



**CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
NÍVEL DE MESTRADO E DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

**VALDIRENE APARECIDA COTTA**

**TERRA SEM MAL: UMA ANÁLISE DA COSMOVISÃO GUARANI  
FRENTE AOS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO E OS DESAFIOS  
CONTEMPORÂNEOS**

**CASCADEL – PR  
2024**

VALDIRENE APARECIDA COTTA

**TERRA SEM MAL: UMA ANÁLISE DA COSMOVISÃO GUARANI  
FRENTE AOS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO E OS DESAFIOS  
CONTEMPORÂNEOS**

Tese apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – como pré-requisito para obtenção do título de Doutora em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras – nível de Mestrado e Doutorado – área de concentração Linguagem e Sociedade.

Linha de pesquisa: Literatura, Memória, Cultura e Ensino.

Orientadora: Profa. Dra. Valdeci Batista de Melo Oliveira

Coorientadora: Profa. Dra. Joana d’Arc Vasconcelos Neves

CASCADEL – PR  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Cotta, Valdirene Aparecida

Terra sem males: uma análise da cosmovisão guarani frente aos impactos da colonização e os desafios contemporâneos / Valdirene Aparecida Cotta; orientadora Valdeci Batista de Melo Oliveira; coorientadora Joana Darc de Vasconcelos Neves. -- Cascavel, 2024.

162 p.

Tese (Doutorado Campus de Cascavel) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2024.

1. Terra Sem Mal. 2. Avá-Guarani. 3. Territorialidade. 4. Espiritualidade indígena. I. Oliveira, Valdeci Batista de Melo, orient. II. Neves, Joana Darc de Vasconcelos, coorient. III. Título.

VALDIRENE APARECIDA COTTA

**TERRA SEM MAL: UMA ANÁLISE DA COSMOVISÃO GUARANI FRENTE AOS  
IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS**

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do Título de Doutora em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Nível de Mestrado e Doutorado, área de Concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

**BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Valdeci Batista de Melo Oliveira  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste)  
Orientadora

Profa. Dra. Joana d’Arc Vasconcelos Neves  
Universidade Federal do Pará (UFPA)  
Coorientadora

Prof. Dr. Marcelo Silveira  
Universidade Estadual de Londrina (UEL)  
Membro Efetivo (Externo)

Profa. Dra. Lilibeth Janneth Zambrano Contreras  
Universidad de Los Andes (ULA)  
Membro Efetivo (Externo)

Prof. Dr. Antonio Donizeti da Cruz  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste)  
Membro Efetivo (da Instituição)

Prof. Dr. Renan Paulo Bini  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste)  
Membro Efetivo (da Instituição)

Cascavel (PR), 21 de novembro de 2024.

## AGRADECIMENTOS

O meu doutorado, longe de ser solitária, foi marcado pela presença de pessoas que foram fundamentais para a minha formação. E por isso, com grande reverência, expresso minha profunda gratidão e reconhecimento a todos e a todas que fizeram parte desse processo. Primeiramente, agradeço às minhas amadas filhas Camila e Gabriela e ao Nelinho, companheiro exímio de muitas lutas e realizações. Sou verdadeiramente grata a vocês, minha família, pelo apoio e amor que me foram dedicados. Sou eternamente grata aos meus pais, José e Nair, cujos ensinamentos e valores constituem a base que sustenta cada etapa da minha vida. Mesmo na ausência física, vocês continuam presentes e iluminam minha trajetória.

Agradeço de maneira especial à Professora Dra. Valdeci Batista de Melo Oliveira, minha orientadora, por compartilhar seus conhecimentos, pelas preciosas orientações efetuadas com sabedoria e afeto, as quais foram fundamentais na superação das dificuldades e para a concretização desta tese. Também presto meus agradecimentos à minha coorientadora, Professora Dra. Joana d'Arc Vasconcelos Neves, pelas contribuições durante o desenvolvimento deste estudo, suas orientações foram muito valiosas e contribuíram imensamente para o enriquecimento deste trabalho.

Um agradecimento muito especial a minha amiga irmã Luciana Aparecida Bravim Macarini, agradeço de coração por seu apoio, carinho e companheirismo. Sua presença trouxe luz à minha jornada, e a amizade que construímos foi um dos maiores presentes que pude receber. Da mesma forma, agradeço à minha amiga Rosely Sobral Gimenez Polvani, obrigada pela amizade e parceria e pelos bons momentos compartilhados durante nossa trajetória acadêmica. Expresso minha gratidão ao Higor Miranda Cavalcante por sua eficiência, prontidão e assistência acadêmica, que foram fundamentais ao longo deste processo.

Agradeço a todos os professores que me instruíram durante o doutorado, suas valiosas contribuições foram essenciais para o meu crescimento e formação. Registro meu especial agradecimento à professora Dra. Alai Garcia Diniz pelas contribuições, carinho e atenção dedicados à minha pessoa. Agradeço imensamente aos professores que participaram da minha banca do seminário de tese, Dr. Paulo Humberto Porto Borges e Dra. Clarice Lottermann, e aos professores da banca de qualificação, Dr. Marcelo Silveira, Dra. Clarice Cristina Corbari, Dra. Aparecida Feola Sella e Dr. Paulo Humberto Porto Borges. Obrigada a todos e a todas pelas valiosas observações e sugestões, que ampliaram minha visão sobre o tema pesquisado. Agradeço também à minha banca examinadora, composta pelos professores Dr. Marcelo Silveira, Dra. Lilibeth Janneth Zambrano Contreras, Dr. Renan Paulo Bini, Dr. Antonio

Donizeti da Cruz. Obrigada a pela leitura e avaliação do meu trabalho e pelas valiosas sugestões que foram significativamente relevantes à minha pesquisa.

Formalizo também o registro minha imensa e sincera gratidão ao Cacique Celso Japoty Alves, pela autorização e apoio que foram fundamentais para realização desta pesquisa na aldeia. Também agradeço imensamente ao Cassemiro Karai Verá Poty Pereira Centurião, por me guiar e me ajudar como intérprete durante as entrevistas na aldeia, possibilitando a viabilização desta etapa essencial da pesquisa. Expresso ainda minha sincera gratidão a todos os entrevistados que generosamente compartilharam seu tempo e experiências para esta pesquisa. Suas contribuições foram imprescindíveis para o desenvolvimento deste trabalho. Espero, verdadeiramente, que este estudo possa contribuir para o reconhecimento e valorização dos saberes e do legado que vocês preservam.

*A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (Krenak, 2020, p.22-23).*

COTTA, Valdirene Aparecida. **Terra Sem Mal**: uma análise da cosmovisão Guarani frente aos impactos da colonização e os desafios contemporâneos. 2024. 149 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2024.

Orientadora: Dra. Valdeci Batista de Melo Oliveira.

Coorientadora: Dra. Joana d’Arc Vasconcelos Neves.

Defesa: 21 de novembro de 2024.

## RESUMO

Esta tese pesquisa a influência do mito da Terra Sem Mal na cosmovisão Guarani dos Avá-Guarani que vivem Terra Indígena Ocoy, considerando as respostas obtidas a partir de entrevistas realizadas com indivíduos pertencentes a essa etnia e descrevendo e analisando o discurso desses participantes a respeito de suas práticas culturais e suas interações sociais, espirituais e ambientais. O objetivo principal consiste no registro e análise da influência do mito da Terra Sem Mal como um elemento que atua como fonte inspiração e resistência em face das questões territoriais, socioeconômicas, espirituais e educacionais. A pesquisa se insere em uma abordagem qualitativa de caráter descritivo, embasada, teoricamente, em estudos de diferentes domínios do conhecimento, incluindo as contribuições de Lugon (1977), Melià (1982, 1988, 1990, 2013), Métraux, (1979), Nimuendajú (1987), Schaden (1947), Quijano (2005, 1992), Walsh (2009a, 2009b, 2019), Eliad (1972), Gusdorf (1980) e Bakhtin (1998, 2011). O *corpus* consiste nas respostas obtidas a partir de entrevistas realizadas com o grupo de pessoas da etnia Avá-Guarani. Os resultados mostram que o mito continua a ter uma importância vital para a comunidade, podendo ser percebido nas ações cotidianas e na cosmovisão do grupo. Isso pode ser observado no discurso dos entrevistados, que revelou a determinação e persistência desses sujeitos em relação às lutas por justiça territorial e no modo de pensar a economia, a religiosidade e a educação, formulando reflexões acerca dos valores ancestrais e dos conflitos da atualidade. Nossos resultados indicam que o mito atua como referência de princípios, normas e valores que embasam as práticas sociais e culturais, assim com as estratégias de atuação, resistência e busca por reconhecimento cultural e de direitos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Terra Sem Mal, Avá-Guarani, Territorialidade, Espiritualidade indígena

## ABSTRACT

This thesis investigates the influence of the myth of the Land Without Evil on the Guarani cosmovision of the Avá-Guarani who lives in the Ocoy Indigenous Land, considering the answers obtained from interviews with individuals belonging to this ethnic group and describing and analyzing the discourse of these participants regarding their cultural practices and their social, spiritual and environmental interactions. The main objective is to record and analyze the influence of the myth of the Land Without Evil as an element that acts as a source of inspiration and resistance in the face of territorial, socioeconomic, spiritual and educational issues. The research is part of a qualitative approach of descriptive nature, theoretically based on studies from different domains of knowledge, including the contributions of Lugon (1977), Melià (1982, 1988, 1990, 2013), Métraux, (1979), Nimuendajú (1987), Schaden (1947), Quijano (2005, 1992), Walsh (2009a, 2009b, 2019), Eliad (1972), Gusdorf (1980) and Bakhtin (1998, 2011). The corpus consists of responses obtained from interviews conducted with a group of people from the ethnic group Avá-Guarani. The results show that the myth continues having vital importance for the community, and can be perceived during daily actions and in the cosmovision of the group. This can be observed in the interviewees' discourse, which revealed the determination and persistence of these individuals in relation to the struggle for territorial justice and in the way they think about the economy, religion and education, formulating reflections on ancestral values and current conflicts. Our results indicate that the myth acts as a reference for principles, norms and values that support social and cultural practices, as well as strategies for action, resistance and the seek for cultural recognition and rights.

**KEYWORDS:** Land Without Evils, Avá-Guarani, Territoriality, Indigenous Spirituality

## NHE'E BYKY

Ko rembiapo, oporanduva ipokatu ivy marane'y, ko jesareko umi Avá-Guarani tekoha Ocoy. Ikatu ojehexávo mbohováí ogehupytýva pe oporadu akue, ojejapóva umi Avá-Guarani kuera; omombe'úvo, ajepysaka inhe'ere, ijapohare jepokua'a imaguare, ha umi jekupyty teko raicha, marangatu, ka'aguy oguerekóva. Pe rembiapo ete ha'e ohai'ha jesareko yvymarane'y je'eha, ojogua haixa yvu ojehexava ha mombareteva, hesarovái tekoha guassu pe, jaiko porã haguã'gui, marangatuhape ha mbo'e hagai. Ko rembiapo uguata tape porãngue'pe, techaukakai, nhemoenda opaichagua mba'ekuaa rendape, upeixa apy te'epa, tembiapo Lugon (1977), Melià (1982, 1988, 1990, 2013), Métraux, (1979), Nímuendajú (1987), Schaden (1947), Quijano (2005, 1992), Walsh (2009a, 2009b, 2019), Eliad (1972), Gusdorf (1980) e Bakhtin (1998, 2011). Pe mba'e uguereko peteí ñembohováí oporanduva'pe Avá-Guarani. Pe ipahape techauka nhande je'eha yvymarane'y haé mbaretete nhe'e, ikatu ojehecha tembiapo ára, ára ojejapóva ha pe aty jesareko tekohape. Péva ikatu ojehechakua'a pea pe oñeporandúva ñe'ême, ojetopa py'apeteí mbarete orekóva pe avá ñorairõ tekojoja tekoha guassure ha pe aranduva pirapirepe, nhande roviape, ha tape mbo'e hape, oiko py'amongueta pe ymaguare o mbo'e ha mbo rovái vaí koanga'guá. Nhande ohejavarã oxuca pe je'eha te'eva ha'e kuakarã onhepyrunva, jejapo, hepy mba'e omopyendáva jaiko aty ha nhande teko, mba'eixapa ojejapo tempiapo, ñemyatã ha hexaku'a pe nhande teko ha nhande repy.

**ÑE'ÊTE KUA'A:** Yvymaraney, Avá-Guarani, Tekoha guassu, avá marangatuhape

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Mapa da Aldeia Ocoy.....	50
<b>Figura 2</b> – Portal da Aldeia Ocoy .....	70
<b>Figura 3</b> – Entrevista.....	71
<b>Figura 4</b> – Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo.....	72
<b>Figura 5</b> – Pintura na parede da escola 1.....	72
<b>Figura 6</b> – Pintura na parede da escola 2.....	73
<b>Figura 7</b> – Opy (casa de reza).....	75
<b>Figura 8</b> – Recipiente destinado à bebida usada nas cerimônias.....	76
<b>Figura 9</b> – Pia de batismo.....	76
<b>Figura 10</b> – Gua-pu (tambor), takua-pu (bastão de ritmo) e mbaraka-mirin (chocalho) .....	77
<b>Figura 11</b> – Altar .....	77

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>1 ESTADO DO CONHECIMENTO .....</b>	<b>20</b>
<b>2 A DESCONSTRUÇÃO E A RECONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE GUARANI.....</b>	<b>31</b>
2.1 PRIMEIROS EFEITOS E CONTEXTOS DA COLONIZAÇÃO .....	32
2.2 AS REDUÇÕES JESUÍTICAS: MODELO SIMBÓLICO DE COLONIZAÇÃO .....	34
2.3 OS GUARANI E AS DISTINTAS FORMAS DE COLONIZAÇÃO: UMA SÍNTESE CRÍTICA DA HISTÓRIA.....	37
2.4 OS AVÀ-GUARANI DA TEKOÁ OCOY: NOVOS TEMPOS NOVAS COLONIALIDADES E MOVIMENTOS DECOLONIAIS .....	44
<b>3 A TERRA SEM MAL.....</b>	<b>54</b>
3.1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O MITO .....	54
3.2 O MITO DA TERRA SEM MAL.....	59
<b>4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....</b>	<b>64</b>
4.1 TIPO DE PESQUISA.....	64
4.2 LOCAL E PARTICIPANTES .....	65
4.3 INSTRUMENTO E COLETA DE DADOS .....	66
4.4 TÉCNICAS DE ANÁLISE .....	67
4.5 ASPECTOS ÉTICOS.....	69
4.6 A EXPERIÊNCIA DE CAMPO.....	69
<b>5 TERRA SEM MAL: ESPIRITUALIDADE E LUTA PELA PRESERVAÇÃO CULTURAL E TERRITORIAL .....</b>	<b>79</b>
5.1 TEKOÁ E LUTAS TERRITORIAIS: LENDO O INDÍGENA A PARTIR DO INDÍGENA .....	81
5.2 COSMOLOGIAS GUARANI E AS RELAÇÕES DE PODER ECONÔMICO HEGEMÔNICOS .....	96
5.3 A COSMOGONIA GUARANI, A SAGRADA EXISTÊNCIA E A DECOLONIALIDADE DO SER.....	110
5.4 CULTURA GUARANI E SEU LEGADO ANCESTRAL: A EDUCAÇÃO TRADICIONAL INDÍGENA E A INTERAÇÃO COM O MUNDO DOS BRANCOS .....	133

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>148</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>155</b>
<b>APÊNDICE .....</b>	<b>162</b>

## INTRODUÇÃO

*A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2020, p. 11).*

A concepção de superioridade branca foi o argumento aplicado pelos colonizadores para justificar a implantação de um modelo civilizatório fundamentado na cultura europeia, que se posicionou como o postulado da verdade absoluta. Os colonizadores se apresentaram como benevolentes “iluminadores” da “humanidade obscurecida”. Essa narrativa constitui uma tentativa de dissimular as intenções subjacentes de dominação territorial e cultural e de exploração dos recursos e da mão-de-obra indígena. Nesse sentido, a imposição da supremacia cultural ocidental se deu principalmente pela tentativa de deslegitimar os modos de vida, os valores e as crenças das populações nativas. Essa forma de domínio se consumou por meio de discursos pejorativos que evocam ideias negativas sobre os nativos, empenhando-se em “diminuir, desmerecer e mistificar o pensamento indígena”, a fim de silenciar essas vozes, o que foi “durante muito tempo, quase uma necessidade do mundo Ocidental, e ainda hoje esse vício nos persegue” (Gomes, 2012, p. 143).

A tensão que emerge em decorrência dessa lógica colonial desencadeia uma resposta à opressão e exploração, um espaço de resistência pelas vozes que negam e desafiam a pretensa verdade imposta. No que tange a isso, a História registra que a resistência indígena se deu de distintas formas, dentre as quais citamos os conflitos armados, como a Guerra de Tamoios e a Guerra Guaranítica; alianças estratégicas com nações europeias rivais, a exemplo dos Tupinambás com os franceses; adaptação de algumas práticas e elementos da cultura do europeu para conseguir coexistir com os colonizadores; a manutenção das tradições, das línguas e do modo de vida. Podemos extrair, sobre essa questão, que essas ações, apesar de desafiadoras, foram e continuam sendo fundamentais para a conquista e garantia de direitos.

A resistência indígena se constrói como uma fortaleza basilar, conservando as culturas originárias assim como a identidade desses povos marcados pela violência colonizadora, que operou e ainda opera sob outras roupagens. Dentro desse cenário, o povo Guarani se revela um exemplo de luta e resistência, trazendo consigo um legado cultural caracterizado por um modo de ser e de viver constituído pela ancestralidade cultural e espiritual e por suas trajetórias de

lutas e resistência. Se olharmos para a História Guarani, talvez seja a resistência o termo que melhor defina essa etnia.

Na trajetória histórica dos povos originários, a resistência se caracteriza em um esforço indubitável pela manutenção da identidade e pela defesa do direito ao território, constantemente ameaçado pelas dinâmicas do poder hegemônico. À vista disso, o território, para os Guarani, é parte constitutiva da identidade, e essa questão excede o limite espacial e alcança as esferas culturais e espirituais que se entrelaçam e compõe sua cosmogonia. Reforçamos ainda que esse povo já habitava essas terras antes da formação da América, do Brasil e foram deslocados por sucessivas invasões, que os condenaram à marginalização. Diante disso, suas esperanças se apoiam principalmente na espiritualidade, sendo o mito da Terra Sem Mal um exemplo significativo nesse aspecto, o qual evidencia o intenso vínculo dos Guarani com o território e com a natureza, podendo ser interpretada como uma reflexão sobre os desafios da existência humana.

A cultura Guarani é um assunto amplamente explorado em campos distintos do conhecimento, os quais examinam as relações sociais, a cultura, a linguagem, as crenças, entre outros aspectos. Entretanto, a necessidade de valorizar e preservar a diversidade cultural e compreender sobre, apresenta-se como indispensável, considerando as heranças ancestrais e as adversidades contemporâneas, especialmente porque as populações indígenas ainda convivem em um cenário de marginalização, discriminação e violência. À vista disso, novos saberes podem contribuir para fomentar atitudes de valorização da diversidade, respeito, empatia, além de angariar apoio contra as injustiças, ajudar desconstruir estereótipos e combater preconceitos. Essas questões fornecem uma visão de que, apesar de haver uma quantidade significativa de pesquisas que discorrem sobre a temática indígena nos trabalhos acadêmicos, existe espaço para novas contribuições.

Outro ponto que julgamos necessário destacar consiste na instituição da Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008 (que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, já em vigor há 16 anos). Essa norma indica a necessidade e urgência de estudos e de trabalhar conteúdos que estimulem a valorização da diversidade cultural no âmbito escolar e, conseqüentemente, estenda-se para os demais espaços.

Levando em conta essa questão e refletindo sobre a função do mito para as sociedades que o vivem – que segundo Eliade (1972), é considerado uma história verdadeira e sagrada, com potencial para influenciar comportamentos – desenvolvemos este estudo. Essa premissa, que revela a singularidade do mito, despertou o pensamento investigativo que embasa a formulação da tese de que o mito da Terra Sem Mal, enquanto referência cultural, é capaz de

influenciar as práticas sociais, espirituais e a relação dos Guarani com o meio ambiente, podendo atuar como referência de princípios, normas e valores que fundamentam a resistência cultural no que diz respeito aos efeitos da colonização e aos desafios da modernidade. A partir dessa proposição emergiu a questão central que norteia esta pesquisa: Como o mito da Terra Sem Mal se manifesta na vida dos Avá-Guarani, configurando-se com um elemento de motivação e resistência diante de questões territoriais, socioeconômicas, espirituais e educacionais? A partir da definição da pergunta da pesquisa, traçamos o objetivo geral que consiste em: analisar a influência do mito da Terra Sem Mal como um elemento que atua como fonte inspiração e resistência em face das questões territoriais, socioeconômicas, espirituais e educacionais. Com o propósito de alcançar o objetivo geral, delineamos os objetivos específicos que orientam mais detalhadamente a investigação:

- 1) Examinar a relação do mito nas tomadas de decisões em contextos de disputas territoriais, levando em conta as vivências e os efeitos decorrentes dos processos de territorialização e desterritorialização;
- 2) Explorar a incidência do mito da Terra Sem Mal nas relações socioeconômicas dos Avá-Guarani do Ocoy no que concerne às estratégias de subsistência e aos desafios relacionados ao contato com a sociedade externa;
- 3) Verificar a relevância do mito nas práticas religiosas e como elas reverberam na vida cotidiana, incluindo as interações sociais e com o meio ambiente.
- 4) Averiguar como o mito da Terra Sem Mal é interpretado e integrado ao cenário educacional local, buscando destacar sua influência no desenvolvimento da identidade cultural, nos métodos de ensino tradicional, considerando as concepções ideológicas do mito e a interação com a cultura branca impactam a formação cultural, social e ambiental dos sujeitos da comunidade Guarani.

A história dos povos originários do Brasil é marcada pela exploração, violência marginalização e desigualdades. Esses povos enfrentam diariamente múltiplos desafios que se impõe às sociedades face aos interesses econômicos e às políticas públicas, habitualmente subordinadas à elite dominante, e que são, com frequência, implementadas de forma ineficaz ou não cumpridas plenamente. Quando pensamos na complexidade dos desafios que essas sociedades enfrentam, nos asseguramos que esta pesquisa se mostra necessária, considerando que a discussão aqui proposta viabiliza uma reflexão crítica sobre essas questões e promove a ampliação dos conhecimentos relacionados às lutas, tradições e concepções de mundo do povo

Guarani. Esses saberes e reflexões que o estudo propõe podem desencadear percepções e comportamentos positivos em relação à diversidade étnica, social e cultural, inclusive, atrevemo-nos a dizer, fomentar atitudes de respeito e apoio aos povos indígenas.

