânica, tratando-se de mortes induzidas por espíritos, emaranhados à aspectos da personalidade e do comportamento das vítimas em seu contexto social. O autor se baseia nas categorias durkheimianas para organizar os suicídios entre os Guarani e Kaiowá, reconhecendo as suas limitações para compreender o fenômeno de acordo com a cosmologia indígena. As circunstâncias nas quais a morte voluntária acontece são variadas e apontam inequivocamente para as marcas da história como elemento essencial para a compreensão dos suicídios entre populações indígenas. É necessário considerar ainda os casos em que pressões semelhantes entre grupos distintos, por vezes da mesma etnia, desencadeia o suicídio em série em alguns casos, mas em outros não. Casos excepcionais como dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul refletem a condição de violência à qual estão submetidos, com o empobrecimento e a marginalização das comunidades em função do confinamento territorial e da indisponibilidade de acesso à terra, o que os conduziu à condições de vida insalubres, incapazes de viverem de forma culturalmente saudável para a sua integridade física, mental e espiritual, ao passo em que não conseguem um inclusão horizontal ao conjunto da sociedade local, regional e nacional (PIMENTEL, 2006). Em linhas gerais, o processo histórico é o pano de fundo das ondas de atos suicidas, podendo exercer uma influência maior ou menor conforme cada caso.

As próprias etnografias e etnologia guarani trataram de representar o grupo com ar de melancolia e pessimismo histórico, como um povo que perdera a vontade de viver, haja vista o grave quadro de crise social que enfrentam há várias décadas. A situação dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul chama a atenção de pesquisadores desde os anos 1980, tratando-se estas as primeiras abordagens na Antropologia sobre esse tipo de morte, enfatizando questões externas como a formação dos Estados nacionais, o confinamento territorial, a evangelização, a expropriação de terras, a escolarização compulsória, configurando um “fenômeno recente” entre esses grupos (AZEVEDO, 1991; GRÜNBERG, 1991; BRAND; 1997). George Grünberg (Op. cit.) aponta que nos anos 1990 havia um consenso entre os antropólogos de que os suicídios são um manifesto étnico da luta para “continuar sendo guarani”, como nos argumentos de Marta Azevedo (Op. Cit.), que aponta

para a recusa em participar da sociedade nacional nas condições impostas aos Kaiowá; e Antonio Brand (Op. cit.), que apreende da mitologia a relação entre as mortes provocadas e a perda do território. Existem ainda estudos publicados pela Funai, como o de Maria Aparecida C. Pereira (1995), que interpreta os suicídios como uma forma de “rebelião cultural silenciosa” dos Guarani-Kaiowá. A autora elenca fatores em ordem de importância da seguinte forma: a feitiçaria, o alcoolismo, a situação econômica extremamente precária, a fragilidade do sistema de chefia, brigas familiares, saídas em massa para trabalhos em fazendas, proliferação de “seitas evangélicas” nas aldeias, substituição da religião, falta de rezadores, introdução de “danças paraguaias” e a precariedade da assistência do órgão indigenista. (Op. cit., p.46) Nesta linha de abordagem, foram sistematizados dados quantitativos sobre o suicídio kaiowá que demonstram taxas muito mais altas que o restante da sociedade nacional (BRAND; VIETTA, 2001; COLOMA; HOFFMAN; CROSBY, 2006). Analisados em conjunto, esses estudos esboçaram um modelo cultural do suicídio guarani com enfoque no contexto etno-histórico, a partir de dinâmicas internas e externas do grupo. Foi a partir delas que puderam ser aprofundadas e ampliadas as leituras das nuances, contradições e complexidades envolvidas no tema.

No trabalho de Hans-Rudolph Wicker encontramos uma abordagem com viés biomédico, inclinado para etnopsiquiatria, que aponta um viés “romancista” nos estudos anteriores, normalmente construídos a partir de um “núcleo duro de verdade” que as tornam difíceis de refutar (WICKER, 1997, p.277). Isso o motivou a investigar os aspectos semânticos e psicopatológicos das mortes autoprovocadas entre os Guarani. A pesquisa de Wicker apresenta a situação em diferentes aldeias no Paraguai e indica que as correlações entre as causas nem sempre são tão objetivas e diretas, trazendo o conceito nativo de *tajuru* para compreender as pautas cognitivas nas quais se embasam e através das quais se oferece um sentido cultural e social para os danos “anímico-espirituais” que induzem os guaranis a provocarem a própria morte por enforcamento (*jejuvy*).

Tajuru y jejuvy forman una unidad semántica, razón por la cual el suicidio inducido por el *tajuru* es concebido siempre como "quitarse la vida mediante el ahorcarse". Luego, el campo semántico de *taruju* abarca la idea, de que el daño divino se manifiesta de manera similar a una enfermedad que penetra el ser humano desde afuera y que se asienta inicialmente en su cabeza y que además es contagiosa. Cuando los síntomas del *taruju* se

manifiestan en una persona, entonces existe gran peligro de que la enfermedad se transmita (*taruju ova*) a personas de la misma comunidad y que estas también intenten suicidarse. De esta forma el *taruju* contiene implícitamente la idea de lo epidémico. WICKER, 1997, p. 284-85.

Wicker enfatiza que os suicídios entre os Guaraní estão assentados no sobrenatural, destacando também o papel dos cantos e danças dos rezadores como uma forma de “terapia” para curar indivíduos e comunidades inteiras do “vírus” do *tajuru*. Ele aponta que a ideia clássica da cosmologia guarani associada a alcançar a “terra sem mal” sem passar pela morte estaria se tornando uma patologia que converteria o seu significado religioso em uma enfermidade psíquica. Neste sentido, o *tajuru* teria um conjunto de sintomas dentre os quais estaria também o tabu em comentar sobre estes casos, devido a vergonha gerada nas vítimas e parentes dos suicidas. Assim, ele aponta que o *tajuru* causa um estado extraordinário de consciência que configura uma “psicose” do tipo “paranoica”, uma variação “exótica” dos casos consagrados no campo da psiquiatria. Desta forma, ele reconhece os fatores contextuais que tornam estes casos como consequência de uma anomia social, aos moldes durkheimianos, causada pela assimetria em relação à sociedade nacional, semelhante ao caso dos Apache no Novo México (EUA). Por fim, ele aponta a insuficiência de conceitos grosseiros como exploração, limitação de espaço e evangelização para captar com exatidão o tema, de forma que, mesmo sem deixar de reconhecê-los, ele destaca a necessidade de olhar para as interpretações e os modos de reação indígenas para as mortes autoprovocadas em série. Wicker enfatiza também a dificuldades dos jovens para inclusão horizontal no mundo contemporâneo, como uma espécie de crise geracional, indicando a necessidade de uma participação da psiquiatria nestas situações.

Nas últimas pouco mais de duas décadas, as etnografias sobre os suicídios dos Guaraní integram os fios de conexões entre fatores de pressão externa com a lógica e as dinâmicas internas do grupo para interpretar os acontecimentos relacionados às mortes autoprovocadas. Temos ainda a abordagem psiquiátrica de Levcovitz (1998), que considera a possibilidade de o suicídio indígena conformar uma variação do complexo guerreiro-antropófago da pessoa tupi-guarani, explorando o conceito da “boa morte”, produtora de relação de vingança e temporalidade, para compreender as tensões desses casos. Os contornos cosmológicos e sociológicos do fenômeno continuaram sendo aproximados nos

estudos seguintes, como no artigo sobre o enforcamento de Miguel Foti (2004), que relaciona o ato individual da morte autoprovocada com a impressão da experiência coletiva na vida íntima dos suicidas.

Em sua proposta de síntese, Spensy K. Pimentel analisa o suicídio guarani-kaiowá enquanto forma de protesto e as apropriações simbólicas destes casos para uso na arena política, o que por vezes gera distorções que podem ser utilizadas contra os direitos indígenas, mesmo que sendo produzidas sem essa intenção (PIMENTEL, 2017). O autor segue a linha dos estudos do xamanismo enquanto sistema cosmológico público que organiza a sociedade e expressa os seus valores centrais, como uma forma de “princípios gerais” dos cosmos que permite compreender a lógica ameríndia do mundo. Ele apresenta o tema a partir das nuances e tensões apreendida pela etnografia, o que aproxima o fenômeno dos dilemas pessoais dos indígenas, como conflitos amorosos e familiares e as angústias com as pressões tanto internas quanto externas.

As suspeitas em torno do feitiço, o entendimento do suicídio como resultado de uma “doença” que é explicada como um artifício sobrenatural para confundir mentalmente uma pessoa, a possibilidade de ser apanhado pela assombração que o “altera” e o leva a provocar sua própria morte: todos esses elementos têm algo em comum. Trata-se de uma maneira peculiar de entender o mundo, não só como um lugar de disputa e predação entre os vivos, mas também carregando em si a suposição de uma outra realidade além da visível, onde as palavras podem superar tempo e distância para se materializar numa agressão e onde há uma possibilidade ilimitada de competir pela energia que circula em diferentes níveis de existência, todos intercomunicáveis, havendo a possibilidade até mesmo de um morto atacar um vivo. O que unifica todas essas visões é um complexo sociocultural que tem papel central nas sociedades ameríndias, o xamanismo. PIMENTEL, 2006, p. 86.

Este substrato bibliográfico apresenta elementos analíticos que podemos identificar no caso específico dos Avá-Guarani paranaenses, que traz uma riqueza etnológica da sua perspectiva sobre o fenômeno que abrange tanto a constituição do ser humano (*humankind*) quanto a condição de humanidade (*humanity*). Isto envolve os dilemas e disputas políticas, religiosas e econômicas internas nas comunidades, as questões pessoais das vítimas, mas sobretudo um conjunto de reações do grupo que serve como forma de prevenção e tratamento pautada por etiologia particular. Assim, a proposta dessa tese é analisar a crise de saúde de uma maneira ampliada, percebendo a morte autoprovocada como o sintoma de uma doença de espectro mais amplo, ocasionada por ataques espirituais marcados por

“surtos” de tremedeiras, o *ryryipa*. Neste sentido, o “repertório sócio-cosmológico” relacionado a esse fenômeno pode ser percebido nas práticas de autoatenção que visam criar uma barreira para esta forma de adoecimento individual e coletivo, assim como nas narrativas indígenas, que estão sistematizadas a seguir.

Práticas de autoatenção

Nas últimas quatro décadas houve um acúmulo de análises comparativas sobre os modelos de saberes médico e popular referentes aos processos de “saúde/doença/atenção”, estendendo a abordagem para as condições religiosas, étnicas, econômicas, políticas, técnicas e científicas determinantes das representações sociais e ideológicas dos processos de adoecimento e cura. Notou-se que efetivamente existe uma assimetria e uma hierarquia na relação médico/paciente que impõe a biomedicina como conhecimento hegemônico que subordina os saberes locais. A abordagem de Eduardo Menéndez (2003) propõe como recurso metodológico a descrição da articulação entre as diferentes formas de atenção, como a biomedicina, saberes “tradicionais”, medicina alternativa, autoajuda, em detrimento de uma interpretação focada no antagonismo entre elas. A própria concepção de pluralismo médico reconhece que a maioria da população potencialmente utiliza variadas formas de atenção, inclusive para os mesmos problemas de saúde, fazendo com que saberes populares sejam ressignificados nos meios rurais e urbanos a partir da intervenção e da expansão do acesso à biomedicina. Ao mesmo tempo, desde os anos 1970 diversas tendências em pesquisa induzem a biomedicina à uma condição de crise permanente pela influência de outras concepções de saúde, de modo que existe um processo de continuidade/descontinuidade que afeta as instituições e profissões no setor de saúde, trazendo aperfeiçoamentos nos modelos de atenção primária. Portanto, temos efetivamente uma articulação prática entre saberes feitas pelas pessoas em meio a progressiva “biologização” das representações sociais de saúde/doença/atenção (MENÉNDEZ, 2003).

Obviamente que a investigação biomédica é de suma importância, bem como os avanços na farmacologia, a capacidade de diagnósticos objetivos, contudo, esses instrumentos podem muitas vezes ser insuficientes para analisar questões profundas e complexas, como é o caso da crise de saúde entre os Avá-Guarani.

Neste sentido, a autoatenção é a estrutura das representações e das práticas de uma população no que tange os saberes em saúde/doença/atenção, tanto ao nível do sujeito quanto coletivo, que se constituem efetivamente enquanto campos relacionais entre os diferentes modelos ao qual determinado grupo social teve acesso. Em um sentido amplo, a autoatenção abrange todas as formas de assegurar a reprodução biossocial dos sujeitos e grupos humanos, o que se estende para além do tratamento e da prevenção de doenças, incluindo fatores como a alimentação, os cuidados com a casa, saneamento, uso da água, além da própria relação com a morte, os ritos de passagem, as transições entre as fases da vida. Em larga medida, a autoatenção ampla diz respeito a cosmologia e a forma de habitar o mundo de um determinado grupo social, o que abarca a constituição dos sujeitos, a construção de corpo, as relações com o ambiente, a paisagem, a ecologia, a economia e a relação com os mortos. Já em uma concepção de autoatenção restrita, temos as representações e práticas aplicados intencionalmente e de forma específica ao processo de saúde/doença/atenção, ou seja, que envolvem emplastos, curativos, dietas, infusões, banhos, além de um repertório de medicamentos convencionais da indústria químico-farmacêutica. É difícil estabelecer um corte de tipo metodológico que permita ordenar a realidade no sentido de estabelecer uma exclusão precisa entre esses modelos amplo e restrito de autoatenção, contudo a ferramenta é útil para analisar processos de saúde coletiva em relação ao sistema formal de atendimento médico, marcadamente individualista quando trata os padecimentos exclusivamente em seu aspecto fisiológico (MENÉNDEZ, Ibidem).

No período em que estive em campo houve um curso de capacitação em “saúde mental” para os profissionais da equipe de saúde indígena que atendem as aldeias avá-guarani, justamente em função do agravamento dos casos de suicídio; contudo, é difícil esperar por uma solução para a um problema como este, que as comunidades entendem como ataques espirituais a partir de suas formas próprias de conhecimento. Na maioria dos casos, eram fornecidos ansiolíticos e benzodiazepínicos aos avá-guaranis doentes, além de haver uma tentativa de conseguirem assistência psicológica para famílias enlutadas no Ocoí; entretanto, estas se mostraram medidas pouco efetivas, inclusive por não haver um monitoramento sistemático, além das próprias limitações deste tipo de atenção em

saúde mental para populações indígenas. Assim, a contribuição etnográfica apresentada nas sessões anteriores para este campo permite avançar na análise das formulações dos próprios avá-guaranis sobre a crise de saúde que atravessam.

Inicialmente, é importante sistematizar as recomendações aos moradores feitas por Teodoro Alves na casa de rezas em Itamarã a partir dos primeiros casos de *ryryipa* e do suicídio de XZ, visando prevenir com que mais pessoas ficassem doentes. Temos nos exemplos a seguir uma lista não exaustiva de fatores que influenciam no adoecimento espiritual dos Avá-Guarani, identificados a partir das medidas tomadas como reação à crise de saúde em suas comunidades:

- Pinturas corporais feitas com óleo santo;
- Confeção de colares com um pingente de *kurusu*;
- Pinturas nos vértices, portas e janelas das moradias e da escola;
- Manutenção do fogo doméstico aceso dentro de casa durante a noite;
- Participação nas danças na casa de rezas;
- Sepultamento dos pertences dos mortos junto com o corpo;
- Mudança de residência de famílias em luto ou afetadas por ataques espirituais;
- Busca de aconselhamento com os rezadores quando sentissem tonturas e tristeza;
- Cuidados e vigílias constantes entre os moradores;
- Evitar brigas domésticas;
- Proibição temporária dos jogos de futebol;
- Inclusão de canjica branca na dieta;
- Proibição do uso de bebidas alcoólicas;
- Desligamento noturno da internet na escola, para que os jovens não pernoitassem fazendo uso de redes sociais.

Nas narrativas dos rezadores é possível identificar aspectos fisiológicos desse tipo de adoecimento, como a noção de que os espíritos são frios e de que existem locais anatômicos específicos pelos quais eles podem atacar as pessoas, bem como por onde podem ser extraídos pelos *chamõ* e *yvyra'ija* nas sessões de cura. Na narrativa cosmológica de Honório Benites emerge também uma interpretação da dualidade da alma guarani entre o *ãgue* e o *ñe'ẽ*, a sombra e a palavra, associadas a um certo código de conduta, bem como a elaboração sobre o

órgão de agência xamânica, o “nervo” ou *py’a*. Além disso, esse rezador de amplo prestígio nas aldeias da região traz em seu discurso os aspectos sócio-cosmológicos associados ao seu poder de cura, do uso do cachimbo para fazer benzeduras, bem como da lógica de uma certa hierarquia entre as divindades que é reproduzida na atuação xamânica dentro das casas de rezas. Neste mesmo sentido, vimos na narrativa de Teodoro Alves sobre a sua trajetória de formação como liderança política e religiosa a importância dos sonhos para o poder xamânico, bem como a forma de transmissão das mensagens oníricas para a comunidade através de orientações dadas na casa de rezas. Além disso, Teodoro descreveu a reprodução performática de seus sonhos em rituais de caráter político-religioso, como ocorrido na abertura do Encontro de Jovens, quando fizeram uma dança circular de proteção aos caciques, rezadores e novas lideranças. Somado às narrativas de Honório e Teodoro, o registro etnográfico trouxe a percepção de João Alves, um especialista no uso de plantas para o tratamento de doenças, que enfatizou a necessidade de remédios tradicionais para curar os pacientes submetidos aos ataques espirituais. Além disso, em sua narrativa se antevê um conflito com pastores evangélicos e a dificuldade em lidar com situações como essa na posição de chefia comunitária. Ademais, João trouxe a sua percepção dos adoecimentos como algo motivado pela agência das divindades boas ou más, compreendidas por uma noção particular da formação do mundo e da natureza humana. Ainda, João descreveu elementos que demonstram a atuação xamânicas dos rezadores na atuação política, mencionando como exemplo a prática de benzer documentos com a fumaça do cachimbo para que eles tenham eficácia instrumental em conseguir os benefícios e reivindicações almejadas dos órgãos públicos. Estes conjuntos de conhecimento estão emaranhados em uma noção específica de saúde/doença/atenção de alcance amplo, consistindo em uma cosmologia localizada que vai ao encontro de elementos descritos pela etnologia guarani de modo geral.

As práticas de autoatenção, bem como a elaboração discursiva sobre elas, revelam uma cosmologia própria dos Avá-Guarani, constituída a partir da experiência pessoal dos rezadores e lideranças políticas cujos depoimentos foram apresentados nas sessões anteriores. Neste sentido, o prolegômeno da Antropologia Médica formulado por Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock (1987)

propõe três perspectivas sobre as quais a interpretação do corpo deve ser desenvolvida. Inicialmente, deve ser considerado o aspecto fenomenológico do corpo individual, o *self*, que é sua concepção mais imediata e evidente, especialmente considerada na biomedicina. Além disso, temos a visão do corpo social, quer dizer, o seu uso como símbolo para pensar relações entre natureza, cultura e sociedade, conformando a noção de pessoa que, entre sociedades ameríndias, muitas vezes foi interpretada como indivíduos formados por uma multiplicidade de sujeitos refletidos na relação com outros povos (LUCIANI, 2001). Ainda, temos o ponto de vista do corpo político enquanto artefato de controle e emancipação social, evocado em meio a situações de ameaça a existência coletiva de grupos sociais e utilizado como forma de representação coletiva, com mecanismos de controle de “entrada e saída”. De acordo com Scheper-Hughes e Lock (*ibid.*), os sentimentos e as emoções são mediatrizes entre os três corpos individual, social e político, capazes de borrar e conectar as suas fronteiras, que se tratam efetivamente de um esforço analítico produtivo para a abordagem médica na Antropologia. Seguindo as propostas de Clifford Geertz (1992) e Renato Rosaldo (2004), as autoras enfatizam o papel do sistema simbólico da cultura na expressão pública ou privada, individual ou coletiva, das emoções, tendo estas como motivadoras da ação humana. O fio que conecta esses três aspectos dos corpos avá-guarani é ora apreendido a partir dos discursos e práticas dos indígenas para lidar com a crise da doença desencadeadora das tremedeiras e das mortes autoprovocadas. Nas narrativas percebemos referências sobre a constituição desses três componentes do corpo desde a forma de conhecimento do grupo indígena, que delinea a seus próprios termos a natureza física e social dos corpos, bem como o seu pertencimento a um ente político abrangente que, no caso específico guarani, está amplamente associado à luta pela terra na qual é possível a vida em sua plenitude.

O corpo político avá-guarani

O tema mais debatido na etnologia guarani ao longo do século XX foi a “busca pela terra sem males”, um paraíso mítico representado como morada dos deuses e antepassados, fonte e destino das almas das pessoas, que seria

alcançado por meio ascese xamânica, com abstenções, dietas, ingestão de mate, tabaco, cauim, concentração, cantos e danças rituais. Ao mesmo tempo, a busca pela terra sem males foi interpretada como a luta por espaços territoriais em condições ecológicas, históricas e cosmológicas adequadas para o modo de habitar o mundo dos Guarani, o que é mobilizado nos discursos políticos contemporâneos pelo reconhecimento de terras e pela inclusão horizontal na sociedade nacional (PIMENTEL, 2021). Foi a partir dos anos 1990 que passou a se tornar mais evidente nas etnografias que as migrações dos grupos guaranis são, além de um fenômeno sócio-cosmológico, emaranhadas com processos forçados de desterritorialização ocorridas sobretudo a partir do final do século XIX. Desta forma, fatores ecológicos, econômicos, etno-históricos e arqueológicos ganharam mais espaço ao lado da cosmologia para as análises sobre a mobilidade territorial guarani. O artigo seminal de Melià (1990) redimensionou o olhar messiânico sobre o paraíso mítico, trazendo o enfoque para as condições materiais de existência, o que influenciou os estudos posteriores. Desta forma, nas últimas três décadas houve uma aproximação entre a interpretação profética da busca pela terra sem mal e a materialidade política da luta pelo reconhecimento territorial, marcada pelas condições de exercício da territorialidade indígena, como nas ações de recuperação de posse.

A territorialidade de populações indígenas e outros grupos sociais é uma modalidade de ocupação espacial que independe de instrumentos do Estado, exercida por meio dos vínculos afetivos, de memória coletiva e pertencimento recíproco entre as pessoas e os lugares (LITTLE, 2003). Assim, os Avá-Guarani continuaram o exercício de sua territorialidade por meio da resistência em permanecer em algumas localidades de seu território, bem como pelas iniciativas de recuperação de posse sobre áreas específicas nas “retomadas” e “acampamentos”, o que implica em uma forma de inscrição do costume na paisagem a fim de reproduzir o bom modo de ser guarani, o *ñandereko* ou o *teko porã* (PIMENTEL, 2017). Em larga medida, devemos considerar que a luta pelos “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, conforme assegurado pela atual Constituição brasileira, é uma expressão do corpo político dos Guarani de modo geral, que enfrentam o drama da expropriação e do esbulho em seu macroterritório étnico. Neste sentido, o recorte etnográfico apresentado nas sessões anteriores, especialmente com relação à aldeia Ocoí, traz um conjunto de elementos

emaranhados com a falta de terras e vinculados com a crise de saúde decorrente dos ataques espirituais na comunidade.

Nas narrativas das lideranças de Ocoí podemos perceber disputas e alianças internas por espaços dentro da exígua área demarcada, a impossibilidade de tratamento adequado à vítimas de suicídio, que não deveriam ser sepultadas junto aos demais, além da falta de acesso a uma série de recursos ambientais necessários para práticas de autoatenção associadas à construção dos corpos e os cuidados físicos permanentes tomados por meio de banhos, chás, emplastos, benzeduras, feitos com plantas específicas e, por vezes, com partes de animais silvestres. Percebemos também no Ocoí um agravamento da situação em virtude da indisponibilidade de meios de subsistência, da pobreza, da violência, decorrentes do confinamento e da exclusão social que enfrentam de forma severa, sobretudo após o alagamento da usina de Itaipu. Estes fatores de vulnerabilidade social são agravados pela falta de rezadores e especialistas, bem como pelo desinteresse dos jovens com coisas associadas à “cultura guarani”, o que na visão dos rezadores influencia no aparecimento das doenças espirituais. Temos em meio a isso ainda a tensão decorrente da interferência de igrejas evangélicas, que apesar de alianças pontuais acabam promovendo desacertos, dilemas e desencontros internos no convívio comunitário. Em larga medida, podemos considerar esses temas como fatores de adoecimento do corpo político e social coletivo, que na interpretação dos indígenas são disruptivos e determinantes para o aparecimento de doenças como a crise de ataques espirituais que enfrentem.

O processo de desterritorialização, associado com a perda da posse sobre as terras de origem, é um elemento fundamental para que se compreenda a emergência da crise de saúde nas aldeias avá-guarani. Além disso, o reconhecimento territorial se torna uma ação a ser executada pelas instituições de Estado com vistas a conferir condições adequadas para que o grupo supere coletivamente o período de dificuldade que atravessa e tenha os seus direitos individuais e coletivos assegurados. Neste sentido, deve-se considerar que o Encontro de Jovens relatado anteriormente pode ser interpretado como uma “prática de autoatenção no sentido amplo”, uma vez que se trata de uma medida para a saúde do corpo político dos Avá-Guarani, que dão grande importância na formação de seus jovens pelos rezadores e caciques atuais. Essa estratégia de organização

do grupo, ocorrida em meio aos surtos de tremedeiras e abalos emocionais decorrentes dos suicídios em série, revela uma atuação conjunta com vistas a atacar a expropriação territorial enquanto fator transversal para alcançar o seu bem-estar físico e espiritual. Portanto, temos na questão da luta pela terra uma intersecção que abarca o escopo desta tese, remetendo-a ao tema inicial da pesquisa, que buscava compreender o estatuto do território na cosmologia dessa sociedade indígena.

Os Avá-Guarani contemporâneos articulam a sua variação da cosmovisão guarani, que conforma o seu reconhecimento enquanto sujeitos históricos e agentes políticos que vivenciaram a cronologia de uma situação em comum, com a perda do acesso às terras, confinamentos, e lutas muito sofridas pela aquisição das três pequenas reservas que hoje dispõem. Esta situação de desterritorialização é o motivo da existência dos diversos acampamentos que reivindicam a disponibilidade de áreas adequadas para viverem. A terra é o pano de fundo da questão, emaranhada no contexto dos acontecimentos; por um lado, pela dificuldade dos indígenas em manterem os cuidados e rituais necessários para a autoatenção em saúde no sentido amplo, que tem implicações cosmológicas associadas à construção dos corpos individuais, social e político do grupo; de outro lado, pela insuficiência de terras regularizadas para viverem, o que aumenta a situação generalizada de pobreza e traz consequências como violência, desestruturação familiar, criminalidade, uso abusivo de álcool e outras drogas, além de bailes, festas, torneios de futebol, excesso de uso pelos jovens de redes sociais⁵⁹. Estas são questões consideradas pelos rezadores avá-guarani como elementos agressivos e disruptivos ao que normalmente se referem como o bom modo de ser guarani (*teko porã*), com dieta restrita, rezas cotidianas, banhos, ritos de passagem, benzeduras, danças na casa de rezas, beber chicha, e pedir conselhos aos mais velhos. O processo histórico renhido, sobretudo na segunda metade do século XX, deixou os Avá-Guarani em uma situação geral de vulnerabilidade social, psíquica, espiritual,

⁵⁹ As formas de uso pelos guaranis de redes sociais como o *facebook* é um tema sobre o qual desconheço estudos aprofundados, mas é uma ferramenta amplamente utilizada para mobilizações políticas, o que é evidente, mas sobretudo para a formação de grupos, paqueras, casamentos, organização de torneios, rituais e atividades que envolvem diferentes aldeias, por vezes muito distantes entre si. Inclusive, uma das iniciativas que a oficina de “educomunicação” propostas por alunos da Unila tentaram promover foi a criação de um blogue e um perfil oficial da aldeia Itamarã nas redes sociais.

física e fundiária, o que posiciona a luta pela disponibilidade de terras como tema transversal ante a crise que atravessam.