O caminho percorrido para que pudéssemos oferecer uma contribuição para a sociedade inicia com uma revisão sistemática realizada em bancos de dados de teses e dissertações, com finalidade de interagir com a temática e identificar uma lacuna que pudesse ser explorada. A partir dos resultados dessa revisão, foi possível constatar que existe uma abundância de estudos que abordam a cultura, a espiritualidade e questões sociais e territoriais dos indígenas Guarani, contudo, pouco se explora sobre a influência do Mito da Terra Sem Mal na vida cotidiana. Ressaltamos, além disso, que nenhuma dessas pesquisas investiga essa influência na contemporaneidade. Tal constatação revela uma lacuna significativa.

Ademais, se considerarmos o preeminente domínio da perspectiva eurocêntrica nos materiais didáticos escolares e a Lei n.º 11.645 de 2008, é possível afirmar que esta pesquisa assume uma relevância substancial, porque acrescenta dados relevantes sobre as cosmovisões, os saberes, os valores e o modo de vida da etnia Guarani, evidenciando a complexidade e a diversidade existentes nas sociedades. Essas informações são importantes subsídios para os professores que atuam na educação básica. À vista disso, o presente estudo contribui para uma reconfiguração crítica das narrativas históricas dominantes.

Ressaltamos ainda que o mito da Terra Sem Mal, como reflexo dos valores fundamentais dos Guarani, constitui uma importante base de reflexão sobre a cultura e a história indígena. Esse mito, igualmente, nos conduz a refletir sobre a sua influência no pensamento Guarani sobre herança europeia transmitida pelo sistema colonial, assim como sobre as pressões impostas pela modernidade e seus impactos dos movimentos de resistência, enquanto resposta às forças que sustentam a subjugação e a marginalização.

Agora, tratando dos procedimentos metodológicos que norteiam as análises deste estudo, destacamos que a pesquisa aqui proposta é de natureza descritiva, com etapas de pesquisa realizada em campo e, evidentemente, bibliográfica. Os dados foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas, para podermos manter um diálogo mais elucidador com os participantes. Quanto à técnica de análise, utilizamos a Análise do Discurso. O processo de análise envolveu a leitura das transcrições das entrevistas, a identificação de categorias temáticas (Questões territoriais, relações socioeconômicas, religiosidade e educação tradicional) e, por fim, interpretação dos discursos.

Nas seções teóricas, apresentamos reflexões interdisciplinares<sup>1</sup> que envolvem diferentes áreas do conhecimento como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, filosofia da linguagem e a História para pensar a sociedade Avá-Guarani. Dentre os autores desses campos teóricos destacamos: Lugon (1977), Melià (1982, 1988, 1990, 2013), Métraux, (1979), Nimuendajú (1987), Schaden (1947), que se dedicaram ao estudo das culturas e tradições indígenas e oferecem contribuições relevantes para a compreensão das interações sociais, políticas e históricas dessas sociedades; Quijano (2005, 1992) e Walsh (2009a, 2009b, 2019), abordam a decolonialidade e a interculturalidade, seus aportes teóricos nos ajudam a compreender as lutas dos povos indígenas contra as desigualdades que emergem do colonialismo e pelo reconhecimento das vozes indígenas; Eliade (1972) e Gusdorf (1980), promovem reflexões sobre as experiências narrativas, a cosmologia e das práticas espirituais dos povos indígenas. Para as análises das entrevistas, pautamo-nos em Bakhtin (1998, 2011), no conceito de Plurilinguismo, que diz respeito às línguas sociais diversas que circulam na sociedade. Esse arcabouço teórico nos possibilitou abordar questões complexas relacionadas à identidade, cultura e relações de poder.

Esta tese está estruturada em quatro seções, além desta introdução inicial. Na primeira seção, apresentamos um levantamento sistemático realizado em bancos de dados de teses e dissertações que estudaram a cosmologia, a cultura e a espiritualidade Guarani. Na revisão da literatura, dedicamo-nos a verificar os objetivos que nortearam as investigações, as metodologias empregadas pelos autores, as bases teóricas que fundamentaram as discussões e as análises e os resultados obtidos por meio desses estudos.

Na segunda seção, propomos uma contextualização histórica do processo de colonização, abordando o contexto e os efeitos desse evento para vida dos povos Guarani do Sul do Brasil, abordando os conflitos que despontaram do contato com os *encomenderos*<sup>2</sup>, a relação dos Guarani com os jesuítas e uma breve descrição do funcionamento das reduções, a atuação violenta dos bandeirantes<sup>3</sup> e os conflitos que resultaram da interação com os missionários jesuítas e indígenas reduzidos e, ainda, as lutas contemporâneas que os Guarani enfrentam, especialmente com relação aos embates territoriais.

---

<sup>1</sup> A interdisciplinaridade supõe disciplinas que se interseccionam, que se sobrepõem, que se reorganizam, que buscam elementos noutras ciências (Fiorin, 2008, p.39).

<sup>2</sup> Os *encomenderos* eram conquistadores e colonizadores que recebiam do monarca espanhol a concessão para administrar e explorar terras e populações indígenas, estas eram obrigadas a trabalhar na agricultura, mineração e outros serviços.

<sup>3</sup> O termo "bandeirante" é derivado de "bandeira", que eram os grupos expedicionários responsáveis pela expansão territorial do Brasil para o domínio português. Essas ações envolviam a escravização e o genocídio das populações indígenas.

Na terceira seção, direcionamos nossos olhares para as questões teóricas que ancoram o conceito de mito, explanando algumas definições e reflexões. Na sequência, enfatizamos o mito da Terra Sem Mal, apresentando os estudiosos que se debruçaram sobre a temática e a importância das narrativas para esse povo, no que se refere às relações sociais, práticas cotidianas e religiosidade.

Na quarta seção, descrevemos procedimentos metodológicos adotados para a o desenvolvimento desta tese. Nessa parte detalhamos o tipo de pesquisa, descrevemos o local e o perfil dos participantes, apresentamos os instrumentos utilizados, o processo de coleta de dados, os métodos analíticos empregados, os aspectos éticos e a descrição da experiência de campo.

Por fim, na quinta seção, encerramos com a análise das entrevistas realizadas com os Avá Guarani da Aldeia Ocoy. Nas apreciações dos relatos dos entrevistados, exploramos a relação do Guarani com a terra e questões que envolvem os conflitos territoriais resultantes do contato com a cultura branca. Nessa análise, destacamos ainda os desafios socioeconômicos e ambientais enfrentados por essa comunidade e a relação com o espaço. Também são exploradas temáticas sobre a religiosidade, como as crenças, os símbolos, as práticas e a espiritualidade que permeiam seu cotidiano. Ainda apresentamos reflexões sobre a educação tradicional e as implicações do método de ensino ocidental na vida dos Guarani. Nas considerações finais, encontra-se a sistematização dos resultados obtidos do decurso da pesquisa.

## 1 ESTADO DO CONHECIMENTO

*“As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 413).*

A pesquisa científica se configura como uma atividade essencial para a ampliação de conhecimento humano e resolução das questões inquietantes. Do ponto de vista teórico, as revisões sistemáticas são valiosas para a comunidade científica, pois, por meio desses estudos é possível dialogar com uma variedade de conteúdos que servem de base para pesquisas futuras. Além disso, esses materiais podem ser bastante proveitosos para o reconhecimento, classificação e condensação de informações relevantes que ajudam na definição do problema de pesquisa, além de embasar pesquisas futuras e contribuir para a identificação de conteúdos que necessitam mais estudos. No âmbito prático, essas pesquisas colaboram para a criação de tecnologias que visam aprimorar a qualidade de vida em diversos setores, tais como saúde, educação, comunicação, moradia, entre outras necessidades humanas, ambientais e ecológicas.

Quando revisitamos estudos sobre os quais pesquisadores se debruçaram diligentemente na investigação, nos possibilitamos interagir com uma ampla variedade de conteúdos específicos de determinadas áreas ou temas. Essa apuração de dados, em que se acessa conhecimentos anteriores, é denominada de Estado da Arte e Estado do Conhecimento. Muitas vezes essas nomenclaturas são tidas como sinônimos, no entanto, conforme Brandão *et al.* (1986, p. 7), o termo “Estado da Arte” tem como propósito “realizar levantamentos do que se conhece sobre um determinado assunto a partir de pesquisas realizadas em uma determinada área”. Nesse tipo de pesquisa se faz “um balanço das respectivas áreas de conhecimento, com a finalidade de diagnosticar temas relevantes, emergentes e recorrentes, indicar os tipos de pesquisa, organizar as informações existentes bem como localizar as lacunas existentes” (Romanowski; Ens, 2006, p. 41).

Paralelamente, conforme Silva; Souza; Vasconcellos (2020), Estado da Arte é uma categoria de revisão bibliográfica que possibilita a interação com os pesquisadores de uma mesma área de interesse e propicia o acesso aos valiosos dados produzidos em suas pesquisas. Essa análise sistemática decorre de uma ampla conglomeração de diversas esferas de estudo, com enfoques variados, múltiplas dimensões de pesquisa e numerosas abordagens teóricas e formas de registros.

Romanowski e Ens (2006, p. 39-40), esclarecem que o Estado da arte “abrange toda uma área do conhecimento, nos diferentes aspectos que geraram produções [...] não basta

apenas estudar os resumos de dissertações e teses, são necessários estudos sobre as produções em congressos na área, estudos sobre as publicações em periódicos da área”. Já o Estado do Conhecimento é uma forma de apuração de dados mais específica e delimitada, cujo estudo “aborda apenas um setor das publicações sobre o tema estudado [...]” (Romanowski e Ens, 2006, p. 40).

Na perspectiva de Kohls-Santos e Morosini (2021), os objetivos do Estado do Conhecimento, como atividade acadêmica, envolvem “Conhecer, sistematizar e analisar a produção do campo científico sobre a temática; elaborar produção textual para compor a dissertação/tese; subsidiar a dissertação e/ou tese, delimitando o tema e ajudando a escolher caminhos metodológicos”. Diante do exposto, observamos que esse método de pesquisa oferece contribuições significativas, uma vez que possibilita conhecer o objeto de estudo, as abordagens temáticas, ou a área da investigação de forma mais acurada. Nesses termos, essa modalidade de busca propicia a ampliação de conhecimentos sobre determinado tema de estudo. Ademais, as lacunas que emergem desses levantamentos sistemáticos apontam para novas descobertas e perspectivas que podem contribuir efetivamente para a ampliação de estudos existentes e para a produção de novos conhecimentos.

Levando em conta o elevado número de artigos, teses, dissertações e demais trabalhos científicos disponíveis nos bancos de dados, constatamos a necessidade de delimitar a pesquisa. Por essa razão, optamos por realizar o Estado do Conhecimento, já que essa modalidade abrange um caráter mais pontual e delimitado. Procuramos restringir de maneira mais acentuada esses materiais limitando o tempo de publicação, sendo esse referente a cinco anos (de 2017 a 2022), e, além disso, definimos como fonte de pesquisa apenas duas bases de dados: o Catálogo de Teses e Dissertações (CAPES) e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Por fim, para circunscrever com maior precisão os estudos, utilizamos como palavras-chave: “cosmologia Guarani”, “terra sem mal” e “espiritualidade Guarani”, a partir das quais foram encontrados um total de 29 resultados. Ao analisá-los, excluimos os que se distanciavam da temática que nos propusemos a pesquisar, restando apenas 8 trabalhos, tal como demonstrado no quadro a seguir:

**Quadro 1** – Teses e dissertações encontradas a partir das palavras-chave “cosmologia Guarani”, “terra sem mal” e “espiritualidade Guarani”

Nº	Autoria	Tipo	Título	Local e ano de publicação	Palavras-chave
1	Elói Corrêa dos Santos	Tese	<i>Ñandereko: lugaridade sagrada Guarani ñandewa</i>	Universidade Federal do Paraná	Lugar, lugaridade, religião, xamanismo, indígena.

				(2017)	
2	Amabile Tereza Neve Modenez	Dissertação	<i>Caminhos cotidianos de txeramõi e txedjaryi: interlocuções sobre saberes e fazeres Guarani</i>	Universidade Federal de São Carlos (2018)	Velhice; Cosmologia Guarani-Mbya; Atividades humanas; Cotidiano
3	Raul Claudio Lima Falcão	Dissertação	<i>Avatikyry Ritual de batismo do milho saboró entre os Kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS)</i>	Universidade Federal da Grande Dourados (2018)	<i>Avatikyry; Milho Saboró; Kaiowá; Panambizinho</i>
4	Jéfferson Pereira Tanger	Dissertação	<i>O dizer, A temporalidade e A reciprocidade: Dimensões de Pensamento Mbyá Guarani em diálogo com os fazeres pedagógicos na Tekoá Yvy Poty</i>	Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2019)	Mbyá Guarani, Interculturalidade, Pedagógico, Pensamento, Cosmológico.
5	Célio dos Santos Fagundes	Dissertação	<i>O mito da "Terra sem mal" e as narrativas acerca da remoção dos índios Guarani de Itaporanga/SP, no início do século XX</i>	Universidade Estadual de Ponta Grossa (2020)	Guarani; Indigenous lands; Narratives; Alto Paranapanema.
6	Flavia Assumpção de Godoy Bueno	Dissertação	<i>O modo de vida Guarani e suas múltiplas paisagens no Jaraguá, São Paulo-SP</i>	Universidade de São Paulo (2020)	Guarani; Paisagens; Território; Tekoá; Espiritualidade; Resistência.
7	Renan Pinna Nascimento	Dissertação	<i>A Palavra e a Ação: reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico</i>	Universidade Federal de Santa Catarina (2020)	Ava Guarani, Cosmologias, UHE Itaipu Binacional, Terra sem Mal
8	Samuel de Souza	Dissertação	<i>Histórias de ojepotá: traduções de memória viva Mbya Guarani em desenhos</i>	Universidade Federal de Santa Catarina (2022)	Histórias de ojepotá; Memória viva Mbya Guarani; Traduções em desenho

Fonte: organizado pela pesquisadora (2022)

A partir deste ponto, procederemos à apresentação das teses e dissertações das fontes consultadas.

A primeira pesquisa desta lista é a tese intitulada '*Ñandereko: Lugaridade Sagrada Guarani Ñandewa*', de Santos (2017), que investiga a coletividade indígena Guarani Nãndewa da aldeia Xi'inguy IANAI, uma comunidade localizada na região do Morro do Anhangava, em Quatro Barras, na área metropolitana de Curitiba". O objetivo principal desse estudo foi "identificar geograficamente os lugares sagrados a partir dos conceitos de lugar, cultura e religião, buscando identificar os métodos empregados por essa coletividade para conservar a tradição, a cultura e a sacralidades desses lugares". Para tanto, o autor se valeu da observação participante e entrevistas semi-diretivas para a coleta de dados.

Em relação ao aporte teórico, destacamos especialmente a aproximação que ele faz entre o conceito de religião como forma simbólica, em Ernst Cassirer, e o conceito de Artur Schopenhauer para pensar a espacialidade sagrada na geografia da religião. Além disso, enfatizamos a utilização do método fenomenológico de Cassirer, que sugere uma geografia humanizada em que o simbólico se torna centro das análises, antes focalizadas nos fatos. Para melhor ilustrar os princípios dessa teoria, trazemos diretamente as palavras do pesquisador, que explica como ocorre a humanização da geografia, segundo ele:

Aquele local no pé do Morro do Anhangava que era apenas mais um espaço no planeta, por meio da apropriação dos rituais, dos símbolos, das danças e da música, das poesias, do conhecimento ancestral e da íntima identificação emerge como um Lugar Sagrado e com isso se dá construção de uma Lugaridade Sagrada (Santos, 2017, p. 76-77).

Diante das análises e reflexões em torno da busca por identificar os lugares sagrados dos sujeitos Guarani que vivem no pé do Morro do Anhangava, Santos (2017, p. 177) constata que "toda religiosidade dos Guarani gira em torno do *ñandereko*", que é o modo de ser Guarani, isso porque o religioso se manifesta em um sagrado imanente, cuja materialização se dá nos elementos ritualísticos, como o cachimbo, as danças, o mate e o fogo sagrado, que simbolicamente constituem a Lugaridade Sagrada Guarani. Nesse sentido, segundo Santos (2017), a Lugaridade Sagrada se constrói pela apropriação e ressignificação simbólica de um determinado lugar geográfico e, a partir disso, passa a ter um sentido de pertencimento, visto que a coletividade se identifica com esse Lugar. Portanto, Lugar é, nessa perspectiva "uma

porção da terra que possui representatividade, emocionalidade e simbologia” (Santos, 2017, p. 179).

O segundo estudo destacado no quadro foi escrito por Modenez (2018). Essa dissertação, denominada *Caminhos cotidianos de txeramõi e txedjaryi: interlocuções sobre saberes e fazeres Guarani*, começou a ser pensada a partir da participação da autora em um projeto de estágio acadêmico de Terapia Ocupacional Social em que se integrou à equipe do Serviço Especializado de Atendimento Domiciliar – SEAD. Essa atuação proporcionou a ela vivências e acompanhamentos que revelaram um novo olhar sobre a velhice, pois, com base na expressão, passou a observar o papel desempenhado pelas pessoas mais velhas das aldeias em transmitir a cultura e aconselhar os mais novos culminando na percepção de que que essas ações eram fundamentais para o fortalecimento da cultura e também para luta por direitos territoriais.

Tal experiência foi determinante para despertar o interesse da pesquisadora pela temática do envelhecimento humano, levando-a a desenvolver um estudo junto às aldeias Guarani Mbya de Aracruz-ES, com o objetivo de “compreender as práticas cotidianas dos anciãos e das anciãs que contribuem para a circulação e manutenção dos saberes-fazer Guarani na transmissão do *nhandereko*, considerando suas dinâmicas intergeracionais, sociais e culturais”. Com vistas a esse fim, valeu-se da base metodológica etnográfica, indo a campo, e desenvolveu uma pesquisa qualitativa, cuja coleta de dados foi obtida a partir da observação e de entrevistas.

Com base nas análises e discussões daquele estudo, a autora concluiu que a sabedoria dos anciãos vai além do acúmulo de conhecimento que se adquire ao longo da vida, envolve também a experiência e a essência do ser Guarani Mbya. Nesse sentido, entende-se que sabedoria, longevidade e saberes-fazeres estão conectados e são interdependentes. Ela explica que existe uma preocupação entre os anciãos e anciãs em transmitir os conhecimentos ancestrais conforme a tradição, contudo, percebe que suas ações e atividades cotidianas não se baseiam somente nos saberes tradicionais, visto que são influenciadas pelas sociedades envolventes e pelas ressignificações das relações interculturais estabelecidas.

Seguindo a sequência do quadro, o terceiro trabalho – a dissertação de Falcão (2018), intitulada *Avatikyry: ritual de batismo do milho saboró entre os Kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS)* – busca demonstrar que a essência e a centralidade do povo Kaiowá ainda reside na vida religiosa e na busca pela “terra sem males”, tal como no “bem viver” do seu singular *nhandereko*, demonstrado na preocupação em realizar permanentemente essa cerimônia e celebrar mais uma transição temporal. Sob os aspectos metodológicos, é uma pesquisa etnográfica de abordagem qualitativa, e bibliográfica e de campo, onde é feita a observação e

coleta dos relatos relacionados aos símbolos, mensagens e significados das práticas cotidianas do universo cultural manifestado no ritual. Com relação à perspectiva teórica, fundamenta-se nos estudos de Maciel (2012); Melià (1976, 1989, 1990, 1993, 2007, 2008, 2016); Schaden (1969, 1982, 1976); Pereira (2004, 2016) e Chamorro (1995, 2008, 2009, 2015).

Por meio da análise das crenças e práticas tradicionais dos Kaiowá, em especial a religiosa, o pesquisador demonstra que vigora um sentimento de pertencimento identitário naquele grupo social que motiva a constante busca pela harmonia e paz. Em relação ao ritual de batismo do milho *Saboró*, trata-se de uma cerimônia que evoca a tradicionalidade, solidificando os valores Kaiowá. Tal evento ilustra a luta pela preservação da identidade cultural e social desses Guaranis, assim como unidade dos grupos e prol dos objetivos. Além disso, demonstra o respeito que os Kaiowá atribuem às palavras sagradas e às tradições ancestrais que fundamentam o modo de ser e de viver Guarani.

Mais um ponto destacado pelo pesquisador e que consideramos relevante mencionar é que no decorrer da pesquisa de campo foi possível constatar um movimento de busca por afirmação de autoridade como liderança política e religiosa na aldeia, devido a condições de morte e adoecimento das autoridades que ocupavam essas posições. Nesse sentido, segundo o pesquisador, a realização do ritual do Avatikyry foi cenário para “um movimento de reivindicação de posições hierárquicas nas quais o sucesso ou fracasso da estrutura e das performances conectadas à prática, poderão influir diretamente na organização social do grupo (Silva, 2020).

A quarta pesquisa apresentada no quadro é a dissertação *O dizer, A temporalidade e A reciprocidade: Dimensões de Pensamento Mbyá Guarani em diálogo com os fazeres pedagógicos na Tekoá Yvy Poty*, de Tanger (2019). A motivação do pesquisador em escrever sobre os fazeres pedagógicos Guarani partiu do contato a Tekoá Nhudy e Tekoá Yvy Poty, localizadas no estado do Rio Grande do Sul – locais em que pôde observar o modo de ser Guarani, sua educação tradicional e suas construções coletivas de saberes.

Em consequência da relação entre suas leituras sobre a cosmologia e a educação Guarani e seus primeiros contatos com o cotidiano da Tekoá, surgiram as dimensões de pensamento: a “temporalidade”, percebida na presentificação do passado das práticas educacionais e no cotidiano; a “reciprocidade”, que se revela na compreensão de coletividade intrínseca ao ser Guarani; o “dizer”, com seus enunciados que emanam sentimentos e sabedoria. A aproximação dessas dimensões com fazeres pedagógicos do autor suscitam questões que ele procura responder ao longo da pesquisa, A primeira busca saber: como essas dimensões de pensamento emergem no cotidiano Guarani e como permeiam seus fazeres educativos? Em resposta a essa

questão, o pesquisador constatou que essas três dimensões que unem os Mbyá da *Yvy Poty* à existência e suas relações pedagógicas. Nessa perspectiva, o modo de dizer as palavras é fulcral para as ações e tomadas de decisões da comunidade, assim como para a construção de saberes, “a educação tradicional e a vida dos Guarani estão intimamente ligadas às palavras reveladas e (ou) pronunciadas” (Tanger, 2019, p. 75). Em relação à temporalização, o passado se faz educativo nas memórias coletivas e o desenvolvimento individual do ser Guarani se faz pedagógico na reciprocidade.

A cosmologia, o modo de educar e de viver Guarani o instigou a questionar: “Como estas dimensões de pensamento destacadas e evidenciadas nos grafismos e na cultura das palavras, geradas nas conversas diárias e consolidadas nos fazeres educativos, podem nos revelar o processo educativo Mbyá? E como podem gerar diálogos e elementos que contribuam para uma pedagogia intercultural?”. A resposta que se obteve foi de que o processo pedagógico se constitui pelo sentimento de coletividade, pelo contato com a natureza e pela sabedoria ancestral. Nesse sentido, as dimensões se revelam nas palavras precisas, intensas e que comunicam significados profundos, transmitidos cotidianamente pela oralidade. E os processos educativos acontecem no dia a dia, “no estar sendo cultura”. Quanto à contribuição para a pedagogia intercultural, o autor conclui que as dimensões de pensamento e a participação em fazeres educativos Guarani criaram conexões interculturais capazes de ressignificar a perspectiva do educador enquanto ser e enquanto mediador pedagógico.

No quinto estudo, intitulado: *O mito da ‘terra sem mal’ e as narrativas acerca da remoção dos índios Guarani de Itaporanga/SP, no início do século XX*, Fagundes (2020), empenha-se em registrar, por meio de sua pesquisa, as narrativas de indígenas descendentes dos Guarani que habitavam a região da bacia do Rio Paranapanema e foram reunidos no Aldeamento São João Batista do Rio Verde (atual Itaporanga/SP), antes da remoção. Com esse propósito, o autor analisa relatórios de viagens de exploradores que deixaram seus registros sobre a região, ele também examina documentos dos cartórios locais e do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e as publicações de jornais que circularam no período.

O autor explica que, ao examinar esses materiais, buscou direcionar foco nas circunstâncias políticas, sociais e econômicas que pudessem ter motivado a remoção da comunidade indígena da região. Para o desenvolvimento da pesquisa, ele se utilizou da abordagem qualitativa, e os dados foram obtidos a partir dos depoimentos coletados por meio de entrevistas com indígenas e não indígenas, e ainda através de documentos e do diário de campo do pesquisador. Para examinar os dados, o autor utilizou a metodologia de Análise de Conteúdo proposta por Bardin (2010). As principais fontes teóricas que sustentam o estudo

incluem autores que se dedicaram a temática indígena como Nimuendajú (1987), Pinheiro (1992, 2004, 2009).

As lembranças relatadas pelos indígenas e não indígenas, analisadas e comparadas com os documentos, possibilitaram uma reconstrução da história desses indígenas que foram expulsos de suas terras. Desse modo, as análises das relações institucionais de poder mostraram que a elite dominante excluiu os indígenas das políticas locais, o que resultou no processo de retirada dos Guarani de suas terras. A perda do território interferiu negativamente nas práticas tradicionais, nas cosmologias e no modo de ser e de viver desses sujeitos. Esse deslocamento forçado teve, implicitamente, o apoio do Serviço de Proteção ao Índio, visto que esse órgão apresentava justificativas persuasivas, indicando uma “preocupação” relacionada ao risco de doenças e com o bem-estar da comunidade. Esses argumentos serviam de pretexto para a retirada. De acordo com as análises, os indígenas entenderam que as humilhações e a segregação racial construíram significados políticos que motivaram a expulsão. Por fim, as análises das memórias dos indígenas e não indígenas levou o autor a concluir que “a busca pela ‘terra sem mal’ é na verdade a busca por uma terra sem exclusão, sem disputas entre os dois grupos” (Fagundes, 2020).

O sexto estudo, realizado por Bueno (2020), intitulado *O modo de vida Guarani e suas múltiplas paisagens no Jaraguá, São Paulo – SP*, tem como objetivo principal descrever o modo de vida Guarani no Jaraguá a partir da sua relação com as dinâmicas da vida em aldeia (*Tekoa*) e sua participação na criação de paisagens de resistência. Para isso, ele parte das seguintes questões: como o povo Guarani do Jaraguá compõe a paisagem e vivencia o *ñandereko* (modo de vida Guarani) inseridos no contexto do *Tekoa*? Como se apresenta essa paisagem, que é construída a partir de memórias coletivas de antepassados e que eles próprios não viveram? Como se dá a resistência Guarani no contexto urbano do Jaraguá?

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico e de campo, em que foram realizadas observações participantes nas aldeias: *Tekoa Ytu*, *Tekoa Pyau* e Aldeia da Boa Vista, em Ubatuba, *Tekoa Yvy Porã*, *Tekoa Itakupé* e Aldeia do Rio Silveira, em Bertiooga, Aldeia de São Vicente ou *Tekoa Paranapuã* e Aldeia de Parelheiros *Tenondé Porã*. Essas observações em campo serviram de base para as análises e reflexões empreendidas no estudo.

Como resultado, elegemos algumas breves conclusões decorrentes da pesquisa. A primeira se refere à integração do Guarani com a paisagem como indissociável, uma vez que esses povos percebem o espaço como parte essencial de sua existência. A pesquisadora

observou ainda que a paisagem se manifesta na voz dos antepassados por meio dos seus cantos, nas conversas, nas suas histórias narradas.

A potência dessa voz Guarani está em comunicar *Yvy Rupa* em diferentes momentos, mas, presentes em suas manifestações culturais e principalmente na vida que almejam e que nos contam ser possível, principalmente, no que tange as relações com o meio natural (Bueno, 2020, p. 144).

Essas expressões revelam o significado de ser Guarani: um povo que traz consigo leituras bem específicas do mundo em que está inserido. A paisagem é também vivenciada por eles em suas práticas, como exemplo, “ir ao *Opy*, fumar o *petingúá*, tocar, cantar, dançar e se comunicar com *Nhanderu*, são processos [...] que afirmam sua existência como povo Guarani no território” (Bueno, 2020, p. 143).

Mas essa paisagem – de imagens e vivências ordenadas e harmônicas – contrasta-se com a paisagem gerada pelo contato com a sociedade dominante, com seus artefatos e imposições à sociedade Guarani. E, mesmo assim, “seus *Tekoa* são mantidos, tanto sob fragilidades, que mostram vulnerabilidades e problemas sérios relacionados à falta de infraestrutura apropriada [...] quanto sob as sutilezas que revelam o cuidado com seu interior e uma sofisticada estética do sagrado (Bueno, 2020, p. 143).

O estudo de número sete, uma dissertação intitulada *A Palavra e a Ação: reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico* e elaborada por Nascimento (2020), tem como objetivo acompanhar as reflexões Avá Guarani sobre os diversos tipos de efeitos da construção da Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional. Para isso, realizou uma pesquisa de campo nas aldeias situadas na região de São Miguel do Iguaçu, Diamante D'Oeste, Santa Helena e Terra Roxa. Nesses locais, coletou narrativas que têm como foco principal as perdas mobilizadas com a inundação que envolve o cosmos, a comunicação com as divindades, e o destino das almas.

Dentre as percepções relatadas pelos entrevistados e analisadas nas narrativas, destacam-se algumas conclusões que a pesquisadora observou. A primeira é de que o alagamento do rio Paraná interrompeu os portais cósmicos de comunicação entre o plano celestial e o plano terrestre. Outra conclusão a que se chegou, ao abordar o mito da Terra Sem Mal, foi de que no contexto dos Ava Guarani a narrativa mitológica não se centraliza exclusivamente no profetismo, porquanto, ao se referirem aos caminhos dos portais cósmicos na região, os informantes argumentam sobre sua ligação histórica com esses lugares que, após encontrá-los, estabeleceram-se. Assim, as reflexões sobre o mito e sobre os portais cósmicos abrem espaço para diversas perspectivas, já que esses portais ligam os povos indígenas às

moradas celestes. Nesse sentido, a pesquisa aponta que os impactos da Usina hidrelétrica extrapolaram as questões materiais, afetando profundamente uma intrincada rede de relações cosmológicas fortemente estabelecidas na vida dessas comunidades.

A oitava pesquisa, uma dissertação intitulada *Histórias de ojepotá: raduções de memória viva Mbya Guarani em desenhos*, escrita por Souza (2022), tem como objetivo apresentar a cosmologia Mbya Guarani através das memórias vivas dos *xeramoi* e *xejaryi*, traduzindo em desenhos os relatos vividos de seus antepassados. Samuel, autor desse estudo, é um indígena Guarani que cresceu frequentando a casa de reza e ouvindo as histórias dos anciãos e anciãs. O autor viu na pesquisa uma oportunidade de registrar essas histórias desenhando-as a partir da escuta dos mais velhos, considerados memórias vivas de seu povo. As narrativas escolhidas foram as histórias de *Ojepotá* que podem ser traduzidas como “transformar em outro ser”.

O pesquisador explica que optou por fazer à pesquisa com os mais velhos da aldeia para registrar essas lembranças porque, segundo ele, os *xeramoi* e *xejaryi* estão sendo esquecidos pelos mais jovens, principalmente devido à influência das mídias e, por isso, muitas memórias ancestrais estão morrendo com eles.

Para facilitar a compreensão sobre o *Ojepotá*, o pesquisador cita como exemplo a condição de alteração ou perda da identidade pessoal, como nos casos de transtornos mentais. Sobre isso ele explica que

Quando a pessoa está no começo da transformação ou deixando aos poucos o corpo ainda vivo, o pajé faz seus rituais chamando a pessoa de volta ao corpo, que muitas vezes demora vários dias. Para que isso aconteça, muitos pajés falam que quando está no começo é bem mais fácil chamar o espírito de volta para o corpo, porque ele escuta melhor os “rezos” do pajé e seus fortalecedores que são chamados para ajudar nesses rituais. Quando está muito avançado o *ejepota* fica mais difícil, porque o espírito não consegue escutar mais bem o pajé o chamando de volta. Por isso os *xeramõi* sempre conversam com os jovens e com as crianças e cuidam dos outros *xeramõi* que sentem que estão perto de sua ida a *Yvy mara e'ỹ*, terra sem males. Se não tem nada acontecendo, todos os pajés *xeramõi* e seus ajudantes *opita'í* sentem quando alguém está prestes a *ejepota*, e sempre cuidam ou fazem o tratamento adequado que sempre sabem o que fazer (Souza, 2022, p. 33).

Esse relato nos mostra que as histórias de *Ojepotá* são ensinamentos que dizem respeito à preservação da vida, e também propiciam reflexões sobre a morte, ou a pós-vida. Assim como ensinamentos referentes às transformações do corpo no processo de crescimento, entre outros, descritos nessa coletânea de narrativas Guarani.

A partir dos trabalhos examinados, que compuseram este Estado do Conhecimento, pudemos constatar aspectos relevantes sobre a cultura Guarani, visto que esses estudos abordam o modo de viver Guarani enfatizando as questões sociais, culturais e espirituais. Em relação às abordagens metodológicas aplicadas pelos autores, as pesquisas se caracterizam como qualitativa, com enfoques que circundam a etnografia, a análise documental e os relatos de campo. Em uma perspectiva mais abrangente, as investigações apontam para a resistência cultural como sendo eixo central das discussões, configurando uma potência que reafirma e fundamenta a vida dos povos indígenas da etnia Guarani – fato observável principalmente nas práticas religiosas e de transmissão de saberes. Concomitante a isso, notamos que a articulação entre o modo de vida tradicional dos indígenas e a modernidade são temas recorrentes.

Considerando os resultados obtidos a partir dessa revisão sistemática, identificamos que, embora os estudos examinem os aspectos culturais, sociais e espirituais da cultura Guarani, pouco se explora sobre a influência do mito da Terra Sem Mal em narrativas contemporâneas. A partir dessa constatação, foi possível identificar uma lacuna, tal fato indica uma oportunidade para aprofundar os estudos que abordam as culturas indígenas, investigando a atuação do mito nas vivências e práticas cotidianas dos Guarani a partir de informações obtidas por meio de entrevistas com indígenas de uma aldeia específica. Outro aspecto observado nesta revisão sistemática consiste no fato de que, dentre os resultados, somente uma tese se aproxima da temática em questão, ressaltando a necessidade de contribuições acadêmicas nesta área.

O diferencial desse estudo reside na investigação da influência do mito da Terra Sem Mal no contexto dos Avá-Guarani, especificamente na aldeia Ocoy, explorando a atuação narrativa mítica na vida cotidiana, nos rituais e nas práticas sociais, considerando as questões contemporâneas que a comunidade enfrenta. Enquanto as pesquisas selecionadas nesta revisão bibliográfica abrangem diferentes regiões e grupos Guarani e suas abordagens analisam elementos isolados ou históricos, sem estabelecer uma conexão direta entre o mito Guarani e os desafios atuais.

## 2 A DESCONSTRUÇÃO E A RECONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE GUARANI

*Ao acabarem todos  
 só resta ao homem  
 (estará equipado?)  
 a difícilima dangerousíssima viagem  
 de si a si mesmo:  
 pôr o pé no chão  
 do seu coração  
 experimentar  
 colonizar  
 civilizar  
 humanizar  
 o homem  
 descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas  
 a perene, insuspeitada alegria de con-viver (Andrade, 1978, p. 20-22).*

O fragmento do poema “O homem; as viagens”, de Carlos Drummond de Andrade, leva-nos a refletir sobre a incansável busca humana pelo desconhecido, talvez movido pelo vazio que há em si. O que se destaca aqui é que, a expansão territorial configura bem essa busca, os colonizadores impulsionados pelo eco que os sufoca, lançam-se a mundos estranhos e constroem suas colônias em territórios já habitados, impõem suas leis, arrancam da terra e das almas a riqueza nativa, deixando para traz o mesmo vazio que os devora. A partir de tais reflexões iniciamos esta seção, visto que a colonização do Brasil se inscreve nesse cenário de invasões, transformações e de exploração.

Os séculos XVI a XVIII revelam uma perspectiva sombria da história dos povos originários. Durante esse período, a América do Sul foi cenário de significativas transformações, que tiveram grandes repercussões decorrentes da colonização europeia, pois a partir desse evento se estabeleceu uma nova e complexa sociedade. Nós, latino-americanos, nascemos na Contrarreforma, na crise do feudalismo, no mercantilismo, ou seja, nossa cultura foi profundamente influenciada pelo sistema de produção, isso diz muito sobre a configuração de sociedades que estamos inseridos, nas quais o pensamento dominador e explorador predomina.

Desde os primeiros contatos com os nativos os colonizadores já revelavam suas verdadeiras intenções, o que pode ser claramente observado na carta de Caminha (1498). Nesta que é considerada o documento inaugural do Brasil, o escrivão da esquadra de Cabral descreve as riquezas naturais, a perspectiva de haver metais valiosos e a possibilidade de conversão dos nativos ao cristianismo. Podemos citar, ainda, os bandeirantes como um exemplo da forma violenta que se configurou a colonização europeia. Esses vorazes desbravadores, especialistas

em capturar indígenas, eram temidos pelo alto índice de violência exercida contra as populações nativas. Nos domínios espanhóis destacamos as desmensuradas, violentas e opressoras ações dos *encomenderos*, pujantes exploradores dos recursos naturais e do trabalho indígena. Citamos ainda a colonização simbólica dos jesuítas, missionários que, por meio da catequese, buscavam a integração dos indígenas ao modelo cultural europeu e a conversão destes ao cristianismo. E, no centro dessa heterogeneidade de ideias, culturas e costumes, encontravam-se os indígenas que em meio às suas realidades diversas, se viram constrangidos a enfrentar as novas circunstâncias impostas pela colonização.

## 2.1 PRIMEIROS EFEITOS E CONTEXTOS DA COLONIZAÇÃO

A nova política instituída pelas coroas luso-espanhola se institucionalizou na colônia, com base nos resquícios da medievalidade que ainda resistia à modernidade. Na jurisdição portuguesa, a fé católica contrapunha os avanços do protestantismo por meio da implantação de colégios, conventos e igrejas – instalações propícias para a disseminação dos símbolos religiosos do cristianismo. Os discursos evangelizadores, no contexto das reduções jesuíticas, tinham como propósito combater as crenças pagãs, atacando a religião e aqueles que a representavam, nesse caso, os pajés, que são os intermediários espirituais na cultura Guarani.

Já nos domínios da Coroa espanhola, o cenário inicial se constituiu em meio à exploração e opressão determinada pelo sistema de *encomienda*, que, segundo Mahn-Lot (1990), trata-se de um regime estabelecido pela Rainha Isabel de Castela, também conhecida como “a católica” e tinha como objetivo primordial, na descoberta das índias, levar o evangelho para o novo mundo. Contudo, havia outros propósitos. Os reis católicos temiam a formação de um processo de feudalização, que poderia resultar em um império indomável. À vista disso, a instauração das *encomiendas*<sup>4</sup> foi uma excelente solução, uma vez que limitava o poder do colonizador que, por sua vez, não dispunha de títulos de nobreza e nem hereditariedade de território. Ao mesmo tempo, esse sistema estimulava a insaciável sede de enriquecimento, visto que, o encomendero podia recolher tributos dos indígenas sob sua *encomienda*, através de variadas formas de pagamento, que podia ser em forma de metais preciosos, produtos agrícolas e demais bens produzidos pelos nativos (Mello, 1943).

No sistema de *encomiendas*, em teoria, os *encomenderos* deveriam proporcionar proteção e assegurar o ensino da fé cristã em troca da força de trabalho indígena, o que, diga-

---

<sup>4</sup> A encomienda representou um método de organização e distribuição de terras e trabalho aplicado no império espanhol durante o período colonial.

se de passagem, já suficientemente injusta, entretanto, ao invés disso, esses colonos exerciam de forma excessivamente abusiva a autoridade que lhes foi outorgada, oferecendo aos indígenas um tratamento de violência extrema, conforme pode ser observado nos relatos denunciativos de Bartolomé de Las Casas, descritos no livro “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”. Na obra, o autor retrata inúmeras atrocidades cometidas pelos *encomenderos*, que se davam em todo território da América de domínio espanhol. Eis aqui uma amostra desses relatos:

Enviaba españoles a hacer entradas, que es ir a saltar indios a otras provincias, y dejaba llevar a los salteadores cuantos indios querían de los pueblos pacíficos y que les servían, los cuales echaban en cadenas por que no les dejasen las cargas de tres arrobas que les echaban a cuestras. Y acaeció vez de muchas que esto hizo que de cuatro mil indios no volvieron seis vivos a sus casas, que todos los dejaban muertos por los caminos. Y cuando algunos cansaban y se despeaban de las grandes cargas y enfermaban de hambre y trabajo y flaqueza, por no desensartarlos de las cadenas les cortaban por la collera la cabeza y caía la cabeza a un cabo y el cuerpo a otro. (Las Casas, 2006, p. 49-50).

Nessa descrição podemos identificar ideologias e discursos distintos. O frade tem seu discurso moldado na ideologia cristã e humanitária. No fragmento, sua voz se destaca pela objetividade e clareza em defender os preceitos cristãos, cujos fortes argumentos, denunciam as brutalidades dos colonizadores que, por sinal, contribuíram imensamente para o extermínio físico e cultural das populações indígenas, que envolve a destruição das línguas, tradições e identidades. A ideologia colonialista de dominação e exploração aparece aqui por meio das ações violentas dos *encomenderos*. Quanto à voz indígena, esta é praticamente ausente no texto e se manifesta apenas através das lentes do colonizador europeu.

O relato do frade evidencia um contexto de violência extrema. Suas delações, assim como de outros religiosos, são recorrentemente comunicadas ao Rei Fernando, colocando-o em uma situação difícil, isso porque, por um lado as *encomiendas* geravam riqueza para os *encomenderos* e para a coroa, por outro, os maus tratos aos indígenas acarretavam conflitos entre os conquistadores e a igreja. Diante das incongruências, os freis advogavam em favor dos indígenas e criticavam o pouco esforço do rei em catequizar os povos nativos.

Essa condição levou à implementação da Lei de Burgos que declarava que os indígenas não podiam ser escravizados. Criada em 1512, a lei regularizava os salários, o modo de tratamento que deveria ser dado aos indígenas e como deveriam ser disciplinados à fé católica. A aplicação da lei se deu em meio a muita resistência dos colonos (Mahn-Lot, 1990). Considerando o contexto do período, podemos dizer que essa lei foi uma tentativa de conter os abusos dos colonizadores europeus. No entanto, tais atitudes persistiram e as queixas

continuaram. Para finalizar a questão, foram criadas as Leyes Nuevas (1542), que proibia a escravização dos indígenas e determinava o fim das *encomiendas*, mas o sistema detinha raízes consistentes e foi extinto somente após revogação dessa lei, em 1545 (Mello, 1943).

## 2.2 AS REDUÇÕES JESUÍTICAS: MODELO SIMBÓLICO DE COLONIZAÇÃO

Quando os missionários jesuítas espanhóis estabeleceram as primeiras reduções na região do Guairá, os indígenas Guarani já haviam experimentado o amargor da nova ordem, exploradora e escravagista, estabelecida pelos colonizadores, com os quais os nativos vivenciaram intensos conflitos, gerados pela expropriação dos territórios e pelo abuso da mão de obra indígena. Conforme explica Gutierrez (1987, p. 12), os indígenas eram “objetos de cobiça dos ‘*encomenderos*’ espanhóis ou dos bandeirantes paulistas, que organizavam expedições para capturá-los e levá-los escravizados para suas fazendas”. Nesse cenário de disputas territoriais e de escassez da mão de obra, a escravização indígena foi uma solução viável para os colonizadores que precisavam suprir as necessidades fabricadas pelo sistema colonial. Diante dessas condições, render-se a resignação do sistema de redução jesuítica possivelmente foi a estratégia mais apropriada para os indígenas Guarani naquele momento histórico.

As missões jesuíticas representaram uma complexa e impressionante organização social de evangelização. Contudo, mais do que centros de catequização, nesses espaços os indígenas foram submetidos a uma nova forma de existir que contava com uma rotina de trabalho e estudo marcada pelos ponteiros do relógio ocidental. Gutierrez (1987, p. 8), define esses espaços da seguinte forma:

As reduções eram núcleos urbanos onde se reduziam os indígenas de parcialidades afins que viviam dispersos em áreas rurais [...] sua finalidade essencial estava em assegurar a concentração de maneira a possibilitar uma aprendizagem eficaz da doutrina e um rigoroso controle tributário.