As possessões por espíritos dos Avá-Guarani estão associadas ao processo de desterritorialização na medida em que são implicadas na expropriação do corpo político dessa sociedade indígena, o que pode ser delineado por sua perspectiva histórica de pertencimento afetivo e cosmológico às suas terras de origem, marcado pelo exercício de sua territorialidade. Essa conexão entre a perda da posse do corpo e a expropriação das terras de origem dos Avá-Guarani para a crise de saúde que atravessam é produtiva para pensar a própria natureza da posse e da propriedade enquanto formas de instalação do pensamento na paisagem praticadas ao longo do tempo. Neste sentido, é importante considerar a abordagem de Graham (2011), que enfatiza o processo colonial enquanto processo de instalação de modos de pensar na ocupação da paisagem, o que na maioria das vezes são mal adaptados aos lugares onde são aplicados, causando a degradação ambiental. Por outro lado, a autora nota que modos de pensar indígenas são formulados em um lugar específico, moldados naquele ambiente, de modo que populações originárias possuem uma lógica de propriedade marcada pelo pertencimento recíproco às suas terras de origem. De modo semelhante, Strathern (2009; s.d.) reconhece a terra como propriedade intelectual, constituindo um bem intangível no qual populações indígenas estabelecem o seu modo específico de conhecimento em relação ao mundo em que habitam. É neste sentido que podemos interpretar a conexão entre crise avá-guarani e o processo histórico de desterritorialização, considerando a sua luta histórica pelo reconhecimento étnico e territorial, o que constitui o seu corpo político e base material de sua vida social, física, espiritual, cultural, comunitária.

O conceito guarani de *jára* (dono) é o mais próximo da noção de propriedade e de forma geral ele diz respeito a uma espécie de tutela coletiva sobre a qualidade dos entes no mundo. Por exemplo, quando se referem a uma espécie de planta, *jára* é ao espírito dono desse tipo de vegetal, o dono de todas elas, o que pode se estender aos diferentes tipos de animais, aos acidentes geográficos, aos bosques, as roças, e, inclusive, muitas vezes a expressão “*ñande jára*” (nosso dono) é utilizado como sinónimo de Deus. Da mesma forma, o termo *jára* se refere ao proprietário de algum objeto, como uma casa ou qualquer outra coisa. Os guaranis

quando entram na mata para coletar remédios, pedem licença por meio de suas rezas para o *jára* daquele bosque, da planta que irão coletar e do animal que irão caçar. Na caça, pede-se por meio de orações que o dono de determinado animal entregue um dos seus “filhos”, considerando que ela é praticada pelos guaranis principalmente com a instalação de armadilhas, geralmente mundéus. O conceito guarani de *jára* reserva a reciprocidade da noção de propriedade, no sentido de concomitantemente haver algo que pertence a alguém e o pertencimento de alguém a algo. Na abordagem da perspectiva histórica, o pertencimento é a circunstância, a paisagem, vista desde a lógica de um grupo social vinculado a uma terra de origem. No caso dos Avá-Guarani, o pertencimento recíproco às suas terras de origem enfrenta um momento de crise provocada pela desterritorialização, sendo em meio a isto que ocorrem os ataques de espíritos que causam as tremedeiras e as mortes autoprovocadas. Nas narrativas de Teodoro e Celso Alves apresentadas nas sessões anteriores, eles mencionam que o deus Tupã tem visitado pouco o mundo em função das estiagens, sendo que os seus relâmpagos serviriam para espantar os espíritos dos mortos (*ãgue*), o que que refletiria um certo abandono deste “*jára*”, um marcador cosmológico de ruptura no pertencimento recíproco coletivo ao lugar de origem.

A cosmologia das sociedades indígenas é inscrita nos corpos individual, social e político, correspondendo a inscrição na paisagem de um modo específico de habitar o mundo (SEEGER *et al*, 1979). Há uma conexão entre a recuperação da posse sobre as terras de origem com a recuperação do controle sobre as suas almas avá-guarani, o que opera com fundamentos cosmológicos da reconexão com os deuses através da busca mística e mundana pela terra sem males. Esta conexão se entrevê nas iniciativas de recuperação de posse das retomadas e da formação dos acampamentos. A falta de terras impõe um obstáculo para a saúde plena dos Avá-Guarani, pois ela afeta o seu corpo político e sócio-cosmológico, prejudicando o bem-estar individual e coletivo dos indígenas, de modo que a luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais pode ser interpretada como uma prática de autoatenção em saúde no sentido amplo, uma vez que a disponibilidade de áreas adequadas para viverem é fundamental para a superação da crise que atravessam. Com vistas a contribuir com subsídios que podem vir a servir para a instrução de procedimentos administrativos com vistas ao reconhecimento de terras aos Avá-

Guarani, na próxima parte da tese apresento elementos históricos regionais a partir de uma perspectiva dos indígenas, trazendo histórias de vida de suas lideranças e um apanhado de informações sobre o processo colonial de ocupação da paisagem que conformou o contexto no qual atravessam a sua crise de saúde coletiva, com a esperança de contribuir para que no futuro haja uma reversão dessa situação.

PARTE II: A terra de origem dos Avá-Guarani

“Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo não me salvo eu. *Benefact loco illi quo natus es* (Faça o bem ao lugar onde nasceste), lemos na Bíblia. E na escola platônica o propósito de toda a cultura se dá como isto: ‘salvar as aparências’, os fenômenos. Quer dizer: buscar o sentido do que nos rodeia.” ORTEGA Y GASSET, 2019 [1914], p.32.

As interpretações elaboradas sobre o adoecimento espiritual dos Guarani, tanto nos estudos acadêmicos como nas narrativas indígenas registradas nesta tese, percorrem trajetórias explicativas emaranhadas entre si que tomam por base a cosmologia do grupo para construir as noções de saúde e doença de forma associada com as circunstâncias da vida cotidiana, como os conflitos familiares e entre grupos rivais, frustrações amorosas, pobreza, violência, uso abusivo de álcool, tensões intergeracionais, disputas políticas, falta de terras, influências externas. Neste sentido, a terra é uma questão transversal e serve como cenário que impõe as condições de vida e de morte dos Avá-Guarani contemporâneos. Devemos considerar que o acesso à terra é um elemento fundamental para o arrefecimento do drama social dos ataques espirituais e, conseqüentemente, das mortes autoprovocadas em série. Neste sentido, esta Parte II da tese delinea a circunstancialidade da terra a partir da perspectiva histórica e da territorialidade indígena.

A história indígena ganhou o primeiro plano das pesquisas etnológicas a partir dos anos 1980, com a elaboração de guias de fontes sobre os povos originários do Brasil, com iniciativas embaladas por temas como a memória e a história oral, o que constituiu tanto um método da disciplina quanto um movimento político e cultural promovido pela própria emergência de movimentos indígenas, organizados com apoio de militantes, da imprensa e de ambientalistas. Em muitos casos, a história indígena foi elencada enquanto um conjunto de generalidades externas, como frentes de expansão, zonas de fricção interétnica, políticas indigenistas, com fluxos e refluxos das sociedades nacionais e as respectivas reações indígenas. Abordada geralmente desde uma perspectiva necrológica, a historiografia indigenista brasileira passou por uma renovação que permitiu enxergar a história enquanto uma dimensão constante e interna da vida dessas sociedades, revelando que o papel dos indígenas na construção da sociedade nacional foi mais constante e profundo do que deixaram entrever os grandes relatos da formação do

povo brasileiro, contrariando assim as abordagens culturalistas que apontaram para um vetor cronológico e inevitável do processo de aculturação e da desfiguração da indigeneidade.

Mas os estudos sobre história indígena já contam com uma razoável maturidade, e pode se esperar que se libertem de alguns movimentos reflexos dependentes de seu contexto de origem. Nem a afirmação de uma historicidade ecumênica, nem a articulação de estrutura e história são bandeiras que necessitem de mais defesa, muito embora haja uma defasagem importante entre sua afirmação genérica e sua aplicação a descrições concretas. A documentação sobre a história indígena passou a ser objeto de uma procura intensa. O movimento indígena vai assumindo como própria – por exemplo, nos textos usados na educação indígena diferenciada – uma historiografia que nem sempre se prende, porém, às pautas daquela “outra historicidade” descoberta pelos etnohistoriadores. Criado um consenso sobre generalidades, talvez seja o momento de se voltar sobre a história indígena e enfocar desta vez não já as suas continuidades com um modo ocidental de palmilhar o tempo, mas precisamente aqueles contrastes que em épocas anteriores permitiam imaginar a existência de povos sem história. CALAVIA SÁEZ, 2005, p. 40-41.

A historiografia indígena em linhas gerais se estabeleceu em três vertentes. A primeira delas se sustentou na “eficácia documental”, isto é, a reavaliação das fontes históricas, geralmente registradas por missões religiosas ou estatais. Ao mesmo tempo, a historiografia construiu uma vertente que delinea os modos de estabilização dos sujeitos históricos indígenas, um contraste entre o “nós” da atualidade e o “eles” de outros tempos que cria uma identidade retroativa. Assim, o estabelecimento de marcos temporais indígenas não corresponde com precisão as cronologias formais construídas por meios das fontes documentais, conformando uma “historicidade outra”, uma variação de conteúdo e na forma de perscrutar o tempo e a memória. Ainda uma terceira vertente estabeleceu marcos bem constituídos na relação entre estrutura e história, que demonstram que a mitologia é a dinâmica de exercício desta “historicidade outra”, descrevendo um tempo histórico com narrativas de episódios que interferem na vida de todos. O mito estabelece um campo de referências para perscrutar o tempo e a memória a partir de relações entre antagônicos, por vezes constituindo marcos de contato com grupos externos, indígenas ou não, e operando uma invenção da cultura para si e para o Outro. Estas três vertentes, de uma forma ou de outra, muitas vezes são reivindicadas e aglutinadas nas etnografias, sua divisão é essencialmente heurística, com lacunas inevitáveis entre a teoria e a prática (CALAVIA SÁEZ, 2005).

A imbricação entre i) as fontes documentais; ii) a historicidade avá-guarani; e iii) a relação estrutura-história no repertório da mitologia; é evidente nos depoimentos colecionados nesta tese. Um exemplo deste último caso, entre tantos outros, consta na narrativa de Honório Benites sobre o surgimento das plantas de roça, no qual Deus/*Ñanderu* escolheu a mandioca que deixou no mundo para as pessoas plantarem. As variedades disponíveis na aldeia Itamarã para produção comercial foram trazidas por técnicos do projeto de agricultura financiado pela Itaipu e os indígenas selecionaram aquelas com melhor produtividade. Entretanto, na narrativa do rezador esta atividade se transforma em uma ação da divindade, bem como o ato dos rezadores de batizarem as sementes e as ramas antes do plantio, isto é, de humanizá-las e domesticá-las para serem incorporadas, comidas, consubstanciadas às pessoas.

Não, no começo das plantas a gente mandou trazer a semente de milho, feijão, rama de mandioca, pra passar na mão de Deus e batizar, porque daí ele planta e nasce bem, cresce bem. Então Deus está presente aqui porque ele plantou a rama batizada, ele arrancou a mandioca dele pra vender com nove meses, não tinha um ano ainda, e cada raiz deu na base de dois quilos e outra pesou sete quilos. Então isso tudo ele teve que mostrar pra gente fazer também. [informação pessoal⁶⁰]

O caminho que encontrei para montar a história do pertencimento Avá-Guarani à sua terra de origem foi considerar a sua participação nos ciclos econômicos regionais. Seguindo uma cronologia tradicional, nesta parte da tese consta o começo do processo colonial e a construção da Tríplice Fronteira dos Estados modernos, no fim do século XIX. Em seguida, são tratados os desdobramentos ocorridos ao longo do século XX que deixaram os guaranis entre três categorias de ocupantes de terra, quais sejam, posseiros, grileiros e colonos. No segundo bloco, os depoimentos dos interlocutores indígenas narram a sua história de vida e os trazem à superfície enquanto sujeitos históricos que permaneceram exercendo a sua territorialidade em meio a um modelo de ocupação, instalado a partir de meados do século passado, que foi progressivamente os excluindo da história regional. Assim, detalho de forma geral o contexto fundiário das reservas e acampamentos atuais. Buscando alcançar a produtividade do materialismo para a historiografia, a descrição e a análise se aproximam do idioma da participação dos guaranis na economia e na sociedade regional de modo geral,

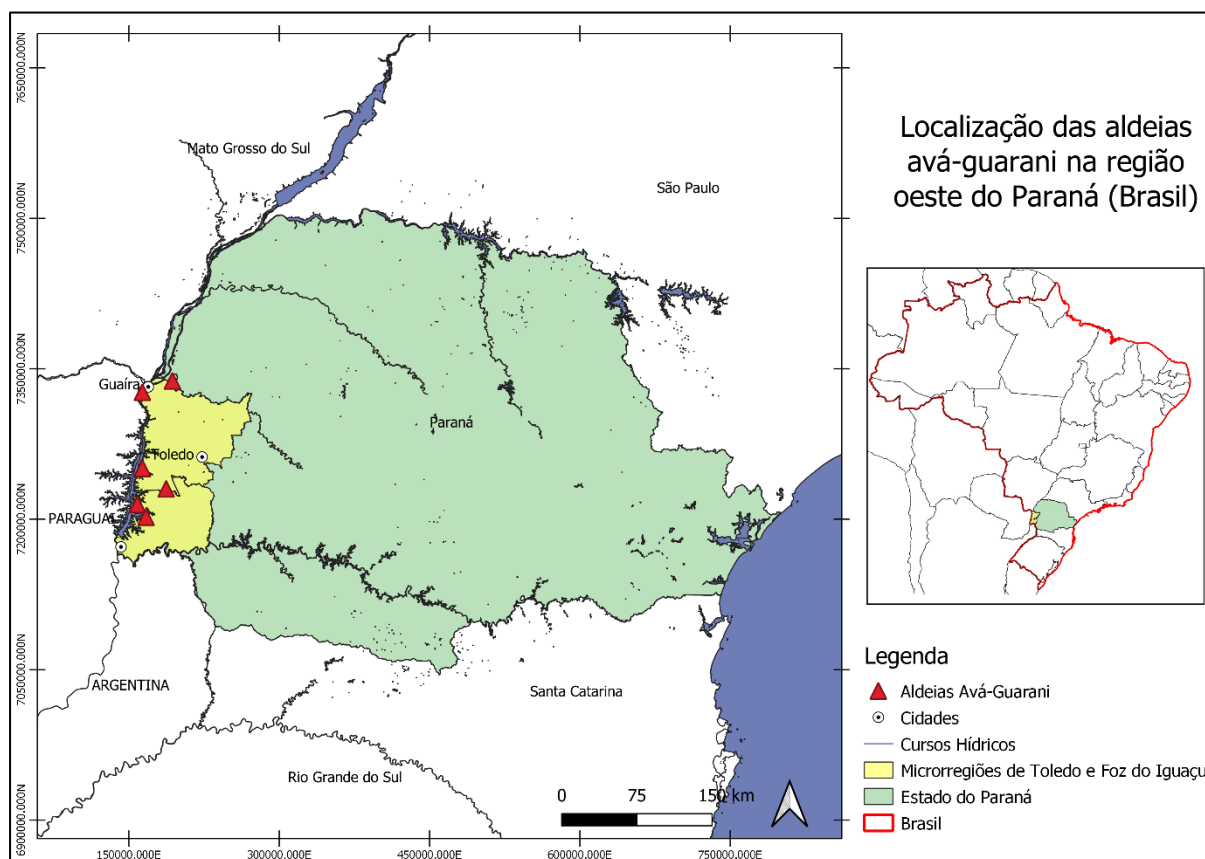
⁶⁰ Entrevista realizada com Honório Benites, na aldeia Itamarã, em 13/10/2019.

apontando para as formas de subsistências e de geração de renda nas aldeias e acampamentos atuais.

A CONSTRUÇÃO DOS IMPÉRIOS COLONIAIS E DOS ESTADOS MODERNOS

Neste capítulo consta uma descrição da situação atual da ocupação de um conjunto específico de grupos familiares Avá-Guarani vinculados à fundação da aldeia Ocoí, em 1981, como decorrência do alagamento pela hidrelétrica de Itaipu-Binacional. Estes indígenas fazem parte do conjunto mais amplo dos Guarani Nhandéva, conforme a classificação de Egon Schaden (1962), que historicamente ocupam uma porção territorial relativamente circunscrita nas margens do Rio Paraná, que se estende desde as imediações do Rio Iguatemi, no Mato Grosso do Sul, através da província de Curuguaty até a região de Hernandárias, no Paraguai, abrangendo ainda uma porção ao norte da província de Misiones, na Argentina, havendo laços de consanguinidade e afinidades com grupos familiares Mbya e Kaiowá. Os Avá-Guarani ocupam o centro do macroterritório guarani na América do Sul, que na etnografia é reconhecido como *yvy mbyte*, o “centro da terra”, no qual promoveram a conquista a partir da migração de grupos Tupi para fora da Amazônia, tratando-se de uma região que, de acordo com os registros arqueológicos, ocupam há cerca de dois mil anos (BONOMO *et al.*, 2015; CALEIRO, 2021). Neste sentido, este Capítulo traz uma breve contextualização da participação histórica dos indígenas desde o início do processo de colonização do território sul-americano, pautado pela lógica de pertencimento recíproco entre os Avá-Guarani e a paisagem, o lugar, no sentido expandido. É importante ainda destacar a reconfiguração da territorialidade ocorrida nas últimas quatro décadas em função da expansão da ocupação agropecuária na região, que restringiu amplamente a participação e a inclusão dos guaranis na sociedade regional, especialmente quanto a ocupação de terras. A localização das ocupações atuais, os dados populacionais, as informações sobre as formas de trabalho e subsistência, além da situação fundiária nas áreas atualmente ocupadas são elementos que caracterizam as circunstâncias dos acontecimentos atuais nas aldeias.

Mapa 2 – Localização atual das aldeias Avá-Guarani no oeste do Paraná.



Elaboração do autor.

Alto Paraná (1542-1870)

Os Guarani nas margens do Rio Paraná foram amplamente descritos e retratados na historiografia desde a fundação das cidades de Cidade Real do Guairá, no início do século XVI, tendo participado dos projetos de colonização, inicialmente para a consolidação do Vice-Reinado do Rio da Prata, pelo antigo Império Espanhol. No início do processo colonial, esta região forneceu madeira para construir a maior parte de Buenos Aires, na medida em que um consórcio de empresários portenhos se estabeleceu na região, intensificando também a produção de erva-mate para abastecimento dos mineiros bolivianos e argentinos. Em 1556, os colonizadores registraram 40 mil famílias indígenas nas imediações do antigo Guairá, que somavam entorno de 200 mil pessoas, organizadas em 60 *encomiendas*. (REED, 2003, p.76) As *encomiendas* eram o sistema espanhol de arregimentar mão-de-obra para a economia extrativista e consistiam basicamente

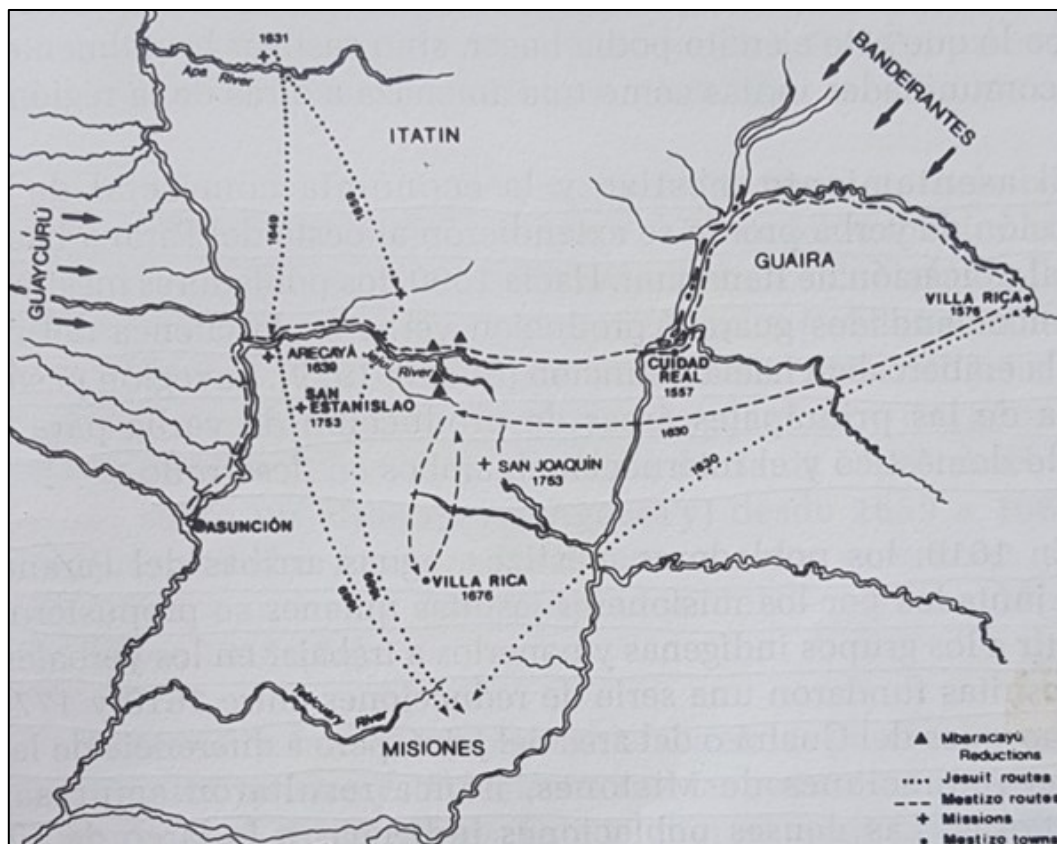
em arrendamentos de terras para exploração de madeira e erva, com o uso da força de trabalho dos guaranis que fossem capturados.

Como contraponto aos *encomenderos*, a partir de 1610, os padres jesuítas passaram a arremeter os povoadores mestiços e indígenas ao sistema das reduções, que cumpriam as normas estabelecidas pela Igreja católica com a bula *Veritas Ipsa*, que impedia a escravização e trabalhava pela catequização e o estabelecimento de direitos comuns aos povos das terras no Vice-Reino (MONTROYA, 1997; WILDE, 2009). A erva-mate, que havia sido proibida pelos padres no século XVI, passou a ser selecionada e aperfeiçoada para o cultivo e produção em escala, tornando-se a principal base econômica da região. O ciclo de comercialização e exportação da erva foi um lucrativo monopólio da Companhia de Jesus até 1768, realizado em conjunto com a extração de madeira, utilizando a mão-de-obra dos povoadores mestiços e dos guaranis nas margens do Paraná (BOGUSZEWSKI, 2007, p.21). Conjuntamente ao empreendimento colonial espanhol, entre 1612 e 1630 os portugueses fizeram os seus primeiros avanços em busca do controle sobre o território por meio dos bandeirantes paulistas, para recrutar força-de-trabalho das reduções jesuíticas para a construção da cidade de São Paulo, tendo levado mais de 20 mil pessoas do antigo Guairá (MONTEIRO, 1994). A expedição de Raposo Tavares, em 1628, contou com três mil homens, dos quais dois mil eram indígenas e os demais mestiços chamados “mamelucos paulistas” (GODOY; GUEDES, 2017; RAMINELLI, 1994). Após os ataques das bandeiras paulistas e a consequente destruição das reduções espanholas, o território paranaense passou a ser progressivamente reocupado pelos ervateiros. Em meio as disputas entre *encomenderos*, jesuítas e bandeirantes, os Guarani permaneceram na sua região de origem, fazendo alianças e também promovendo rebeliões e represálias de natureza bélica e também de inspiração religiosas, fazendo batismos de reconversão.

A criação de inúmeros povoados e fortificações pelo interior do continente realizada pelas Bandeiras fez com que, no século XVIII, o Tratado de Tordesilhas fosse perdendo a sua validade, criando o litígio entre Portugal e Espanha pelos limites de suas colônias nas Américas, pacificado em 1750 com a assinatura do Tratado de Madrid, redigido por Alexandre de Gusmão. Ele tomou como base o princípio *uti possidetis, ita possideatis* (quem possui de fato – posse –, deve possuir

de direito – propriedade –), que foi adotado como modelo da colonização portuguesa, diferente da Espanha e outros países, que seguia o *uti possidetis iuris*, que é a distribuição de títulos pela Coroa e pela Igreja, que era o caso das *encomendas* e das reduções jesuíticas. Foi o reconhecimento da posse em detrimento da propriedade que estabeleceu os domínios lusitanos e configurou aproximadamente os limites do território do Brasil. O Tratado fortaleceu a iniciativa do Marquês de Pombal pela expulsão dos padres jesuítas espanhóis, de modo que o desacordo da Coroa portuguesa com a Igreja católica e a Cia. de Jesus levou à Guerra nos Sete Povos das Missões, entre 1752 e 1756, que martirizou Sepé Tiaraju (BRUM, 2009). Contudo, as margens do Rio Paraná permaneceram sob domínio espanhol e, entre a segunda metade do século XVIII e o início do século XIX, o missionário Martin Dobrizhoffer registrou a presença na região dos trabalhadores mestiços e dos índios guaranis, com estes vivendo isolados nas matas, comercializando eventualmente erva e por vezes sendo aterrorizados nos seus refúgios pelos ervateiros (REED, 2003, p.81).

Figura 14 – Rotas de padres jesuítas e povoadores mestiços entre os séculos XVI e XVIII.



Fonte: REED, 2003, p. 77.

Em 1811, uma revolta camponesa promoveu a independência do Paraguai e levou à criação da primeira República sul-americana, sob comando do Doutor José Gaspar Rodríguez de Francia, nomeado “ditador perpétuo” pela assembleia constituinte e ficando conhecido como “*karaí guazú*”, o patrono da Nação paraguaia. Rodríguez de Francia confiscou os bens dos empresários terratenentes argentinos e espanhóis e da Igreja, tendo ficado famoso pelo isolacionismo que visava a autossuficiência econômica e a autonomia política do Paraguai, o que reduziu drasticamente a produção ervateira e permitiu relativa tranquilidade aos guaranis paranaenses em suas terras de origem. Esta situação é revertida a partir de 1840, com a ascensão ao poder de Carlos Antonio López, que promoveu uma reforma econômica no país, promovendo a integração do território e a abertura internacional da economia. Em 1848, Lopez extinguiu as missões jesuíticas e estendeu aos indígenas à condição de cidadãos plenos, embora tenha mantido o monopólio estatal sobre os ervais, o que em grande medida acabou por proteger os Guarani paranaenses em seu território florestal. Já com a ascensão ao poder do general Francisco Solano Lopez, em 1862, as suas pretensões expansionistas para alcançar o Atlântico decorreram na Guerra da Tríplice Aliança, que estabeleceu o domínio brasileiro até a margem esquerda do Rio Paraná, em 1870.⁶¹

⁶¹ Com relação à Guerra do Paraguai propriamente dita, existem três versões historiográficas produzidas em contextos históricos específicos e seguindo linhas teóricas próprias, sendo geralmente chamadas de “tradicional”, “revisionista” e “moderna”. (MAESTRI, 2013) A primeira delas surgiu em um fluxo contínuo com os episódios que se desdobraram no século XIX, servindo para construir nos países vencedores as figuras públicas dos heróis de guerra, como Duque de Caxias e Bartolomé Mitre, bem como transformar Solano Lopez no grande responsável pelo fracasso paraguaio. (CALMON, 2002; OLIVEIRA LIMA, 1927) Estas versões destacam como motivo principal do conflito a iniciativa expansionista e sanguinária do imperador paraguaio ao declarar guerra ao Brasil e à Argentina, bem como as restrições à livre navegação nas bacias do Prata e do Paraguai e para assegurar o acesso permanente ao Atlântico. De maneira semelhante, a ascensão ao poder dos militares no governo republicano acabou por enfatizar a responsabilidade de Dom Pedro II pelas consequências extremas que se sucederam com o prolongamento da guerra e o morticínio da população paraguaia. A partir dos anos 1960, no contexto da Guerra Fria, emergiu uma corrente revisionista de cunho marxista capitaneada pelo argentino León Pomer, que passa a enfatizar o endividamento do Brasil e da Argentina com as famílias de banqueiros alemães Rothschild e Barings desde o período anterior à guerra. Segundo Pomer, a guerra teria sido impulsionada pelo Império Britânico por um suposto receio de que o desenvolvimento econômico autônomo paraguaio viesse a ameaçar a hegemonia inglesa na Íbero-América. (POMER, 1968) Esta narrativa se tornou conhecida no Brasil pela obra “Genocídio Americano”, de J.J. Chiavenato, que apresentou um resumo dos argumentos que desenhavam o Paraguai como uma nação socialista embrionária, injustamente atacada por países emissários da Inglaterra, o que serviu tanto à luta brasileira contra a ditadura militar, como a favor do general Alfredo Stroessner, que buscou reconstruir a imagem positiva de Solano Lopez como libertador de um povo paraguaio, oprimido pela hegemonia inglesa, passando a ser a versão mais conhecida e ensinada nas escolas sul-americanas. (CHIAVENATO, 1979; QUEIRÓZ, 2010) A partir dos anos 1990, com a queda do muro de Berlim, a história da Guerra do Paraguai passou por um novo revisionismo pós-moderno, que

A bibliografia sobre os Guaraní geralmente tomou o fim da Guerra do Paraguai como ponto pacífico enquanto marco temporal para análise da dinâmica de ocupação e mobilidade territorial dos mesmos. Efetivamente, deve-se considerar que nesta região da fronteira entre os rios Paraná, Iguatemi e Iguazu, um macroterritório ocupado pelas parcialidades Guaraní que abrangem os Mbya de Misiones, os Kaiowá no Mato Grosso do Sul e os Nhandéva no Alto Paraná era território paraguaio até 1870 e o estabelecimento das fronteiras entre os Estados nacionais colocou este macro-conjunto étnico em situação transfronteiriça. Uma avaliação detalhada sobre o período da guerra permite delinear nuances e matizes do processo de construção dos territórios nacionais em relação aos modos de ocupação guarani das suas terras de origem, mantendo a sua localização na região principalmente pelo fornecimento de força de trabalho aos projetos de colonização, que tiveram como consequência a promoção de deslocamentos, compulsórios ou não (ANTUNHA BARBOSA; MURA, 2011; BARBOSA, 2013). Inclusive, a participação dos guaranis na guerra, bem como o deslocamento de soldados indígenas amazonenses e de outras regiões do país para o combate, foi pouco investigada na etnografia, havendo tímidos registros nos estudos linguísticos de José Ribamar Bessa Freire.