Partindo dessas enunciações, é possível inferir que, de acordo com o autor, na concepção dos jesuítas os Guarani eram pessoas passivas, portanto, propensos ao controle e a dominação. A partir do termo “aprendizagem eficaz”, podemos concluir que existia uma pretensão de uniformização cultural, tanto das ideias como das práticas, e que estas fossem alinhadas ao modelo europeu. Na citação é mencionado ainda o “controle rigoroso tributário” demonstrando que os indígenas não estavam apenas sujeitos à submissão religiosa, mas também à submissão

econômica. No processo de colonização há uma manifestação latente do que Catherine Walsh descreve como interculturalidade funcional – modelo enraizado no reconhecimento da diversidade com metas de adaptar o indígena ao interior da sociedade estabelecida. Esse paradigma de interculturalidade não contribuiu efetivamente para a construção de uma sociedade mais justa, mas para o controle do conflito étnico e a conservação da estabilidade social, com o fim de impulsionar os imperativos econômicos (Walsh, 2009a).

Observemos como Montoya (1997) descreve esse espaço missionário:

[...] chamamos "Reduções" aos "povos" ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, "reduziu-os" a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou (Montoya, 1997, p. 36).

De acordo com o autor, nesses espaços os Guaranis eram submetidos às práticas culturais e religiosas do colonizador europeu. Sua fala expressa a colonização simbólica praticada pelos jesuítas, aqui manifestada na imposição de roupas aos indígenas. Enquanto que os colonos, *encomenderos* e bandeirantes tiveram uma atuação de subjugação predominantemente material e física, configurada nas disputas territoriais e escravização indígena, utilizando-se de meios violentos, opressivos e unilaterais, visto que, nesse processo as estruturas sociais e culturais indígenas eram desconsideradas. Na voz do autor, podemos observar um olhar aviltante dos jesuítas e demais colonizadores sobre o indígena ao retratar o modo de vida “selvagem” que se praticava em seus *habitats* originais. Evidencia-se no fragmento a imposição da representação das reduções como um caminho para civilização e humanização.

Para atingir tais objetivos os jesuítas contavam com uma estrutura semelhante à dos quartéis militares:

A disposição interior das Reduções correspondia a um plano quase uniforme, estabelecido, em suas linhas gerais, desde o princípio. Cada construção inseria-se no plano geral. “Quem conhece uma das cidades conhecia todas, pois todas se parecem exatamente, na medida em que a natureza dos locais o permite”. Esta frase de A Utopia aplica-se perfeitamente às reduções guaranis (Lugon, 1977, p. 71).

A uniformidade desses espaços é uma proposta simplificadora das distintas realidades culturais existentes entre indígenas e europeus, que ignorou e ainda ignora a diversidade interna

presente entre os indígenas, visto que, cada grupo social tem especificidades e complexidades próprias. Nesse sentido, a padronização pode representar um tipo de refreamento das práticas e pensamentos dos Guarani, para posteriormente remoldá-las a partir de uma visão uniforme condizente com um ideal pautado no modelo europeu. Essa é uma questão problemática, especialmente pela a insensatez com que se ignora os efeitos das reduções na cultura Guarani.

De acordo com Silva (2016), alguns costumes Guarani eram respeitados e até mesmo incentivados pelos jesuítas e a razão disso pode estar relacionada aos benefícios que esses costumes poderiam ofertar ao funcionamento das missões. Sobre esse aspecto destacamos o sistema de trabalho, que tinha caráter comunitário – compartilhava-se quase tudo. Essa característica se conservou nas principais atividades econômicas das reduções. Assim, os Guarani trabalhavam juntos no cultivo dos produtos que seriam vendidos ou consumidos nas reduções, o lucro das vendas era em benefício da comunidade: comprava-se ferramentas, materiais para o artesanato, pagava-se os impostos ao rei e demais despesas. Além disso, cada família tinha um terreno onde cultivavam suas roças para a subsistência e a divisão dos terrenos que, segundo o autor, era somente para delimitar a parte de cada família, evitando, assim, conflitos entre os Guarani. Sobre esse aspecto, podemos considerar a ideia de um regime de implementação da lógica de propriedade privada no processo de colonização dos Guarani.

Os indígenas também se dedicavam à criação de gado e ao trabalho nas oficinas do povoado. Parte do dia era reservada para aprender latim, músicas e artesanato. Os nativos aprenderam a produzir os instrumentos musicais de alta qualidade e eram muito habilidosos como escultores. Em verdade, podemos afirmar mais uma vez que todo o projeto das missões jesuítas estava voltado para assimilação da cultura do colonizador europeu, atendendo ao fato de que

Os jesuítas nunca promoveram, entre os Guarani, os interesses dos próprios índios – por exemplo, a “religião guarani”. Houve toda uma série de substituições. Não obstante, nas missões, os jesuítas substituíram os interesses nativos, por exemplo, pela música barroca, primeiro a espanhola, depois a italiana e a centro-europeia. A ponto de, em um dado momento histórico, alguns nativos gostarem mais destas músicas do que das tradicionais (Melià, 2013, p. 184).

A relação entre jesuítas e Guarani` descrita pelo autor é, certamente, um exemplo evidente de como a imposição cultural estrangeira, progressivamente, passou a fazer parte da vida desses nativos. Os jesuítas trouxeram para o contexto Guarani instrumentos e formas musicais europeias. Essa imposição cultural levou a uma reconfiguração das preferências

estéticas e sonoras que, com transcurso do tempo, foram sendo adaptadas, moldando-se às sonoridades tradicionais, adquirindo significados próprios da tradição Guarani.

O processo de colonização levou a essa e a outras negociações de novas formas de ser e fazer que também podem ser observados na religiosidade, com a imposição do catolicismo, que resultou na inclusão de elementos dessa crença nas práticas espirituais, adquirindo contornos da identidade Guarani, como é o caso do batismo Guarani e da casa de reza.

A coexistência entre os jesuítas e os Guarani também tiveram impactos na economia, com a implementação de novas formas de cultivo e de comércio, em detrimento as práticas tradicionais. A tentativa de afastamento dos nativos de sua cultura original também se deu pela imposição de normas sociais, como a introdução de vestimentas europeias que interferiram na identidade social.

### 2.3 OS GUARANI E AS DISTINTAS FORMAS DE COLONIZAÇÃO: UMA SÍNTESE CRÍTICA DA HISTÓRIA

Na história da colonização americana, a interação entre os colonizadores e os indígenas Guarani talvez se configure como a mais complexa, se levarmos em conta as relações de poder estabelecidas pelos jesuítas, bandeirantes e colonos, sobre as quais, diferentes formas de violências, sejam elas físicas ou simbólicas, agressivas ou sutis, se manifestaram durante o período colonial.

Diante de tal premissa, buscamos nesta subseção, examinar os conflitos que envolveram colonizadores e indígenas, no que tange às diferentes formas de colonização que influenciaram o modo de ser e de viver dos indígenas Guarani, submetidos a um processo de reconfiguração dos costumes e tradições. Além disso, dispomo-nos a refletir sobre as lutas desse povo contra o extermínio físico e cultural. Com esses intentos, primeiramente nos empenhamos em evocar, ainda que de forma breve, a história dessa relação, que tem seus primeiros contornos na Europa, com a fundação da Companhia de Jesus, por Inácio de Loyola, em 1534, sendo aprovada pelo Papa Paulo III, no ano de 1640. Em termos políticos, é pertinente destacar que a ordem de Loyola teve um papel fundamental para o movimento da Contrarreforma ao buscar fortalecer a fé católica.

Ao exercer essa atribuição, os missionários jesuítas foram notáveis desbravadores na propagação do cristianismo, na educação indígena e na organização de comunidades que até certo ponto serviu aos interesses subjacentes dos reinados espanhol e português, sob justificativa de salvar almas e propagar a fé católica. Para alcançar esse objetivo de maneira

eficaz nas colônias americanas, a Companhia de Jesus enviava seus missionários para conversão dos nativos por meio da educação religiosa e, aliado a isso, promover a assimilação de elementos da cultura europeia.

No Brasil esse fenômeno teve início em 1549, quando chegaram os primeiros missionários jesuítas, em territórios que eram de domínio da América portuguesa, os quais desembarcaram na mesma esquadra que trouxe o primeiro governador-geral da colônia, Tomé de Sousa. Desde o início era apenas um pequeno grupo de padres liderado por Manoel da Nóbrega, mas que com o passar dos anos se ampliou, e seu projeto de evangelização e catequização, segundo interpretação de Saviani (2007), tornou-se o primeiro plano educacional e de aculturação no Brasil. Em sua metodologia de ensino, os nativos primeiramente aprendiam português, em seguida a doutrina cristã, e também se ensinava a cantar, tocar instrumentos musicais, latim, prática agrícola e profissional. Com essas ações didaticamente planejadas, pretendia-se impor gradativamente os valores da cultura do colonizador. Na perspectiva do autor

O projeto de colonização abarca de forma articulada, mas não homogênea ou harmônica, antes dialeticamente, esses três momentos, representados pela colonização, propriamente dita, ou seja, a posse e exploração da terra subjugando os seus habitantes (ou índios); a educação enquanto aculturação, isto é, a inculcação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores; e a catequese entendida como a difusão e conversão dos colonizados à religião dos colonizadores (Saviani, 2007, p. 29).

O primeiro momento descrito diz respeito à dominação, associado a uma perspectiva econômica e política, cujas práticas se caracterizam pelo uso indiscriminado da violência e pela exploração dos recursos naturais e minerais e da mão de obra escrava. O segundo refere-se à educação como um meio de assimilação, ensejando um sistema em que a identidade e o comportamento dos nativos são meticulosamente talhados de acordo com os padrões europeus. E, por fim, a catequese, que impõe aos nativos as práticas religiosas e a crença dos colonizadores. Considerando a perspectiva dos colonizados, apesar de não estarem representados explicitamente no texto, é possível notar que a interação entre colonizadores e colonizados não se deu de forma linear, tampouco harmônica, mas sim de forma coercitiva, repleta de tensões e conflitos, negociações e resistência. Podemos citar aqui o sincretismo religioso como um exemplo de resistência Guarani.

Conforme Gomes (2012),

Com as missões e reduções religiosas, os jesuítas procuravam frear um pouco o ímpeto destrutivo da colonização, protegendo os índios do furor português e luso-brasileiro. Em contrapartida, os jesuítas tentaram, na prática política, estabelecer uma modalidade colonial diferente através de um modo de produção que se poderia chamar de semifeudal, em que os índios viviam em comunidades organizadas erigidas por missionários, sob a égide de uma autoridade com poder real e simbólico, cuja força de produção era arregimentada em linhas de trabalho coletivo e por ofícios (Gomes, 2012, p. L124).

Embora se apresentem como protetores dos indígenas – o que, em certa medida, podemos considerar uma afirmação cabível, tendo em vista o contexto de violência extrema enfrentada pelos Guarani, vítimas dos sucessivos ataques dos colonos e bandeirantes – este discurso de proteção também pode ser considerado uma estratégia de controle e dominação praticada pelos religiosos, em razão de que, nas missões jesuíticas, os indígenas estavam subordinados a uma configuração de poder controlador e hierárquico que reorganizava suas vidas, conforme os valores europeus, gradativamente. Assim, os Guarani eram modelados, silenciados e relegados à subalternidade, visto que, “[...] o principal objetivo das políticas educativas voltadas para os povos indígenas, das ações catequéticas dos jesuítas no período colonial, as práticas indigenistas do século XX era trazê-los à civilização ou nacionalizá-los” (Oliveira, 2012, p.768).

Melià (1982), explica que a redução indígena era um projeto político de viés integracionista de subjugação dos nativos ao sistema colonial, além de também se constituir como um eficiente método missionário. Segundo o autor, na visão dos primeiros jesuítas, a redução era um reduto contra o sistema de *encomienda* empreendido por *encomenderos* inescrupulosos que exploravam a mão de obra indígena, escravizando-os. Ele sublinha que, embora essa ideia de oposição entre o indígena encomendado, exposto à violência extrema, e o indígena reduzido resguardado da violência dos *encomenderos*, era satisfatória para os jesuítas, revela-se uma falsa impressão, porquanto as reduções, assim como as *encomiendas*, eram produtos da norma colonial e ambas tiveram impactos negativos. Contudo, nas reduções jesuíticas, a violência era mais sutil e de caráter totalizante, visto que os jesuítas, muitas vezes, consideravam o modelo da sociedade tradicional para implementar uma nova forma social. Nesse sentido, através das reduções, os jesuítas contribuíram significativamente para o processo de subalternização e desagregação das tradições, crenças e valores dos povos originários, impondo-lhes a fé cristã e a cultura europeia.

Essas imposições, que passaram a reger a vida dos indígenas, era exercida de uma forma mais subjetiva e perspicaz, sem o uso da violência física, aliás, os padres jesuítas se mostravam

contrários a isso, conforme seus registros encontrados em cartas, crônicas de viagens e relatos, demonstram-se profundamente empenhados na conversão e na proteção das populações nativas contra as ações dos encomenderos e as investidas dos bandeirantes. Já a abordagem dos *encomenderos* e dos bandeirantes – cujas imagens refletem um legado de violências e injustiças que ainda na atualidade ecoam na memória dos povos indígenas – se desenvolvia de maneira prepotente e hostil e, por consequência de suas ações, carregam o “título” de malfeitores, posto que esses grupos foram responsáveis pela escravização e extermínio de milhares de indivíduos de diferentes etnias, sobretudo os Guarani, que vivenciaram um autêntico apocalipse sob a égide dos colonizadores europeus, que agiam, impondo-se por meio da brutalidade extrema contra os indígenas, incluído torturas e massacres dessas populações. Como ilustra Montoya (1997)

Entrou essa gente, pior que “alarbes” em nossas reduções: cativando, matando e despojando altares [...] dispararam alguns arcabuzes, ferindo oito ou dez dos índios que nos acompanhavam. Morreu um deles [...]. Pouco depois entraram a som de caixa e em ordem militar nas duas reduções de Santo Antônio e São Miguel, destroçando índios a machadadas. Os pobres dos índios com isso se refugiaram na igreja, onde os matavam - como no matadouro se matam vacas (Montoya, 1997, p. 142).

A descrição de Montoya demonstra a brutalidade dos colonizadores durante o período colonial, tais selvagerias aqui citadas, são uma breve amostra da violência praticada pelos bandeirantes. A menção ao uso de armas de fogo e acato a ordenações militares demonstra o quanto as bandeiras eram meticulosas e organizadas. A perspectiva do jesuíta, expressa no fragmento, revela crueldade e a desumanidade dos agressores. Em sua escrita, o autor se mostra alinhado ao discurso cristão de princípios morais e éticos que condenam os atos violentos praticados pelos exploradores facínoras. Já os indígenas são retratados como vítimas inocentes que, diante da ofensiva despótica, viram-se incapazes de reagir.

Para entender melhor o Guarani contemporâneo, é necessário conhecer o papel dos jesuítas, *encomenderos* e bandeirantes na configuração do Guarani, uma vez que esses colonizadores realizaram intervenções relevantes que impactaram profundamente a vida dos povos nativos durante o período colonial. Dito isso, devemos acrescentar que as reduções jesuíticas constituem um capítulo emblemático sobre a interação entre colonizadores e populações originárias, especialmente pelas tensões que emergiram desse contexto.

A trágica história do encontro entre os Guarani e bandeirantes tem seus primeiros capítulos tecidos na província do Guairá, onde foi edificada em 1610 pelo padre Antonio Ruiz de Montoya a primeira redução jesuítica (Nossa Senhora de Loreto) controlada pela Coroa

espanhola, em território brasileiro, no atual Estado do Paraná. Na região do Guairá, ao todo, foram fundadas 13 reduções (Lugon, 1977).

Dentre as motivações que aguçaram os conflitos no Guairá, destacamos a localização geográfica, visto que essas reduções se situavam em uma zona limítrofe entre os domínios da Coroa Espanhola e do Império Português. Essas circunstâncias fizeram da região um terreno inseguro e vulnerável aos ataques dos expedicionários paulistas, que ocorreram no decurso dos anos de 1628 a 1631, liderados por Manuel Preto e Antonio Raposo Tavares, que convergiram na aniquilação das missões e na prisão de milhares de indígenas (Ellis Junior, 1934).

Por conseguinte, os incontáveis confrontos e a destruição das reduções desencadearam a evasão do Guairá, que, diga-se de passagem, ocorreu de forma épica: os sobreviventes - aproximadamente doze mil indígenas - sob a liderança do padre Antonio Ruiz de Montoya, desceram o rio Paraná rumo a província de Misiones, na Argentina. Essa desafiadora e arriscada jornada culminou na dispersão e morte de muitos indígenas, por fim, apenas quatro mil chegaram ao destino; dos que se dispersaram, muitos retornaram aos seus antigos territórios no Guairá (Mota, 2010).

Depois de as reduções do Guairá terem sido destruídas, os bandeirantes atacaram as reduções do Itatim, em 1632, e nos anos de 1637 e 1638 a região do Tape também foi invadida pelos bandeirantes. Essas violências contínuas praticadas pelos portugueses de São Paulo de Piratininga levaram o Padre Montoya, no ano de 1638, a recorrer ao rei Felipe IV para denunciar os crimes cometidos pelos paulistas<sup>5</sup>, solicitando que os indígenas pudessem ser armados (Montoya, 1997). No ano de 1639, os paulistas são derrotados pelos Guarani na Batalha de Caaçapaguaçu<sup>6</sup>. Essa vitória aumentou a ira dos bandeirantes que organizaram outra bandeira, liderada por Jerônimo Pedroso de Barros, para escravizar indígenas e resgatar paulistas que tinham sido capturados (Santos, 2006, p. 112).

Munidos de armas e treinados, os indígenas puderam enfrentar os ataques dos bandeirantes. Dentre as batalhas travadas entre eles, destacamos a de *M' Boboré*<sup>7</sup> (1641), na qual cerca de quatro mil indígenas Guarani liderados pelo cacique Abiaru (armados com arcabuzes, canhões, catapultas, flechas) derrotaram a expedição paulista, que contava uma

---

<sup>5</sup> Paulistas é termo utilizado pelos padres jesuítas para se referir aos que hoje conhecemos como bandeirantes.

<sup>6</sup> Batalha de Caaçapaguaçu ocorreu no ano 1639 no território do atual Rio Grande do Sul, onde um grupo de indígenas Guarani, armados e treinados, enfrentou os bandeirantes em uma batalha cujo objetivo era libertar os indígenas que estavam aprisionados pelos sertanistas. Esse foi o primeiro conflito em que os Guarani saíram vitoriosos.

<sup>7</sup> A Batalha de M'Boboré, foi um confronto entre bandeirantes e indígenas Guarani que ocorreu entre 11 e 18 de março de 1641, acredita-se que o conflito se deu na confluência entre o rio Uruguai e o rio M'Boboré, próximo ao Penhasco M'Boboré, no município de Panambi, na Província de Misiones, na Argentina.

média de oitocentos bandeirantes apoiados por seis mil tupis, que eram seus aliados (Lugon, 1977).

Após a derrota, os bandeirantes recuaram e os jesuítas reagruparam as nações Guarani e reestabeleceram as missões, formando o que ficou conhecido como *Trinta Povos das Missões Jesuíticas*: sete povos no oriente (Rio Grande Do Sul) e os demais no ocidente (Paraguai e Argentina). Livres dos bandeirantes paulistas, esses povos puderam vivenciar uma estabilidade pacífica durante um lapso de pouco mais de um século. Neste intervalo, os Guarani se tornaram exímios artesões e ceramistas, praticaram com excelência a agricultura e a criação de gado, desenvolveram conhecimentos profundos sobre arquitetura e urbanismo. Esses indígenas contribuíram significativamente para a constituição de um inestimável legado econômico e cultural jesuítico (Reis, 2000). Sob outra perspectiva, esse período de considerável fecundidade provocou uma série de consequências negativas para as sociedades indígenas reduzidas, dentre elas, a perda de conhecimentos ancestrais e a desarticulação das relações comunitárias originárias.

Adentramos agora em uma fase da história dos Guarani que – sob a sombra do protagonismo jesuítico – alcançou uma visibilidade consideravelmente ampla, embora registrada a partir da perspectiva do colonizador. Discorreremos, nesse contexto, sobre os *Sete Povos das Missões*<sup>8</sup> povoamentos estabelecidos em áreas de embate territorial entre colonizadores portugueses e espanhóis que infringiam com regularidade o que fora acordado no *Tratado de Tordesilhas*. Visando a resolução dos conflitos violentos entre as nações ibéricas, foi assinado, no ano de 1750, o *Tratado de Madri* que reconfigurou as fronteiras, substituindo o tratado precedente. O referido acordo implicou em graves consequências para os povos indígenas reduzidos.

O novo acordo conferiu a Coroa Portuguesa uma vantagem significativa, expandindo consideravelmente seus domínios. Nesse tratado, deliberou-se formalmente que os portugueses devolveriam a Colônia de Sacramento, que fora fundada em 1680, em um território de domínio espanhol, localizado às margens do Rio da Prata. Em troca, ficariam com os *Sete Povos das Missões*. Nessa negociação, definida entre espanhóis e portugueses, foram desconsideradas as perspectivas dos jesuítas e dos indígenas, a esses sobreveio apenas a incumbência de abandonar as missões, com isso, os Guaranis foram constrangidos a desocupar seus territórios ancestrais, passando a habitar o lado ocidental do rio Uruguai, território que fazia parte do domínio espanhol – condição que para os indígenas, era incompreensível e inadmissível (Lugon, 1977).

---

<sup>8</sup> Os *Sete Povos das Missões* correspondem à segunda fase das reduções jesuíticas, eram aldeamentos situados no nordeste do atual Estado do Rio Grande do Sul.

De acordo com Quevedo (1994), existiram outros fatores que implicaram na relação entre Espanhóis, portugueses e jesuítas: no século XVIII, num contexto de modernidade em ascensão, o Estado passava por reformas que objetivavam uma reestruturação do sistema burocrático que viabilizasse um espaço econômico à classe mercantil. Nessa nova reordenação, as ações colonialistas da Companhia de Jesus deixam de fazer sentido. Além disso, na perspectiva dos governos ibéricos os jesuítas representavam uma ameaça, uma vez que defendiam as atribuições do poder papal e conservavam a tradição feudal de um governo universal da igreja católica e uma capacidade de gestão imponente, que se configuravam nas missões administradas por eles. Com o tratado

Os jesuítas deveriam desocupar os Sete Povos conduzindo os guarani-missionários com suas famílias e seus bens (gado, ovelhas, cavalos, armas) para um lugar ignorado. Portugal receberia as povoações, com suas casas, igrejas, prédios comuns, celeiros, lavouras, estâncias, todas desocupadas, para alojar os povoadores portugueses. Iria se pagar pouca indenização (Quevedo, 1994, p. 11).