Na Guerra do Paraguai, muitos soldados amazonenses monolíngues em Nheengatu, pertencentes ao 5º Batalhão de Infantaria, que sequer podiam entender as ordens em português do seu comandante, morreram nos campos de batalha do Paraguai, como 'voluntários' da Pátria, falando uma língua, compreendida pelo inimigo, mas desconhecida em sua própria trincheira. Do outro lado, havia situação similar, com soldados paraguaios, monolíngues em *guarani criollo*, alguns dos quais foram feitos prisioneiros de guerra, e só puderam ser submetidos a interrogatório com ajuda de soldados amazonenses, bilíngues em Língua Geral-Português, que funcionaram como intérpretes e tradutores. No Arquivo Histórico do Exército, especialmente no fundo intitulado *Guerra do Paraguai*, existem relatórios de interrogatórios feitos a prisioneiros e correspondência com o presidente da Província do Amazonas sobre o envio de recrutas para a Corte. LAGORIO; FREIRE, 2014, p. 577–578 (grifos no original).

tratou de minimizar a hipótese da influência inglesa no confronto, reconhecendo a fragilidade das provas documentais dos fatos conforme a interpretação dos marxistas brasileiros e argentinos e dos nacionalistas paraguaios. (SCHWARTZ, 1998) Neste sentido, estes estudos são obras de fôlego que passaram a atribuir a causa dos conflitos às “contradições platinas” decorrentes das disputas e rearranjos de forças internas nas jovens nações sul-americanas no século XIX, sendo que os motivos da “guerra maldita” teriam sido as pretensões dos países em consolidarem os seus próprios Estados nacionais após o desfazimento do Vice-Reinado do Prata e a construção do Brasil Imperial. Estes autores conferem maior peso nas questões pessoais, contradições, visões de mundo e ambições dos líderes da época. (BETHELL, 1995; DORATIOTO, 2012)

Com o Paraguai arrasado no fim da guerra, teve início o ciclo de existência da *Industrial Paraguaya S.A.*, sob comando do empresário inglês Rodney B. Croskey, que adquiriu as terras do governo na bacia das almas e promoveu a expansão na exploração da erva e da madeira, bem como impulsionou o desenvolvimento da agropecuária, no período chamado de “renascimento da república paraguaia” (WARREN, 1985). A *Industrial* exercia o controle sobre os ervais por meio da coerção econômica e da violência direta, consolidando o sistema chamado de *obrages* para a exploração dos recursos florestais, utilizando a mão-de-obra de mestiços trazidos de Assunção e dos indígenas locais. O mate era colhido nas regiões do Alto Paraná e do sul do Mato Grosso, vinha pelo Rio Iguatemi até o porto de Guaíra, onde embarcava de trem para ultrapassar o salto das Sete Quedas até o Porto Mendes, desde onde descia pelo Rio Paraná até a Foz do Iguaçu e entrava em território argentino rumo à Bacia do Prata (WACHOWICZ, 1983). A situação nos ervais no começo do século passado foi registrada pelo cronista espanhol Rafael Barret, que entre 1905 e 1908 publicou um conjunto de artigos nos jornais paraguaios, retratando o sistema de terror praticados aos indígenas e populações camponesas na região de fronteira.

É necessário que saiba o mundo de uma vez, o que acontece nos ervais. É necessário que quando você quer citar um exemplo moderno de tudo o que pode conceber e executar a ganância humana, não se fale somente do Congo, mas do Paraguai. O Paraguai se despovoa; castra-lhe e lhe extermina nas 7 ou 8 mil léguas entregues à Companhia Industrial Paraguuaia, à Mate Laranjeira e aos arrendatários e proprietários das fazendas de Alto Paraná. A exploração da erva-mate repousa na escravidão, tortura e assassinato. Os dados que vou apresentar nesta série de artigos, destinados a ser reproduzidos nos países civilizados da América e Europa, devem-se a testemunhos presenciais, e foram confrontados entre si e confirmados uns pelos outros. Não escolhi os mais horrendos, senão o mais frequente; não a exceção, senão a regra. E aos que duvidem ou desmintam lhes direi: “Vem comigo aos ervais, e com vossos olhos vereis a verdade”. Não espero justiça do Estado. O Estado se apressou a reestabelecer a escravidão no Paraguai depois da guerra.

[...]

O mecanismo da escravidão é o seguinte: Ninguém nunca recolhia um peão sem adiantar-lhe certa quantia, que o infeliz gasta no ato ou deixa sua família. É assinado em juízo um contrato no qual consta o montante do anticipo, estipulando-se que o patrão será reembolsado em trabalho. Uma vez levados para a selva, o peão é preso doze ou quinze anos, como máximo, que resistirá aos trabalhos e as penalidades que lhe aguardam. Ele é um escravo que se vendeu. Nada o salvará. Calcula-se de tal modo o *anticipo*, com relação a salários e os preços dos víveres e das roupas no erval, que o peão, mesmo que se arrebente, será sempre devedor dos patrões. Se tentar fugir, o caçam. Se não podemos trazê-lo vivo, o matam. Assim se fazia nos tempos de Rivarola. Assim se faz hoje.

É sabido que o Estado perdeu seus ervais. O território paraguaio se repartiu entre os amigos do governo e depois à *Industrial* foi ficando com

quase tudo. O Estado chegou ao extremo de presentear cento e cinquenta léguas a um personagem influente. Foi aquela uma época de interessante de venda e arrendamento de terras e de compra de agrimensores e juizes. Mas não nos importam no momento os costumes políticos desta nação, senão o referente à escravidão nos ervais. BARRET, 1978, p. 121-122. (tradução minha)

A fronteira brasileira (1840-1889)

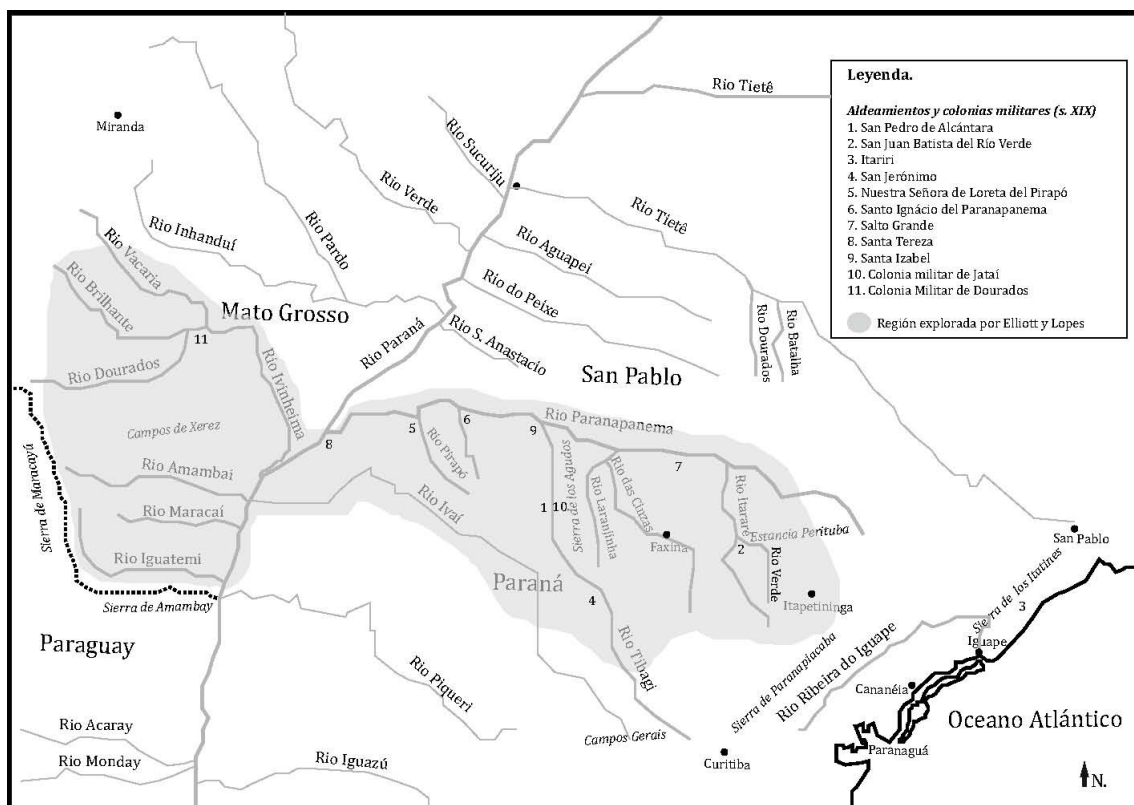
A ocupação do interior do Paraná e do antigo Mato Grosso ganhou força a partir da Independência, em 1822 (SOUSA, 2015). A disputa política entre liberais e conservadores que se sucedeu no período regencial, após a abdicação do trono em 1831, foi pacificada com a elevação de Dom Pedro II ao cargo de Imperador aos quinze anos, em 1840. O modo de ocupação portuguesa por meio do reconhecimento da posse foi a estratégia adotada por Dom João VI a partir de 1808, quando foi declarado o período da chamada “guerra justa” contra os indígenas e distribuído o direito aos estados de emissão de títulos em nome da Coroa. O controle sobre a concessão de títulos a foi regulamentado em 1850, com a Lei de Terras, sendo que a partir da Constituição de 1890 as terras de origem dos indígenas retomaram o estatuto de áreas pertencentes ao patrimônio público, das quais eram considerados os “senhores naturais” (MENDES, 1988).

No período entre 1840 e 1890 ocorreram duas grandes iniciativas de ocupação da fronteira com o Paraguai oriental, com a travessia dos campos de Guarapuava e a construção da estrada ligando o litoral atlântico à porção sul da antiga província do Mato Grosso (LYRA, 1938). Durante este processo foram criados vários aldeamentos oficiais pelo governo imperial, em postos avançados das duas rotas construídas, agrupando os indígenas dispersos em seu vasto território, de modo semelhante ao antigo funcionamento das missões nos ervais (WILDE, 2009). O empreendimento da estrada para o Mato Grosso visava fortalecer a presença brasileira na região ante o impasse da livre navegação no rio Paraguai, que se estendia desde o período colonial, antecipando preocupações que mais tarde decorreram na Guerra do Paraguai. O projeto foi coordenado pelo político João da Silva Machado, o Barão de Antonina, no comando da expansão para o interior, envolveu um amplo esforço para a sedentarização, catequese e civilização dos indígenas, realizado em parceria com os missionários capuchinhos (WISSENBACH, 1995). Em 1843, teve início um conjunto de expedições que

registraram esses episódios, oferecendo especial destaque ao indígena guarani cacique Liguaruju, batizado Capitão Libânio, que segundo o relato deixado por João Henrique Elliot, em 1848, tinha sete grupos domésticos sob seu comando e arregimentou a força de trabalho de 500 pessoas para colaborar com a abertura da picada rumo aos “sertões” (BARBOSA, 2013).

Concomitantemente, a partir de 1848 teve início a abertura da picada que permitiu o avanço da fronteira para o oeste dos campos de Guarapuava até a foz do rio Iguaçu. Com a emancipação da província do Paraná, em 1853, foram investidas inúmeras iniciativas para reduzir, expulsar e eliminar a população indígena guarani nas imediações da Foz do Iguaçu e progressivamente ocupar o território, inclusive encaminhando degredados de outras províncias para cumprirem pena exilados na região (MISKIW, 2009. p. 111). Guarapuava era a cidade mais a oeste da fronteira e ficava próxima aos aldeamentos dos indígenas Kaingang, com os quais o governo imperial estabeleceu uma aliança para avançar sobre o território dos Guarani nas margens do Paraná, entre a foz do Iguaçu e o salto das Sete Quedas (MOTA, 2000). Com a Guerra do Paraguai, a partir de 1864 a ideia de ocupação desta região ganhou força, para utilizá-la como base para o transporte de tropas para o país vizinho, contudo, a abertura definitiva da estrada aconteceu somente a partir de 1885.

Figura 15 – Localização dos aldeamentos com efetivos guaranis nas províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso (século XIX).



Fonte: BARBOSA, 2013 (digital).

A estratégia de instalação de colônias militares havia sido uma medida bem-sucedida tomada pelo governo imperial para conter o impasse de limites com a Argentina entre os rios Iguazú e Uruguai, influenciando na decisão estratégica de criação da Colônia Militar de Foz do Iguazú. As forças brasileiras conseguiram se instalar definitivamente na fronteira em 1889 e, quando chegaram, encontraram os Guarani trabalhando nos vapores do Serviço de Navegação Bacia do Prata, transportando erva e madeira pelo Rio Paraná, em um sistema integrado que envolvia as atividades de produção e colheita da *Industrial Paraguaya* na outra margem do rio. Além disso, a estrada construída pelo Barão de Antonina, atravessava ao norte o salto das Sete Quedas, conectando a rota com a concessão de terras feita à Companhia Mate Laranjeira, na nova fronteira ao sul da província de Mato Grosso. No fim do século XIX, o sistema econômico de produção e logística da erva e da madeira no Alto Paraná era comandado por empresários ingleses e argentinos, e executado com a força de trabalho de mestiços e guaranis. A exploração econômica da erva-mate fez parte de todos os marcos da construção

política, social, econômica e simbólica das fronteiras do Paraná no século XIX, até meados do século XX.

A chamada *obrage* foi uma propriedade e/ou exploração, típica das regiões cobertas de matas subtropicais, em território argentino e paraguaio. O interesse fundamental de um *obragero* não era a colonização em regime de pequena ou média propriedade, nem o povoamento de suas vastas terras. Seu objetivo precípua era a extração da erva-mate nativa da região, bem como de madeira em toros, abundante na mata nativa subtropical. A *obrage* portanto, estava ligada ao binômio extrativista: mate-madeira. Essa exploração, típica desde o início do século passado na Argentina e no Paraguai, penetrou de forma natural e espontânea pelos vales navegáveis do Paraná e Paraguai. Como controle geoeconômico da navegação do sistema do Prata pertencia à Argentina, foram os *obrageros* desta nação, os principais responsáveis pela introdução desse sistema em território brasileiro, ou mais especificamente: paranaense e mato-grossense. WACHOWICZ, 1982, p. 44.

Em poucas décadas, a costa paranaense viu-se ocupada por cerca de duas dezenas dessas *obrages*, e povoada por milhares de trabalhadores. Essa numerosa mão de obra não era brasileira, era referencialmente paraguaia, i.e., guarani. São os denominados *guarani modernos*, descendentes dos índios aldeados pelos jesuítas, nas suas famosas reduções de Mato Grosso, Paraguai, Paraná e região missioneira. Muitos deles miscigenaram-se com as populações rurais, surgindo numerosa população que Darcy Ribeiro⁶² denomina de *guarani modernos*. Essa população de origem indígena, falando o guarani, há séculos convivendo com as populações brancas, consideradas civilizadas, é que vieram fornecer a leva principal de mão de obra para a implantação das *obrages*, tanto na Argentina, como no Paraguai e no Brasil. Essas populações foram engajadas, de preferência, nos trabalhos extrativos do mate e da madeira. Conhecedores do meio, sabendo distinguir as árvores de erva mate de outras semelhantes, conhecedores dos diversos tipos de madeira da região, sabendo sobreviver em condições adversas na selva, vão ser procurados para esse mister.

Em consequência, o guarani moderno, que escapou dos paulistas e dos colonos paraguaios, caía novamente nas mãos ávidas de grandes e fáceis lucros dos *obrageros*. Era, portanto, grupos ainda indígenas, que conservavam muitas de suas tradições, mas que não viviam mais em regime tribal. O conflito entre índios e civilizados deu lugar a um *modus vivendi* que permitiu às populações indígenas sobreviver e conservar vários aspectos de sua cultura tradicional. Essa mão de obra já estava acomodada às exigências da sociedade envolvente. Eram populações produtoras e consumidoras, integradas, portanto, na economia regional, embora com um *status* muito baixo.

A frente extrativa argentino-paraguaia aliciou-os como mão de obra abundante e barata, não só nas *obrages*, mas também na navegação fluvial dos rios Paraná, Paraguai e seus afluentes. O *guarani moderno*, portanto, não resistia mais à moda antiga, não agredia fisicamente e não fugia.

Os índios guaranis, que fugiram do contato com o colono paraguaio, após o fracasso das reduções jesuíticas, internaram-se nas matas e formaram os chamados caiúá, sobrevivendo no início do século, nas matas, inclusive paranaenses. As *obrages* recrutavam, portanto os seus trabalhadores no Paraguai, em Corrientes e/ou em Posadas. Ibid., p.46-47.

⁶² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 495p.

O *guarani moderno*, interessado em obter trabalho, difícil de se obter, procurava então o escritório ou o comissionista. Sua atividade anterior era vasculhada, geralmente com a apresentação da carteira de trabalho. Nessa caderneta, existia um histórico da atividade de serviço do portador. [...] Se o *comissionista* achasse que dava para recrutar, realizava-se o *conchavo*, se não, nada feito. Uma vez realizado o *conchavo*, ocorria o famoso *antecipo*. Nenhum *mensu* era capaz de trabalhar, sem receber por adiantamento dois ou três meses de salário. Era costume regional e sem o antecipo, o *mensu* não viaja. [...] Um dos grandes males dessas populações ribeirinhas *guarani modernos* era o álcool, herança que deviam ao homem branco civilizado. Enquanto aguardavam no porto o dia de embarque, gastavam todo o adiantamento em bebidas, mulheres e em outras diversões. Quando embarcavam, já estavam absolutamente sem nada no bolso e uma enorme conta corrente a ser paga. *Ibid.*, pp.48-49 (grifos no original)

A TRÍPLICE FRONTEIRA NO SÉCULO XX

Obrages, colônia militar e companhias colonizadoras

Para compreender a consolidação do modelo de ocupação de terras no lado brasileiro da calha do Rio Paraná no século XX, uma importante fonte histórica são as memórias do sargento José Maria de Brito, que contam o episódio da criação da Colônia Militar de Foz do Iguaçu, no marco do Tríplice Fronteira, em 1885. O sargento se dedicou pessoalmente ao trabalho de evangelização dos guaranis que se encontravam aldeados em Catanduvás, para onde a linha telegráfica foi estendida em 1889, quando lá viviam 63 indígenas. (MYSKIW, 2009, p. 187)⁶³ Cabe mencionar que, no registro da sua expedição de chegada, o J.M. Brito mencionou a existência de 95 “paraguaios” vivendo nas terras delimitadas da colônia militar, que se estendiam desde o Rio Iguaçu até a barra do Ocoí (Figura 16). Neste sentido, deve-se considerar que os indígenas Guarani foram todos categorizados como “paraguaios” nos registros oficiais, especialmente em função do uso quase exclusivo da língua guarani, que era a língua franca na fronteira, o que

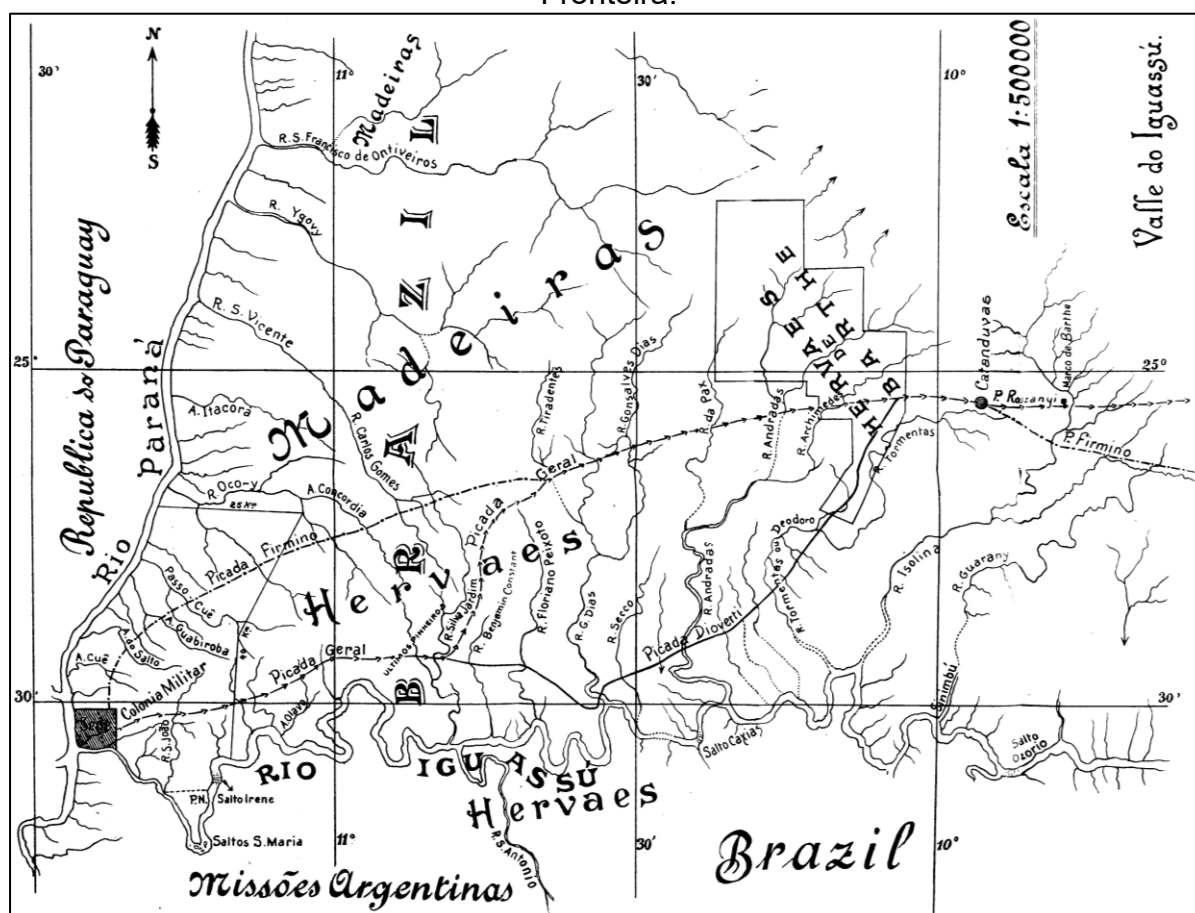
⁶³ Os estudos sobre a História Agrária na porção brasileira da Tríplice Fronteira Brasil-Argentina-Paraguai realizados por Antonio Marcos Myskiw foram inovadores no sentido de reconstruir e analisar detalhadamente o processo de construção da fronteira e do sistema de emissão de títulos, demonstrando que o projeto de consolidação territorial brasileiro promoveu violentas disputas entre colonos, posseiros e grileiros, demandando ao longo das décadas iniciativas do governo para tentar disciplinar e ordenar territorialmente a situação fundiária na região. Neste mesmo sentido, seus levantamentos apresentam diversas menções e descrições da presença e da participação dos guaranis neste processo histórico, evidenciando ainda, mesmo que sem aprofundar o assunto, o lapso na constituição oficial de terras reservadas para ocupação indígena (cf. MYSKIW, 2002, 2009).

reflete um problema que se estendeu ao longo do século XX até os dias atuais, uma vez que indígenas de cidadania brasileira frequentemente são tratados como “estrangeiros” em suas terras de origem (SOUSA, 2021).

Em função do isolamento geográfico de Foz do Iguaçu, o sistema econômico da fronteira se manteve atrelado ao ciclo da erva-mate e do extrativismo de madeira, adotado pelos militares como forma de fazer comércio com os estrangeiros e se estabelecer na região. A vida social e econômica era monopolizada pelos argentinos, que exportavam a erva-mate para a Inglaterra e a madeira para os Estados Unidos e o Canadá, fazendo com que o trecho entre Guaíra e Foz do Iguaçu fosse explorado internacionalmente, mantendo o sistema de uso da mão-de-obra de mestiços e indígenas (COLODEL, 2008). A colônia militar entrou definitivamente em declínio em 1905, com a sua área sendo repartida em lotes e titulada em nome de 58 colonos, com as imediações de Foz do Iguaçu permanecendo sob domínio de militares e servindo de base para a construção da cidade (MYSKIW, 2009, p.193–94). Além disso, uma ampla extensão de terra foi cedida ao empresário argentino Domingos Barthe, cuja *obraje* estava instalada na região desde 1858 e havia construído o porto de Santa Helena, para onde foram atraídos os primeiros colonos, com a promessa de uma vida próspera na região.⁶⁴

⁶⁴ A partir de 1926, a companhia de Espéria construiu o Porto Sol de Maio e passou a trazer imigrantes italianos para a região, em fluxo contínuo até 1942, quando o governo Getúlio Vargas declarou guerra ao Eixo e restringiu a autonomia das colônias estrangeiras no país, de modo que a retomada do processo de comercialização de lotes e deslocamento de famílias de colonos foi definitivamente reestruturada somente em 1957 (COLODEL, 1988).

Figura 16 – Localização da Colônia Militar de Foz do Iguaçu (1888/1907) na Tríplice Fronteira.



Fonte: NASCIMENTO, 1903, anexos.

O processo de nacionalização brasileira na calha do Rio Paraná teve início com o uso da base estrutural do sistema de *obrages*, cuja força de trabalho era prioritariamente dos “guaranis modernos”, que conformam os atuais Avá-Guarani. Na porção ao norte, entre 1902 e 1911, houve um grande investimento da Cia Mate Laranjeira para a construção do porto e da linha férrea em Guaíra, por onde transportavam a erva e a madeira que vinham pela fronteira com o Mato Grosso e o Paraguai (SILVA, 2011). O monopólio dos transportes nos barcos à vapor ainda pertencia ao capital inglês, exercido por meio de empresários argentinos do Serviço de Navegação Bacia do Prata (WACHOWICZ, 1982).

A violência na disputa por terras consta desde os primeiros registros no início do século XX, motivada pela falta do reconhecimento de títulos a uma quantidade enorme de posseiros, entre eles os indígenas, que vieram a se tornar intrusos em áreas atribuídas em nome de terceiros. Este eram inicialmente de empresários argentinos e posteriormente de companhias de colonização, o que

gerou na região uma política de morte na disputa por terras. Na medida em que os novos imigrantes chegaram para exercer o domínio sobre as extensas áreas férteis, explorar a madeira e incorporar o ciclo produtivo e simbólico da erva-mate ao conjunto estadual e nacional, os conflitos foram se tornando cada vez mais patentes, chamando a atenção das autoridades federais (ARAÚJO, 2012). As condições de miséria e abandono da região na fronteira, com a economia sob controle de empresários anglo-argentinos, mobilizou definitivamente o governo republicano em 1924, com a passagem da Coluna Prestes.⁶⁵ Os revolucionários geraram apreensão na população regional e desestabilizaram severamente o sistema de *obrages*, libertando os maltratados trabalhadores e denunciando a situação em que se encontrava a fronteira (PRIORI *et al.*, 2012). As primeiras iniciativas de ocupação encontraram ainda uma situação na qual os guaranis trabalhavam para patrões argentinos, como vemos no relato do Tenente-Coronel José de Lima Figueiredo, que fez o reconhecimento da região em 1936:

Atravessamos o rio Ocobi, que se deveria grafar 'Oco-u', pois oco é um nome de um pássaro raro, aquático e 'u', significa água, em guarani. Escolhemos parar na *obrage* Sete de Setembro, do Senhor Eugenio Caferata, argentino. O senhor Caferata trabalha com 120 homens, sendo 82 paraguaios e 38 argentinos. O único brasileiro existente nesse recanto do nosso Brasil é um soldado de polícia ali destacado, que, aliás, é casado com uma paraguaia e seus filhos falam [...] o guarani. MYSKIW, 2009, p. 64.

A partir da Revolução de 1930, Getúlio Vargas colocou em curso a primeira "Marcha para Oeste" brasileira no século XX, visando nacionalizar o interior do país e vetar a ocupação estrangeira diante do cenário de incerteza mundial, motivada pela Crise de 1929 nos EUA e a ascensão ao poder de regimes totalitários na Europa (CANO, 2015; GAMBINI, 1977). Em meio a este processo, foram oficialmente canceladas todas as concessões de terras à estrangeiros na faixa de fronteira, e estas foram progressivamente se convertendo em frentes imobiliárias, pública e privadas, de loteamento e colonização. A iniciativa promovida pelo governo Vargas de ocupar e disciplinar o uso do território nacional na Tríplice Fronteira também levou à criação do Parque Nacional do Iguaçu, em 1939, com

⁶⁵ A Coluna Prestes foi um movimento revolucionário formado por militares de baixas patentes e civis da classe média urbana, inconformados com o sistema oligárquico da República Velha e a política do café com leite. A coluna marchou desde São Paulo pelo interior do país entre 1924 e 1927, lutando pela deposição do presidente Arthur Bernardes e pela alfabetização da população, recebendo adesões de trabalhadores do campo, à exemplo do que aconteceu nas *obrages* do oeste paranaense. O movimento ficou conhecido como Tenentismo e seus principais articuladores vieram a apoiar os revolucionários vitoriosos de 1930, tomando parte no governo Getúlio Vargas.

incentivo à imigração para a região de colonos vindos de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Desta forma, as companhias colonizadoras incorporaram as terras das *obrages*, da antiga colônia militar e da Cia Mate Laranjeira, além das empresas na região terem sido obrigadas a manter dois terços de trabalhadores brasileiros em seus quadros de empregados. Em função da pressão econômica exercida por estrangeiros sobre o território na calha do Alto Paraná, e na fronteira com o Paraguai como um todo, Vargas além de nacionalizar o patrimônio das antigas *obrages* e do transporte por linhas férreas e a vapor, chegou a criar os territórios federativos de Iguazu e de Ponta Porã, em 1945, desmembrando-os respectivamente dos estados do Paraná e do Mato Grosso (FREITAG, 2001; LOPES, 2004).

[...] a ocupação dessas terras vinha ao encontro do discurso do governo federal de se "nacionalizar as fronteiras," pois a região Oeste do Paraná era ocupada por empresas de capital estrangeiro, inglês e argentino, que utilizavam como mão-de-obra índios e mestiços denominados *mensus*. Essas empresas, mais conhecidas como *Obrages*, dedicavam-se sobretudo a extração de erva-mate e de madeira.

Nessa nacionalização das fronteiras pode-se perceber um certo interesse do próprio presidente Getúlio Vargas em ampliar sua base eleitoral através da migração de indivíduos vindos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, bem como a intenção de preencher "vazios demográficos" e construir a nacionalidade.

Essa intenção do governo federal em "nacionalizar as fronteiras" pode ser percebida já no ano de 1937, quando inseriu na constituição o artigo 165, obrigando as Empresas situadas nas regiões de fronteiras a empregarem indivíduos de origem nacional. Fator que prejudicou ainda mais os negócios dessas empresas, que começavam sofrer a concorrência da erva mate produzida na Argentina.

Ruy Wachowicz afirma que "... pretendia-se criar na região da fronteira guarani um território federal. Era o pensamento do grupo liderado por Getúlio Vargas aglutinar as terras do Oeste de Santa Catarina, Sudoeste e Oeste do Paraná e formar uma nova unidade da federação."⁶⁶

Junto a isso, havia o interesse de grupos de empresários do Rio Grande do Sul que, com o apoio do governo federal, queriam essa área para realizarem negócios imobiliários e "(...) paralelamente escoar para a região o excesso de mão-de-obra já detectada no Rio Grande do Sul (...)" . STEIN, 1999, p. 130.

Em meio a este processo de nacionalização das fronteiras promovido pelo governo Vargas entre 1930 e 1945, houve um registro em 1975, no diretório municipal do partido político Movimento Democrático Brasileiro (MDB) em Foz do Iguazu, de que os guaranis que viviam em Ocof e nas imediações da cidade estavam em vias de serem removidos de suas terras, destacando que os mesmos haviam recebido "proteção especial" de Getúlio Vargas em 1944, quando ele visitou

⁶⁶ Wachowicz, 1967 *apud* Stein, 1999.

pessoalmente a região (TAVARES, 2020, p. 49). Contudo, em nenhum momento houve a efetiva destinação oficial de terras reservadas para os Avá-Guarani na região. Além disso, referência semelhante consta nos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá, no depoimento prestado por Cláudio Vargas, nascido em 1916, em Guaíra, onde passou toda a sua vida, e relatou o seguinte:

O governo era Getúlio Vargas, ele veio aqui quatro vezes e viu o índio, perguntou aonde que mora, perguntou se estava trabalhando, quanto, o que falta, que tem para comer. Começou a perguntar essas coisas. Falou nada de marcar uma área, falou que o índio aonde ele gostar ele vai morar. E foi assim, quando morreu dois, um, e já mudou para outra parte. *Jurua* [brancos] tinha pouco, só índio e argentino. E falava só em guarani, ouvi ninguém falar em castelhano. FUNAI, 2018, p. 130.

A partir dos anos 1940 e 1950, as companhias colonizadoras consolidaram a sua ocupação no território, com a mais conhecida delas sendo a Industrial Madeireira Colonizadora Rio Paraná S.A, MARIPA. A maior das colonizadoras da região foi fundada em Porto Alegre, em 1946, e promoveu um modelo identitário de colonização a partir de um “plano de ação” de viés étnico-cultural-econômico, que consistia em vender os lotes exclusivamente para imigrantes alemães e italianos, em um contexto amplamente marcado pelo pós-guerra, dando origem à cidade de Toledo (STEIN, 1999). Além dessa, outras colonizadoras tiveram grande influência na região, como a Imobiliária Agrícola Madalozzo Ltda, que adquiriu o espólio de terras de Domingos Barthe e fundou o projeto “Cidade de Santa Helena”, em 1952, mantendo uma pequena vila mais antiga, próxima ao rio, onde vivem até hoje colonos e indígenas, conhecida hoje como “Santa Helena Velha” (COLODEL, 1988); e a Colonizadora Gaúcha Ltda., que em 1953 criou o distrito homônimo, no antigo povoado de São Miguel do Iguaçu, que hoje vem a ser o município homônimo, e o de Itaipulândia, emancipada em 1995, onde ficava o antigo distrito Itacorá (MOCCELIN; BONI, 2017; MOCCELIN, 2018; PARIZOTTO, 2017).

Indígenas, posseiros, grileiros e colonos

Os modelos descritivos da ocupação territorial na região oeste do Paraná costumam elencar as categorias de “posseiros”, “grileiros” e “colonos” para descrever o perfil dos ocupantes locais (CRESTANI, 2012). Os **posseiros** são

peças que trabalharam nos projetos de exploração da madeira e erva-mate, nas *obrages*, na colônia militar, e permaneceram na região sem ter recebido título de terras, oferecendo mão-de-obra ao longo da consolidação de lotes rurais e núcleos de colonização, sendo em sua maioria mestiços paraguaios, argentinos e indígenas guarani. Os **grileiros** são pessoas que providenciaram títulos sobre terra, sem necessariamente terem a posse sobre elas, sendo por muitas vezes concessões feitas pelo governo estadual, federal ou simplesmente documentos fabricados e registrados em cartórios locais. Os **colonos** normalmente correspondem às famílias que adquiriram lotes de terra das companhias de colonização, muitas vezes por meio do pagamento de uma entrada e um número de parcelas que seriam honradas na medida em que houvesse o desenvolvimento da produção agrícola comercial. Estas relações são complexas, pois em larga medida estas figuras se aproximam e se afastam, conforme o contexto em análise. Por exemplo, os “grileiros” em alguma medida são conhecidos por terem com eles os “jagunços”, que são capangas armados que trabalhavam para expulsar posseiros que viviam em terras sobre as quais eram emitidos títulos de domínio. Contudo, muitas vezes os jagunços recebiam lotes de terras como pagamento por seus trabalhos, mas raramente recebiam documentos que lhes davam propriedade sobre essas áreas, coisa que também acontecia com posseiros. Ou seja, em alguma medida, estes se converteram em “colonos”. Assim, desde o fim do século XIX temos uma sucessão de conflitos por terras que possuem “eixos” entre: i) o Estado brasileiro e as *obrages* de empresários estrangeiros (ingleses, argentinos e italianos); e ii) entre as companhias colonizadoras contra colonos e posseiros, na medida em que haviam estratégias e interesses sobrepostos entre grileiros, no *stricto sensu*, e as empresas formalmente constituídas (FOWERAKER, 1981).

Com o avanço das companhias colonizadoras, os núcleos habitacionais guaranis foram progressivamente se restringindo à margem do Rio Paraná e seus afluentes, em função da criação da estrada entre Foz do Iguaçu e Guaíra, a rodovia 317, conhecida como “Caminho de Quedas”. Os indígenas foram mantidos no sistema de trabalho na agricultura, na exploração da madeira e na logística fluvial, coabitando os novos povoados formados pelos colonos, colaborando como força de trabalho na abertura de estradas, instalação de balizas nos lotes de terra. Foi em meio a este conjunto de atores do processo de colonização de suas terras que os

Avá-Guarani produziram os mecanismos de permanência em seu território e, na medida do possível, conservaram os seus modos de reprodução cultural em meio à participação nos ciclos econômicos regionais, o que ainda hoje ocorre. Neste sentido da relação com os colonos regionais, os Nhandéva foram descritos na etnografia como o subgrupo Guarani mais próximo daqueles em seus hábitos e costumes (BARTOLOME, 1977; REED, 2003; SCHADEN, 1962).

Os Avá-Guarani paranaenses conservaram a dinâmica de mobilidade pelo Oeste do Paraná, entre os eixos de Foz do Iguaçu – Toledo – Guaíra, participando do processo produtivo dos colonos de uso e ocupação de terras na fronteira, reservando locais de habitação permanente em um conjunto de localidades. Este processo ocorreu de forma semelhante no Paraguai, onde mantiveram uma região circunscrita de mobilidade na face oeste do Rio Paraná, entre Curuguaty – Hernandárias – Ciudad del Este. Este sistema de permanência no território é composto de dois modelos fundamentais, que são as aldeias, com núcleos fixos de moradia e agricultura, e os acampamentos, que eram os pontos de parada ao longo do caminho entre as aldeias ou locais de permanência durante empreitadas de trabalho em fazendas. Conforme as narrativas dos avá-guaranis, muitas vezes um determinado grupo familiar mantinha acampamentos e áreas de paragem relativamente fixa, permitindo a hospedagem de grupos em deslocamento e servindo de abrigo temporário para parentes e aliados, havendo também localidades de ocupação indígena bastante consolidadas, com um ligeiro adensamento populacional. Estes locais de permanência, fixos ou temporários, são chamados no dialeto local de *táva* ou *tapýi* e nas últimas décadas tem sido adotada a expressão mais frequente nas etnografias, *tekoha* (cf. Nota 7).

Ao longo do processo de nacionalização brasileira do território na fronteira, os Avá-Guarani foram considerados “paraguaios”, como se depreende da bibliografia histórica em geral, sendo que o uso da língua guarani sempre foi um elemento diacrítico para atribuir a nacionalidade estrangeira mesmo aos indígenas nascidos no Brasil. Em larga medida, a sina dos Avá-Guarani brasileiros no último século tem sido comprovar que existem, à despeito de sua permanência ininterrupta no território e de sua participação ativa como força-de-trabalho no processo de consolidação da própria ocupação não indígena. A perpetuação dessa situação é evidente ao ponto em que os jornais locais, em novembro de 2014, noticiavam que

indígenas guaranis eram mantidos em situação de trabalho análogo à escravidão, quando um grupo de 12 indígenas, sendo cinco menores de 18 anos, foram encontrados em instalações precárias, prestando serviço em fazendas na região.⁶⁷

HISTÓRIAS DE VIDA AVÁ-GUARANI

Teodoro Alves

Nos depoimentos dos indígenas que registrei em campo, podemos identificar a percepção deles desse mesmo processo histórico, como por exemplo na narrativa de Teodoro Alves, contando a história de sua família, conforme ouviu de sua mãe. A família extensa dos Alves é aquela que atualmente goza de maior prestígio na porção sul da calha do Rio Paraná, exercendo a liderança política das maiores e mais antigas aldeias na região, quais sejam, Ocoí, Añetete, Itamarã e Vy'a Renda⁶⁸. Teodoro nasceu em 1967, é o sexto de oito filhos do casal Gerônimo Alves e Maria Kerexu Benites (o sétimo de parte da mãe). Este grupo familiar permaneceu na área do antigo Ocoí-Jacutinga após o alagamento pela usina de Itaipu, em 1982. A partir de 2004, Teodoro liderou o grupo que promoveu algumas ocupações de áreas em luta por reconhecimento de terras na região, culminando dois anos depois na aquisição da Reserva Indígena Itamarã, pela Funai e a Itaipu. Teodoro, além de rezador, na última década, passou pela formação de magistério e é professor na alfabetização infantil bilíngue na escola da aldeia, fazendo pesquisas sobre seu próprio grupo familiar.

Teodoro contou que dificilmente conversavam sobre a história da família no seu núcleo familiar, pois ele e seus irmãos, quando jovens, não tinham interesse e tinham o pai com idade avançada, destacando que não chegou a conhecer os avós paternos e ressaltando que os eventos da vida deles foram muito diferentes que a da parte materna de sua parentela. Ele contou que o seu interesse pela história da

⁶⁷ G1 PR. "Polícia Federal investiga uso de mão de obra escrava indígena no Paraná". Cascavel, 19/11/2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2014/11/policia-federal-investiga-uso-de-mao-de-obra-escrava-indigena-no-parana.html> Acesso em 11/02/2020.

⁶⁸ A história da família Alves foi objeto recente do documentário "Três Alves", dirigido por Vander Colombo, que retrata o histórico dos avá-guarani em relação à construção da usina de Itaipu e os movimentos liderados pela família Alves a partir de Ocoí para a conquista de terras. (TRÊS ALVES, 2019)

própria família foi despertado pela sua formação no magistério. Sua mãe contou que moravam em Toledo, onde estava todo o grupo familiar e alguns anciãos importantes, como Honório Benites e Gregório Venega. Foi assim que Teodoro conheceu a madeireira Maripa, pelas histórias de sua mãe, que contou da contratação de vários indígenas para trabalhar no corte das toras na região entre os atuais municípios de Toledo e Marechal Cândido Rondon, sendo que posteriormente mais mão-de-obra foi contratada no Paraguai e trazida para trabalhar na empresa.⁶⁹ Naquele tempo, entre os anos 1950/60, ainda havia muita mata e a colheita de erva era lucrativa, sendo que os indígenas que vinham para trabalhar na Maripa passaram a viver junto aos demais guaranis em Toledo, na aldeia chamada Lope'i.⁷⁰ Foi assim que os seus pais se conheceram, mas disse que sua mãe não toca muito no assunto em função da tristeza por um filho do primeiro casamento, que foi levado para o Paraguai pelo seu primeiro marido, em função da separação. Além disso, Teodoro contou que pela parte de sua mãe é "mestiço" com os Kaiowá, da parte do pai dela, que veio para a região desde o Mato Grosso, das proximidades do Rio Iguatemi, também para trabalhar na extração de madeira.

Ainda de acordo com o que me contou Teodoro, uma importante fonte de informação sobre o modo de trabalho dos antigos junto aos colonos foi o já falecido ancião Cláudio Vargas, nascido em 1916, que viveu por toda a sua vida nos arredores do Córrego Carambeí, em Guaíra, onde até hoje existem aldeias que fazem parte da TI Tekoha Guasu Guavirá. De acordo com a história contadas por Cláudio, a estrada entre Guaíra e Foz do Iguaçu foi aberta utilizando a força de trabalho dos guaranis, que abriam as picadas que eles mesmos usavam para a exploração de madeira e de erva, que era realizada em grupos grandes que adentravam nas matas e trabalhavam com machado. Teodoro falou que o seu pai trabalhou junto com Cláudio e que os indígenas formavam turmas que se dividiam, alguns para o corte de erva para a Cia Mate Laranjeira, e outros na madeira para a Maripa, sendo que ambas transportavam o material extraído até o município paranaense de Araucária ou embarcados até na aduana em Foz do Iguaçu. De

⁶⁹ A narrativa de Teodoro Alves é convergente com os registros feitos por Richard Reed, que pesquisou entre os Avá-guarani no Paraguai no início dos anos 1980, cujos interlocutores vieram para o Brasil em 1947, quando desatou a guerra civil no país vizinho, sendo que parte deles permaneceu até 1959 trabalhando no corte de postes de madeira. Além disso, Reed aponta que Avá-guarani paraguaios, em 1982, comercializavam madeira com compradores brasileiros, aproveitando para visitar seus parentes no outro lado da fronteira. (REED, 2003, p. 210)

⁷⁰ O Rio Lopeí é um daqueles que banha a cidade de Toledo.

acordo com o relato, os Avá-Guarani trabalhavam de forma relativamente autônoma, vendiam os produtos do extrativismo para estas empresas e posteriormente dividiam o dinheiro recebido como pagamento.

Teodoro contou que sente orgulho em ser de origem kaiowá por parte de mãe e nhandéva por parte de pai, pois isso faz com que ele se sinta pertencente aos dois grupos, apesar de não ter mais fluência no dialeto materno. Disse que as culturas são diferentes e que naquela época em que viviam em Toledo faziam casas de reza muito grandes, com as paredes abertas, que chamavam de *oga guasu*. Ele falou que, de acordo com as histórias contadas por sua mãe, os guaranis faziam longas caminhadas entre as diferentes aldeias nos arredores de Foz do Iguaçu, para participarem de festas de cauinagem e danças-oração (*jeroky*). Explicou também que naquela época o grupo familiar se distribuía entre as aldeias, de modo que algumas permaneciam em Toledo enquanto outras iam para outras localidades, como Dois Irmãos, Santa Helena e plantavam as suas roças. Assim, ao longo da rota deste “ciclo” de mobilidade territorial, as famílias espalhadas ao longo do caminho tinham alimentação e estrutura para os acolher em sua jornada.

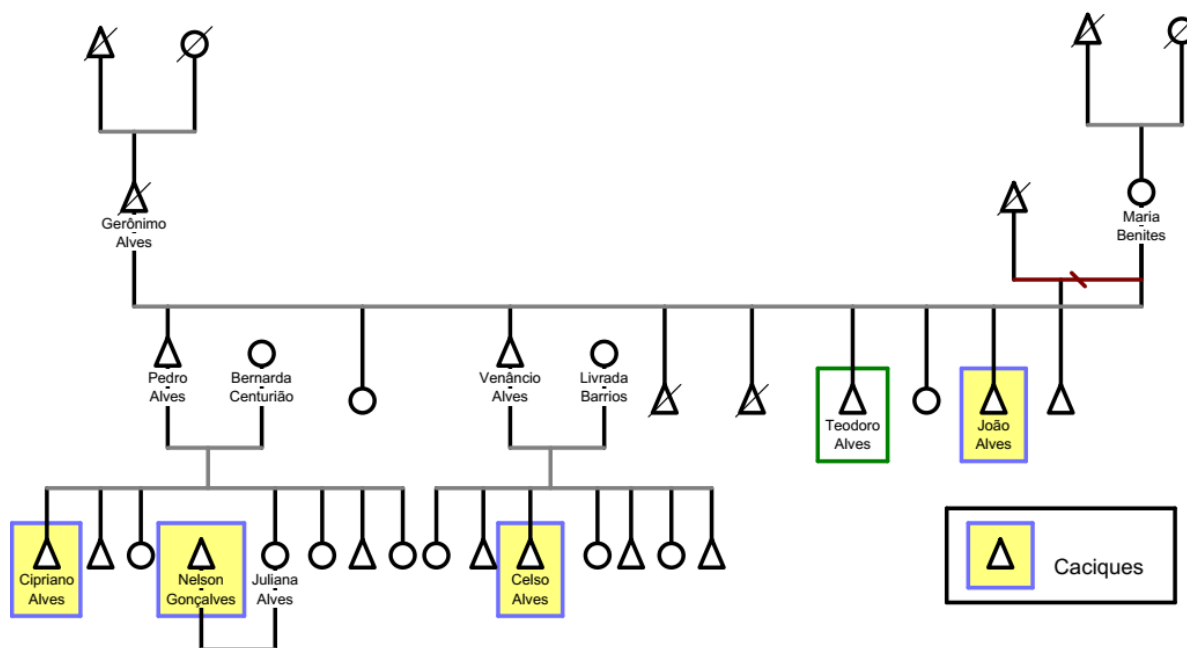
Dizem que andavam mesmo, mais de uma semana caminhando. E eles fazia aqui, de Toledo à Dois Irmãos, parava li e de lá continuava. Por isso tem esse Toledo, Dois Irmãos no meio até Foz. A parada era tranquila. Saía de Toledo, descansava em Dois Irmãos. E tinha a aldeia Dois Irmãos mesmo, mais pra baixo. Pega ali pra Santa Helena Velha, lá pra baixo. Ali diz que tinha bastante família, diz que tem casa de rezas enorme também. Eles chamam de *tapýi*. Isso é a língua do kaiowá. Aí a língua do nhandéva era *tava*, q é diferente. Também é aldeia, mas a *tava* era outra reserva, onde vai descansar, como se fosse uma pousada, porque o objetivo do trajeto é esse. Vamos de Toledo, qual é o objetivo? Chegar até Guarani Kue, onde tem a outra casa de rezas. É um ciclo, sabe? Os Guarani eles fazem isso.

[...]

Aí a minha mãe sempre falava assim. Que a partir de Toledo pra dentro já não tinha mais aldeia desde aquela época, porque aqui ele fazia o caminho acompanhando o rio. Como ali nós temos o Rio São Francisco, que sobe lá pra onde hoje eles chamam de Santa Quitéria, Rio Santa Quitéria, que sobe ali em Santa Helena. Diz que a trilha era beirando o rio, porque ali eles têm como, se tiver que ficar, posar no mato, dar uma pescada. Tudo isso. Era o caminho até chegar no Dois Irmãos. Porque em um dia é longe. Não tem como você chegar em um dia. [...] Diz que já tinha um trajeto, que eles chamam de estratégia. Qualquer caminhada. Então o pessoal já se prepara pra quinze ou até mesmo trinta dias, um mês inteiro, pra voltar. Esse era o longo da caminhada. [informação pessoal] ⁷¹

⁷¹ Entrevista realizada com Teodoro Tupã Alves, na RI Itamarã, em 11/10/2019.

Figura 17 – Mapa genealógico da família Alves, com destaque para Teodoro Alves, liderança regional, e os caciques das aldeias Ocof (Celso), Añetete (João), Itamarã (Cipriano) e Vy'a Renda (Nelson Gonçalves).



Elaboração do autor.

Honório Benites

Outras narrativas que registrei descrevem os mesmos acontecimentos, como a do senhor Honório Benites, o principal rezador de Itamarã, e um dos que dispõem maior prestígio na região. De acordo com o seu registro civil, Honório nasceu em abril de 1920 e a narrativa sobre a história de seus familiares atravessa o século XX e remonta o processo de nacionalização da fronteira até a Guerra do Paraguai. Honório é primo-irmão de Maria Benites, matriarca da parentela dos Alves, sendo o nono filho de Vitória Lopes, o quarto desta em seu segundo casamento, com João Benites. Ele nasceu no atual município de Toledo, foi militar nos anos 1940, seguindo a carreira do pai, tendo servido ao exército no quartel de Guaíra, além de ter trabalhado para a colonizadora Maripa e vivenciado parte dos eventos históricos abordados.

Honório conta que se criou em Toledo e seus pais tinham costume de visitar Cascavel, segundo ele, desde o período em que foram construídas as primeiras casas da cidade, cabendo considerar que esta última foi criada enquanto distrito entre 1934 e 1938, e a primeira entre 1946 e 1952. Falou que sempre vinham para pescar no Rio São Francisco Falso, que passa pela atual aldeia Itamarã e que,

ainda criança, por volta dos 10 anos, seus pais foram viver próximos ao Porto Mendes e ao Porto Britânia, onde já moravam muitos guaranis, que trabalhavam na logística da madeira e da erva. Contou que foi nessa mudança que ele conheceu o cacique João Vilhalva, pai de Simão Vilhalva, uma liderança muito prestigiada na aldeia Ocof, que veio a se tornar o sogro de sua filha. De acordo com o que Honório relatou, passaram ainda pouco mais de 10 anos morando em Guaíra e trabalhando na Cia. Mate Laranjeira, quando viajavam embarcados até o estado de São Paulo para buscar erva-mate e deixavam em um depósito que comercializava com a Argentina.

O rezador Honório contou ainda que prestou serviço militar por dois anos no quartel em Guaíra e chegou a iniciar a escola de sargentos, contudo perdeu o interesse em seguir na carreira do exército e resolveu voltar para o Oeste, tendo vivido desde então em diversas localidades nas margens do Rio Paraná, como Foz do Iguaçu, Santa Helena, Jacutinga, Entre Rios, Pato Bragado e Porto Mendes, “a gente ia passear pra lá em pra cá”, afirmou. Após o alagamento das terras pela construção de Itaipu, Honório conta que ficou vivendo em Ocof até que decidiram iniciar a luta pelo reconhecimento de novas áreas, quando ocuparam a localidade da atual aldeia Araguaju, no município de Terra Roxa. Contou que, mesmo na época em que estavam acampados na nova área, ele trabalhava roçando mato, colhendo erva e vendendo a sua força de trabalho nas fazendas.

Honório contou que os seus avós vieram do norte do Brasil, para lutar na Guerra do Paraguai e que antes daquilo eles não reconheciam divisa alguma, pois tudo era Paraguai, até a região de Catanduva, onde iniciava o Brasil, sendo que os guaranis eram chamados de “paraguai”.