A imposição da transmigração dos indígenas de seus territórios, que os obrigava a abandonar suas terras completamente estruturadas, com edificações e plantações, era, no mínimo, uma proposta absurda e injusta, inteiramente centrada nos interesses dos monarcas ibéricos. Claramente haveria resistência dos padres e dos indígenas reduzidos, que rejeitaram veementemente a saída forçada.

Embora muitos jesuítas e indígenas acatassem as ordens, uma parcela substancial se manifestou contra as mudanças previstas no tratado. O descumprimento das ordens verificadas provocou o confronto armado entre as tropas luso-ibéricas e os indígenas Guarani, que ficou conhecida como a *Guerra Guaranítica*. Nessa batalha, o exército Guarani, liderado pelo guerreiro Sepé Tiaraju, enfrentou e derrotou as tropas portuguesas e espanholas que lutavam separadamente. Sepé foi morto em uma emboscada. Por fim, portugueses e espanhóis se uniram, somadas as forças, essas tropas ocupavam uma posição favorecida, visto que estavam em maior número de guerreiros e com armamento mais potente. O desfecho era certo, os indígenas Guarani foram derrotados na *Batalha de Caiboaté*: 1511 indivíduos Guarani foram mortos, 154 aprisionados e algumas centenas fugiram.

Em um resumo geral, a interação entre jesuítas, indígenas Guaranis e colonizadores europeus ocorreu de maneira substancialmente conflituosa durante o todo período colonial. Os missionários buscavam criar uma sociedade fundamentada nos valores cristãos e integrar esses sujeitos à cultura europeia. Os colonos e bandeirantes, que tinham interesses econômicos e de

expansão territorial, viam os jesuítas como obstáculos que atravancavam a conquista de tais objetivos. Os Guarani, por sua vez, representam a resistência e a adaptação, buscando equilibrar as imposições de uma outra cultura sobre seus costumes, tradições e concepções.

As reduções jesuíticas Guarani podem ser observadas sob distintas perspectivas. Há quem considere que esses locais foram núcleos de resistência frente à opressão, especialmente dos *encomenderos* e bandeirantes. É possível que esse aspecto possa ser considerado, se avaliarmos a brutalidade enfrentada por esses sujeitos em relação aos colonizadores.

Sob outras interpretações, as missões podem ser entendidas como pontos de interações e trocas entre culturas profundamente divergentes, em que a cultura externa se impôs predominantemente, exigindo dos Guarani estratégias de resistência e de adaptação para que a sobrevivência da identidade pudesse ser preservado ou, em alguns aspectos, ressignificada, visto que nesses espaços novas simbologias e práticas culturais eram impostos de forma coercitiva e sistematizada, visando reconfigurar e controlar o modo de vida, assim como das expressões religiosas (por meio do canto, da produção artística e dos ritos sagrados do catolicismo).

Essas imposições, como já foi mencionado anteriormente, encontraram resistência dos indígenas e, para que houvesse uma maior aproximação, os padres tiveram de conservar alguns aspectos da cultura nativa, tais como a incorporação dos caciques a administração das reduções. Segundo Wilde (2009, p. 23), “[...] los líderes indígenas y sus seguidores fueron la base de la organización política misional y el fundamento de su continuidad y dinamismo”. Nesse sentido, também destacamos a conservação da língua, para facilitar a comunicação, a catequese e, ainda, a manutenção de determinadas práticas agrícolas dos nativos.

#### 2.4 OS AVÀ-GUARANI DA TEKOÁ OCOY: NOVOS TEMPOS NOVAS COLONIALIDADES E MOVIMENTOS DECOLONIAIS

Antes de adentrarmos efetivamente nos conflitos, lutas e movimentos ligados aos novos tempos coloniais, os quais se aproximam da atualidade, é cabível aqui retomar uma informação conhecida, mas relevante acerca dos indígenas Guarani: essa etnia se subdivide em três grupos linguísticos, segundo Schaden (1974), se configuram nas seguintes denominações: Kaiowá, Mbya e Nhandeva, os quais, embora tenham semelhanças culturais, trazem consigo certas distinções em suas práticas e costumes e também no que diz respeito a ocupação territorial. Conforme destaca Alcantara *et al* (2019), os Kaiowá, ocupam historicamente o sul do Mato Grosso do Sul e as margens desse território do lado paraguaio; os Mbya, os estados do Sul:

Santa Catarina, Paraná e Rio grande do Sul e no Sudeste em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo; os Nhandeva, ou Avá-Guarani, os estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul e Paraná e também parte do Paraguai e Argentina. O último grupo citado, sobre o qual direcionaremos o foco de nossas análises, teve seu território profundamente afetado pela Usina de Itaipu, tema que abordaremos mais adiante.

Com a extinção das missões jesuíticas, os indígenas voltaram a viver em seus territórios ancestrais. Consoante aos levantamentos etnográficos realizado por Carvalho (2013), as aldeias localizadas na região das três fronteiras (Argentina, Brasil e Paraguai) foram formadas por grupos de Guaranis pertencentes às reduções do Guairá e Itatim, que se dispersaram na mata após as investidas dos bandeirantes paulistas, conforme descrito anteriormente. Esses indivíduos se reagruparam e reocuparam terras tradicionais dantes habitadas por eles e reconstruíram novos conjuntos de aldeias. Em território brasileiro, esses reagrupamentos se deram no oeste do Paraná e sul do Mato Grosso do Sul. Após a extinção das reduções jesuíticas, os indígenas Guarani puderam, durante cerca de dois séculos, desfrutar de uma certa tranquilidade, no tocante às pressões externas, apesar dos desafios e transformações provocadas pelo intenso e violento processo de colonização (Carvalho, 2013). Esse período de paz relativa perdurou até meados do século XIX.

De acordo com Alcantara *et al* (2019), a segunda metade do século XIX foi marcada por conflitos emergentes da Guerra do Paraguai (1864-1870). Destes, destacamos a instalação estratégica de fortes militares entre os anos de 1890 e 1892, nas mediações das fronteiras que separam o Brasil e o Paraguai. O mais agravante dessa conjuntura é que alguns desses fortes foram estrategicamente instalados muito próximos das aldeias, visando promover ações de pacificação dos indígenas, de maneira manipulativa, para poder se apossar de suas terras e criar povoações não indígena naquela região.

Assim como as missões jesuíticas, os fortes militares instalados violaram os direitos e a autonomia dos indígenas da região, interferindo na territorialidade indígena dos Guarani e dos kaingang

na medida em que famílias Guarani foram trazidas de aldeias de Mato Grosso do Sul e São Paulo para a pacificação dos Kaingang no norte do Paraná assim como outras comunidades da própria região buscavam distanciar-se dessas frentes de aldeamento e pacificação [...] No caso da Guerra do Paraguai, ela tanto gerou o engajamento de várias parciaisidades Guarani quanto a fuga de outras (Alcantara *et al.*, 2019, p. 31).

Com o fim da guerra, o governo brasileiro pretendia garantir a posse do território e, para isso, precisavam impedir a presença de ervateiros paraguaios e argentinos na região e, com esse propósito foi instalada uma Colônia Militar em Foz do Iguaçu. Essa base ficou ativa entre os anos de 1910 e 1913, em um território que pertencia ao povo Guarani da aldeia Ocoy-Jacutinga. Dessa terra indígena, apropriada indevidamente, uma parcela foi destinada a Colônia Militar e a outra reservada para ser dividida em lotes voltados aos colonos que viessem a se estabelecer na região. Essa fragmentação territorial marcou o início da colonização daquela região, inclusive com derrubada da mata, abertura de estradas em territórios indígenas e exploração do trabalho da mão de obra Guarani. Enquanto as invasões de colonos avançavam, os processos de reconhecimento da área indígena permaneciam estagnados (Alcantara *et al.*, 2019), isto porque a política, nesse cenário, não era de reconhecimento das terras indígenas, mas de expropriação, que visava o repasse aos colonos.

A titulação da área do Ocoy ocorreu, portanto, após a extinção da Colônia Militar de Foz do Iguaçu, por volta de 1913, quando as terras que compunham o patrimônio da colônia militar se tornaram artificialmente devolutas. Partes das terras da parcialidade do Jacutinga, a exemplo do que ocorreu com a da parcialidade vizinha (a Tekoha Guasu Guavirá), também foram tituladas nas décadas seguintes pelas companhias colonizadoras, gerando a apropriação documental da quase totalidade das áreas das duas parcialidades na região. De 1929, ou do tempo desses registros, até 1982, documentalmente a área do Ocoy já estava titulada aos referidos senhores, embora na prática fosse dos índios que ali vivessem e detivessem a posse que, pouco depois, passaria a ser em parte usurpada pelo surgimento de fazendas e pela transmissão e retransmissão “legal” de lotes, até o advento de Itaipu, quando tudo foi redocumentado e, depois, desapropriado e alagado (Alcantara *et al.*, 2019, p. 34).

A transformação das terras originalmente indígenas em “devolutas” e, na sequência, a titulação pelas companhias colonizadoras, representam claramente as arbitrariedades persistentes que atingem as comunidades indígenas, em que a legitimidade dos direitos tradicionais sobre a terra são ignorados, não havendo um reconhecimento do vínculo cultural e histórico do indígena. A apropriação das terras pelas companhias colonizadoras revela as injustiças subjacentes às práticas que, embora formalmente legais, ocultam desigualdades e violências cometidas em desfavor dos povos indígenas.

Nesse movimento de expropriação, após a Guerra do Paraguai, os indígenas também se viram confrontados com a instalação da Companhia Mate Laranjeira, a qual foi a primeira concessionária “legal” de exploração da erva-mate nativa, por um período de 10 anos, conforme Decreto Imperial, de n. 8799, de 9 de dezembro de 1882. A concessão foi uma forma de retribuir

os serviços que Thomaz Laranjeira, proprietário da empresa, prestou durante a guerra. O território de exploração de erva-mate abarcava uma imensa faixa territorial que ia desde Foz do Iguaçu–PR até Ponta Porã–MS. A atuação da empresa ervateira perdurou até 1943, quando o presidente Getúlio Vargas anulou os direitos da Companhia (Ferreira e Brand, 2009).

Terminado o ciclo da erva-mate, começaram as companhias madeireiras no oeste do Paraná. Dessa forma, a equipe indígena foi direcionada para a extração de madeira. Essa nova atividade econômica, além de desfrutar da exploração do trabalho indígena, contribuiu de maneira significativa para diminuição dos territórios originários e promoveu um aceleração no processo de colonização na região, atraindo colonos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. À medida que a colonização avançava, aldeias desapareciam e os Guarani eram gradualmente confinados a espaços cada vez mais restritos.

Segundo Brighenti e Oliveira (2020), os colonos chegavam, invadiam e loteavam as terras indígenas, sem o conhecimento dos Guarani. Não bastasse isso, obrigava-os a abrir picadas na mata sem que recebessem nada em troca. Depois de muitas estradas abertas, vieram mais colonos. Muitos deles recorriam a táticas violentas para expulsar os indígenas, dentre elas destacamos a contratação de pistoleiros, cujos atos de extrema agressividade resultaram na perda de muitas vidas indígenas. Após as invasões desses territórios a agricultura tradicional praticada pelos nativos foi se transformando em um modelo de agricultura voltada para a produção em massa, predominantemente monocultural e mecanizada. Nesse novo sistema, a prática agrícola tradicional dos povos originários foi substituída pela agroindústria. Esse método de produção de larga escala afetou e afeta negativamente não somente as populações originárias, mas todas as formas de vida do planeta, em virtude do desmatamento, poluição das águas, do esgotamento do solo e das desigualdades sociais e demais danos que ele provoca.

Essas intervenções promovidas pelos colonos desencadearam o desaparecimento de diversas comunidades indígenas. Conforme demonstrado na pesquisa etnográfica realizada por Carvalho (2013), existiam 32 aldeias na região oeste do estado do Paraná, cujos habitantes tinham ligações de parentesco. O processo de colonização, que a partir de 1940 teve um considerável aceleração e, conseqüentemente, sucessivos despojos dos Guarani de seus territórios, resultou na extinção dessas aldeias. Esse decurso se estendeu até o ano de 1982.

Alcantara *et al.* (2019), explica que as perspectivas culturais eurocêntricas e o contexto sócio-histórico da época contribuíram de maneira substancial para a consumação da usurpação das terras indígenas, principalmente, considerando as condutas e omissões do indigenismo oficial no decurso temporal que se estende de 1911 até a década de 1960, nesse período o

atendimento e a proteção dos direitos territoriais dos indígenas Guarani no oeste do Paraná foram absolutamente negligenciados.

Nesse contexto, é possível afirmar que a violação dos direitos dos indígenas, assim como a exploração da mão de obra desses sujeitos, se insere em um cenário histórico-cultural de abrangência superior, em que uma parcela da sociedade, que se beneficia das relações de poder nela existente, articula suas ações, sobretudo, por interesses econômicos. No caso dos Guarani, o órgão indigenista, (SPI, e depois Funai) negligenciou as demandas de proteção de direitos, ainda que essa fosse sua função, contribuindo para a marginalização e invisibilidade dessa população (Alcantara *et al.* 2019).

Dos eventos que afetaram a vida dos indígenas, o mais recente e que tem relação direta com a comunidade Ocoy, situada no município de São Miguel do Iguçu foi, certamente, a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu na região das três fronteiras (Brasil Paraguai e Argentina), território ancestral dos Guarani. Agora, voltamos nossa atenção para os fatos que envolvem o território Ocoy Jacutinga, o *locus* originário da maioria dos residentes da aldeia de Ocoy de São Miguel do Iguçu. Segundo Alcantara *et al.* (2019), a instalação da usina é resultado de uma política voltada para o setor econômico em que os indígenas foram totalmente negligenciados, fato evidenciado no modo como os documentos redigidos pelos gestores da usina, exibindo uma postura de indiferença em relação às reivindicações territoriais dos indígenas.

De acordo com o que foi ilustrado pela autora, o ato de minimizar o valor e a autenticidade da cultura, em uma tentativa de silenciar a voz Guarani, reforça e legitima a ideia colonialista de hierarquia cultural, pela qual os indígenas são marginalizados e a cultura dominante considerada superior. No entanto, os indígenas, por meio de reivindicações constantes e expressões de identidade cultural (que envolvem a língua, as práticas religiosas, artesanais, entre outras) demonstram a não passividade como resposta, sendo essas ações concretas de resistência, assim como de reafirmação cultural.

Ainda alinhado com as concepções de Alcantara *et al.* (2019), de acordo com o relatório, a suposta imprecisão dos limites territoriais pós Guerra do Paraguai foi o argumento chave para que se viabilizasse a construção da usina, sendo esta apontada pelo governo como uma solução para o problema. Convém ressaltar que a solução encontrada para o impasse de fronteiras não lida somente com questões técnicas, aliás, excede isso amplamente, estando complexamente entrelaçadas a relações de poder, sobre as quais as decisões se justificam pelas necessidades políticas e econômicas, desprezando as realidades e as demandas das classes subalternizadas pelo poder dominante. Para oferecer uma outra perspectiva, se fosse reconhecido o direito

originário sobre a terra, a participação nesse processo indígena deveria, ao menos, ser integral e ponderada.

Em relação a isso, convém frisar que a tomada de poder dos militares, que se consumou por via de um golpe em 1964, colocou os indígenas em uma condição ainda mais desfavorável e gravosa. Visto que, nesse sistema de governo os povos originários passaram a ser considerados uma ameaça à segurança da nação, em virtude da territorialidade étnica que lhes confere a possibilidade de extrapolar as fronteiras existentes entre as distintas nações. Ademais, o contexto de repressão e autoritarismo suprimiu ainda mais as vozes indígenas, cujas oportunidades de defesa e argumentação se tornaram praticamente nulas, uma vez que a instituição que deveria advogar por eles estava subordinada aos interesses desenvolvimentistas dos militares (Alcantara *et al.*, 2019).

A aldeia Ocoy Jacutinga é constituída por moradores nativos desse território e também por indígenas expulsos de suas aldeias pelo INCRA. Esse órgão governamental, em 1973 – mesmo ano em que foi assinado o Tratado de Itaipu – invadiu a aldeia Ocoy Jacutinga, forçando uma realocação compulsória de seus habitantes para uma pequena fração à margem oeste de seu território. O leste foi ocupado por colonos brancos na margem esquerda do rio Paraná. No ano de 1982, o restante da terra indígena foi submergida pelas águas do reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu e a população foi compulsoriamente reterritorializada para a Terra Indígena do Ocoy (Carvalho, 2013).

No processo de reassentamento dessas famílias Guarani, a Lei n.º 6001 – Estatuto do Índio de 19.12.197 – em vigor em 1982, que assegurava aos indígenas os direitos à terra que ocupavam, simplesmente foi ignorada pela Itaipu e pelo INCRA.

A Itaipu reconhece oficiosamente como área de ocupação dos Guarani apenas aquela parcela mínima que foram obrigados a ocupar junto ao rio Paraná, por força da ação ilegal anterior do INCRA, declara que ocupavam apenas “100 hectares”. Mas, na prática, a área que foi inundada é bem superior a esses números, pois inclui parte da anterior área Guarani tomada pelo INCRA ocupada por colonos que também foram obrigados a se retirar, a área ao sul do que restou da aldeia às margens do rio Paraná, e se considerado a totalidade do território original do Oco’y-Jacutinga, esse foi inundado em 2/3 de sua extensão original (Carvalho, 2013, p. 372).

A negligência evidenciada contra os Guarani revela a discrepância entre os discursos jurídicos e a prática, em sua acepção mais estrita, dado que as instituições citadas desconsideraram as normas legais. Referente a isso, a legislação se mostrou incapaz de assegurar os direitos dos povos indígenas.

Para que possamos desenvolver uma compreensão sobre os impactos das ações da Itaipu e do INCRA sobre a vida dos Avá-Guarani reassentados na Terra Indígena do Ocoy, faremos uma breve descrição do espaço geográfico<sup>9</sup>, buscando refletir sobre como os Guarani são afetados por esse espaço em aspectos ambientais, sociais e culturais.

Essa comunidade vive atualmente em uma estreita faixa de terra que corresponde, a princípio, 231,88 hectares, com uma média de 238 metros de largura por 7 km de comprimento, parte dessa terra é Área de Preservação Permanente. Quanto ao formato, a área terrestre circunda uma espécie de “península lacustre” (Figura 1), sendo o centro da TI margeada pelo lago formado pela represa de Itaipu e a parte externa cercada por terras dos colonos que, ao longo do tempo, foram invadindo essas margens, inclusive destruindo a proteção natural criada pelo Guarani, deixando a TI ainda mais reduzida (Carvalho, 2013).

**Figura 1** – Mapa da Aldeia Ocoy



Fonte: Reserva [...] (s.d.)

Os Guarani identificam o espaço que habitam como *tekoá*: termo que se refere ao espaço físico, que no ideário Guarani precisa estar constituído por terra para a prática agrícola tradicional, para a manutenção da grande diversidade de plantas e animais, e de água limpa e potável em abundância. São nesses espaços que se realiza o *teko*, que é o modo de ser Guarani. Portanto, o *tekoha* é o lugar onde ocorre as interações sociais, lugar de trabalho, de reza, de

<sup>9</sup> Para uma análise detalhada sobre a morfologia geográfica da TI Ocoy, veja: CARVALHO, Maria Lucia Brant. **Das terras dos índios a índios sem terras**. O estado e os Guarani do oco'y: Violência, silêncio e luta. 2013. 834 g. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-17022014-105114/publico/2013\\_MariaLuciaBrantDeCarvalho.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-17022014-105114/publico/2013_MariaLuciaBrantDeCarvalho.pdf). Acesso em: 14 set. 2024.

lazer e aprendizado, vinculados profundamente com o espaço. Assim sendo, para que o Guarani possa expressar seu modo de ser, o espaço de morar deve oferecer condições geográficas, ecológicas e equilíbrio populacional.

Em tempos idos, os Guarani praticavam um estilo de vida seminômade, deslocando-se periodicamente por seus territórios, estabelecendo novas moradias e explorando os recursos naturais até a escassez daquele determinado local, enquanto as antigas moradias se restabeleciam naturalmente. A mobilidade seguia um ciclo, conforme a disponibilidade de recursos necessários para a subsistência. Naqueles tempos, as práticas e vivências tradicionais fluíam de forma equilibrada, porém, com o advento da chegada dos colonizadores, esses espaços foram se tornando cada vez mais restritos e muitos hábitos ancestrais foram sendo abandonados ou adaptados.

As populações indígenas desterritorializadas que foram fixadas em TIs, ou seja, forçadas a um processo de sedentarização, tiveram uma considerável perda de qualidade de vida. Uma vez que as famílias indígenas foram coercitivamente estabelecidas em um espaço exíguo, como é o caso da aldeia Ocoy, cuja a condição ambiental em nada se assemelha com espaço anterior. A área, constituída de recursos precários e insuficientes, não atende as exigências mínimas para uma vivencia digna, marcada pela ausência de florestas, que são indispensáveis para a obtenção de recursos, assim como pela escassez de animais silvestres e de uma diversidade de plantas e microrganismos fundamentais para garantir um ciclo vital harmonioso. Além disso, a proximidade da sociedade abrangente, cujos hábitos, inevitáveis em virtude das circunstâncias, repercutem no ambiente indígena, como o consumo de alimentos industrializados e a criação de animais domésticos com finalidade de alimentação. Conforme relatos dos habitantes, há ainda hábitos considerados bastante nocivos à saúde e ao convívio social, como é o caso do consumo do álcool.

No conjunto dos elementos que agravam a questão, destacamos o uso de agrotóxico nas lavouras de monocultura que circundam a comunidade Guarani, cujas margens se encontram completamente desmatadas. Tais fatores deixam os moradores da aldeia ainda mais vulneráveis à intoxicação por produtos como herbicidas, fungicidas e bactericidas, utilizados nos variados estágios do cultivo. Na entrevista gravada, cuja análise dos fragmentos se encontra na quinta seção desta tese e nos relatos obtidos em diálogos casuais (registrados no diário de campo), as queixas dos entrevistados dizem respeito aos efeitos dos agrotóxicos que poluem o ar, a terra e a água, como o aparecimento de feridas e coceiras pelo corpo, diarreia, náuseas, vômito, além de dores de cabeça, fraqueza e tontura.

O abastecimento de água potável, que é uma condição mínima de sobrevivência, foi por anos negligenciado na aldeia Ocoy. Os moradores da comunidade relataram que até o ano de 2023, a aldeia dispunha de apenas um poço artesiano, o qual abastecia somente parte da comunidade. Essa circunstância, segundo eles, acarretava consideráveis inconvenientes para a parcela desabastecida, uma vez que, em determinadas ocasiões precisavam recorrer a água do lago, a qual ferviam para poder beber e cozinhar. Essa adversidade foi amenizada quando a prefeitura de São Miguel do Iguazu passou a abastecer diariamente a comunidade com água tratada, através de um caminhão-pipa. Mas o problema só foi resolvido em agosto de 2023, quando a prefeitura do município em convênio com a Itaipu, construiu um segundo poço artesiano viabilizando a distribuição de água a todas as habitações – que ocorreu após muitas reivindicações dos moradores e autoridades que representam a comunidade.