Antigamente não tinha fronteira nenhuma, o guarani andava pra lá e pra cá. Argentina, passeava pra lá e pra cá. Mas agora já tem a divisa, tem a Argentina o Paraguai, que eu não conheço quase nada. Eu tive aqui em Hernandárias, sempre ia ali pra fazer alguma comprinha. Eu fui duas vezes em Assunção. Só isso que eu conheci ali. Lá na *Kaaguazu* que eles chamam, eu também fui duas vezes. Por ali eu conheci um pouco, mas não conhecia nada. Lá eu comprava sapato, comprava flor, comprava um cigarro. Tudo isso a gente fazia. Quando eu estava no quartel, nós íamos fazer destacamento aqui no Porto Mendes. Então o porto de lá também tinha um quartel do Paraguai, em Guaíra. Às vezes a gente saía pra jogar bola no domingo lá e os paraguaios sempre vinham no Porto Mendes jogar com nós. [informação pessoal]⁷²

⁷² Entrevista realizada com Honório Benites, na RI Itamarã, em 13/10// 2019.

Honório lembra de cabeça um conjunto grande de localidades entre Foz do Iguaçu e Guaíra onde haviam moradores guarani, geralmente nas imediações dos rios e córregos que desaguam no Rio Paraná. Segundo ele, o nome de Guaíra vem da palavra guarani *guairaka* (lontra), o qual ele chama de “lobo d’água”. Ele falou de Santa Helena, onde havia um pequeno porto pelo qual era feita a travessia de bote e hoje há uma grande estrutura de transportes de cargas através do rio, principalmente caminhões carregados com a soja produzida no Paraguai.

Ali na margem do Paraná, era tudo Guarani. Começa de lá das Cataratas do Iguaçu, que tinha uma aldeia. Depois ali em Foz do Iguaçu tinha a usina velha que eles chamam, São João, mas esse fica na margem do Rio Tamanduá. E Mboici, em Foz. Depois tinha a aldeia Vila Guarani, quem eles falam, e a aldeia que ficava na Santa Helena Velha. A aldeia que tinha ali, aqui em Santa Helena, aqui no Dois Irmãos, não era *tekoha*. Morava li perto no Paraná. Aqui na margem do Paraná, era tudo Guarani; tinha acampamento, tinha cerca beirando o rio. Aldeia mesmo, *tekoha*, era Guarani, Jacutinga e Dois Irmãos, e lá em cima no Porto Britânia também tinha uma comunidade. No que passa o Porto Britânia tem um lugar chamado Rio Cambaí, um rio grande. Então ali também tinha uma comunidade. E no Porto Mendes tinha, ali na margem, na beira do Paraná, era chamado São Luís e também morava uma comunidade. Depois lá em cima no Iguazuzinho tinha. Lá pra diante tinha o Dois Irmãos, que chama. Então lá também tinha guarani. Depois do lugar chamado São Luís, tinha o Tatury, e depois chega em Guaíra, que era *Karumbeí*. Guaíra mesmo tinha um *tekoha* que chamava *Karumbeí* e até agora tem umas pessoas de lá. [...] Então naquele tempo a gente viajava mais a pé. Mas depois já tinha o trem, que puxava erva, até onde tinha o Porto Mendes, depois agente pegava o trem pra Guaíra. Vai até em Guaíra só o trem. De Guaíra pra frente já tinha navio pra levar o pessoal lá pra cima em Presidente Prudente, Campinas. [Idem]

É bastante comum nos depoimentos e conversas com os Avá-Guarani mais velhos que apareçam referências sobre essas diversas localidades anteriormente habitadas na região, amplamente presentes na memória coletiva, como as áreas de Três Lagoas, em Foz do Iguaçu; de Dois Irmãos, em Santa Helena; de Itacorá, em Itaipulândia; da aldeia Jacutinga, em São Miguel do Iguaçu, da antiga aldeia de Lopeí, em Toledo; além de toda a extensão da linha férrea entre o Porto Mendes e Guaíra; e da região da “volta grande” até a foz do Rio Piquiri (FUNAI, 2018). A força de trabalho indígena, presente em todas as etapas do processo de colonização, da construção das fronteiras nacionais, foi progressivamente substituída com a chegada da agricultura mecanizada, a partir dos anos 1980. Neste compasso, houve um avanço na regularização fundiária e titulação de terras que conduziu os Avá-Guarani a uma situação dramática, pois não lhes foram garantidas áreas adequadas para a sua sobrevivência física e cultural, e ao mesmo tempo substancialmente excluídos do sistema produtivo na economia regional, com

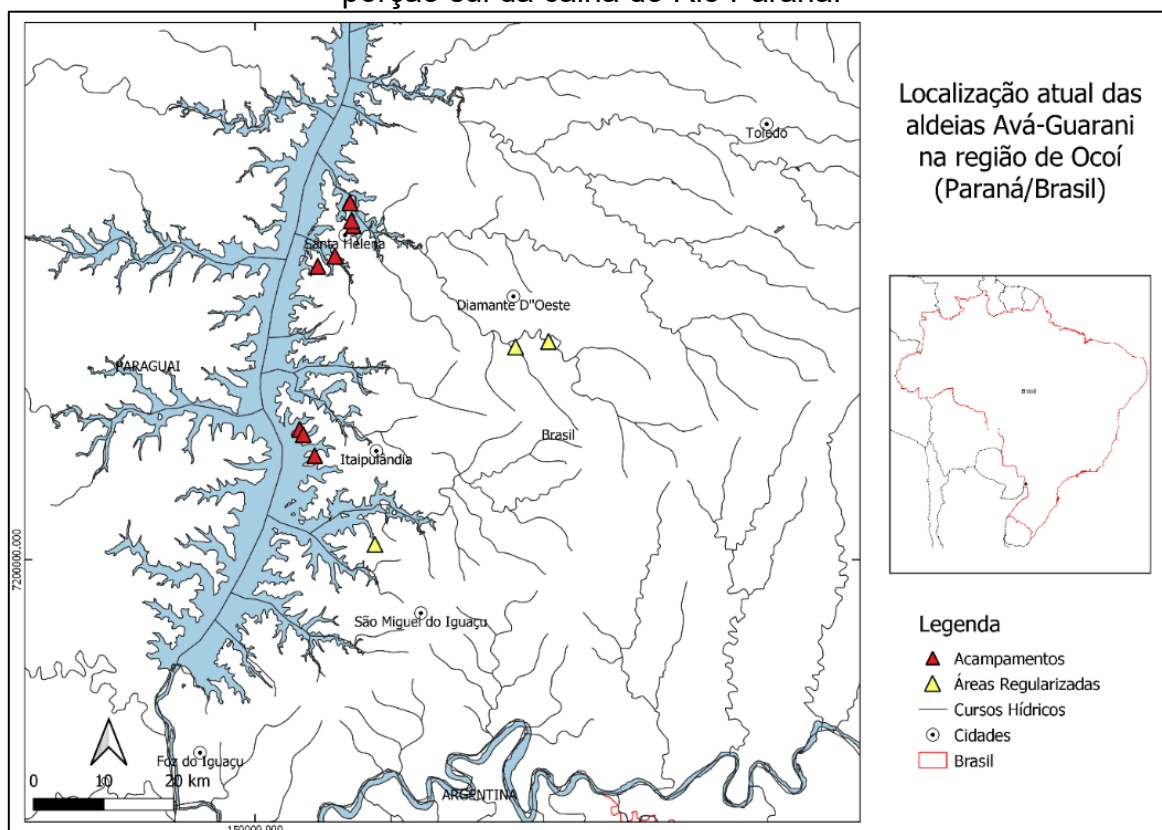
significativa desvalorização da mão-de-obra. A expropriação progressiva veio a somar ao alagamento de Itaipu, que deixou os indígenas em uma situação muito grave de vulnerabilidade e sem espaços para viverem em suas terras de origem.

Concomitantemente ao avanço fundiário na margem brasileira, houve um processo semelhante no território paraguaio, uma vez que a partir dos anos 1970 ocorreu um incentivo à imigração de brasileiros para o país vizinho, conformando o grupo dos chamados “brasiguaios”, que hoje somam cerca de 350 mil pessoas nos departamentos de Alto Paraná e Canindeyu. Os brasiguaios reconfiguraram as formas de identificação étnico-nacionais e de produção das diferenças socioculturais na fronteira, tratando-se de um movimento que aumentou também a pressão territorial e fundiária sobre as terras ocupadas pelos Avá-Guarani no Paraguai (ALBUQUERQUE, 2009). Neste sentido, é necessário considerar a extensão da cidadania Paraguai feita aos indígenas em 1848, que decretou o fim do sistema das *táva* comunais e permitiu ao Estado dispor das terras então ocupadas por estes. Desta forma, com o fim da guerra em 1870, as terras indígenas foram cedidas para a iniciativa privada, em especial para a *Industrial Paraguaya SA*, passando a ser parcialmente revertido a partir do final dos anos 1960, com o avanço de “declarações públicas” e mobilizações que decorreram na construção dos direitos indígenas no país, consolidados pela Constituição de 1992. Assim, os Avá-Guarani conquistaram o reconhecimento de algumas porções de terras ao longo dos anos 1980 no lado paraguaio da fronteira, como parte de um “plano de reassentamento” decorrente da construção da hidrelétrica de Itaipu, que afetou “oficialmente” cerca de dois mil indígenas no Paraguai (MELIÀ; TELESCA, 1997). Portanto, a pressão territorial sofrida pelos indígenas nas décadas de 1970 e 80 foi muito semelhante no Brasil e no Paraguai, contudo, no país vizinho houve alguma atribuição de terras reservadas aos Avá-Guarani, feita por meio de aquisição de imóveis, com intermédio da Igreja católica. Por outro lado, houve enorme resistência em reconhecer a presença dos Avá-Guarani no lado brasileiro, sendo reconhecido apenas alguns lotes em Ocoí, que serão tratados adiante.

Podemos afirmar que, desde a lógica da titularidade de terras, os Avá-Guarani foram tratados pelo Estado brasileiro ao longo do século XX em condição semelhante à dos “posseiros”, deixando de reconhecer os seus direitos territoriais, sem a constituição oficial de área reservadas para viverem, conforme dispuseram as

diversas constituições do período republicano. Neste sentido, o processo de remoções e reassentamentos promovidos em função da construção da hidrelétrica de Itaipu acabou sendo muito desfavorável aos Avá-Guarani, uma vez que foram indenizados regularmente apenas uma parte das famílias de colonos, que receberam títulos de terras em outros estados do país, como Mato Grosso, Rondônia, Acre, Pará, Maranhão, impulsionando uma nova leva migratória de povoamento no interior do país, uma nova “marcha para Oeste” (GERMANI, 2003). Assim, os Avá-Guarani naquele período foram basicamente considerados todos “paraguaios” e progressivamente removidos – compulsoriamente ou não – para o país vizinho, para a TI Rio das Cobras, ou para as reservas indígenas em Mato Grosso do Sul. Além disso, sabe-se também que vários grupos familiares migraram para locais mais distantes, como as aldeias em São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul (ALCÂNTARA *et. al.*, 2019; FUNAI, 2018; TAVARES, 2020). Ao fim do processo, em 1982 os Avá-Guarani brasileiros ficaram confinados na Reserva Indígena Avá-Guarani de Ocoí, de aproximadamente 250 hectares, para onde as famílias dispersas pela região foram levadas. É a partir da configuração decorrente deste processo que se desdobraram lutas e reivindicações impulsionadas pelo alvorecer dos direitos indígenas na Constituição de 1988, que moldaram a situação atual das aldeias, com três reservas regularizadas, uma Terra Indígena delimitada – suspensa por ação judicial – e mais oito acampamentos que reivindicam reconhecimento de novas áreas.

Mapa 3 – Localização das aldeias e acampamentos atuais dos Avá-Guarani na porção sul da calha do Rio Paraná.



Elaboração do autor.

A CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL CONTEMPORÂNEA

O ano de 1982 foi emblemático em virtude da inauguração da usina de Itaipu binacional, constituindo um marco temporal na territorialidade Avá-Guarani na fronteira, resultante do processo de remoção dos ocupantes da área alagada e do reordenamento fundiário na região ocorrido nas décadas anteriores. A partir deste ano, houve uma dedicação de estudos acadêmicos para descrever a situação dos indígenas afetados pelo alagamento, tanto no Brasil quanto no Paraguai, que qualificaram as disputas institucionais pelo reconhecimento de terras e de outras medidas compensatórias pelos impactos permanente causados pelo empreendimento (AMARAL; ICHIKAWA, 2019; CALEIRO, 2021; CARVALHO, 2013; DEPRÁ, 2006; MARÉS *et. al*, 2016; TAVARES, 2020). No momento presente, há uma ação judicial para ser julgada pela Suprema Corte brasileira na qual se pretende determinar que os órgãos públicos tomem as medidas necessárias para compensação, mitigação e indenização dos indígenas pelos impactos da construção

de Itaipu, bem como providências para que sejam realizados estudos para regularização fundiária das terras ocupadas pelos Avá-Guarani.

Desde o alagamento de Itaipu ocorreram diversos desdobramentos relacionados à ocupação territorial dos Avá-Guarani tanto no sentido de movimentações dos indígenas em reivindicação pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, quanto respostas modestas do Estado brasileiro à pressão indígena no sentido de aquisição de terras, o que foi efetivado por meio da aquisição das Reservas Indígenas Añetete e Itamarã. Contudo, a situação fundiária das ocupações indígenas não foi sanada com estas medidas e se trata de um tema de muito difícil resolução, que demanda de uma ampla mediação e diálogo institucional entre órgãos públicos, com participação dos indígenas. Os estudos conduzidos por Maria Lúcia Brandt de Carvalho (2013) e Paulo Tavares (2020) dialogam de forma profícua no sentido de fazerem uma análise detalhada da documentação oficial sobre processo de remoção dos indígenas e demonstram a plena ciência das instituições de Estado sobre a situação dos Avá-Guarani brasileiros nos anos 1970, quando iniciaram as tratativas para “limpeza” da área do lago de Itaipu. Os registros apontam para a desocupação forçada das aldeias São João Velho, Guarani e Colônia Guarani, em Foz do Iguaçu e no Parque Nacional, nos anos 1940 e 1970, período em que as famílias indígenas foram deslocadas compulsoriamente para a antiga aldeia Ocof-Jacutinga, que supostamente seria reservada aos Avá-Guarani, de modo que a espera do grupo indígena pelo reconhecimento de terras se estende por mais de 80 anos. Neste sentido, deve-se destacar que há uma ampla convergência entre as informações disponíveis na documentação reunida pela Funai, Incra e Itaipu durante a construção da barragem com a memória dos indígenas registradas nas etnografias sobre o grupo.

A tese de Carvalho (2013) traz referência de 32 aldeias na região, registradas a partir de relatos dos indígenas. Além disso, no Relatório Circunstanciado da Funai para identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá, em Guaíra e Terra Roxa, que aponta 59 locais anteriormente ocupados, levantamentos em oficina de etnomapeamento (FUNAI, 2018). Nos anos subsequentes à construção da usina de Itaipu, os Avá-Guarani passaram por uma reconfiguração de sua ocupação territorial no sentido de ter havido um substancial aumento demográfico em Ocof, conjuntamente da falta de regularização fundiária

nos exíguos locais nos quais lograram manter a posse da terra, tanto próximos das pequenas zonas urbanas que se desenvolveram nas últimas quatro décadas, como em pequenos fragmentos florestais, em segmentos da reserva florestal do lago da usina e dentro de imóveis rurais aos quais vendiam a sua força de trabalho.

O processo histórico recente acabou por reduzir de forma permanente essa multiplicidade de localidades ocupadas pelos Avá-Guarani, tanto como moradia como de passagem temporária, especialmente ao longo do século XX. Além disso, ao longo das últimas quatro décadas foram formados ao menos 24 acampamentos indígenas no Oeste do Paraná, resultantes dos diversos fatores sociais, econômicos, culturais e políticos regionais. Algumas dessas ocupações consolidaram aldeias permanentes, mesmo sem o reconhecimento formal pelo poder público, de modo que se faz urgente a tomada de medidas a fim de sanar os passivos territoriais. Atualmente, os Avá-Guarani paranaenses brasileiros somam aproximadamente 4200 pessoas, organizadas em cerca de 1200 núcleos familiares.⁷³

RI Avá-Guarani do Ocoí

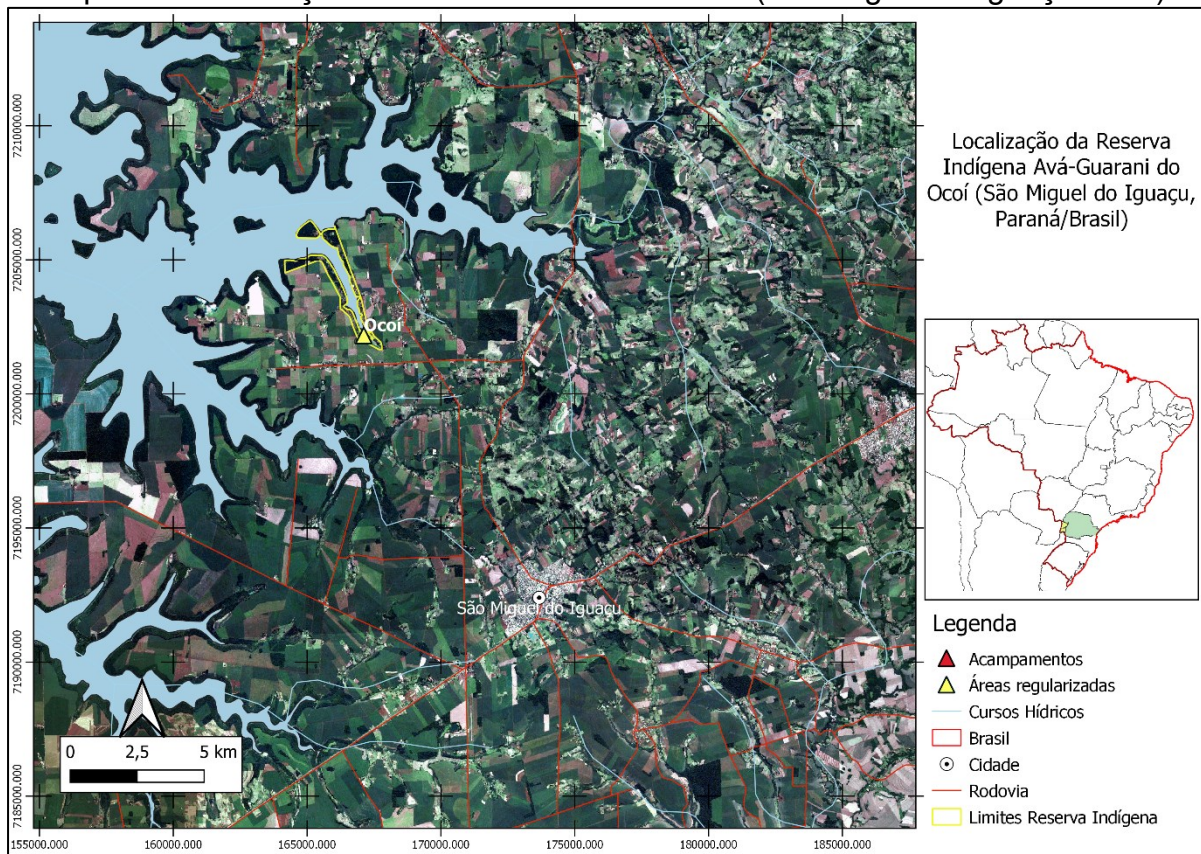
O aproveitamento do potencial hidrelétrico da calha do Rio Paraná foi idealizado desde os primeiros avanços na consolidação do território nacional brasileiro, tendo sido projetado nos anos 1950 por Juscelino Kubitschek para ser realizada em porção acima do Salto das Sete Quedas, em Guaíra. Esta ideia original foi mantida nos planos de João Goulart e revertida somente nos governos militares, mediante acordo firmado com o general Alfredo Stroessner, de modo a promover a construção da usina em um modelo binacional, oficializado pelo Tratado de Itaipu, em 1973 (FGV, *[s. d.]*). Foram os termos do tratado que permitiram o processo de reordenamento territorial feito na região, o que foi extremamente prejudicial e violento contra os Avá-Guarani. No lado brasileiro, apenas foi reconhecida a presença de quatro famílias indígenas residentes em Ocoí até 1981,

⁷³ Estas informações demográficas foram levantadas a partir de conversas com indígenas das diversas comunidades, bem como cruzamento com informações da equipe de saúde (Sesai) e da Funai. É inviável levantar o número exato de moradores em cada comunidade, haja vista as constantes mudanças dos grupos entre aldeias e acampamentos, casamentos entre parentelas distintas, migrações de idas e vindas de outras regiões do macroterritório guarani, que são características próprias da dinâmica de mobilidade territorial dos Guarani em geral.

sendo que nos dois anos seguintes ao alagamento outras 11 famílias indígenas foram assentadas na área. Na medida em que os grupos guaranis passaram a ser expulsos dos locais nos quais se refugiaram após o alagamento de Itaipu, eles passaram a retornar ao local do antigo Ocoí-Jacutinga, considerando ainda que alguns grupos, moradores de outras localidades, especialmente em Foz do Iguaçu, também foram compulsoriamente deslocados para a pequena reserva criada em 1981 e alagada no ano seguinte.

Para supostamente atender aos direitos territoriais e fundiários dos Avá-Guarani, antes do alagamento, foram concedidos lotes da reforma agrária para essas quatro famílias indígenas, nas proximidades do Rio Paraná, aos fundos do Projeto Integrado de Colonização PIC-OCOÍ, que havia sido criado para assentar colonos removidos de dentro dos limites do Parque Nacional do Iguaçu. Contudo, estes mesmos lotes cedidos aos indígenas foram parcialmente alagados pela usina em 1982, sendo que no ano seguinte foi estabelecido o “uso comunitário” da área remanescente, de 274 hectares, destinados às 15 famílias indígenas reconhecidas pelo Estado brasileiro. A atual Reserva Indígena Avá-Guarani do Ocoí foi criada desta maneira, após a pouca área atribuída aos indígenas ficar submersa, de forma que os limites atuais coincidem com a Reserva Legal do lago de Itaipu (CARVALHO, 2013). Desde então, Ocoí passou a ser a principal referência territorial dos Avá-Guarani na região, com a situação ganhando notoriedade pública e passando por pressões para indenização, mitigação e compensação aos indígenas.

Mapa 4 – Localização da RI Avá-Guarani do Ocoí (São Miguel do Iguaçu – PR).



A aldeia passou por um franco crescimento demográfico nessas quatro décadas, de modo que atualmente vivem na localidade cerca de 400 famílias avá-guarani, somando aproximadamente 1500 pessoas. Cabe considerar que o aumento do número de famílias abrange o nascimento das novas gerações, bem como o retorno de famílias removidas e a chegada de novas parentelas por meio de vínculos de casamento e aliança, cabendo considerar que esta flutuação populacional é própria da mobilidade do grupo indígena. Existe um relatório detalhado elaborado em 2008, feito como Prova Piloto preparatória para o Censo de 2010, feito conjuntamente com o Paraguai e em cooperação horizontal com outros países ibero-americanos, registrando naquele ano 469 pessoas, em 106 domicílios, vivendo na aldeia Ocoí (BORGES *et.al.*, 2010). As minhas estimativas são baseadas nas informações prestadas pelas lideranças indígenas e pela equipe de saúde, que não mantém um monitoramento sistemático dos moradores. Sendo assim, entre 2008 e 2019, a população aumentou 3,6 vezes, proporcionalmente ao aumento de domicílios, de 3,7 vezes, o que aponta para o agravamento da situação de confinamento. A exiguidade da área demarcada da RI Avá-Guarani do Ocoí é

aviltante e vem progressivamente se agravando, o que aumenta a urgência para que haja o reconhecimento e a atribuição de terras adequadas para os indígenas viverem, em cumprimento ao estabelecido na legislação brasileira.

As condições de vida da maioria das famílias em Ocoí é muito precária, sem disponibilidade de terra para a agricultura de subsistência, com pouca disponibilidade de acesso a emprego formal, algumas residências não tem abastecimento de água e saneamento básico, sendo construídas de forma extremamente precária, por vezes com material recolhido no lixão. A comunidade tem um posto de saúde e uma escola que atende os alunos na educação infantil, ensino fundamental e no supletivo para jovens e adultos, com profissionais indígenas contratados para ambos os serviços. A Itaipu tem um projeto de sustentabilidade que oferece auxílio para a agricultura das famílias indígenas, apoia a casa de artesanato, o coral, distribui cestas básicas mensais e instalou um tanque de criação de peixes para o consumo local. Alguns indígenas vendem a força de trabalho como serventes de pedreiro, arrancando mandioca em fazendas, alguns trabalham em uma carvoaria e outros no corte de frango na Cooperativa Lar. Outras mazelas também afligem a comunidade, como o uso abusivo de bebidas alcoólicas, violência doméstica e a pressão da criminalidade de fronteira, o que agrava a vulnerabilidade social da comunidade e a urgência para que sejam disponibilizada área maior para a ocupação do grupo.

Figura 18 - Núcleo da família Rocha em Ocofí.



Figura 19 – Área de plantio de soja por vizinhos invadindo a TI Avá-Guarani do Ocoí



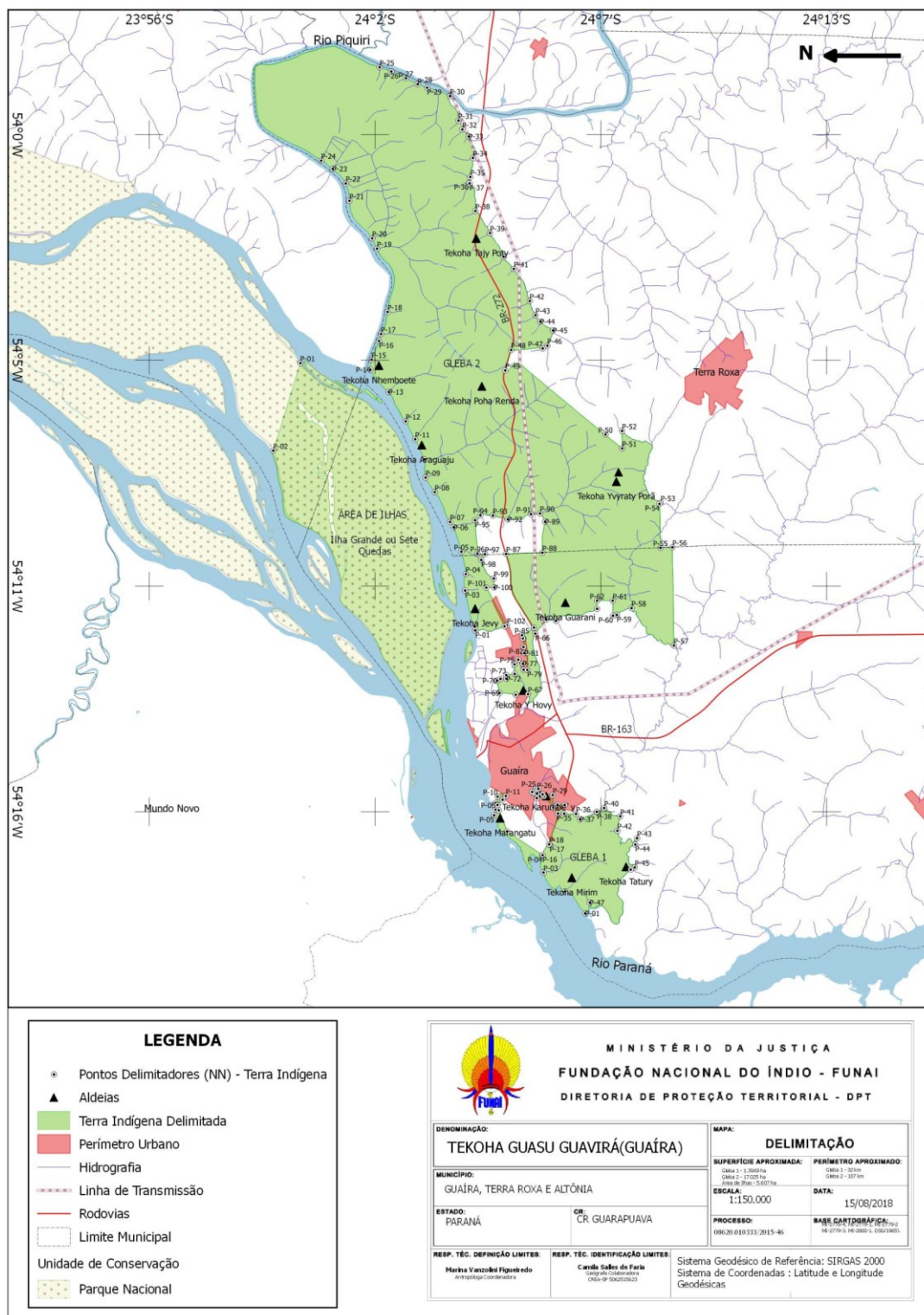
TI Tekoha Guasu Guavirá

Na porção norte do lago de Itaipu, um pequeno grupo de aldeias se manteve nas imediações dos municípios de Guaíra e Terra Roxa. Com a sua área de permanência na região cada vez mais restringida, nos anos 1990 iniciaram um movimento de recuperação da posse sobre locais anteriormente ocupados, presentes em sua memória coletiva, reivindicando dos órgãos públicos o reconhecimento de terras para sua ocupação permanente. Tal processo resultou na identificação e delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá pela Funai, em 2018⁷⁴ (VARUSSA, 2019). Contudo, o resultado dos estudos foi anulado pela justiça federal, atendendo ao pedido das prefeituras municipais, que alegaram não terem sido consultadas durante o processo de reconhecimento da área, conforme estabelecido pela Portaria do Ministério da Justiça n° 2498/11. Os indígenas Avá-Guarani ocupam 14 aldeias e somam cerca de 1600 pessoas que aguardam por providências administrativas da Funai e demais poderes de Estado a fim de

⁷⁴ Um conjunto amplo de informações sobre essas comunidades está consubstanciada no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá (PR). (FUNAI, 2018)

providenciar soluções para a regularização fundiária de suas terras. Este contexto de insegurança tem sujeitado as comunidades a situações de vulnerabilidade social, pobreza, exclusão e violência, conforme descrito na dissertação de Alexander B.C. de Sousa (2021).

Figura 20 – Planta de delimitação da TI Tekoha Guasu Guavirá (PR).



Fonte: FUNAI, 2018.

Reservas Indígenas Añetete e Itamarã

Na porção sul do lago de Itaipu, as famílias que se articularam entorno da permanência na Reserva Indígena de Ocoí partiram em busca do reconhecimento de novas terras como forma de compensação pelos impactos causados pela construção da usina. Após mais de uma década de negociações e uma ampla campanha pública, inclusive com uma carta encaminhada ao Banco Mundial em 1986, tiveram início as primeiras tratativas para a aquisição de uma área adequada na região. Durante o processo de negociação, que envolveu atores públicos da Funai, da Itaipu e missionários do Cimi, em 1995 um grupo liderado por João Alves decidiu ocupar o Refúgio Biológico Bela Vista, em Foz do Iguaçu, na área que chamaram de Paraná Porã, com objetivo de chamar a atenção e cobrar pelo avanço do processo de aquisição de terra. Assim, nos dois anos seguintes foi adquirida a Reserva Indígena Añetete, para onde mudaram-se 32 famílias Avá-Guarani. O local escolhido foi uma fazenda de criação de gado que dispunha de um fragmento florestal e um rio, somando a superfície de 1774 hectares. A decisão quanto ao tamanho da área foi tomada em consideração ao disposto no Art. 27 do Estatuto do Índio (Lei nº 6001/73), que estabeleceu para as reservas indígena o parâmetro dos “meios suficientes à subsistência” indígena. Naquele período de instrução do processo de aquisição do imóvel para a constituição da RI Añetete, foram analisados detalhadamente os documentos referentes aos anos 1970, que reconheceram a ocupação pretérita indígena e identificaram atos administrativos que indicavam a constituição de uma reserva de 1500 hectares, planejada desde antes do próprio projeto de construção da usina, mas nunca executada. Desta forma, como parte do acordo, foi adquirida uma área de 1774 hectares, que serviria para compensar a área atual de Ocoí (1500 + 274 hectares). A aquisição da reserva foi condicionada à saída definitiva de todas as famílias indígenas de Ocoí, contudo, cerca de 50 famílias decidiram permanecer na localidade devido ao valor simbólico e a referência na memória coletiva da antiga aldeia Jacutinga.

A mudança para Añetete foi muito difícil para os Avá-Guarani, tanto desde a perspectiva material quanto da espiritual. Segundo registrado por Thiago A.R. dos Santos (2016), moradores da região relataram que a antiga fazenda na qual estão instaladas as RIs Añetete e Itamarã era utilizada como pista de pouso de aviões que atuavam no tráfico de drogas e armas do Paraguai para o Brasil. De acordo com os

indígenas, existem cemitérios clandestinos do período anterior a sua chegada e, em função dos assassinatos que haviam ocorrido, foi necessário realizar diversas rezas coletivas, por vários dias consecutivos, para afastar esses maus espíritos.

Nestas ocasiões, os *oporaíva* das aldeias visitadas recebem os visitantes com boas palavras, boa recepção e, sobretudo, rezas, cantos e dança para a “limpeza dos corpos”. A razão disto é que os visitantes podem trazer consigo em seu corpo, a “sujeira” e o “peso” de uma “má maneira de viver” que podem ser transmitidas aos habitantes da aldeia. No caso da chegada à RI Tekoha Añetete, o processo foi inverso, pois chegaram em um local que historicamente estava impregnado de uma “má forma de viver” associada à violência e agressividade, elementos profundamente repugnados pelo *teko porã* Guarani, ainda que os antigos habitantes da fazenda não mais estivessem presentes enquanto seres vivos. Conforme me explicou um *chamõi*, a reza, o canto e as dança intensas neste momento de chegada era para que Nhanderu soubesse onde estavam, pois agora aquele local seria habitado por eles, os Avá-Guarani. SANTOS, 2016, p.175.

Atualmente vivem cerca de 80 famílias Avá-Guarani em Añetete, que somam aproximadamente 300 pessoas. O aumento da população ocorreu em função tanto do acolhimento de famílias indígenas vindas de outras partes do território, em variadas circunstâncias (casamentos, retornos, migrações), como pela alta taxa de natalidade apresentada nessas pouco mais de duas décadas desde a aquisição reserva. O aperfeiçoamento no atendimento pelos serviços públicos de saúde e educação escolar, e no acesso aos benefícios de seguridade social e previdência, ocorridas a partir dos anos 1990, foram fundamentais para a estabilização do grupo. Da mesma forma, os projetos de apoio em habitação, infraestrutura, geração de renda e segurança alimentar, oferecidos pela Itaipu, que possuem evidentemente suas contradições internas, efetivamente promoveram uma significativa melhoria na qualidade de vida na comunidade.

A etnografia de Thiago A.R. dos Santos (2016) apresenta um registro bastante profícuo do processo de aquisição de Añetete, bem como do histórico de lutas e reivindicações para a sua aquisição, da instalação dos Avá-Guarani na área, dando especial enfoque nas virtudes e contradições do projeto de sustentabilidade conduzido pela Itaipu desde 2003. O autor apoia-se em questionamentos quanto a construção de um “indigenismo etnodesenvolvimentista”⁷⁵, apoiado na imagem do “índio genérico” ou um “nativo ecológico”, “naturalmente sustentável” e “integrado à natureza”, que ocasionou um tipo de ingerência da empresa quanto ao modelo de

⁷⁵ Cf. VERDUM, 2006.

desenvolvimento e sustentabilidade aplicado pelo projeto de agropecuária. Efetivamente, os Avá-Guarani de Añetete em 2014 clamavam por mais autonomia para fazer uso de defensivos agrícolas, visando aumentar a produtividade da lavoura, além da ampliação da criação e do acesso na criação de gado, bem como a possibilidade de receberem mais moradores na aldeia.

No caso aqui tratado, o poder não é a empresa estatal exercendo uma força coercitiva e repressiva de maneira centralizada e localizada. Não há uma instância formal onde estão estabelecidos os parâmetros de ingerência que efetua a Hidrelétrica, sendo o mais próximo disto os convênios feitos com a prefeitura. No entanto, mesmo estes, pelo caráter “participativo” a que se anunciam, não formalizam juridicamente elementos desta ingerência de forma explícita. A prática de poder desta ingerência se manifesta através de estratégias, negociações e ações que incidem na cotidianidade Avá-Guarani, como a restrição no uso de agrotóxicos, a limitação no uso dos gados e das matas nativas, o controle na entrada de famílias e na construção de casas e a mediação arbitrária de acesso dos indígenas a outras ações de assistência alheias à Itaipu Binacional. SANTOS, 2016, p.233.

Estes dilemas ainda estavam presentes durante a minha estadia em campo, em 2019. Na ocasião encaminhamos a solicitação para a COHAPAR para a construção de 40 casas, ação que foi acolhida pelo governo do estado e incluída no planejamento de 2022. Outras demandas também foram atendidas, como a reforma do posto de saúde e melhorias de infraestrutura na escola, com a construção de um campo de futebol com grama sintética. Além disso, no período em que estive em campo, os indígenas negociavam uma parceria agrícola com os vizinhos para o plantio de mandioca e pleiteavam apoio financeiro da Itaipu para o plantio de soja, o que de fato vem acontecendo. A situação não possui um acompanhamento sistemático da Funai e acontece em um certo “limbo jurídico”, uma vez que se trata de área de Reserva Indígena, sobre a qual, em tese, incide a regulamentação estabelecida pelo Estatuto do Índio, sem a proteção do “usufruto exclusivo” conferido pela Constituição de 1988. De fato, a situação é delicada e demanda de um acompanhamento do órgão indigenista, sendo que as lideranças locais pleiteiam desde 2009, com a reestruturação da Funai, a criação de uma Coordenação Técnica Local nas proximidades das aldeias e acampamentos da região de Ocoí. Além disso, uma parte dos indígenas em Diamante D’Oeste trabalha formalmente na agroindústria nos frigoríficos das cooperativas, especialmente a Lar, sendo que a articulação junto com as prefeituras para formalizar as carteiras de trabalho e providenciar o deslocamento dos indígenas por meio de um micro-ônibus municipal

foi uma das atividades muito frequente dos caciques de Añetete e Itamarã durante o trabalho de campo.

O atual cacique da aldeia, João Alves, é parte da parentela de maior prestígio político regional e sua história de vida também é ilustrativa da saga percorrida pelos Avá-Guarani na luta pela permanência em suas terras de origem, na paisagem ampliada do Oeste do Paraná. Ele é o irmão mais novo de Teodoro e nasceu em 1967, em Três Lagoas, Foz do Iguaçu. Contou que era um tempo difícil, não havia estudo, ajudavam o seu pai na roça e ele trabalhava como peão nas fazendas, o que fazia com que eles se mudassem frequentemente em busca de novos lugares para vender a força de trabalho, que era feita por empreitadas ou diárias. Disse que nos locais onde conseguiam trabalho se agrupavam cerca de cinco ou seis famílias, que formavam grupos e juntavam dinheiro para comprar coisas que precisavam da cidade. Falou ainda que, naquela época, reuniam-se para visitar os grupos que permaneciam nas aldeias, onde ficavam por alguns dias, catavam, dançavam e bebiam chicha, o que era feito por todas as famílias guarani na região.

João lembra que em Três Lagoas viviam o seu irmão mais velho, Pedro Alves, Terezo Centurião, Gerônimo Vogado (falecido), os irmãos João e Alfredo Centurião, e outro a quem chamavam de “Carapeto”, que constituem famílias importantes na formação do Ocoí e na configuração das parentelas atuais. Contou que, por volta de 1978, foram para o município de Nova Laranjeiras, na Terra Indígena Rio das Cobras, do povo Kaingang, quando ocorreu a retirada dos colonos para a formação do lago da usina, mas que voltaram para Três Lagoas dois anos depois e as demais famílias indígenas já não estavam mais lá. Mudaram-se então para o antigo Jacutinga, no período em que o cacique era Fernando Kambaí Martinez, porém logo atravessaram o rio e foram viver no Paraguai, no distrito de Hernandárias, onde foi reassentada parte dos Avá-Guarani removidos pela Itaipu, onde passaram oito anos até retornarem ao Ocoí, em 1988. O cacique contou que no seu retorno ao Ocoí haviam 30 famílias, sob a liderança de Kambaí, e essas tinham o interesse de trazerem os seus parentes de volta para se reagruparem. Naquele período, o Cimi era bastante ativo e seu irmão Pedro Alves trabalhava com eles para buscar os parentes perdidos e trazer para a aldeia, o que gerou uma divergência com o então cacique, que tentava controlar o número de moradores.

Com a consolidação da RI, foi instalado na aldeia um Posto Indígena da Funai, que cuidava da saúde, da educação e oferecia apoio às atividades produtivas, que era o único órgão público a prestar atendimento ao grupo, junto de uma enfermaria no distrito de Santa Rosa.

A partir dos anos 1990, o cacique Kambaí foi substituído por João Centurião e o Cimi passou a auxiliar os Avá-Guarani em sua luta pelo reconhecimento de terras e garantia de direitos constitucionais, mediando o diálogo com autoridades. Foi um período em que os indígenas de Ocoí precisavam de muito apoio. Uma das mudanças foi a progressiva retirada da Funai das atribuições referentes à educação escolar, que foi transferida para os estados na medida em que os indígenas passaram a serem formados nos cursos de magistério para se tornarem professores. Ele contou que a professora que dava aulas na aldeia não aceitava que os alunos falassem guarani e que os indígenas desejavam falar a sua língua e pretendiam valorizar a sua cultura. Com apoio do Cimi, os indígenas acionaram a Secretaria de Educação, o Ministério Público e lutaram para terem acesso à educação diferenciada, com ensino bilíngue, ministrado em parte por educadores guarani. Foi também neste período que se intensificaram as pressões sobre Itaipu para que fosse disponibilizado mais espaço para viverem, tendo sido formado um grupo técnico pela Funai, Cimi e Itaipu para visitar áreas que pudessem ser adquiridas como compensação pela usina, tendo sido visitadas inclusive áreas no litoral paranaense. Em face da morosidade das instituições públicas, parte dos moradores de Ocoí, liderado por Inocêncio Acosta, ocuparam o Refúgio Bela Vista (Paraná Porã) e se recusaram a retornar ao Ocoí, até que finalmente foi adquirida a área de Añetete, com água boa, disponibilidade de mata e local para moradia e instalação de plantações.

As famílias avá-guarani se mudaram para Añetete sob a liderança de Inocêncio Acosta e não receberam apoio da Funai, Itaipu ou da prefeitura, com exceção de um funcionário da empresa, João Bernardes, que trabalha com eles até hoje. Logo na chegada, passaram a solicitar incentivo da Funai para a agricultura, com plantações de milho, feijão e mandioca, recebendo um pequeno recurso por intermédio de Itaipu. Após dois anos na área, foram até Brasília e conseguiram receber a visita de um engenheiro agrônomo da sede Funai, que traçou as primeiras linhas de como deveria ser o apoio para a permanência dos indígenas no local.

Assim, no ano 2000 foi assinado o primeiro convênio com a Itaipu, intermediado pela Funai, que foi o ano em que João Alves assumiu o cacicado da aldeia, cargo no qual permanece até hoje. A partir de então o convênio foi sendo reformulado e ampliado, ampliando o seu escopo de atuação e gerando as virtudes e contradições bem abordadas no trabalho de Sousa (2016).

Daí a Funai mandou fazer um levantamento, fizeram entrevistas e perguntaram porque o índio queria agricultura. Nós falamos que era pra ter agricultura familiar, pra ter alimentação pra família. Daí eles fizeram uma lista, documentos. Perguntaram também sobre o convênio. Ele perguntou também da área. Por exemplo, na visão do índio o que significa uma reserva igual a essa. Daí nós colocamos que no futuro para os índios vai ficar bom, porque nossos filhos vão ver de novo a natureza, os bichinhos, a água. Então pra futura geração será bom, porque hoje não tem mais natureza. Então colocamos tudo isso na relação. E tem outro que pergunta também, ele gravou a visão do indígena, pra ele o que significa a natureza. Isso foi gravado. Nós respondemos pra ele que a natureza vai ficar pra sempre, sempre ser cultivado, vai ser preservado, para os bichinhos voltar a se criar de novo, porque nossos filhos hoje não conhecem mais qualquer bichinho, como é o nome do bichinho. Então através da natureza vai conhecer de novo. E isso foi tudo gravado. Daí essa gravação o agrônomo falou: “Vou deixar lá no palácio do governo, quando ele escutar, ele vai acreditar que existe indígena no *tekoha*, ele não vai deixar de ajudar o indígena do *tekoha*”. [informação pessoal⁷⁶]

Figura 21 – Núcleo familiar da rezadora Francisca Martines em Añetete (quarta da dir. pra esq.).



⁷⁶ Entrevista realizada com João Alves, na RI Añetete, em 04/12/2019.

Figura 22 – Casal de rezadores Joel da Silva e Maria Rita Pereira, em Añetete.



A Reserva Indígena Itamarã teve uma origem semelhante à de Añetete, tendo sido constituída cerca de dez anos depois, entre 2006 e 2007, a partir de dois movimentos de recuperação de posse sobre terras de origem dos Avá-Guarani por grupos liderados pelos irmãos Teodoro e Pedro Alves. Da mesma maneira, ambos ocuparam áreas de valor simbólico para o grupo com o intuito de chamar a atenção dos órgãos públicos e autoridades para a situação enfrentada pelos Avá-Guarani no oeste do Paraná. Um desses grupos, liderados por Teodoro, ocupou a área do sítio arqueológico da antiga Ciudad Real del Guairá, localizado em Terra Roxa, na porção norte do lago de Itaipu, onde existe um amplo conjunto de urnas funerárias de tradição Tupi, datados de aproximadamente 1800 a 2 mil anos Antes do Presente.⁷⁷ (BONOMO *et al.*, 2015) Após pouco mais de dois anos de negociação, foi adquirida a área remanescente do mesmo imóvel onde foi constituída a RI Añetete, em Diamante D'Oeste. Foi desta forma que as famílias indígenas se instalaram na área, composta majoritariamente pelas famílias Alves e Centurião, com forte liderança religiosa de Onório Benites e Rufina Román. Haja vista a experiência anterior com o assentamento dos Avá-Guarani em Añetete, a instalação

⁷⁷ O grupo liderado por Pedro Alves ocupou algumas áreas em Santa Helena, conformando um deslocamento que, em certa medida, deu origem aos acampamentos atuais.

em Itamarã foi menos difícil, com a inclusão do grupo no programa de sustentabilidade da Itaipu, expandindo o convênio que funciona até hoje. Em Itamarã vivem atualmente cerca de 300 pessoas, organizadas em aproximadamente 70 núcleos familiares, que estão em condições muito semelhantes à aldeia vizinha, sendo a comunidade liderada pelo cacique Cipriano Alves, filho de Pedro e sobrinho de Teodoro. As famílias tem pequenas roças domésticas para subsistência, alguns indígenas trabalham na saúde e na educação, há o plantio comercial de mandioca e estavam iniciando o plantio de soja e centeio, com apoio da Itaipu e auxílio do convênio. Além disso, no período de campo o cacique Cipriano também esteve engajado em tirar carteira de trabalho e negociar com a prefeitura um transporte para os indígenas que foram contratados pelo frigorífico da cooperativa Lar para trabalhar na agroindústria, no corte de aves.

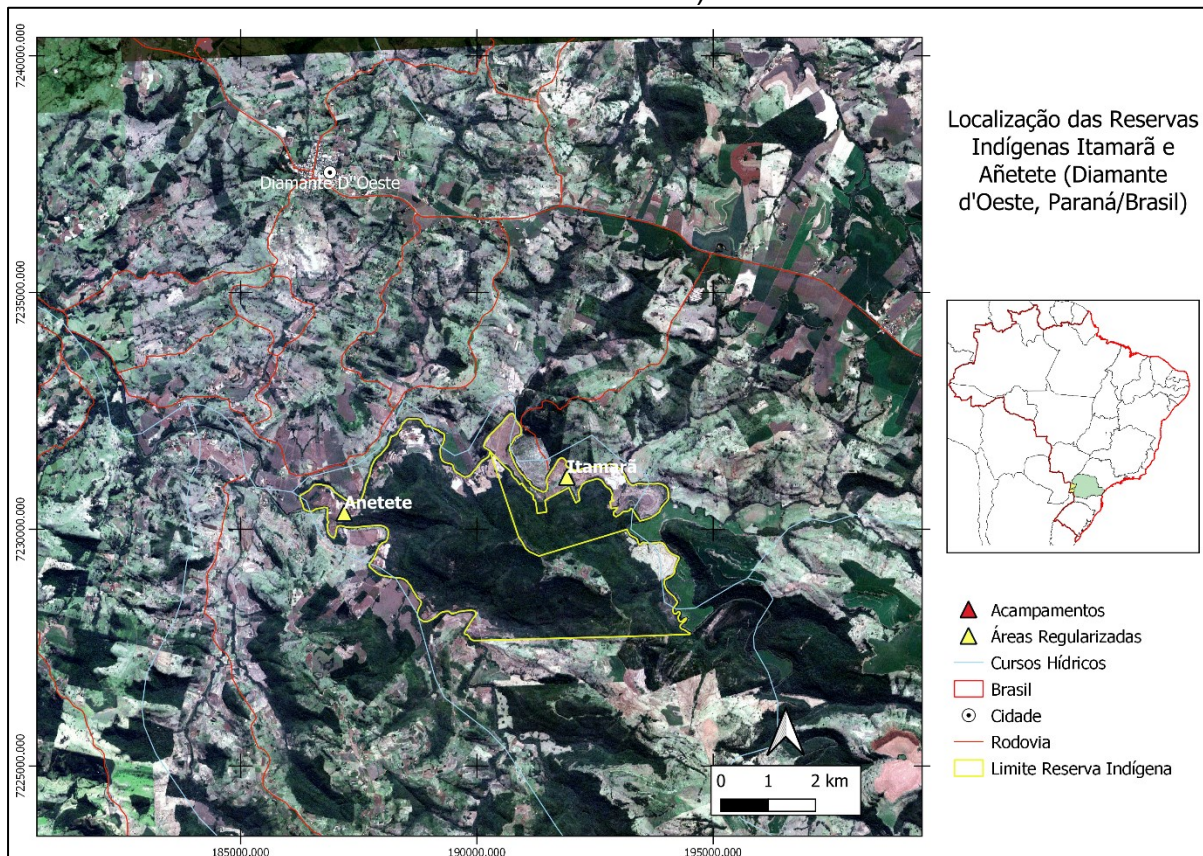
Figura 23 – Cipriano Alves, cacique de Itamarã, com sua esposa Júlia Chamorro, e os filhos.



Figura 24 – Moradias na RI Itamarã.



Mapa 5 – Localização das Reservas Indígenas Añetete e Itamarã (Diamante D'Oeste – PR).



Elaboração do autor.

Acampamentos

Vy'a Renda (Santa Helena Velha)

A ocupação atual da aldeia Vy'a Renda teve início no mesmo movimento de recuperação de posse que deu origem à RI Itamarã, a partir do grupo de famílias indígenas lideradas por Pedro Alves, junto de Miguel Rodrigues. A partir de 2004 ocuparam áreas pertencentes à reserva florestal do lago de Itaipu e o monumento histórico da Ponte Queimada⁷⁸. Após algumas negociações com políticos locais, em 2006 ocuparam uma área em Santa Helena Velha, de propriedade do estado do Paraná, pelo IAPAR⁷⁹. Naquela época o local estava abandonado e políticos municipais utilizavam a mesma para produção de mandioca e soja. O grupo participou do processo de visita e seleção de áreas para serem adquiridas, identificando o imóvel chamado Fazenda Jamaica, no município de Ouro Verde D'Oeste, contudo, decidiram que gostariam de permanecer naquele local, tanto por terem um vínculo afetivo com a localidade, que era ocupada há muito tempo e da qual foram retirados durante a construção de Itaipu, além de oferecer a vantagem de estar perto da cidade e disponibilizar a oportunidade de estudo profissionalizante e trabalho formal para os mais jovens.

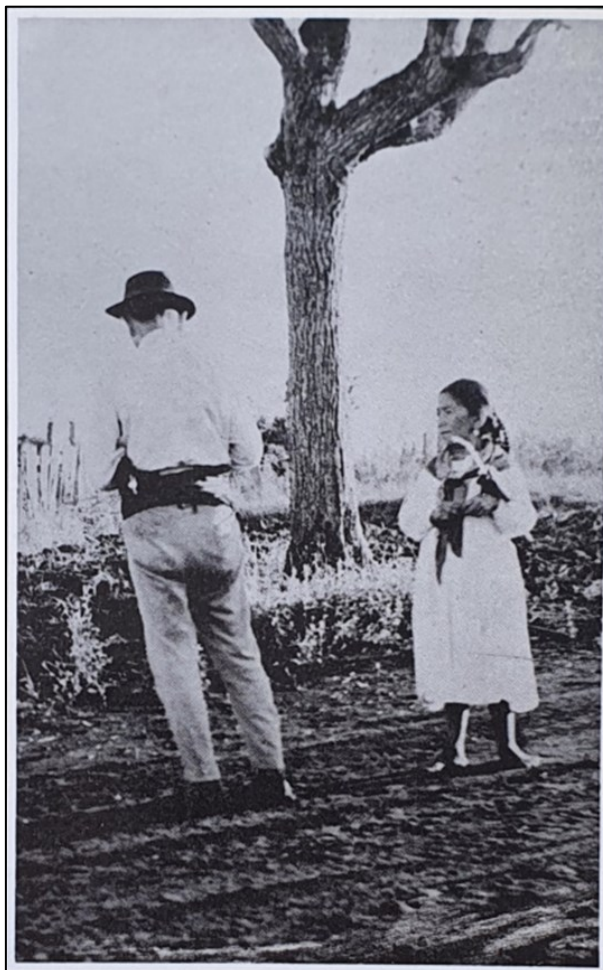
Desde então os indígenas permanecem na mesma localidade, conhecida como "Santa Helena Velha", onde teve início o próprio município e é de amplo conhecimento na região que era ocupada pelos guaranis antes do alagamento de Itaipu. Vários indígenas trabalham e estudam na cidade, há uma área de roça comercial de mandioca, as crianças são atendidas na escola da vila vizinha e foram construídos banheiros e pontos de abastecimento de água da rede pública. Por outro lado, a partir de 2010 o governo do estado estabeleceu um acordo informal com os indígenas e restringiu a área de permanência do grupo, fazendo o cercamento ao principal acesso ao rio e da área de uso e ocupação da comunidade. Após cercar a ocupação dos Avá-Guarani, o IAPAR passou a desenvolver

⁷⁸ O Memorial Coluna Prestes se trata de um marco da história regional do oeste do Paraná, tombado como patrimônio do Município por meio do decreto municipal nº 1007/95, onde foi construído um monumento em 1996. A obra "Cavaleiro da Esperança" foi projetada por Oscar Niemeyer em homenagem a Luiz Carlos Prestes, tratando-se de um obelisco que reproduz a rota da Coluna Prestes, instalado em parte das ruínas da "Ponte Queimada", onde os tenentistas impediram o avanço das tropas legalistas comandadas pelo General Rondon.

⁷⁹ Instituto Agrônomo do Paraná, que atualmente faz parte do Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná (IDR-PR), junto da Emater (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural).

pesquisas com melhoramento de sementes, naquela área. Em 2019 viviam cerca de 150 pessoas na aldeia Vy'a Renda, organizadas em aproximadamente 40 residências.

Figura 25 – Capa do livro *Obrages & Companhias Colonizadoras: Santa Helena na História do Oeste Paranaense até 1960*.



Fonte: COLODEL, 1988.