Ainda que a implementação do abastecimento de água encanada nas residências tenha sido uma conquista importante para os moradores de Ocoy, essa medida constitui, na verdade, apenas uma ação paliativa, se considerarmos o problema de ordem territorial que essa comunidade enfrenta. De fato, esses eventos e injustiças sofridas evidenciam que o processo de esbulho é, em essência, a imposição de uma visão hegemônica sobre o estilo de vida e a identidade cultural desse povo e, acima disso, uma violação da dignidade humana. Dado que, no ato de apropriação da terra alheia, o colonizador emprega todos os esforços para instituir suas normas e preceitos, impondo uma nova ordem sobre o território que não lhe pertence, gerando conflitos entre as culturas e limitando severamente a autonomia cultural da classe subalternizada.

Em resposta a isso, os Avá-Guarani sempre buscaram reafirmar suas identidades por meio de resistência, mantendo suas tradições culturais, lutando por direitos, reivindicando territórios ancestrais e protegendo os que ainda restam. Assim, os direitos de viver conforme a cultura Guarani, buscam por reconhecimento dos respaldos civis de acesso à saúde básica e educação, e de direito a terra. Construtos básicos, mas que só se conquistam por meio de árduas lutas, que se tornam ainda mais austeras em face da marginalização, da constante violação de garantias legais e da falta de reparação de identidades históricas.

Quanto a isso, além de todos esses aspectos, é habitual encontrar em discursos de pessoas não indígenas julgamentos negativos em relação ao uso das produções culturais e materiais da cultura branca, sendo essas ações interpretadas como, um “deixar de ser” indígena – por se vestirem como os brancos ou usar de suas tecnologias, por exemplo. Nessas afirmações há uma clara demonstração de conhecimento restrito ou quase nulo sobre a história e a cultura das populações originárias do Brasil, em função, justamente, da marginalização e da negação

de voz e de seus direitos. Nesse sentido, cumpre salientar que a aproximação do indígena com a cultura branca não foi uma escolha voluntária, mas, sim, o resultado de imposições violentas e autoritárias.

À luz das considerações apresentadas, é oportuno enfatizar que a visão do homem branco acerca do indígena é invariavelmente obscurecida por preconceções e distorções epistemológicas produzidas histórica e culturalmente pela colonização europeia, que estrutura e constitui a sociedade brasileira contra o indígena, o negro, o pobre, a mulher e os LGBTQIAPN+, como um mecanismo discursivo de crenças, atitudes, formas e práticas de se efetivar a opressão por meio da desqualificação da diferença.

### 3 A TERRA SEM MAL

*O mito é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mito brilhante e mudo –  
O corpo morto de Deus,  
Vivo e desnudo.  
(Pessoa, (1972, p. 31).*

A epígrafe que preambula esta seção traz um fragmento do poema que designa o mito como um paradoxo, ele é “nada” e “tudo”. Nada, para as tradições alheias, tudo para as tradições que o vivem. Nada por ser imaterial, tudo porque transcende a matéria. Desse modo, podemos inferir que o mito, para muitas culturas, não se configura como uma narrativa de tempos remotos, mas como uma manifestação presente que integra tanto a realidade material quanto a realidade subjetiva. Sob o arcabouço dessa ideia, procuramos, nesta seção, expor algumas reflexões teóricas sobre o mito de maneira mais abrangente e, na sequência, em uma perspectiva específica acerca do mito da Terra Sem Mal, temática que orienta a análise desenvolvida na quinta seção desta tese.

#### 3.1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O MITO

Os mitos, considerados narrativas que desafiam o tempo, usualmente associados aos saberes ancestrais, surgem das tradições orais e refletem as crenças e os valores das sociedades que o concebem. Para Campbell (1990, p. 45), a função pedagógica do mito é nos ensinar “[...] como viver uma vida humana sob qualquer circunstância”. Na visão desse autor, todos as pessoas deveriam se conectar a essa pedagogia, tal ideia ressoa as perspectivas defendidas por autores como Eliade (1972) e Gusdorf (1980), que abordam o mito como um reflexo das vicissitudes e conflitos, assim como uma expressão das crenças e da espiritualidade que ilumina a experiência do ser, com potencial para ensinar sobre a vida, embasar a construção e propagação dos valores sociais e auxiliar nas ações e tomadas de decisões das sociedades. Apesar de tais afirmações, os mitos indígenas podem ser interpretados como pedagogias de resistência, isto porque, conforme os conceitos asseverados pelos autores, eles exercem a função de consolidadores da identidade cultural, enquanto referências para a coesão comunitária e mantenedores de uma cosmovisão própria e do vínculo que os povos originários têm com a ancestralidade.

Uma das características mais difundidas sobre o mito refere-se à função atribuída a ele, reportada aos tempos ancestrais, de que as sociedades primitivas encontravam neles as explicações adequadas para os fenômenos naturais, aspectos relacionados à experiência humana e a temas universais, como a criação e destruição do mundo, a vida e a morte. Em consonância com essa ideia, Gusdorf (1980, p. 23), afirma que “o mito está ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno: mais ainda, ele é a estrutura deste conhecimento”. Assim, o mito é tido como um discurso primordial, uma base cultural sobre a qual se desenvolve outras formas de conhecimentos, estando nele agregados os valores históricos, culturais e filosóficos. O autor considera ainda que

O mito não se situa fora do real, já que ele se apresenta como uma forma de estabelecimento no real. Formula um conjunto de regras precisas para o pensamento e para a ação. Se o observador se sente como perdido face ao mito, já não acontece o mesmo com o indígena que com ele se orienta e muito bem, desenvolvendo-se com muita facilidade [...] (Gusdorf, 1980 p. 32-33).

De acordo com essa perspectiva, é admissível postular acerca do mito que ele constitui uma estrutura fundamentadora do sentido do mundo daqueles que o compartilham. Esse modo de discurso oferece uma visão muito singular sobre o mundo, desempenhando um papel de mediador de sentido capaz de moldar a forma como as pessoas organizam e compreendem a materialidade histórica, social e individual. Não se trata, contudo, de um discurso isolado, mas de um conjunto de vozes que influenciam na formação do sentido e da estrutura social. Por conseguinte, o mito vem ser a voz que orienta as normas e regras que são interpretadas e vivenciadas nas determinadas culturas. Para quem não está imerso em um mesmo contexto cultural, o mito pode parecer obscuro, ou mesmo duvidoso, isso porque sempre existe uma cultura dominante que se sobrepõe sobre as outras culturas, impondo seu discurso como singular e autêntico, desprezando a cultura dos grupos subalternizados.

No segmento da perspectiva de Gusdorf (1980), a respeito do mito o autor aborda a relação direta e, ao mesmo tempo intuitiva, das plantas e animais com o mundo, não havendo nesse liame a necessidade de uma interação complexa,

A planta, o animal aderem ao mundo de modo mais ou menos estreito. Dele fazem parte. *Já* para o homem, ao contrário, o laço de aderência se afrouxa pela elasticidade de possibilidades indefinidas. Desmontagem material amplificada ainda por uma possibilidade de supervisão e de memória (Gusdorf, 1980, p. 23).

Diferentemente da planta e do animal, a capacidade de adaptação de percepção humana sobre o mundo é amplamente superior, tal fator possibilita a espécie, pela habilidade de imaginação que possibilita antecipar e alterar o ambiente em que vive, interagindo com o mundo de maneira multifacetada, apto a analisar e reinterpretar suas ações pela memória e refletir criticamente pela prática de revisão. Ainda nessa linha, o autor afirma que “o pensamento, mesmo rudimentar, representa para o homem um meio de ação eficaz: permite a previsão, suscita a técnica. O mundo, até então privado de sentido, adquire um sentido” (Gusdorf, 1980, p. 23-24).

Nessa acepção, o pensamento mítico permite ao humano prever antes de agir, dando sentido ao mundo que até então não existia. Assim sendo, o mito representa uma estrutura num espaço entre o ser e o mundo, aquilo que fixa o humano ao mundo, garantindo sua existência que está exposta às inconstâncias e vulnerabilidades da vida e da morte.

Segundo Crippa (1975, p. 29), “O mito é uma forma original do espírito. Não só porque convém ao processo original da manifestação do espírito, mas porque traduz uma estrutura profunda do espírito”. Além disso, o autor acrescenta que

O mito é uma experiência singular da realidade, que se reveste de dimensões que ultrapassam a simples constatação e descrição dos fenômenos culturais, psicológicos e históricos. Mais que palavra falada, narração ou fábula, o mito é proposição de realidade. A experiência mítica é uma experiência do real que se verifica num nível especial da consciência. Nível que corresponde a uma revelação (verdade) [sic] do Ser (Crippa, 1975, p. 41).

O nosso apego à perspectiva moderna, muitas vezes, nos priva de uma contemplação mais abstrata do mito, de capturar sua essência subjacente, de compreendê-lo como uma fonte inesgotável de significados que refletem as experiências humanas e dialogam com a cultura de diferentes sociedades. Assim dizendo, essa forma narrativa, tida como “preposição da realidade”, consegue acessar as experiências fundamentais que ajudam a compreender o lugar da existência humana no universo.

Mircea Eliade igualmente oferece contribuições de relevo e profundidade substancial a respeito do mito. Em sua obra *Mito e Realidade*, o autor faz uma análise sobre as formas como os povos primitivos lidavam com os mitos que, para eles, eram tidos como “histórias verdadeiras”. O autor explica que

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e

trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos (Eliade, 1972, p. 13).

Segundo o autor, o mito não deve ser considerado uma narrativa estática, visto que, pelo constante contato com as realidades sociais de gerações distintas, essas narrativas estão sujeitas a reconfigurações e reinterpretações ao longo do tempo, sob influência de distintas vozes e contextos. Nesse sentido, o mito, que pode ser considerado um reflexo do passado, é também uma potência dinâmica na estruturação da identidade e no estabelecimento das regras sociais, uma vez que, o mito não pode ser considerado universal, pois cada sociedade reflete uma especificidade de funcionamento que permite diversas leituras sobre o modo de se relacionar com o meio social e ambiental, atribuindo valor e significados a tais elementos.

Os mitos integram um sistema de crenças que pode envolver a religiosidade, os símbolos e rituais. A religião, geralmente moldada pelo mito, é uma manifestação de busca por conexão entre o humano e o espiritual. Os símbolos são as representações que atuam como intermediários dessas duas esferas, ajudando na comunicação entre o âmbito terrestre e o divino. A título de ilustração, podemos citar a cruz para os cristãos, o maraca e o takuapu para os Guarani. E os rituais, por sua vez, são as práticas que formalizam a relação com o sagrado. Esta rede complexa e interdependente contribui para fortalecer e preservar a coesão social, a identidade cultural e a continuidade espiritual ao longo do tempo, A esse respeito Geertz (2008) explica que os

[...] símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve se comportar quem está nele (Geertz, 2008, p. 93).

Nesse contexto, a narração de mitos nas diversas culturas pode ser compreendida como uma performance religiosa mediadora de saberes imprescindíveis para a existência, já os símbolos, animados mediante rituais que são resultados de interações humanas, atribuem significados à existência.

De acordo com Leite (2001), o conhecimento mítico é essencialmente simbólico, por essa razão, “os signos contidos nos mitos demonstram-se sempre como algo que é diferente da coisa como tal” (Leite, 2001, p. 11). Em consonância com esse pensamento, o mito é percebido

como uma representação que extrapola a matéria, o que possibilita distintas e variadas maneiras de compreendê-lo. Nesse sentido, os signos e símbolos presentes no mito não são aquilo que aparenta na superficialidade, mas sim a expressão de algo que pode ser interpretado de forma abstrata. “Quando ele vir a revelar a própria realidade como tal, tem-se uma saída do mito e uma entrada no mundo da racionalidade onde a idéia é semelhante à coisa” (Leite, 2001, p. 11).

É possível, ainda, refletir sobre o valor do mito a partir dos conceitos: “imaginário radical”, “sociedade instituída” e “sociedade instituinte” postulados por Castoriadis (1982), segundo o teórico “imaginário radical é como social-histórico e como psique/soma. Como social-histórico ele é corrente do coletivo anônimo; como psique/soma, é fluxo representativo/efetivo/intencional” (Castoriadis, 1982, p. 414). Em termos mais diretos, o imaginário radical consiste em um conjunto de imagens, concepções e representações que influenciam o modo como percebemos e interagimos com o mundo. O imaginário radical é, portanto, uma construção coletiva, um produto de interações e experiências compartilhadas por um grupo, e também uma dimensão individual que diz respeito às nossas emoções e intenções. No contexto dos povos originários, os mitos, vistos como expressões da cosmologia e como forma de resistência e afirmação cultural, podem ser considerados parte do imaginário radical.

A sociedade instituída, refere-se à configuração social e cultural estabelecida (Castoriadis, 1982). Nas culturas indígenas podemos citar os rituais, as normas e estruturas que se constituíram ao longo do curso temporal. Nesse sentido, o mito pode ser considerado a estrutura concreta das sociedades originárias, uma base para as significações coletivas, a conexão com a ancestralidade.

A sociedade instituinte é a manifestação do imaginário radical, corresponde ao processo de criação e transformação das instituições e normas de uma sociedade, refere-se à capacidade de reconfiguração e reorganização das sociedades, assim como a potencialidade de atribuir novos significados à coletividade social (Castoriadis, 1982). Nesse contexto, no que tange às culturas indígenas, cabe considerar a influência do processo de colonização e a resistência indígena frente a esse evento, manifestada na reinterpretação das práticas tradicionais ou ainda na integração de elementos da cultura externa sem prejuízo aos valores ancestrais.

Essas reflexões expressam o valor simbólico dos mitos que atravessam as distintas culturas, constituindo-se como instrumentos elucidativos que expressam os princípios e anseios específicos das sociedades. O mito da Terra Sem Mal, presente nas tradições Guarani, configura-se como exemplo da potencialidade das narrativas mitológicas, e nos desafia a refletir sobre a sua representação para essa sociedade.

### 3.2 O MITO DA TERRA SEM MAL

Muito diferente da cultura cristã, a concepção Guarani da Terra Sem Mal não emerge de um ideal que exceda a dimensão da matéria, ao contrário, ela se realiza na vida vivida e expressada na materialidade da convivência pacífica em que deve predominar a justa distribuição dos recursos materiais, sociais e culturais entre os habitantes de uma mesma aldeia. Na perspectiva Guarani, essa terra simboliza um desejo coletivo por plenitude e bem-estar. Esse mito, que aborda a vontade dos Guarani, amplamente estudado por pesquisadores, constitui uma perspectiva singular sobre as cosmovisões das sociedades tradicionais, pois deve se realizar na vida efetiva dos habitantes e não como uma utopia. Dentre os pioneiros que se dedicaram a estudar sobre o mito, destacamos primeiramente o etnógrafo e indigenista Curt Nimuendajú (1987), que analisa os fundamentos mitológicos e as correlações étnicas inerentes ao Apocócuva<sup>10</sup>. Ele afirma que as migrações Guarani em direção ao leste tiveram motivações religiosas, e relativas a pressões causadas pelas frentes colonizadoras, como apontavam os cronistas.

Métraux (1979) discorre sobre os movimentos messiânicos e migratórios que ocorreram entre grupos indígenas da América do Sul, no período entre os séculos XVI e XIX, que teriam sido motivados por profecias e crenças religiosas que buscavam a Terra Sem Mal. De acordo com o antropólogo, os movimentos messiânicos provocavam a desintegração dos grupos indígenas, tendo como consequência sofrimentos e mortes. Apesar dessa conjuntura a esperança de encontrar as condições materiais de bem-estar social continuou a influenciar essas migrações. A busca por esse lugar refletia um desejo profundo de transcender as limitações da vida terrena e alcançar uma existência idealizada.

Schaden (1974) problematiza as questões relativas à aculturação e transformação cultural, apontando elementos históricos sobre o messianismo mítico-profético como fator de desequilíbrio cultural e como introdutor de elementos cristãos na mitologia Guarani, pela intervenção jesuítica ocorrida nos séculos XVII e XVIII. De acordo com o antropólogo, “a crença numa destruição do mundo no futuro, porém, que em sua forma atual encerra elementos indubitavelmente cristãos, dando, mesmo em algumas de suas variantes, a impressão do Juízo Final” (Schaden, 1974, p. 162).

---

<sup>10</sup> O Apocócuva é um dialeto antigo do Avá-Guarani, também conhecido por Nhandéva (Dietrich, 2014)

O autor também faz uma distinção da representação do Mito da Terra Sem Mal na cultura Guaraní em três diferentes subgrupos: Ñandéva, Mbyá, Kaiowá. No seu estudo, o teórico identificou que os Ñandéva atribuem a destruição do mundo à maldade humana e acreditam que aqueles que seguem rigorosamente as práticas religiosas alcançam esse lugar, que é descrito como ilha da felicidade. Segundo o autor, os Ñandéva acreditam que no passado era possível acessar a efetividade de bem-estar social ainda em vida, porém o contato com as culturas externas interferiu na sua cultura e, por esse motivo, esse bem-estar está sendo impedido de se concretizar.

Segundo Schaden (1974), os Mbyá, entre os que não sofreram a influência dos missionários jesuítas, preservam a crença genuína no mito. Para ele, a Terra Sem Mal é o lugar de refúgio, de materialidade plena de condições da vida brotar e se expandir em completude, com abundância de caça, pesca, frutas, porém, sem as intempéries da vida material.

Sobre os Kayová, o indigenista discorre que o mito da Terra Sem Mal está presente na religiosidade desse povo, mas em momentos difíceis, em que as condições de vida são ameaçadas, o mito se torna mais influente. Nessa crença, o caminho para a Terra Sem Mal representa uma jornada espiritual na qual se alcança o paraíso após a morte, e também reflete a busca por um futuro melhor (Shaden, 1974).

Conforme Bartolomeu Melià, a busca da Terra Sem Mal ensejou um impacto significativo nos deslocamentos dos grupos indígenas ao longo da história. Sua pesquisa se baseia principalmente na análise de documentos jesuítas. Como resultado desses estudos, segundo Pompa (1998, p. 62-63), "em um ensaio de 1981 [...] o autor desvenda – mediante simples análise filológica – [...] a identificação do Mito da Terra sem Mal como algo irreduzivelmente 'Guaraní' desde a época pré-colombiana até hoje". Conforme Melià (1988), a expressão *yvy marane'y* é traduzida como "solo intacto, que não foi alterado", e *ka'a marane'y* como "montanha onde não se introduziram animais, nem foi explorada". Esses sentidos apontam para uma perspectiva ecológica e econômica, contrastando com a visão religiosa e mística atual de "terra sem mal" atribuída a *yvy marane'y* entre os Guaraní. Inicialmente, *yvy marane'y* referia-se a uma terra virgem, e a busca por tal território pode ter sido uma motivação econômica importante para os movimentos Guaraní. A transformação do significado para "terra sem mal" pode estar relacionada com a experiência colonial vivida pelos Guaraní, que procuravam um local para viver conforme suas tradições. Assim, *yvy marane'y* passou a simbolizar tanto uma terra virgem física quanto um espaço místico, refletindo simultaneamente antigas aspirações religiosas e novas realidades históricas dos referidos povos.

Os Ava-Guarani de Ocoy conservam a tradição dos mitos de sua cultura. Tais narrativas abordam os tempos remotos, falam da criação e destruição do mundo, explicam fenômenos e acontecimentos que refletem problemáticas e valores da vida social em tempos atuais. Albernaz (2009) descreve, em sua tese *Yvy Marãe'y*, segundo os Ava-Guarani de Ocoy,

[...] um lugar como sendo *Yvy Marãe'y*, Terra-sem-Mal, lugares estes que estão localizados segundo os pontos cardeais leste e oeste, no centro do céu e, em linha vertical, acima e abaixo da Terra, e identificam-nos como lugares cosmológicos que podem ser alcançados pela pessoa através de uma rígida disciplina moral e corporal. Assim, os Ava-Guarani falam do *Yvy Marãe'y* como lugares que podem ser encontrados em vida e não apenas somente após a morte, encontro este que contam que aconteceu no passado através de deslocamento geográfico e de disciplina espiritual e corporal, e não somente um ou outro. Mas é o aspecto cosmológico destes lugares o que é mais enfatizado no presente. As narrativas sobre o seu encontro em vida, que imbricam a ascensão espiritual com o deslocamento geográfico, são relatadas como acontecimentos do tempo quando era mais fácil tornar-se *aguydje* ou seres perfeitos, que é [...] localizado no período anterior à chegada dos brancos (Albernaz, 2009, p. 139-140).

Tais asseverações indicam a influência da cultura branca, caracterizada pela imposição de valores, normas e práticas culturais ocidentais sobre as tradições ancestrais dos Guarani. O impacto dessa influência, nesse caso, pode ter como consequência uma profunda crise identitária ou, até determinado grau, enfraquecer a coesão cultural dentro das comunidades originais.

Conhecer e entender a dinâmica das culturas indígenas ajuda a promover respeito e reconhecimento das suas tradições e direitos. É uma forma de valorizar e honrar suas histórias e seus modos de vida. Para que possamos ter uma compreensão basilar sobre os Ava-Guarani, é elementar que saibamos identificar seu sistema de crenças e tradições, sendo esses aspectos percebidos pelos nativos como uma ontologia autêntica. Para tanto, nos dedicamos a apresentar algumas entidades celestiais fundamentais para esse grupo indígena.

Para os Avá-Guarani de Ocoy, Nhanderu ou Nanderuvuçu é o Deus verdadeiro, caracterizado como “pai de todos”. A expressão *nhande* significa “nosso” e *ru* é igual a “pai”. A sua esposa, que habita junto dele no lugar cosmológico, é conhecida por *Nhandesi* (nossa mãe), que se relacionou sexualmente com *Mbaecuaá*. Depois disso, engravidou dos gêmeos – *Jasi* (Lua), considerado filho do pecado, e *Kuaray* ou *Nanderyquey* (Sol). Segundo a cultura Guarani, além dos deuses e entidades superiores, o mundo que habitamos é densamente povoado por espíritos e seres sobrenaturais como, por exemplo, os espíritos dos ancestrais, das florestas, dos rios, das montanhas e dos animais, que são considerados pelos Guarani como seus

protetores. Nas narrativas desse povo é mencionada a existência de espíritos maus, que geralmente são representados por animais perigosos.