A história da ocupação indígena na área de Santa Helena Velha consta no depoimento de Graciela Reclade, registrado no trabalho de campo na divisa entre Añetete e Itamarã. Graciela é esposa de Ismael Palácios, que pertence a uma importante parentela, destacada entre as “pioneiras” em Ocoí. Graciela nasceu em 1973, na Santa Helena Velha, na fazenda de um colono desdendente de italianos chamado Armando Calegari. Sua família trabalhava nesta e em outras áreas naquela região e atravessou o rio para o Paraguai em 1980, onde permaneceu até 1984. Saíram justamente pela construção de Itaipu, em 1982, e quando voltaram foram novamente viver em uma fazenda, no distrito de São Brás, que hoje pertence ao município de Diamante D'Oeste. Quando o proprietário faleceu, o imóvel foi

desmembrado e uma parte dele foi deixada para a sua família, onde vive a sua mãe e um irmão mais novo; outros irmãos foram viver em cidades maiores, mas Graciela se casou com outro indígena, um rezador de grande prestígio, e resolveu continuar vivendo segundo os costumes guarani nas aldeias da região. A narrativa de Graciela a respeito de um período no qual indígenas e colonos co-habitavam a área da Santa Helena Velha, interrompido pela construção de Itaipu, são muito comuns e ainda bastante conhecidas da população regional. Neste sentido, atualmente os moradores da aldeia Vy'a Renda aguardam providências para regularização fundiária. Esta relação entre colonos e indígena em Santa Helena é emblemática ao ponto de a capa do livro do principal historiador do município, José Augusto Colodel, trazer em sua capa a foto de uma mulher indígena ao lado de um colono, marcando a forma como a história de ambos é entremeada.

Mokõi Jegua (Dois Irmãos)

O acampamento Mokõi Jegua fica dentro de uma área do Refúgio Biológico de Itaipu e o seu nome em português faz referência ao Córrego Dois Irmãos, que fica na Santa Helena Velha e era o local onde se concentrava o núcleo habitacional dos Avá-Guarani antes do alagamento por Itaipu. O grupo é uma dissidência das aldeias Añetete (família Vogado) e Ocoí (família Rocha); na primeira em função da demanda por maior autonomia com relação à criação de gado, plantios e por mais áreas florestadas para viverem, no caso da segunda pela própria escassez de terras e a inviabilidade e violência de continuarem vivendo em situação tão severa de confinamento. Passaram a uma migração xamânica em 2013, quando ocuparam uma área pública de um campo de futebol e depois um imóvel particular em Matelândia, então entraram no PARNA do Iguaçu, de onde saíram em cumprimento de decisão pela reintegração de posse ao ICMBio. Retornaram para a RI e logo foram para Santa Helena, onde conseguiram se instalar e hoje somam cerca de 50 pessoas, distribuídas em 15 núcleos de residência formados pela parentela Vogado-Rocha e pela de Inocência Acosta, que foi o primeiro cacique em Añetete.

As condições de vida em Mokõi Jegua são muito difíceis, não há espaço para roças, nem banheiros, nem água potável; os moradores possuem renda em função dos benefícios assistenciais e previdenciários, por vezes vendem a força de

trabalho pela região e alguns trabalham na coleta de recicláveis na cidade. As famílias em Añetete e Ocoí, que possuem uma estrutura econômica um pouco mais favorável, ajudam na medida em que conseguem para a permanência de suas parentelas nos acampamentos, auxiliando de todas as maneiras possíveis, como por exemplo doando lonas para a cobertura das casas, bem como roupas, alimentos e dinheiro. Além disso, o casal que lidera Mokõi Jegua, Cláudio Vogado e Cecília Rocha, são rezadores curadores de grande prestígio, procurados por diversas famílias guarani da região e também por não indígenas, mantendo uma casa de rezas no interior da mata, na qual são realizadas danças e curas todas as noites. Há uma articulação e colaboração efetiva entre as “aldeias e acampamentos”, conforme os próprios Avá-Guarani costumam chamar, tanto do ponto de vista material quanto espiritual. Mokõi Jegua consubstancia o modo de ser guarani desde a perspectiva da luta pela terra enquanto afirmação de uma identidade localizada, cuja origem é a paisagem expandida da reciprocidade, do pertencimento mútuo entre as pessoas e os lugares.

Figura 26 – Entrada da aldeia Dois Irmãos (*Mokõi Jegua*), em Santa Helena.



Figura 27 – Moradias de acampamento em Dois Irmãos.



Figura 28 – Casa de rezas no acampamento Dois Irmãos.



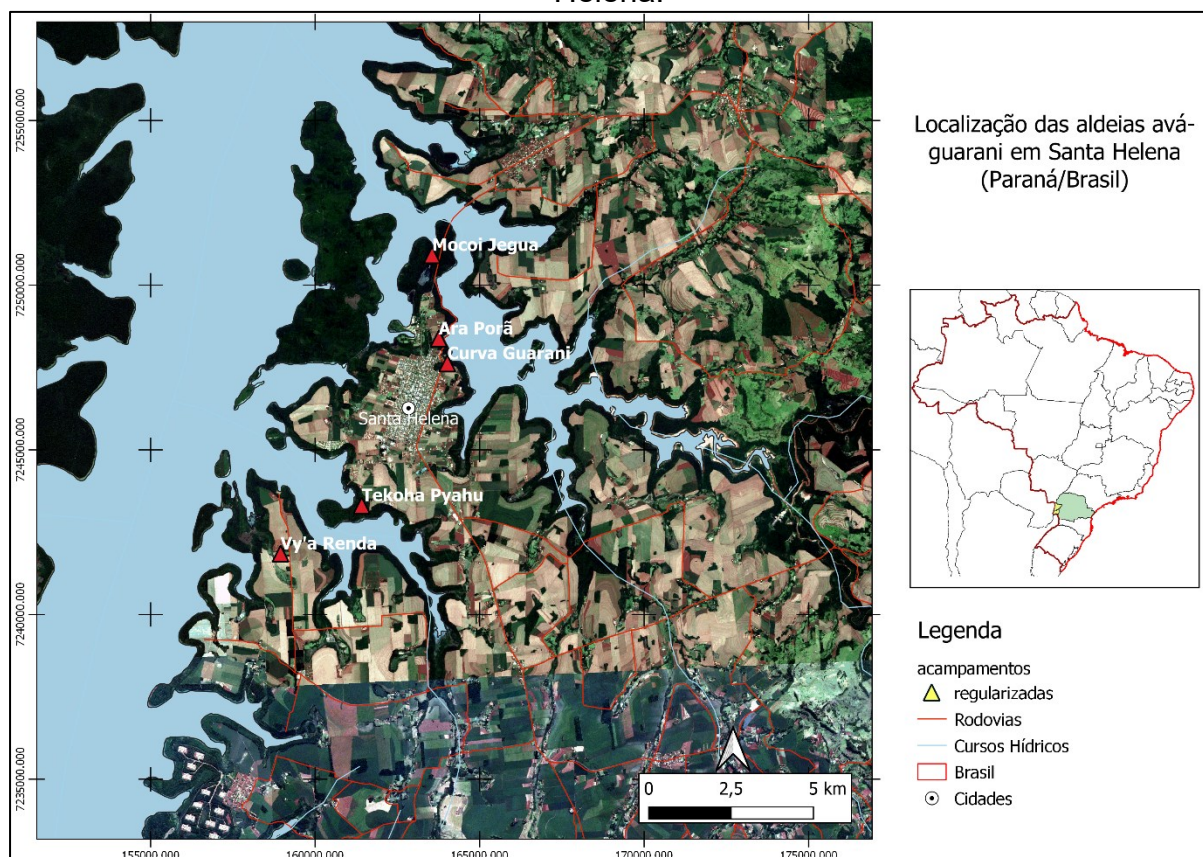
Figura 29 – Altar na casa de rezas em Dois Irmãos.



Ara Porã, Curva Guarani, Tekoha Pyahu

Existem ainda três outros acampamentos em Santa Helena, que somam cerca de 100 pessoas, organizadas em aproximadamente 30 núcleos familiares, que possuem origem muito parecida, no sentido de pressionar os órgãos públicos a reconhecerem mais áreas em que possam viver. A história de sua formação é muito semelhante a este movimento amplo dos indígenas pelo reconhecimento de terras na região.

Mapa 6 – Localização dos acampamentos avá-guarani no município de Santa Helena.

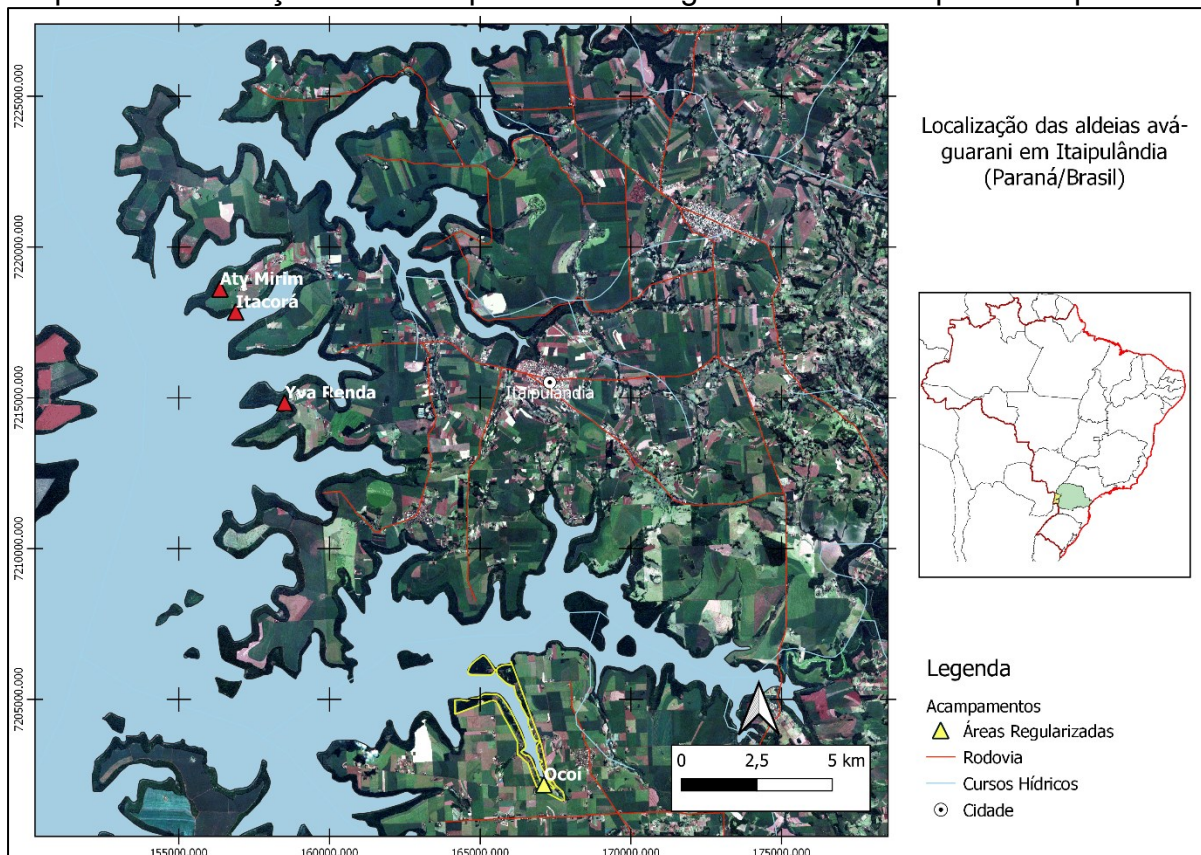


Aty Mirĩ, Ita Kora, Yva Porã

Os acampamentos na cidade de Itaipulândia tem uma natureza muito parecida com Vy'a Renda, em Santa Helena, embora tenham comecado a se formar entre 2012 e 2013, com o grupo liderado por Natalino Peres, vindo de Ocoí com diálogo com o governo do estado do Paraná. Assim como Vy'a Renda, ocupam áreas do governo estadual, do IAPAR e a base náutica, bem como as reservas florestais do lago de Itaipu. Reivindicam o reconhecimento da aldeia avá-guarani

que existia na localidade de Itacorá, alagada em 1982. Somam cerca de 200 pessoas, organizadas em pouco mais de 50 residências, em três acampamentos. Da mesma forma, aguardam providências das autoridades públicas para regularização fundiária.

Mapa 7 – Localização dos acampamentos avá-guarani no município de Itaipulândia.



Elaboração do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese abordou dois temas, de um lado as reações xamânicas dos Avá-Guarani paranaenses contra a crise que desencadeou uma “epidemia” de suicídios e possessões espirituais, de outro a questão da territorialidade e o vínculo indígena com as suas terras de origem. A terra foi tomada no sentido de paisagem, de circunstância transversal dos acontecimentos, uma vez que a luta por território é valorizada no discurso das autoridades religiosas e políticas locais, servindo como referência interpretativa sobre todas as coisas que acontecem em suas comunidades. As narrativas indígenas guardam relação com um acervo cosmológico apreendido desde a experiência pessoal dos interlocutores do estudo, correspondendo com temas comuns da etnologia guarani.

No “pensamento ocidental”, o ato de acabar com a própria vida ensejou ao longo da história investigações teológicas, filosóficas, médicas, sociológicas, econômicas, enquanto na etnografia vimos o assunto emergir como um fenômeno relativamente novo para os Avá-Guarani, sobre o qual ainda não haviam grandes referências na memória coletiva, a partir de histórias de pessoas mais velhas, ou um “modo guarani” devidamente formulado. Os suicídios – e o medo deles acontecerem – nunca haviam sido algo comum para o grupo, embora não sejam inéditos. Já com relação à possessão por espíritos, a capacidade de agência de seres invisíveis é bastante familiar aos guaranis, que a interpretam de acordo com um repertório próprio e aberto, permeável a incorporação (ou não) de outras versões sobre a natureza do cosmo e a condição humana. É comum que os rezadores sejam vistos como pessoas dotadas de poderes sobrenaturais, que se transformam em animais e são capazes de intermediar a relação dos vivos com o mundo espiritual. Igualmente, a doença de transformação em bicho *ojepota* é amplamente conhecida, havendo uma noção geral de que as doenças são obras de espíritos e de divindades, cabendo aos rezadores a conexão com essas entidades da sobrenatureza para realizar tipos específicos de cura. Foi partir do papel de prestígio que as lideranças religiosas avá-guarani conduziram uma série de medidas para contingenciar a situação de crise causada pelos casos de “surto” coletivos e de mortes autoprovocadas, vistos pelo grupo de forma negativa, deixando as aldeias em clima de grande incredulidade e apreensão. Esta situação ocorre em meio a uma condição histórica de violência e exclusão social que essa sociedade indígena

enfrenta na sua região, com a perda da posse sobre às suas terras de origem e sem meios adequados de sobrevivência. O profetismo guarani, bastante debatido na literatura especializada, é mobilizado na disputa por território e tem por base o mesmo acervo cosmológico de referências que os indígenas utilizaram para explicar os episódios da crise registrada no trabalho de campo, constituindo o corpo político do grupo.

As etnografias sobre o suicídio indígena na América do Sul identificaram no tema da “despersonalização” um meio abrangente para a interpretação do fenômeno desde a perspectiva dessas sociedades. É recorrente a ideia de que o ato de tirar a própria vida ocorre a partir de um esvaziamento da pessoa, que acontece pela agência de uma entidade externa capaz controlar o corpo individual das pessoas e fazer com que elas tirem a própria vida ou de outras pessoas. Esta formulação induz ao questionamento do suicídio se tratar para determinadas sociedades indígenas de um tipo de homicídio, uma vez que decorre de um tipo recorrente de doença causado por ataques de espíritos. No caso dos Avá-Guarani, o fenômeno foi visto como uma anomalia, uma ruptura, uma deformidade, um drama social com o qual se viram obrigados a lidar e tomar um conjunto de decisões a partir de seu próprio repertório sócio-cosmológico de recursos médicos, psicológicos, sociais, econômicos e religiosos. As ações e ideias expressados por eles inevitavelmente encontra o tema da desterritorialização, pois este é um drama comum, experienciado por todos, mobilizador de suas ações políticas tanto para dentro quanto para fora das comunidades. É possível afirmar que o próprio profetismo migratório guarani em busca da terra sem mal reflete uma perspectiva sobre o território marcada pela circunstância histórica, se agravando ou esmorecendo ao longo do processo de colonização de acordo com ações e reações em relação ao avanço da ocupação de suas terras, de suas almas e de seus corpos. A cosmologia é ancorada na paisagem, no espaço físico, e quando é expressada carrega consigo a memória do lugar, de modo que esta tese se ancorou nos temas da autoatenção e da desterritorialização enquanto eixos interpretativos do material etnográfico registrado no trabalho de campo.

A interpretação das autoridades indígenas reflete um entendimento diferenciado do ser humano, da constituição do corpo, da expressão da alma e do cosmos, que pode ser percebido a partir de um conjunto de práticas de

autoatenção, o que inclui os discursos e a agência política. Foi a partir dessas referências que os rezadores indígenas estabeleceram uma barreira para conter os casos de possessões espirituais e suicídios em suas aldeias, o que incluiu danças, orações, banhos, benzeduras, dietas, marcações com óleo no corpo, confecção de colares, mudança de residência, manutenção do fogo doméstico para esquentar o corpo e até proibição de bailes, cancelamento de partidas de futebol e desligamento do sinal de internet. Ao mesmo tempo, a etnografia apresentou as nuances da aliança xamânica entre diferentes aldeias para lidar com o dilema da crise de ataques espirituais, entrelaçada na rede de parentesco, bem como a formação de novas lideranças políticas e religiosas nas aldeias da região. Inclusive, estas alianças envolvem atores externos às comunidades guarani, como pastores evangélicos, as equipes de saúde e educação, universidades, ONGs, Itaipu, vizinhos, prefeituras, Ministério Público e a Funai.

Os Avá-Guarani imiscuem temas dos campos político e religioso em sua apropriação dos fatos que os acometem. Pode-se notar isso na organização do “Encontro de Jovens” ocorrido em Itamarã, que teve como protagonistas rezadores e caciques para orientação dos mais novos. Inclusive, a própria condução performática da reunião ocorreu de acordo com um sonho de Teodoro Alves em sua formação enquanto rezador, além de ter se tratado de um evento no qual houve uma aliança xamânica entre aldeias que vem enfrentando a mesma crise de saúde ocasionada por ataques de espíritos. Assim, a assembleia para fortalecimento da juventude nas aldeias da região, que teve como emblema o vínculo intergeracional e comunitário, foi marcada pelo compartilhamento de experiências sobre o tratamento deste tipo de adoecimento que se abate sobre os Guarani em um sentido mais amplo. Portanto, o encontro que tinha por objetivo compartilhar experiências para a condução interna dos grupos, articular a luta pelo reconhecimento das afirmações territoriais e promover o diálogo entre jovens e velhos, acabou sendo marcado também pelo intercâmbio de saberes e práticas para lidar com as tremedeiras e as mortes autoprovocadas. Neste sentido, percebe-se a forma como os eixos da pessoa e do território estão imbricados para os Avá-Guarani, devendo ser considerados conjuntamente na análise de sua noção ampliada de saúde, como constituinte do corpo político de sua sociedade, que enfrenta as suas próprias formas de padecimento e afeta ao grupo de forma coletiva.

A partir da constatação de que o processo de desterritorialização é emaranhado na condição de saúde coletiva dos Avá-Guarani, o registro documental oferecido pelo recorte desta tese pode vir a contribuir no sentido de qualificar a demanda circunstanciada deste grupo indígena pela garantia de terras, oferecendo subsídios para a tomada de decisão por gestores públicos e privados, bem como para a atuação de órgãos de Estado. Não sendo possível encontrar uma resolução definitiva para o caso da doença associadas às tremedeiras e aos suicídios entre os Guarani, esta etnografia que pode servir de substrato para a elaboração de políticas de saúde com vistas à prevenção de novos casos, bem como servir de referência aos próprios indígenas para lidar com uma possível recalcitrância dessa situação. Assim, fica em aberto o horizonte da investigação para que novos estudos venham a ser realizados e para que medidas sejam efetivadas a fim de assegurar aos Avá-Guarani as condições adequadas para a sua plena sobrevivência física e cultural.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, José Lindomar C. A dinâmica das fronteiras: deslocamento e circulação dos “brasiguaios” entre os limites nacionais. *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 31, p. 137–166, 2009.
- ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; OMOTO, João Akira; ARAUJO JUNIOR, Júlio José; RAMOS, Luciana Maria de Moura. *Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais*. Brasília: Ed. ESMPU, 2019. 188p.
- AMARAL, Wagner Roberto do; ICHIKAWA, Elisa Yoshie (Org.). *Conflitos e Resistências para a Conquista e Demarcação de Terras Indígenas no Oeste do Paraná*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. 192p.
- APARICIO, Miguel. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 2, p. 314–344, 2015.
- ARAÚJO, L. de. *Conflitos agrários e mercado de terras nas fronteiras do Oeste do Paraná (1843/1960)*. Dissertação de Mestrado. Unioeste: Cascavel, 2012.
- AZEVEDO, Marta M. A. O Suicídio entre os Guarani Kaiowá. *Dossiê: Terra Indígena*, n. 58, p. 6–28, 1991.
- BARBOSA, Pablo Antunha. Notas sobre el cacique Libânio y el barón de Antonina en los aldeamientos indígenas de las provincias meridionales del Brasil Imperial (1840-1889). *Nuevo mundo mundos nuevos*, s/p., 2013.
- BARBOSA, Pablo A.; MURA, Fabio. Construindo e reconstruindo territórios guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (sec. xix-xx). *Journal de La Société Des Américanistes*, vol. 97, no. 2, p. 287–318, 2011.
- BARRET, Rafael. *El dolor paraguayo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. 269p.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. *Orekuera royhendu (Lo que escuchamos en sueños): shamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social, 17, 1977. 153p.
- BETHELL, Leslie. O imperialismo britânico e a Guerra do Paraguai. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 24, p. 269–285, 1995.
- BOCCARDI, Diogo de Oliveira. *Viver não é preciso: discursos sobre o suicídio no século XXI*. 2018. Dissertação de Mestrado em Saúde Mental e Atenção Psicossocial. Florianópolis: UFSC/CCS, 2018. 120p.
- BOGUSZEWSKI, José Humberto. *Uma história cultural da erva-mate: o alimento e suas representações*. Dissertação de Mestrado em História. Curitiba: UFPR, 2007. 123p.
- BONOMO, Mariano; ANGRIZANI, R.C.; APOLINAIRE, E.; NOELLI, F.S. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, v. 356, p. 54–73, 2015.
- BORGES, A.S.; BARBOSA, A.M.; MICELI, A.P.M.R.; PEREIRA, N.O.M.; LEMES, R.A.; FERREIRA, R. F. Captando informações da população indígena nos censos

demográficos: o caso da aldeia de Santa Rosa do Ocoy. Caxambu: ABEP, 2010. 18p.

BRAND, Antonio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Porto Alegre: PUC-RS, 1997. 405p.

BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000 // Visões Kaiowá sobre os suicídios. *Tellus*, v. 1, n. 1, p. 119–138, 2001.

BRUM, Ceres Karam. Sepé Tiaraju: o índio que os gaúchos querem viver. Representações, identidades e educação. In: *RS Índios: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2009. p. 15–28.

BRUNHARI, Marcos Vinicius; DARRIBA, Vinicius Anciães. O suicídio como questão: Melancolia e passagem ao ato. *Psicologia Clínica*, v. 26, n. 1, p. 197–213, 2014.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Fundação L ed. Assunção-PY: Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol XVI, 1997. 321p.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 39–51, 2005.

_____ Moinhos de vento e varas de queixadas: o perspectivismo e a economia do pensamento. *Mana*, v. 10, n. 2, p. 227–255, 2004.

CALEIRO, Manuel Munhoz. *Os Guarani e o direito ao centro da terra: direitos territoriais e preservacionismo no Parque Nacional do Iguaçu*. Naviraí: Ed. Aranduká, 2021. 249p.

CALMON, Pedro. *História da civilização brasileira*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2002. 332p.

CAMPO ARÁUZ, Lorena; APARICIO, Miguel (Coords.) *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito-Ecuador: AbyaYala/NEAI, 2017. 313p.

CANO, Wilson. Crise e industrialização no Brasil entre 1929 e 1954: a reconstrução do Estado Nacional e a política nacional de desenvolvimento. *Revista de Economia Política*, v. 35, n. 3, p. 444–460, 2015.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Das terras dos índios a índios sem terras*. O Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta. São Paulo: USP, 2013. 835p.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar*. Assunção-PY/São Leopoldo: Ed. CEA/IEPS, 1995.

CHIAVENATO, Júlio José. *Genocídio americano: a Guerra do Paraguai*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. 188p.

COLODEL, José Augusto. Cinco séculos de história. In: SILVA, Gerson Henrique da; BULHÕES, Ronaldo; PERIS, Alfredo Fonseca (org.). *Estratégias de desenvolvimento regional: região oeste do Paraná*. Cascavel: Ed. Unioeste, 2008. p. 29–75.

_____. *Obrages e Companhias Colonizadoras: Santa Helena na História do Oeste Paranaense até 1960*. Cascavel: Ed. Educat, 1988. 292p.

COLOMA, Carlos; HOFFMAN, Joan Serra; CROSBY, Alexander. Suicide Among Guaraní Kaiowá and Nandeva Youth in Mato Grosso do Sul, Brazil. *Archives of Suicide Research*, v. 10, n. 2, p. 191–207, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13811110600662505>

CRESTANI, Leandro de A. *Conflitos agrários e mercado de terras nas fronteiras do oeste do paraná (1843/1960)*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional e do Agronegócio. Toledo: Unioeste, 2012. 168p.

DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1, p. 89-144, 2000.

DEPRÁ, Giseli. O Lago de Itaipu e a luta dos Avá-Guarani pela terra: representações na imprensa do oeste do Paraná (1976-2000). Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2006. 157p.

DIETRICH, Wolf. A língua apapokúva-guarani registrada por Nimuendajú. *Tellus*, v. 13, n. 24, p. 77–98, 2013.

DOOLEY, Robert. *Apontamentos preliminares sobre Ñandéva Guarani contemporâneo*. Cuiabá: SIL Brasil, 1991. 36p.

DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 617p.

DURKHEIM, Émile. *El suicidio: un estudio de sociología*. Madri: Akal Unive, 2012. 352p.

ESSLIN, Martin. *O Teatro do Absurdo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. 569p.

FGV – Fundação Getúlio Vargas. *Dicionário – verbete temático: Itaipu Binacional*. <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbetes-tematico/itaipu-binacional>. Acesso em: 20 out. 2020.

FOTI, Miguel Vicente. A morte por jejuvy entre os Guarani do sudoeste brasileiro. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília: FUNAI, v. 1, n. 2, p. 45–72, 2004.

FOWERAKER, Joe. *The Struggle for land: a political economy of the pioneer frontier in Brazil from 1930 to the present day*. Cambridge ed., 1981. 260p.

FREITAG, Liliane da Costa. *Fronteiras perigosas: migração e brasilidade no extremo-oeste paranaense (1937-1954)*. Cascavel: EdUnioeste, 2001. 140p.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá (Guaíra, Terra Roxa, Altonia - PR)*. Brasília: FUNAI/CGID, 2018. 585p.

GAMBINI, Roberto. *O duplo jogo de Getúlio Vargas: influência americana e alemã no Estado Novo*. São Paulo Ed. Símbolo, 1977. 175p.

GARCIA FILHO, P.R.M. *Alguns aspectos da "loucura" nas terras baixas da América do Sul*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Sociais. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2022. 112p.

- GERMANI, Guimoar Inez. *Expropriados terra e água: o conflito de Itaipu*. Salvador: EdUFBA/ULB, 2003. 266p.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado Teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. 366p.
- GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII), *ACERVO - Revista do Arquivo Nacional*, v. 30, n. 1, p. 18–33, 2017.
- GRAHAM, Nicole. *Lawscape: Property, Environment, Law*. Nova Iorque: Routledge, 2011. 225p.
- GRÜNBERG, Georg. Porque os guarani kaiowá estão se matando? *Tempo e Presença*, v. 13, n. 258, p. 32–37, 1991.
- GUASCH, Antonio S.J. *Diccionario Básico: guaraní/castellano - castellano/guaraní*. Assunção: CEPAG, 2005. 366p.
- HALBWACHS, Maurice. *Les causes du suicide*. Québec: École Domi ed., 2003. (classiques des sciences sociales). 520p.
- HUME, David. *Of Suicide*, 1777. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/su/#3>
Acesso em: 21 nov. 2021.
- INGOLD, Tim. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, p. S121–S139, 2010.
- _____. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2021. 358p.
- LAGORIO, Consuelo Alfaro; FREIRE, José R. Bessa. Ayron Rodrigues e as Línguas Gerais na historiografia linguística. *DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, v. 30, p. 571–589, 2014.
- LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire - o paraíso terreal: o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1998. 264p.
- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, pp. 251–290, 2003. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>.
Acesso em: 22 jan. 2023.
- LOPES, Sérgio. O Território Federal do Iguaçu e a Marcha para Oeste. *Espaço Plural*, v. Ano V, n. 11, p. 16–18, 2004.
- LOSONCZY, Anne Marie. Murderous returns: armed violence, suicide and exhumation in the Emberá Katío economy of death (Chocó and Antioquia, Colombia). *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, v. 2, n. 2, p. 67–83, 2016.
- LUCIANI, José Antonio Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 95–132, 2001.
- LYRA, Heitor. *História de Dom Pedro II (1825-1891)*. São Paulo-Rio-Recife-Porto Alegre: Cia. Editora Nacional, 1938. 563p. (Brasílica, v. 133, n. 5)

MAESTRI, M. A guerra no papel: história e historiografia da Guerra no Paraguai (1844-1870). Porto Alegre: FCM Ed., 2013.