A fim de propiciar uma compreensão mais elucidativa sobre o sistema de crença dos Avá-Guarani, reputamos como essencial a exposição do mito da Terra Sem Mal – este que é também objeto que norteia nossas análises. Tomamos por base o mito coletado por Nimuendaju (1987), cuja pesquisa é amplamente reconhecida no campo dos estudos culturais. Embora a coleta do mito feita por Nimuendaju tenha sido há décadas, ela se assemelha a dos relatos obtidos nas entrevistas realizada na aldeia Ocoy:

I *Nanderuvuçú* veio à terra e falou a *Guyraypotý*: "Procurem dançar, a terra quer piorar!" Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo oeste. E *Guyraypotý* disse a seus filhos: "Vamos! O trovão da destruição causa temor." II. E eles caminharam, caminharam para o leste, para a beira do mar. E eles caminharam. E os filhos de *Guyraypotý* lhe perguntaram: "Aqui não vai surgir de imediato a ruína?" - "Não, aqui a ruína vai surgir após um ano, dizem." E seus filhos fizeram roça.

III. O ano passou e novamente se ouviu o trovão da destruição. Caminharam novamente. Algum tempo depois a terra desabou mais rapidamente. E os filhos de *Guyraypotý* perguntaram: "Aqui não vai surgir imediatamente a ruína?" - "Agora, dizem, o mal vai acelerar-se, agora não façam mais roça, dizem," assim falou *Nanderuvuçú* a *Guyraypotý*, o que *Guyraypotý* deve ter contado a seus filhos.

IV. E os filhos de *Guyraypotý* não mais fizeram roça e então (perguntaram): "Como ficaremos?" - "Apenas eu farei aparecer o que será nossa alimentação." E eles caminharam novamente, caminharam longe.

V. " Vocês têm fome" - "Crianças que brincam têm um pouco tem fome". Então (ele disse): "Estendam um pano para mim". Então ele foi e sacudi seu corpo e achou e jogou (no pano) milho e também batatas e beijus. Isto ele deu a seus filhos. Então caminharam novamente, caminharam longe.

VI. " Vocês comem jabuticabas?" - "Comemos." Ele pisou contra uma árvore e fez aparecer jabuticabas, para que seus filhos as comessem.

"Deixem um galho, do qual aqueles que virão depois de nós poderão comer". E a terra queimava mais e mais rapidamente. Novamente caminharam e novamente os filhos de *Guyraypotý* perguntaram:

"Será que esta terra vai sobrar?" E então ele falou a seus filhos: "Esta serra que retém o mar, dizem, irá sobrar realmente, dizem". E eles ficaram.

VII. " Mas agora façam uma casa para nós, façam uma casa para nós de tábuas, senão, dizem, quando a água vier, vai destruir a nossa casa, diz *Nanderuvuçú* para mim." .

VIII. E *Guyraypotý* falou ao *homem-juperú*: "Ajude um pouco a meus filhos!" - "Eu não ajudo, eu quero fazer uma canoa". Ao pato selvagem (ele falou): "Ajude um pouco a meus filhos na casa!" - "Eu, eu também não ajudo, pois voarei." - "Não é", disse ele ao *suruvá*, "você também não quer ajudar a meus filhos com a casa?" "Eu também não." - "Então fique, quando a água vier, veremos o que te acontecerá!"

IX. E eles fizeram uma casa de tábuas, terminaram a casa e dançaram novamente. "Não tenham medo quando a água se precipitar, (pois) para resfriar a escora da terra, dizem, deverá vir a água." E:

"Dancem três anos", assim ele havia dito, então veio a água e se precipitou. "Cuidem-se, para não ter medo!"

X. A água veio e se precipitou. E o *juperú* (gritou): "Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa, na qual embarcarei!" E ele gritava e (já) a espuma envolvia o alto da sua cabeça. O pato selvagem em vão quis voar, os (animais) da água o devoraram. O *suruvá* também gritou: "A água vem mesmo!" Assim ele falou e a água penetrou na sua boca; e assim o seu sopro passou ao pássaro.

XI. A filha de *Guyraypotý* tinha um jovem tatu, o qual ela tinha levado. E a água cobriu a casa. E a esposa de *Guyraypotý* (falou) a seu marido: "Suba na casa!" E *Guyraypotý* chorou e sua esposa (falou): "Vê se não tens medo, meu pai, abre teus braços pois para a revoada de pássaros. Se bons pássaros se sentarem no teu corpo, ergue-os para o zênite." E a partir de então ela batia com a taquara de dança contra um esteio.

XII. E *Guyraypotý* cantou o *Neengarai*. E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água (Nimuendaju (1987, p. 155-156).

Esse mito, surge como um hino ao anseio humano, que busca por um refúgio sagrado, um lugar onde a harmonia reina entre o ser e a natureza. No imaginário coletivo da cultura Guarani, nesse espaço mítico, povoado por divindades complacentes e de beleza sem igual, transcende a vida terrena e integra a alma ao cosmos, distante das adversidades mundanas. Apesar dessa plenitude e leveza projetada sobre o mito da Terra Sem Mal, é possível, a partir dele, desvendar as críticas veladas da realidade atual, que transborda discórdia e exploração.

Nessa perspectiva, esse lugar sagrado se transforma em um farol que ilumina as obscuridades de um mundo que parece se distanciar, a cada dia, do equilíbrio primordial. Fundamentalmente, essa narrativa pode ser vista como um chamado à reflexão e um apelo de redenção, para que se resgate a nossa essência, aquilo que nos conecta à terra, à natureza. É partindo desse entendimento que adentramos no âmbito das análises.

## 4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

*Eu não sei fazer contas como eles. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver.*

*Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas (Kopenawa e Albert, 2015, p. 354-355).*

O excerto supracitado é uma manifestação do pensamento yanomami, mas que se estende a diversas etnias de indígenas do Brasil, da América Latina e de outras partes do globo. Essa concepção da terra como um lugar sagrado, provedora do sustento e mantenedora da vida defendida especialmente pelos povos originários, não condiz com a lógica mercadológica e de consumo que predomina na ideologia das sociedades ocidentais. Essa é uma temática que permeia as discussões propostas neste trabalho, que foi conduzido com uma abordagem objetiva e sistemática para aportar contribuições significativas, visando fomentar a ampliação do conhecimento das demais sociedades em relação aos povos indígenas. Para esse efeito, implementamos determinados procedimentos metodológicos, sobre os quais nos dispomos a detalhar nesta seção, que contempla passos fundamentais, rigorosamente seguidos, para que pudessemos alcançar os objetivos propostos nesta tese. Iniciamos, portanto, pela definição do tipo de pesquisa, posteriormente a descrição do local e dos participantes, depois os instrumentos utilizados e o processo de coleta de dados, os métodos analíticos empregados, os aspectos éticos e, por fim a descrição da experiência de campo. A seguir procedemos o detalhamento de cada uma dessas etapas.

### 4.1 TIPO DE PESQUISA

Segundo Godoy (1995, p.63), “quando o estudo é de caráter descritivo e o que se busca é o entendimento do fenômeno como um todo, na sua complexidade, é possível que uma análise qualitativa seja mais indicada”. A escolha por essa abordagem, portanto, justifica-se pela necessidade de explorar aspectos subjetivos, culturais e sociais, por esse motivo se adequa aos objetivos gerais e específicos (descritos na introdução desta tese), que exige uma análise interpretativa. Ademais, a pesquisa qualitativa “envolve a obtenção de dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada, procurando compreender segundo a perspectiva dos sujeitos, ou seja, dos

participantes da situação em estudo” (Godoy, 1995, p. 58). Assumindo tais preceitos, buscamos compreender as representações do mito da Terra Sem Mal na vida do povo Avá-Guarani.

A pesquisa é também bibliográfica, considerando que se utiliza levantamento e análise de obras, estudos e publicações anteriores, a fim de embasar teoricamente a investigação. Esse tipo de abordagem investigativa é uma técnica formal, sistemática e reflexiva que exige rigor científico e visa conhecer determinada realidade e buscar respostas para as questões propostas na pesquisa (Lakatos; Marconi, 1992). Neste trabalho, a revisão bibliográfica percorre principalmente os campos da História, Antropologia, Sociologia e Literatura, com o intuito de identificar os estudos já realizados e as teorias predominantes que as sustentam, assim como identificar lacunas e encontrar relações do que propõe esta pesquisa com estudos anteriores.

Por fim, a presente pesquisa é também caracterizada como de campo. Lakatos e Marconi (2010, p. 186), defendem que a

pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema, para o qual se procura uma resposta, ou de uma hipótese, que se queira comprovar, ou, ainda, descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles.

Nessa perspectiva, tal enfoque metodológico proporciona a coleta de dados no ambiente indígena, o que viabilizou observar aspectos da vida cotidiana, como as interações e organização social e, ainda, a relação dos indígenas com o meio ambiente e com a sociedade externa. Essas informações, inseridas no processo de entrevista, proporcionaram a apreensão de uma perspectiva mais autêntica da cosmovisão Guarani.

#### 4.2 LOCAL E PARTICIPANTES

A pesquisa de campo foi desenvolvida na aldeia indígena Ocoy, situada em São Miguel do Iguacu no estado do Paraná. Para a coleta de dados foram entrevistadas 14 pessoas da comunidade, os critérios para a escolha dos participantes inicial foram estabelecidos considerando a diversidade etária com o objetivo de capturar perspectivas distintas das questões abordadas, considerando que esses indígenas sofreram um processo de esbulho, que impactou profundamente o modo de viver desses sujeitos. Também foi ponderada a diversidade de gênero, respeitando a importância das vozes femininas e masculinas na aldeia.

Considerando a amplitude do material coletado, optamos em fazer uma seleção que resultou na escolha de 6 entrevistados para a análise, compondo nosso *corpus* final. As razões

pelas quais optamos por excluir participantes e seus dados fornecidos foram, primeiramente, pelo fato de algumas respostas não se alinharem com o objetivo da pesquisa, outro quesito foi a falta de profundidade nas respostas, se limitando a “sim” e “não”, não representando adequadamente amplitude das percepções e experiências que nos propomos examinar.

Durante o processo da entrevista, a barreira linguística foi uma limitação significativa, apesar de haver a intermediação de um interprete, notamos que em alguns casos essa condição afetou a fluidez e a espontaneidade das respostas.

A seguir, no Quadro 2, apresentamos algumas informações sobre os perfis e dados dos entrevistados.

**Quadro 2** – Perfil dos entrevistados

<b>Código do Entrevistado</b>	<b>Idade</b>	<b>Gênero</b>	<b>Data da entrevista</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Notas adicionais</b>
E1	62	Masculino	11/03 e 21/03/2023	Aposentado	Residiu na aldeia Jacutinga
E2	75	Masculino	21/04/2023	Aposentado	Residiu na aldeia Jacutinga
E3	82	Feminino	20/04/2023	Aposentada	Residiu na aldeia Jacutinga
E4	36	Masculino	20/04/2023	Agricultor	Não residiu na Aldeia Jacutinga
E5	34	Masculino	21/04/2023	Servidor público municipal	Não residiu na Aldeia Jacutinga
E6	27	Feminino	21/04/2023	Professora	Não residiu na Aldeia Jacutinga

Fonte: elaborado pela autora (2024)

Como podemos observar no Quadro 2, dentre os entrevistados uma parcela nasceu e viveu na extinta Aldeia Jacutinga, inundada pelas águas do reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipú. A outra parcela é composta pelos sujeitos que nasceram após esse evento. Os entrevistados que viveram na aldeia Jacutinga e que experienciaram o processo de construção da Usina, oferecem dados fundamentais, uma vez que compartilham suas memórias e experiências desse passado, oferecendo valiosas contribuições para o entendimento das consequências emocionais e sociais do esbulho, das lutas territoriais e em prol da preservação da identidade cultural. Contudo, os que nasceram após o acontecimento retratam a perspectiva das gerações adaptadas às novas circunstâncias, impactadas pela ausência das terras ancestrais, podendo mostrar a continuidade das práticas culturais, a resistência e luta por direitos e reconhecimento em um contexto em que a memória ancestral se constituiu a partir das narrativas relatadas pelas gerações anteriores.

#### 4.3 INSTRUMENTO E COLETA DE DADOS

A coleta de dados foi realizada a partir de entrevistas semiestruturadas devido à flexibilidade dessa abordagem proporcionada. Como explica Triviños (1987, p. 146), a entrevista semiestruturada “[...] ao mesmo tempo que valoriza a presença do investigador, oferece todas as perspectivas possíveis para que a informação alcance a liberdade e a espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação”. Nesse sentido, esse modo de entrevista propiciou que novas questões fossem introduzidas no diálogo, uma vez que, através desse tipo de entrevista, os entrevistados puderam discorrer sobre suas experiências de uma forma mais espontânea, resultado na coleta de dados relevantes, que foram essenciais para aprofundar o entendimento da cultura Guarani.

O fato de os entrevistados serem falantes da língua Guarani exigiu o auxílio de um intérprete para viabilizar a realização das entrevistas. Destacamos que o interprete, por ser membro da comunidade, é um grande conhecedor da cultura Guarani, essa conjuntura foi fundamental para garantir a precisão na comunicação, ademais, sua presença ajudou a consolidar a confiança entre entrevistados e entrevistadora.

#### 4.4 TÉCNICAS DE ANÁLISE

Neste estudo, os dados foram analisados conforme a técnica de análise do discurso, à luz do Plurilinguismo<sup>11</sup> proposto por Bakhtin, que focaliza a pluralidade de vozes e discursos em um único contexto. Conforme Bakhtin (1998),

Introduzido no romance, o plurilinguismo é submetido a uma elaboração literária. Todas as formas que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas que lhe dão determinadas significações concretas e que organizam o romance em um sistema estilístico harmonioso, expressando a posição socioideológica diferenciada do autor no seio de diferentes discursos de sua época (Bakhtin, 1998, p. 106).

Se introduzido no discurso oral indígena expresso nos relatos dos entrevistados, o Plurilinguismo incorpora novos contextos de significados em que são consideradas a herança histórica, cultural e social, podendo revelar, nas distintas vozes que se entrecruzam nesses discursos, o modo de vida, o pensamento e a resistência dos indígenas Avá-Guarani do Ocoy, em face das pressões externas. Nesse sentido, as análises decorrem a partir de uma abordagem que contempla a linguagem como um fenômeno vivo e dinâmico, um evento social que se

---

<sup>11</sup> Plurilinguismo é também conhecido como Heteroglossia e Heterodiscurso.

sustenta nas interações passadas em que “cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados” (Bakhtin, 2011, p. 272).

A interculturalidade crítica, por sua vez, foi fundamental para entender o posicionamento dos indígenas Avá-Guarani frente às interações com as culturas dominantes e como, concomitantemente a isso, conservam seus valores e tradições. Essa perspectiva possibilitou pensar a partir dos povos subalternizados e assumir um ponto de vista crítico sobre as relações de poder que definem os espaços culturais e moldam as desigualdades sociais. Conforme afirmado por Walsh (2009a, p. 23), a interculturalidade crítica

[...] não se limita às esferas políticas, sociais e culturais; também se cruza com as do saber e do ser. Ou seja, se preocupa também com a exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmico-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados; com as práticas – de desumanização e de subordinação de conhecimentos – que privilegiam alguns sobre outros, “naturalizando” a diferença e ocultando as desigualdades que se estruturam e se mantêm em seu interior. Mas, e adicionalmente, se preocupa com os seres de resistência, insurgência e oposição, os que persistem, apesar da desumanização e subordinação.

Em consonância com a descrição da autora, a referida teoria viabilizou refletir sobre a subalternização ontológica e a epistêmico-cognitiva dos grupos racializados, a resistência indígena em face à exclusão e à desvalorização dos saberes e de suas formas de ser e de viver.

As teorias que respaldaram as análises foram fundamentais para uma abordagem mais aprofundada das entrevistas. O plurilinguismo de Bakhtin permitiu explorar significados, vozes e contextos que influenciam as percepções dos entrevistados acerca da cultura, identidade e subjetividade do povo Guarani. A interculturalidade crítica permitiu compreender as desigualdades e os movimentos de resistências presentes nas relações entre a comunidade Avá-Guarani e as sociedades externas.

A análise das entrevistas foi estruturada a partir de quatro categorias principais: a territorialidade, em que se discutiu a relação dos Guarani com a terra como parte da identidade e da cultura, espaço sagrado e fonte de vida e sustento. As relações socioeconômicas, sobre as quais foram abordadas, entre outras questões, os meios de sustento tradicional, levando em conta a questão territorial como base de sobrevivência e o processo de desterritorialização como causa da dependência do sistema econômico hegemônico. Quanto à religiosidade, foram exploradas as crenças tradicionais, as influências do cristianismo e a espiritualidade como um espaço de resistência. Em termos de educação, destacamos os saberes tradicionais da comunidade Guarani como um símbolo de resistência e a educação escolarizada que, embora

envolta em conflitos, é tida como um instrumento de afirmação e autonomia, na persecução dos direitos e da justiça social.

#### 4.5 ASPECTOS ÉTICOS

Destacamos que o presente estudo teve o projeto submetido, via Plataforma Brasil, no Conselho de Ética (CEP), e no Conselho Nacional de Ética e Pesquisa (CONEP), no dia 25/07/2022. Foi aprovado no Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico (CNPq), e concedida Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 66/AAEP/2022, referente ao Processo nº 08620.009172/2022-77, pelo presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no dia 03 de outubro de 2022. Na data de 06 de março de 2023, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifestou-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

#### 4.6 A EXPERIÊNCIA DE CAMPO

Nesta subseção, volto-me à tarefa de relatar as percepções constituídas a partir das minhas observações no campo. Essa etapa da pesquisa teve como objetivo primordial entrevistar habitantes da aldeia Ocoy, mas também foi possível realizar observações do ambiente físico, os seus elementos e a dinâmica dos habitantes. Neste relato, procuro apresentar alguns pormenores que escapam às revelações da entrevista, enfatizando acontecimentos relevantes, o comportamento, as atitudes das pessoas, as características das moradias e do ambiente natural e cultural da comunidade. Ao todo, foram seis visitas à aldeia, que ocorreram entre março e julho de 2023.

A minha primeira visita à aldeia foi no dia 11 de março de 2023. O trajeto de Cascavel até a aldeia é de fácil acesso, e pode ser feito todo de carro, passando primeiro pela rodovia BR 277, depois pela PR 497 e, por fim, por uma via rural. A aldeia fica próxima a uma vila chamada Santa Rosa do Ocoi. Assim que passei por esse povoado, já foi possível avistar a pequena faixa de mata em meio às lavouras de milho das fazendas circunvizinhas. Logo enxerguei o portal construído em madeira bruta com a inscrição de identificação da aldeia. Era sábado, notei a presença de poucas pessoas por ali: havia umas crianças brincando em uma casa próxima ao portal e algumas pessoas passaram ao meu lado, sobre suas motocicletas. Liguei para o cacique avisando da minha chegada. Ele disse para eu seguir a rua até a escola, encontrei-o e seguimos

até sua residência, que fica bem próxima à escola. O cacique Silvano me recebeu no quintal de sua casa, sob a sombra das árvores – um costume bastante usual, aliás – e começamos a conversar. Esclareci a ele os pormenores da minha pesquisa, ao que ele se mostrou receptivo e favorável. Em seguida, informou-me que seu pai, o Cassemiro, seria meu guia na aldeia durante o processo da entrevista. Na sequência, solicitou ao filho, um jovem rapaz, que me acompanhasse até a residência de Cassemiro.

**Figura 2** – Portal da Aldeia Ocoy



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

Chegamos à casa do Cassemiro, que me recebeu cordialmente. E como é de costume, a conversa se deu sob a sombra das árvores. Para dar início ao diálogo, apresentei-me e esclareci a razão de minha presença. Na sequência, solicitei que concedesse a primeira entrevista e ele acolheu o pedido. Logo em seguida, fiz a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), coletei a assinatura, conforme os trâmites legais, e iniciamos a interlocução<sup>12</sup>. Comecei com questões pontuais, mas em seguida a conversa fluiu de forma espontânea. Foram abordadas questões sobre educação, religiosidade e conflitos territoriais, os quais examinamos detalhadamente, mais adiante, no decorrer deste estudo. Concluída a entrevista, estabelecemos o planejamento das visitas subsequentes.

---

<sup>12</sup> Tal formalidade foi reiterada com todos os entrevistados.

**Figura 3** – Entrevista

Fonte: acervo da pesquisadora (2023); reprodução de imagem autorizada

No dia 27 de março retornei à aldeia, mas, naquele dia, não pude realizar entrevistas. O Silvano, devido a interesses da comunidade indígena, estava residindo em Foz do Iguaçu e o Celso havia assumido a liderança, porém não se encontrava na aldeia, estava em reunião na prefeitura de São Miguel do Iguaçu e retornaria somente no final da tarde. Em virtude da mudança em questão, era necessário conversar com o novo cacique a respeito das implicações relacionadas à minha pesquisa. Então resolvi aguardar. Ele havia marcado uma reunião com a comunidade, na escola, após sua chegada.

Enquanto aguardava, aproveitei a oportunidade para observar com detida atenção as pessoas e a dinâmica da escola. Pude notar que o formato arquitetônico da escola, em alguns detalhes, lembra uma casa tradicional Guarani. Também me chamou a atenção algumas pinturas nas paredes externas: havia desenhos que remetem à cultura indígena. Quanto ao corpo docente, a maioria era composto por profissionais não indígenas, porém a diretora, a vice-diretora, uma professora e as zeladoras eram indígenas. Em suma, posso dizer que a configuração da escola, ainda que não se distancie dos padrões das escolas dos brancos, apresenta muitas características que remetem aos valores tradicionais. Entretanto, para que se garanta a qualidade socioeducativa nas escolas indígenas “é fundamental a formação de professores índios, o que

exige cursos específicos de qualificação, evitando-se, assim, a criação de cursos nas mais diversas modalidades, porém com currículos convencionais” (Grupioni, 2001, p.59).

**Figura 4** – Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

**Figura 5** – Pintura na parede da escola 1



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

**Figura 6** – Pintura na parede da escola 2



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

Durante as visitas posteriores, tive a oportunidade de efetuar as entrevistas, mas nesta etapa do presente estudo não me debruçarei sobre esse aspecto. O meu propósito, nesta subseção, é descrever o cenário e os eventos que ocorreram ao longo do processo de entrevista, o que poderia ser denominado como os bastidores dessa interação.