MARÉS, Carlos Frederico; MAMED, Daniele de Ouro; CALEIRO, Manuel Munhoz; BERGOLD, Raul César (Org.). *Os Avá-guarani no oeste do Paraná: (re)existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei, 2016. 432p.

MARZAL, M.M.; ROBLES, R.; MEURER, E. ALBÓ, X.; MELIÀ, B. *O Rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e libertação: Desafios da religião do povo).

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, v. 33, p. 33–46, 1990.

_____. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Assunção: CEPAG, 1993. 298p. (Biblioteca paraguaya de antropologia, v. 5)

_____. *El Guarani: experiencia religiosa*. Assunção: CEADUC-CEPAG, 1997. 127p.

_____; TELESCA, Ignacio. Los pueblos indígenas en el Paraguay: conquistas legales y problemas de tierra. *Horizontes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 85–110, 1997.

MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. *A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2016. 335p.

MENDES, Gilmar Ferreira. *O domínio da União sobre as terras indígenas*. Brasília: Contestação, 1988. 154p.

MENÉNDEZ, Eduardo L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 185–207, 2003.

_____. Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*, v. 3, p. 199–210, 1943.

MOCCELIN, Nádia. *Lembranças Pioneiras: da transformação de Aparecidinha d'Oeste em Itaipulândia*. Dissertação de Mestrado em Comunicação. Londrina: UEL, 2018. 185p.

_____; BONI, Paulo César. Waldomiro Klos – Um Olhar Sobre o Fim de Itacorá. Curitiba: *Anais do 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2017. 15p.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra*. Índios e Bandeirantes na Formação de São Paulo. São Paulo: Cia. das Letras, 1994. 300p.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As colônias indígenas no Paraná provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000. 200p.

MYSKIW, Antonio Marcos. *A Fronteira como destino de viagem: A colônia militar de Foz do Iguaçu (1888-1907)*. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2009. 245p.

_____. *Colonos, posseiros e grileiros: conflitos de terra no Oeste Paranaense (1961/1966)*. Dissertação de Mestrado em História. Cascavel: Unioeste, 2002. 201p.

NASCIMENTO, Domingos do. *Pela fronteira: Paraná*. Curitiba: Typ. Da República, 1903. 228p.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987 [1914]. 156p.

NÓBREGA, Padre Manuel. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Brasil: Ed. MetaLibri, 2006. 19p.

NOELLI, Francisco da Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, v. XXXIV, n. 2, p. 123–166, 1999.

_____. *Sem Tekoha não há Tekó*: Em busca de um modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da subsistência Guarani e sua Aplicação a uma área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUC-RS, 1993. 490p.

NUNES, Eduardo S. Do feitiço de enforcamento e outras questões. In: CAMPO ARÁUZ, Lorena; APARICIO, Miguel (Coord.) *Etnografias del suicidio en América del Sur*. Quito-Ecuador: AbyaYala/NEAI, 2017, p. 259–284.

OLIVEIRA LIMA, Manuel de. *O Império Brasileiro (1822/1889)*. São Paulo: Melhoramentos, 1927. 276p.

OLIVEIRA, Cleane S. de; LOTUFO NETO, Francisco. Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 30, n. 1, p. 4–10, 2003.

OLIVEIRA, Diogo. *As florestas que pertencem aos deuses*: etnobotânica e territorialidade guarani na Terra Indígena Mbiguaçu/SC. TCC em Ciências Biológicas. Florianópolis: UFSC, 2009. 182p.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Campinas: Vide Editora, 2019 [1914]. 158p.

_____. *História como sistema*. Madrid: Revista de Occidente, 1958. 156p.

PARIZOTTO, Rosângela. *Memórias para educação do municípe*: histórias do Portão do Ocoí por entre memórias escritas e memórias vividas. Dissertação de Mestrado em História. Cascavel: Unioeste 2017. 151p.

PECHINCHA, Monica. Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: Uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de “psique” / “alma”. *Anuário Antropológico*, n. v.43 n.1, p. 223–256, 2018.

PEREIRA, M.A.C. *Uma rebelião cultural silenciosa*: investigação sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul. Brasília: FUNAI, 1995. 53p.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Sansões e Guaxos*: Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo: USP, 2006. 168p.

_____. Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. In: CAMPO ARÁUZ, Lorena; APARICIO, Miguel (Coord.) *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito-Ecuador: AbyaYala/NEAI, 2017, p. 285–311.

_____. Notícias de uma assembleia tempestuosa: a ecologia política segundo os kaiowa e guarani. *Estudos Avançados*, v. 35, n. 102, p. 125–140, ago. 2021.

POMER, León. *La Guerra del Paraguay: [! gran negocio!]*. Buenos Aires: Ed. Caldén, 1968. 428p. (Procesos; 5)

PRIORI, A.; POMARI, L.R.; AMÂNCIO, S.M.; IPÓLITO, V.K. A história do Oeste Paranaense. In: (Idem) *História do Paraná: séculos XIX e XX*. Maringá: EdUEM, 2012. p. 75–89.

QUEIROZ, Isabella Brandão de; LINO, Jaisson Teixeira. O ritual do Kiki do povo Kaingang: cultura material de um ritual religioso indígena no Brasil Meridional. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 36, p. 46–56, 2021.

QUEIRÓZ, Silvânia de. *Revisando a Revisão: Genocídio Americano: a Guerra Do Paraguai*, de J.J. Chiavenato. Dissertação de Mestrado em História. Passou Fundo: UPF, 2010. 250p.

RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *Revista de História*, n. 129–131, p. 209, 1994.

REED, Richard K. Guardianes de la selva: comunidades guaraní y recolección comercial. Assunção: CEADUC - Biblioteca Paraguaya de Antropología, 2003, v. 42. 295p.

RODRIGUES, R.A. *Sufrimento mental de indígenas na Amazônia*. Parintins: UFAM, 2014. 171p.

ROSALDO, Renato. Grief and a Headhunter's Rage. *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader* (Ed. A.C.G.M. Robben), 2004. pp. 178-195.

MONTOYA, Antonio R. *Conquista Espiritual* feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. 296p.

SAMPAIO, Theodoro. *História da Fundação da Cidade do Salvador*. Salvador: ALBA/IHGBA, 2016. 494p.

SANTOS, Thiago Arruda Ribeiro dos. *Antes que era bom, quando a água era boa e não precisava cultivar: uma etnografia sobre os Avá-Guarani da Reserva Indígena Tekoha Anhetete e o Programa Cultivando Água Boa da Itaipu Binacional*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2016. 267p.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962. 190p.

SCHEPER-HUGHES, N.; LOCK, M. M. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 1, n. 1, 1987, pp. 6–41. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>

- SCHIEL, Helena M. Os sofrimentos do jovem Tebutxué. In: CAMPO ARÁUZ, Lorena; APARICIO, Miguel (Coords.) *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito-Ecuador: AbyaYala/NEAI, 2017, p. 245–258.
- SCHWARTZ, Lília Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. 623p.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 1–51, 1979.
- SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil: the Christianization of Tupi-Guarani cosmology. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 126–139, 1987.
- SILVA BUENO, Maria Isabel C. Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões - Brasil). In: CAMPO ARÁUZ, Lorena; APARICIO, Miguel (Coord.) *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito-Ecuador: AbyaYala/NEAI, 2017, p. 123–147.
- SILVA, Jovam Vilela. Um truste encravado no sul de Mato Grosso (1882 a 1950): a multiface da empresa Mate Laranjeira. *Coletâneas do Nosso Tempo*, v. 1, n. 1, p. 26–44, 2011.
- SOUSA, Alexsander Brandão Carvalho. “Quando você convive muito com a morte, você se acostuma com ela”: os karai kuera e suas violências contra os Avá-Guarani na bacia do rio Piquiri (PR). São Paulo: Ed. Dialética, 2021. 192p.
- SOUSA, Otávio Tarquínio de. *História dos Fundadores do Império do Brasil: A vida de Dom Pedro I*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015. 368p. 5 v.
- STACK, Steven. Suicide: A decade review of the sociological literature. *Deviant Behavior*, v. 4, n. 1, p. 41–66, 1982.
- STEIN, Marcos Nestor. Colonização e Identidade: O caso da Maripá. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 7, n. 7, p. 129–134, 1999.
- STRATHERN, Marylin. *Contemporary moments: Land as intellectual property*. Cambridge, [s/d.].
- _____ Land: intangible or tangible property? In: CHESTERS, Timothy (Ed.) *Land Rights*. Oxford, 2009. p. 13–38.
- TAVARES, Paulo. *Atlas do Desterro Oco’y-Jacutinga: mapas & documentos da expropriação territorial e remoção forçada dos Avá-Guarani de Oco’y-Jacutinga, oeste do Paraná*. Vol. 1, Autonomia - Cidades, Territórios & Direitos. Brasília: UnB, 2020. 103p.
- TRÊS ALVES. Direção: Vander Colombo. Brasil: L’avant Filmes, 2019.
- TURNER, Victor. Schism and continuity in an African society. University ed. Manchester, 1996. 348p.
- VARUSSA, Rinaldo José. Avá-Guarani e Ruralistas no processo de demarcação da Terra Indígena Guasu Guavirá (Oeste do Paraná, décadas de 2000 e 2010). *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*, v. 26, p. 1–23, 2019.

VERDUM, R. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: UnB, 2006. 200p.

VIANNA, J.J.B. *De volta ao caos primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: PPGAS/MA/UFAM, 2012. 258p.

WACHOWICZ, Ruy Christhovam. *Obrageros, mensus e colonos: história do Oeste paranaense*. Curitiba: Vicentina, 1982. 206p.

_____ Universidade do mate. Curitiba: APUFPR, 1983. 189p.

WARREN, Harris Gaylord. *Rebirth of the Paraguayan Republic: The First Colorado Era, 1878-1904*. University of Pittsburgh Press, 1985. 400p.

WICKER, Hans-Rudolph. Taruju — enfermedad de los dioses que lleva al suicidio: acotaciones provisionarias para la comprensión de los suicidios entre los Paĩ-Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay. *Suplemento Antropológico*, v. 1–2, n. 32, p. 273–315, 1997.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009. 512p.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Desbravamento e Catequese na constituição da Nacionalidade Brasileira: as Expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 30, p. 137–155, 1995.

ANEXO A – Anuências Prévias



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

Termo de Consentimento (Anuência Prévia)

Meu nome é **DIOGO DE OLIVEIRA**, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC. Desenvolvo pesquisa na linha intitulada “políticas, micropolíticas e movimentos contemporâneos” junto ao povo indígena Avá-Guarani na região oeste do estado do Paraná, Brasil.

O projeto é intitulado “*Yvy Jeroky* – Danças na terra: chefia, parentesco e xamanismo entre os Avá-Guarani no Rio Paraná” e será apresentado à comunidade acadêmica como tese de doutorado, com previsão para dezembro de 2021. A presente pesquisa faz parte da capacitação de servidores da Fundação Nacional do Índio, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018. Além de mim, participa deste projeto a professora **ESTHER JEAN LANGDON**, minha orientadora.

O objetivo da pesquisa é investigar a relação com a terra, a cosmologia e as relações sociais dos Avá-Guarani a partir do sistema cultural associado a elementos biológicos existentes na paisagem, com vistas a descrever o sistema de chefia, o parentesco e o xamanismo do grupo indígena.

Durante o trabalho de campo serão registrados vídeos, imagens e sons de atividades cotidianas da comunidade, assim como serão realizadas entrevistas abertas com moradores da aldeia e a identificação *in locu* de espécies da fauna e da flora utilizadas pelos indígenas. Não serão coletadas amostras de plantas e nem serão extraídos princípios ativos de nenhuma espécie biológica.

A pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade, além de disponibilizados à Funai e divulgados pela Universidade e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, solicito autorização para a realização da pesquisa que, ao longo de sua realização poderá ser cessada e cancelada mediante solicitação formal da comunidade, sem trazer nenhum prejuízo à mesma. Em caso de dúvida, podem entrar em contato comigo pessoalmente ou via correio eletrônico: diogoangoleiro@gmail.com.

Liderança Indígena: Esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa, do meu direito de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim ou para minha comunidade e de como serão utilizados os seus resultados, em nome da comunidade indígena Amatete, dou anuência para realização da mesma.

Local e data: Diamante d'Oeste - PR, 11/12/2019.

Liderança Indígena: João Jacinto mar

RG/CPF: 79048763 / 038.111.779-07

Pesquisador: Diogo de Oliveira
Diogo de Oliveira pRG 3576287 / CPF 035.075.419-55



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

Termo de Consentimento (Anuência Prévia)

Meu nome é **DIOGO DE OLIVEIRA**, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC. Desenvolvo pesquisa na linha intitulada "políticas, micropolíticas e movimentos contemporâneos" junto ao povo indígena Avá-Guarani na região oeste do estado do Paraná, Brasil.

O projeto é intitulado "Yvy Jeroky – Danças na terra: chefia, parentesco e xamanismo entre os Avá-Guarani no Rio Paraná" e será apresentado à comunidade acadêmica como tese de doutorado, com previsão para dezembro de 2021. A presente pesquisa faz parte da capacitação de servidores da Fundação Nacional do Índio, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018. Além de mim, participa deste projeto a professora **ESTHER JEAN LANGDON**, minha orientadora.

O objetivo da pesquisa é investigar a relação com a terra, a cosmologia e as relações sociais dos Avá-Guarani a partir do sistema cultural associado a elementos biológicos existentes na paisagem, com vistas a descrever o sistema de chefia, o parentesco e o xamanismo do grupo indígena.

Durante o trabalho de campo serão registrados vídeos, imagens e sons de atividades cotidianas da comunidade, assim como serão realizadas entrevistas abertas com moradores da aldeia e a identificação *in loco* de espécies da fauna e da flora utilizadas pelos indígenas. Não serão coletadas amostras de plantas e nem serão extraídos princípios ativos de nenhuma espécie biológica.

A pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade, além de disponibilizados à Funai e divulgados pela Universidade e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, solicito autorização para a realização da pesquisa que, ao longo de sua realização poderá ser cessada e cancelada mediante solicitação formal da comunidade, sem trazer nenhum prejuízo à mesma. Em caso de dúvida, podem entrar em contato comigo pessoalmente ou via correio eletrônico: diogoangoleiro@gmail.com.

Liderança Indígena: Esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa, do meu direito de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim ou para minha comunidade e de como serão utilizados os seus resultados, em nome da comunidade indígena Tekoha Moka Jiquá (Aldeia Iririvã), dou anuência para realização da mesma.

Local e data: Santa Helena - PR, 13/12/2019.

Liderança Indígena: Glaudio M.M. Vogado

RG/CPF: 8.767.759-4, 031336159-20

Pesquisador: D. Oliveira
Diogo de Oliveira pRG 3576287 / CPF 035.075.419-55



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

Termo de Consentimento (Anuência Prévia)

Meu nome é **DIOGO DE OLIVEIRA**, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC. Desenvolvo pesquisa na linha intitulada "políticas, micropolíticas e movimentos contemporâneos" junto ao povo indígena Avá-Guarani na região oeste do estado do Paraná, Brasil.

O projeto é intitulado "Yy Jeroky - Danças na terra: chefia, parentesco e xamanismo entre os Avá-Guarani no Rio Paraná" e será apresentado à comunidade acadêmica como tese de doutorado, com previsão para dezembro de 2021. A presente pesquisa faz parte da capacitação de servidores da Fundação Nacional do Índio, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018. Além de mim, participa deste projeto a professora **ESTHER JEAN LANGDON**, minha orientadora.

O objetivo da pesquisa é investigar a relação com a terra, a cosmologia e as relações sociais dos Avá-Guarani a partir do sistema cultural associado a elementos biológicos existentes na paisagem, com vistas a descrever o sistema de chefia, o parentesco e o xamanismo do grupo indígena.

Durante o trabalho de campo serão registrados vídeos, imagens e sons de atividades cotidianas da comunidade, assim como serão realizadas entrevistas abertas com moradores da aldeia e a identificação *in locu* de espécies da fauna e da flora utilizadas pelos indígenas. Não serão coletadas amostras de plantas e nem serão extraídos princípios ativos de nenhuma espécie biológica.

A pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade, além de disponibilizados à Funai e divulgados pela Universidade e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, solicito autorização para a realização da pesquisa que, ao longo de sua realização poderá ser cessada e cancelada mediante solicitação formal da comunidade, sem trazer nenhum prejuízo à mesma. Em caso de dúvida, podem entrar em contato comigo pessoalmente ou via correio eletrônico: diogoangoleiro@gmail.com.

Liderança Indígena: Esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa, do meu direito de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim ou para minha comunidade e de como serão utilizados os seus resultados, em nome da comunidade indígena Tekoha Itamaracá, dou anuência para realização da mesma.

Local e data: Diamante d'Oeste - PR, 02/12/2019.

Liderança Indígena: Pepiano roroyju Alves

RG/CPF: 9.118.810-4 039.918.569-05

Pesquisador: Diogo de Oliveira
Diogo de Oliveira pRG 3576287 / CPF 035.075.419-55



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

Termo de Consentimento (Anuência Prévia)

Meu nome é **DIOGO DE OLIVEIRA**, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC. Desenvolvo pesquisa na linha intitulada "políticas, micropolíticas e movimentos contemporâneos" junto ao povo indígena Avá-Guarani na região oeste do estado do Paraná, Brasil.

O projeto é intitulado "Yvy Jeroky – Danças na terra: chefia, parentesco e xamanismo entre os Avá-Guarani no Rio Paraná" e será apresentado à comunidade acadêmica como tese de doutorado, com previsão para dezembro de 2021. A presente pesquisa faz parte da capacitação de servidores da Fundação Nacional do Índio, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018. Além de mim, participa deste projeto a professora **ESTHER JEAN LANGDON**, minha orientadora.

O objetivo da pesquisa é investigar a relação com a terra, a cosmologia e as relações sociais dos Avá-Guarani a partir do sistema cultural associado a elementos biológicos existentes na paisagem, com vistas a descrever o sistema de chefia, o parentesco e o xamanismo do grupo indígena.

Durante o trabalho de campo serão registrados vídeos, imagens e sons de atividades cotidianas da comunidade, assim como serão realizadas entrevistas abertas com moradores da aldeia e a identificação *in locu* de espécies da fauna e da flora utilizadas pelos indígenas. Não serão coletadas amostras de plantas e nem serão extraídos princípios ativos de nenhuma espécie biológica.

A pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade, além de disponibilizados à Funai e divulgados pela Universidade e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, solicito autorização para a realização da pesquisa que, ao longo de sua realização poderá ser cessada e cancelada mediante solicitação formal da comunidade, sem trazer nenhum prejuízo à mesma. Em caso de dúvida, podem entrar em contato comigo pessoalmente ou via correio eletrônico: diogoangoleiro@gmail.com.

Liderança Indígena: Esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa, do meu direito de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim ou para minha comunidade e de como serão utilizados os seus resultados, em nome da comunidade indígena Texoca Indígena Ocasi, dou anuência para realização da mesma.

Local e data: Diamante d'Oeste - PR, 01/12/2019.

Liderança Indígena: Roba Joraty Alves

RG/CPF: RG: 10.116.685-6 CPF: 088.517.679-04

Pesquisador: D. Oliveira
Diogo de Oliveira pRG 3576287 / CPF 035.075.419-55

ANEXO B – Carta de Aceite do orientador indígena

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CARTA DE ACEITE DE ORIENTAÇÃO

Eu, TEODORO TUPÃ ALVES, professor e liderança indígena residente na Reserva Indígena Itamarã, município de Diamante d'Oeste, estado do Paraná, declaro para os devidos fins que me comprometo a orientar o aluno DIOGO DE OLIVEIRA, na linha de pesquisa "políticas, micropolíticas e movimentos contemporâneos" do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina, no nível doutorado, sob orientação acadêmica da professora Doutora ESTHER JEAN LANGDON, comprometendo-me a orientar a pesquisa e a sistematização dos dados em campo a partir das normas próprias vigentes entre o povo indígena Avá-Guarani no oeste do Paraná, acompanhando o estudante ao longo do período de realização da pesquisa.

Diamante d'Oeste, 11 de dezembro de 2019.



Teodoro Tupã Alves

RG/CPF: 8.8346695-2 RG

032069029-67 CPF



Diogo de Oliveira

ANEXO C – Termo de Consentimento Coletivo

Termo de Consentimento Coletivo

Nós, lideranças indígenas das aldeias Ocoí, Itamarã, Añetete e Dois Irmãos abaixo assinadas, vimos por meio desta renovar o nosso consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, junto ao povo indígena Avá-Guarani na região Oeste do Paraná, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estamos cientes de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a nossa cultura. Da mesma forma, sabemos que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como Tese de Doutorado.

Durante o trabalho de campo do doutorando DIOGO DE OLIVEIRA foram registrados vídeos e imagens das atividades cotidianas das nossas comunidades, assim como foram realizadas entrevistas com moradores das aldeias e a identificação de espécies da flora utilizadas para tratamentos de saúde. Não foram coletadas amostras de plantas. Autorizamos o uso desses registros exclusivamente para esta pesquisa acadêmica. Estamos cientes de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e de que seus resultados serão entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZAMOS a defesa da pesquisa de doutorado de DIOGO DE OLIVEIRA.

Diamante D'Oeste-PR, 30 de maio de 2022.

Teodoro Alves (Comissão Tape Rendy): *Teodoro Tupã J. Alves*

João Alves (Cacique Aldeia Añetete): *João Victorino Alves*

Cipriano Alves (Cacique Aldeia Itamarã): *Cipriano Alves*

Silvano Centurião (Cacique Aldeia Ocoí): *Silvano T.V. Centurião*

Cláudio Vogado (Cacique Aldeia Dois Irmãos): *Cláudio M. Vogado*

ANEXO D – Termos de Consentimento Individuais

Termo de Consentimento Individual

Eu, Carlemiro Pereira Centurion, documento 7062302-1 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta pesquisa acadêmica.

Local e data: São Miguel do Içuaçu, 29 de maio de 2022

Nome: _____

Assinatura: x Carlemiro Pereira Centurion

Termo de Consentimento Individual

Eu, Celso Joraty Alves, documento
RG 10116685-6 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o
consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno
no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores
Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio
que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a
nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme
a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como
Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e seus resultados serão
entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e
por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta
pesquisa acadêmica.

Local e data: St Miguel do Guaporé, 30 de maio de 2022

Nome: _____

Assinatura: X Celso Joraty Alves

Termo de Consentimento Individual

Eu, Claudio M. M. Vogado, documento
RG 8767759-4 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o
consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno
no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores
Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio
que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a
nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme
a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como
Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e seus resultados serão
entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e
por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta
pesquisa acadêmica.

Local e data: Santa Helena, 28/09/2022

Nome: _____

Assinatura: † Claudio M. M. Vogado

Termo de Consentimento Individual

Eu, DANIEL MARACA MIRI LOPES, documento
RG 7.904.868-2 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o
consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno
no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores
Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

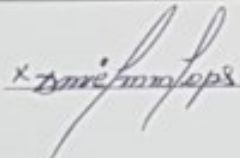
Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio
que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a
nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme
a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como
Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão
entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e
por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta
pesquisa acadêmica.

Local e data: S. Miguel do Iguape, 29 de maio de 2022.

Nome: _____

Assinatura: 

Termo de Consentimento Individual

Eu, JOÃO JOSTAVY MIRI ALVES, documento RG 7.909.876-3 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa **não** possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta pesquisa acadêmica.

Local e data: Diamante Oeste, 29 de maio de 2022.

Nome: _____

Assinatura: * João Jostavy miri Alves

Termo de Consentimento Individual

Eu, Simão Tupã Reto Vilialva, documento
RG. 8.903.965-7 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o
consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno
no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores
Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio
que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a
nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme
a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como
Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e seus resultados serão
entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e
por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta
pesquisa acadêmica.

Local e data: São Miguel do Jucaçu, 29 de maio de 2022

Nome: _____

Assinatura: Simão Tupã Reto Vilialva

Termo de Consentimento Individual

Eu, Teodorico Tupã Alves, documento 8346699-2 indígena Avá-Guarani, venho por meio deste renovar o consentimento para a realização da pesquisa do doutorando **DIOGO DE OLIVEIRA**, aluno no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da professora Esther Jean Langdon, e coorientação dos professores Rafael Victorino Devos e Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Estou ciente de que o tema da pesquisa é a relação com a terra e os casos de suicídio que aconteceram nas nossas aldeias nos últimos anos, de acordo com a nossa história e a nossa cultura. Sei que a pesquisa faz parte da capacitação de servidores da FUNAI, conforme a Portaria nº 415/PRES, de 23/03/2018, e será defendida na comunidade acadêmica como Tese de Doutorado.

Estou ciente de que a pesquisa não possui objetivo financeiro e seus resultados serão entregues à comunidade indígena e disponibilizados à Funai, além divulgados pela UFSC e por revistas científicas especializadas.

Nesses termos, AUTORIZO o uso do meu depoimento exclusivamente para esta pesquisa acadêmica.

Local e data: Diamante D'Este, 30/09/2022

Nome: Teodorico Tupã J. Alves

Assinatura: [Assinatura]

ANEXO E – Carta das Lideranças Avá-Guarani

TERRA INDÍGENA AVÁ-GUARANI DO OCOÍ

RESERVA INDÍGENA AÑETETE

RESERVA INDÍGENA ITAMARÃ

ACAMPAMENTOS INDÍGENAS DOIS IRMÃOS, VY'A RENDA, AMBA PORÃ,
TEKOKA PYAHU, CURVA GUARANI, ATY MIRIM E YVA PORÃ

Santa Helena, 30 de maio de 2002

Para:

Diretor-Geral brasileiro da Itaipu

Presidente de FUNAI

Prezados Senhores,

Como é de amplo conhecimento público, nossas comunidades foram afetadas pela construção da Usina de Itaipu e pelo processo de colonização da região Oeste do Paraná. Desta forma, precisamos de terras para garantir a nossa sobrevivência física e cultural. Por este motivo, pedimos a retomada urgente os estudos para ampliação de nossas reservas e garantia de áreas adequadas para as famílias que atualmente vivem nos acampamentos nos municípios de Santa Helena e Itaipulândia.

Pedimos também que o antropólogo **Diogo de Oliveira**, servidor da FUNAI, participe do Grupo Técnico que irá realizar os estudos para ampliação de nossas terras, pela experiência dele junto das nossas comunidades e pela relação histórica de confiança que temos com o trabalho deste profissional.

Atenciosamente,

Caciques abaixo assinados:

- | | |
|---|---------------------------------------|
| * Blandio MM Nogueira (Dois Irmãos) | * Tiedora Tupio J. César. (TARÉ RUA) |
| * Toninho Vera (Cura. Porã.) | * Cipriano Alves (ITAMARÃ) |
| * João Carlos Maria (Añetete) | * Silvano T.V. Antuniano (OCOÍ) |
| * Francisco Lopes (Tekoka Pyahu, Santa Helena) | * Lima Gaspar Pereira (CURVA GUARANI) |
| * Bonifácio Alves (VY'A RENDA) | |
| * Oscar Bentes Lopez (YVA Renda Itaipu, Santa Helena) | |
| (ATY MIRIM) | |