Começo com a descrição das moradias: as casas que se distribuem por toda a aldeia seguem basicamente três padrões arquitetônicos: o primeiro em alvenaria (essas, conforme relatado por Casemiro, foram construídas por meio de um projeto estadual durante o mandato do governador Roberto Requião); o segundo modelo foi um projeto da Itaipu (casas feitas de madeira em modelo mais rústico); o terceiro protótipo são casas construídas de madeira e outros materiais, como taquara e lona (construídas pelos moradores à medida que as famílias foram crescendo e os filhos formando novas famílias). Geralmente essas casas ficam em torno da morada dos pais ou avós. O interior das casas é simples e funcional, divididas por cômodos reservados para dormir e cômodos para realizar atividades diárias. Algumas habitações são constituídas por um só cômodo. Devo ressaltar que essas últimas habitações citadas, na maioria dos casos, não oferece uma condição digna de moradia para essas pessoas, pois aparentam ser bastante frágeis e vulneráveis à invasão de vento e chuva. Além do mais, o crescimento

populacional, que deveria ser unicamente motivo de celebração, converte-se em um grande desafio, em razão da limitação do espaço destinado ao reassentamento.

As habitações estão estabelecidas em quintais, onde os moradores costumam cultivar mandioca, hortaliças, ervas medicinais e árvores frutíferas. O pátio é também o local de integração familiar e entre a vizinhança, em que as pessoas realizam suas atividades e recebem as visitas. É também um centro de encontro dos jovens, uma área de recreação para as crianças. Além disso, esse espaço é simultaneamente compartilhado com animais domésticos, como cães, gatos, galinhas e patos. Posso dizer que o quintal dos Avá-Guarani é um lugar de integração entre a vida doméstica, social e a natureza. Ainda cabe mencionar que esse ponto da aldeia ilustra com clareza a correlação dos habitantes com o ambiente onde vivem.

Outro aspecto que despertou significativamente minha atenção foi o modo como os Guaranis se comunicam, tanto comigo como entre eles. É possível notar uma profunda consideração pelo que é dito, pelo modo como as palavras são ouvidas e acolhidas pelo outro, nota-se uma tentativa de compreender o ponto de vista alheio. As conversas dos Guarani são pausadas, sem pressa, é como se estivessem dando um tempo para o interlocutor refletir e articular seus pensamentos. Observei um respeito profundo e reverente dos jovens com os mais velhos, a capacidade de escuta, pois em momento algum testemunhei uma interferência ou apropriação indevida do turno de fala. E isso se reflete nas questões importantes, que dizem respeito a toda a comunidade, cujas decisões, conforme relatos dos Guarani, são sempre tomadas a partir de reuniões em que todas as opiniões são consideradas e debatidas com o grupo.

Retomando a questão relativa ao espaço, tive a oportunidade de visitar locais que contribuíram expressivamente para a compreensão da cultura local. Dentre eles, destaco o cemitério da comunidade. Este fica em um local que os moradores chamam de “ilha”, em uma parte mais isolada da aldeia, é um espaço profundamente respeitado e reverenciado pelos Guarani. Os túmulos permeiam árvores frondosas, alguns são com terra elevada, outros com estruturas de tijolos cimentados, todos eles são marcados com a cruz cristã. A semelhança com o cemitério ocidental prendeu minha atenção. No que tange a este assunto, ressalto que a exposição detalhada encontra-se na seção dedicada à análise das entrevistas.

Nas andanças pela aldeia, tive, ainda, o privilégio de conhecer um espaço destinado aos ensaios do coral Guarani, composto por alguns jovens da comunidade. Essa estrutura, feita de bambu e coberta de palha, fica no quintal do coordenador do coral. No dia dessa visita, tive uma experiência ímpar: presenciei o ensaio dessa expressão artística e cultural do Guarani da atualidade. O grupo musical é composto por uma confluência de vozes masculinas e femininas

que ora se entrelaçam ora se separam, conservando uma harmonia que encanta os sentidos pela complexidade e a beleza da música indígena. Pude testemunhar o esforço e a dedicação desses artistas em preservar e celebrar a cultura ancestral. Segundo Cassemiro, as músicas cantadas pelo coral abordam a reivindicação dos territórios ancestrais para que os povos originários possam continuar a existir. Também entoaram hinos de preces e louvores a Nhanderu.

A casa de reza foi, indubitavelmente, o lugar que mais me encantou. Esse local é a base material da espiritualidade e cultura Guarani, um espaço de aprendizado, de diálogo, de práticas de rituais e tradições, conduzidas pelo líder espiritual, que conserva a identidade desse povo. A estrutura física desse espaço e a decoração, com artefatos de significados espirituais e históricos, reflete a cosmologia Guarani. A casa de reza a Opy (que significa caminho para o interior, para dentro de si) é um espaço reservado também para a transmissão dos conhecimentos ancestrais, que são repassados pelos mais velhos por meio de narrativas orais. A maioria das reuniões e tomadas de decisões importantes ocorrem neste local. No que tange a esse espaço, em especial, destaco que, apesar das inúmeras mudanças associadas à colonização, que afetaram os indígenas Guarani ao longo dos séculos, a casa de reza remanesceu, como símbolo de resistência e preservação cultural e persiste honrando as tradições ancestrais.

**Figura 7** – Opy (casa de reza)



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

Utensílios que compõem o interior da casa de reza.

**Figura 8** – Recipiente destinado à bebida usada nas cerimônias



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

**Figura 9** – Pia de batismo



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

**Figura 10** – Gua-pu (tambor), takua-pu (bastão de ritmo) e mbaraka-mirin (chocalho)



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

**Figura 11** – Altar



Fonte: acervo da pesquisadora (2023)

Em conclusão, a investigação de campo ofereceu uma perspectiva que, de outra forma, não teria sido acessível, caso não houvesse sido possível sua realização. A pesquisa permitiu-me evidenciar a notável resiliência e riqueza cultural que configuram a vida na aldeia, oferecendo-me uma perspectiva mais ampla sobre a conexão entre o indígena Guarani e o seu entorno social e natural.

## 5 TERRA SEM MAL: ESPIRITUALIDADE E LUTA PELA PRESERVAÇÃO CULTURAL E TERRITORIAL

*O cataclismo que já uma vez aniquilou o universo não é o último a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está próximo. Quando esse acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego Mbopí recoypj que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida, virão o fogo e a destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida, virão o fogo e a água (Métraux, 1979, p. 177).*

A epígrafe inaugural desta seção aborda um grandioso desastre que projeta a possibilidade da destruição da Terra. Esse acontecimento é descrito no mito da Terra Sem Mal (*Yyy marãey*), que prega a existência de um lugar mítico, situado além do mar, onde não há escassez, conflitos ou enfermidades. Tal fragmento evoca uma cosmogonia de dimensões magnitude “apocalíptica” que, segundo os estudos de autores como Nimuendaju (1987), Métraux (1979) e Schaden (1974), está ligado aos movimentos messiânicos dos povos Guaraní.

Sobre o mito, enquanto fenômeno cultural, podemos afirmar que todas as civilizações que já existiram, existem ou existirão, são, de alguma forma, portadoras de narrativas genealógicas e escatológicas que permeiam suas concepções de identidade e de visão de mundo. A narrativa Guaraní, que fala da existência de uma terra livre da maldade, a qual esse povo denomina de Terra Sem Mal, apesar das variações, aproxima-se de outras vertentes narrativas expressas por culturas distintas que abordam a configuração de um lugar de felicidade e bem-estar pleno, tais como o mito dos Campos Elísios da mitologia grega – tido como um lugar de delícias, dos bem-aventurados e de eterna felicidade, e o mito do Jardim do Éden ou Paraíso descrito no livro de Gênesis e de Ezequiel, que os judeus e cristãos creem ter existido e que, em tempos futuros, existirá outra vez no céu. A grande diferença dessas cosmogonias está no fato de que os povos Guaraní acreditam que a Terra Sem Mal é uma espécie de Shangri-La que pode e deve ser alcançada em vida e só precisam se esforçar para materializá-la na comunidade.

Assim, a Terra Sem Mal é, para os Guaraní, uma promessa e uma herança profética que opera como sustentáculo da ordem social das comunidades indígenas dessa etnia. Dito de outra forma, o modo de ser Guaraní repousa na certeza de alcançar a Terra Sem Mal. Essa convicção compõe a essência da resistência, que renova constantemente a coragem diante das tribulações da vida e atua como um estímulo da perseverança em seguir adiante.

A crença Guaraní na existência desse lugar, influenciada pelo processo de colonização, sofreu modificações, dado que, na atualidade a *Yyy marãey* (terra sem mal) não se afigura como

um lugar alcançável em vida. Conforme Nimuendajú (1987), isso se deve à incorporação dos costumes da sociedade branca. O autor explica que os Apopocuva (denominação atribuída aos Avá-Guarani) cultivavam a crença de que, para atravessar o mar e chegar à Terra Sem Mal que se situa além-mar, os seus corpos precisavam se tornar leves até flutuar. Dentro desse princípio, essa condição poderia ser atingida por meio da dança. A explicação dada pelos Guarani sobre essa mudança de paradigma consiste no fato de que o “corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça etc.), bem como pelo uso de vestimentas europeias” (Nimuendajú, 1987, p. 104).

Nessa conjuntura, delineamos a repercussão do embate cultural advindo do encontro entre as comunidades originárias e os colonizadores europeus como um obstáculo à jornada em busca da terra sem males, impelindo-os a buscar uma nova exegese do mito escatológico que fundamenta sua crença. A influência cultural colonial se levanta como uma questão infundável que permeia a cultura dos povos originários em sua totalidade, impondo-lhes modificações. Esse fenômeno é especialmente evidente entre os Guarani, que foram extensivamente submetidos às reduções jesuíticas por mais de duzentos anos, resultando em significativos impactos na sua cultura e espiritualidade.

O mito da Terra Sem Mal representa o profundo desejo humano por um mundo melhor, de abundância e felicidade. Como bem explica o indígena Guarani Maurício da Silva Gonçalves (2010) sobre essa constante e incessante busca da Terra Sem Mal.

Nossos karais, que buscam o poder e o conhecimento de Nhanderu, acreditam que a Terra Sem Maltá em algum lugar do mundo, e que todo o guarani já nasce buscando essa terra. Um dia, alguém a encontrará, mas nem todos estarão prontos para habitá-la; somente aqueles que têm amor e um coração bom encontrarão a Terra Sem Mal (Gonçalves, 2010, p. 41).

Como evidenciado na citação, a busca pela Terra Sem Mal está intrinsecamente ligada à identidade e às práticas dos Guarani. Trata-se de uma jornada espiritual que decorre ao longo da vida. Diferente da utopia da busca do paraíso, viva e enraizada em diversas culturas, disposta em seus mitos, o mito da Terra Sem Mal comunga com a utopia de um anseio comum a toda humanidade, saber: a realização efetiva da plenitude da vida. Essas narrativas míticas sustentam a esperança na possibilidade da existência de um mundo efetivo cuja concretude está ali ao alcance da mão. No entanto, se observarmos com atenção o fragmento, verificamos que alcançar o almejado lugar espiritual não é uma garantia para todos, exige uma preparação pautada em critérios étnicos e morais que definem quem é digno de habitá-lo.

Para compreender a interação entre a narrativa mítica e a realidade, faz-se necessária uma análise atenta do mito, concebendo-o como um suporte fundamental capaz de determinar valores e atitudes e direcionar trajetórias que contribuem para a efetividade do mito Guarani. Para esses fins, é imprescindível que se observe no discurso Guarani, aqui evidenciado nas respostas concedidas por sujeitos da aldeia Ocoy, por meio de entrevista – a influência do mito, de forma tangível, no *ethos* e na *praxis* correntes dos Guarani, contornando suas concepções e comportamentos. Considerando que essa cosmogonia permeia a cosmovisão tradicional ancestral e também se manifesta em atitudes de resistência às imposições culturais provenientes da cultura branca.

### 5.1 TEKOÁ E LUTAS TERRITORIAIS: LENDO O INDÍGENA A PARTIR DO INDÍGENA

Todo agrupamento humano tem suas narrativas e, muitas vezes, elas se repetem em distintas culturas, que conservam a ideia central, porém assumem características próprias de cada sociedade onde são cultivadas. O mesmo ocorre com o mito da Terra Sem Mal, que circunda e enlaça uma narrativa genealógica e escatológica num único mito em torno de um grande desastre natural e da busca por um lugar livre da maldade e de sofrimentos. Nesse mito, o enunciado se conecta a um desejo coletivo, abordando temas universais que refletem os anseios humanos por compreensão e sentimento de pertencimento. Para pensar o enunciado existente no mito evocamos a contribuição de Bakhtin (1998), de acordo com o autor, o enunciado

surgido de maneira significativa em um determinado momento social e histórico, não pode deixar de tocar os milhares de fios dialógicos existentes. Esses fios são tecidos pela consciência ideológica em torno de um dado objeto de enunciação, e o enunciado não pode deixar de ser um participante ativo do diálogo social (Bakhtin, 1998, p.86).

Diante da afirmação compreendemos o mito como um enunciado, cujos “fios dialógicos” estão representados nas interações e significados que, ao longo do tempo, se constituiu pelas experiências e práticas sociais, não se tratando, portanto, de uma crença isolada, e sim de uma manifestação de resistência às opressões culturais. Num contexto intercultural a complexidade dessas interações dialógicas se intensifica, visto que cada cultura tem seus valores e perspectivas de mundo.

Nessa narrativa observamos aspectos que caracterizam a interculturalidade na interação entre entidade, pessoas e animais que representam a diversidade de culturas coexistentes em

um mesmo espaço, em que práticas culturais distintas interagem. A narrativa também aponta para as desigualdades de poder existentes entre os grupos culturais, e fala da busca constante da humanidade por um lugar melhor, apesar dos desafios e ameaças existentes – o que reflete os valores e aspirações das sociedades Guarani.

Cada cultura exhibe valores próprios, princípios e normas que regem o comportamento dos indivíduos que integram seu tecido social. Na interação intercultural os sujeitos têm acesso a uma diversidade de significados relacionados a pessoas, situações, comportamentos e eventos. Esse contato, em contextos culturais adversos, pode levar os sujeitos ou grupos sociais a ressignificar valores dantes enraizados, ajustando-os a nova realidade, ou esses valores podem ser rejeitados, o que, por sua vez, desencadeia embates entre as culturas envolvidas.

O modo como esses conflitos são percebidos varia significativamente e a busca por soluções também se distingue no âmbito das culturas. Um exemplo disso é fornecido pelo relato do E1 acerca da luta por direito à terra, que representa um dos maiores defrontamentos do povo Guarani e demais povos originários do Brasil.

*E1: A gente briga por direitos com os brancos. A gente se reúne e... a gente começa a explicar para os brancos. Agora, a gente tem direito, mas aqui tem lei. Nós temos que respeitar a lei. E a gente tem que saber usar a lei dos brancos para a gente se encontrar bem, para que os brancos entendam o direito nosso. Hoje em dia é assim: é só sentar junto e conversar, explicar e pedir. Será que pode? Será que não pode? Porque a terra nossa não é de vocês. [...] Essa terra, essa natureza não é de ninguém [...] mas o que a gente quer é algum pedacinho para que a gente continue a viver. Isso que a gente explica para os governantes.*

Nessa fala, o entrevistado expõe o conflito entre duas culturas pela posse da terra, que se origina com o evento da colonização. Esse fragmento demonstra um comprometimento com a luta pelo direito de existir e pela equidade de condições. O uso do pronome “a gente” deixa claro que a luta por território é um ato coletivo. A expressão “*A gente se reúne e... a gente começa a explicar para os brancos*” demonstra uma percepção ingênua de acreditar na possibilidade de diálogo com o Estado, no sentido de que as promessas serão cumpridas.

Ao citar “*Agora, a gente tem direito, mas aqui tem lei. Nós temos que respeitar a lei*”, o E1 apresenta uma situação de diálogo entre autoridades indígenas e não indígenas, essa afirmação reflete a consciência dos Guarani sobre seus direitos e expressa um apelo por justiça. O contexto do diálogo está pautado na lei do direito à terra, que é um benefício previsto na Constituição Federal de 1988, Art. 231, em que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os

seus bens” (Brasil, 1988). Por meio da afirmação “*A gente briga por direitos com os brancos*”, o entrevistado, de modo indireto, denuncia que essa lei não é cumprida eficazmente em praticamente nenhum aspecto – negligência que cria condições para a violação desses direitos.

Na declaração “*E a gente tem que saber usar a lei dos brancos [...] para que os brancos entendam o direito nosso*”, constatamos o reconhecimento de que a lei é feita pelo outro (o branco) e, portanto, para o outro. Observamos, contudo, a identificação da necessidade de aproximação dos povos originários com os saberes que emergem da cultura ocidental, no sentido de empregar esses conhecimentos em favor dessa sociedade em condição de subalternidade. Aqui, fazemos um adendo sobre a ideia de aproximação dos povos originários com os conhecimentos acadêmicos, antes tidos apenas como “informantes” nesse meio, agora contemplamos um cenário em que os indígenas passam a ser produtores de conhecimento também no universo científico – conduta já praticada há tempos por pesquisadores brancos que buscam os conhecimentos tradicionais dos xamãs e dos pajés para a produção de medicamentos, por exemplo.

Falamos aqui de uma relação de troca de saberes entre as diferentes culturas no sentido de somar conhecimento. Destacamos também a capacidade de resolução de conflitos por meio do diálogo, uma característica das populações de cultura oral, conhecedoras do poder da fala e da escuta: “*Hoje em dia, é assim: é só sentar junto e conversar, explicar e pedir.*”. O trecho revela valorização do diálogo na resolução de conflitos, e esse comportamento é reflexo da cultura oral, na qual a palavra falada é ainda valorizada. Como bem lembra Freire (1987)

A palavra, primitivamente, é mito. Interior ao mito e condição sua, o “logos” humano vai conquistando primazia, com a inteligência das mãos que transformam o mundo. Os primórdios dessa história ainda é mitologia: o mito é objetivado pela palavra que o diz. A narração do mito, no entanto, objetivando o mundo mítico e entrevedo o seu conteúdo racional, acaba por devolver à consciência a autonomia da palavra, distinta das coisas que ela significa e transforma (Freire, 1987, p.19).

Essa citação reflete a importância da palavra, destacando-a como um elemento fundamental de transformação e objetivação do mundo. Considerando as culturas indígenas, a palavra transmitida oralmente, dentro de uma lógica narrativa, traz consigo a sabedoria ancestral e o conhecimento prático, revelando-se como um veículo de expressão que reanima e confere significado aos saberes acumulados por sucessivas gerações.

Na enunciação “*mas o que a gente quer é algum pedacinho para que a gente continue a viver*”, o E1 evidencia o anseio em assegurar um espaço que possibilite a manifestação dos

costumes Guarani, ou que, ao menos, aproxime-se de tal competência sem riscos de expropriação ou restrições injustas.

Apesar de defender a visão dos povos nativos de que a terra é um bem comum, o que dispensaria a ideia de estabelecimento de fronteiras, o entrevistado ressalta a necessidade de acesso a uma parcela de território para sobreviver, levando em conta a condição estabelecida pela interferência da construção da Usina de Itaipu na vida dos moradores da aldeia Ocoy.

As palavras do entrevistado ressoam o pensamento de seu povo em relação à busca constante pela preservação da cultura e de luta por direitos, principalmente ligados ao território. Em seu discurso, observamos uma referência ao mito da Terra Sem Mal, na medida em que se busca uma convivência respeitosa e justa como os não indígenas – atitude que nos remete aos ideais de harmonia, equilíbrio e plenitude que o mito preconiza.

Além disso, é digno de nota como as adversidades provocadas pela implantação da usina coincidentemente se assemelham com o mito quando assomamos os eventos catastróficos que forçaram Guyraypotý e suas famílias a buscar uma nova vida em um mundo melhor, em meio a muitas dificuldades e sofrimentos. Eventualidades como essa são uma constante na vida dos Guarani e podem ser identificadas em diversos momentos da história: a invasão dos colonizadores espanhóis, o longo episódio jesuítico, os ataques de fazendeiros e, mais recentemente, a referida construção da usina de Itaipu.

Em diálogo com o E1, questionamos sobre os impactos da hidrelétrica na comunidade indígena da extinta aldeia Jacutinga. Examinemos suas contribuições:

*E1: Isso veio de surpresa, né? A gente não sabia, nem pensou, nem a gente imaginava que isso aconteceria. Então foi... Até no ano 80, 81 tudo era tranquilo. A gente não vê que... Mas... Até índio trabalhou na represa. Na construção da represa. Até índio, os índios foram lá para trabalhar. Porque a gente não sabia que muita gente trabalhava contra nós, né? Então os homens levaram lá 40, 50 índios para trabalhar ali. A gente não viu que era contra nós. Então fazer o quê? Depois que a gente imaginou, mas já era tarde. Agora, se a gente entra na reserva com Itaipu, não tem que cortar a madeira, não tem que correr atrás do bicho. A gente tem que deixar como é, do jeito que tá.*

A declaração de surpresa do E1, “*A gente não sabia, nem pensou, nem a gente imaginava que isso aconteceria[...]*Até índio trabalhou na represa [...] *A gente não viu que era contra nós*”, revela a simplicidade desarmada, desprovida de malícias dos Guarani que se dispuseram a trabalhar na usina. Independentemente da motivação, essa confiança mostra uma posição de integridade da pessoa que acredita estar fazendo algo favorável à família ou à comunidade, sem a consciência das consequências. Por outro lado, indica uma configuração de poder em que se ocultam ou distorcem as verdades em favor das classes privilegiadas, sob o

peso dos sacrifícios de grupos oprimidos. Nesse sentido, a tomada de consciência dos impactos da usina sobre a vida dos moradores da área inundada, revelada na fala do E1, exprime o reconhecimento das consequências da nova realidade que se impunha e o sentimento de impotência diante do fato.

O trecho “*mas já era tarde. Agora, se a gente entra na reserva com Itaipu, não tem que cortar a madeira, não tem que correr atrás do bicho. A gente tem que deixar como é, do jeito que tá*”, retrata a opressão do Estado, que assume o controle do espaço priorizando interesses econômicos e, conseqüentemente, afetando as atividades culturais e de subsistência que antes do esbulho eram livremente praticadas pelos Guarani. A perspectiva do entrevistado evidencia a incompreensibilidade das classes submetidas às imposições das sociedades dominantes.

*E1: No ano 70, 71, nossa, a gente vivia feliz. A gente tinha água corrida, água pura, água mineral, água cheiro de flor, água limpa. E hoje? Tanta fábrica tem ali, e a coisa ruim, vai tudo na água. Agora tudo é água poluída, envenenada. Joga o garrafão de veneno, agrotóxico, tudo joga na água. A coisa que foi lavada, vai tudo na água, e agora não dá nem pra beber água, nem banho não dá. Porque quando a gente se joga no rio, parece que saiu tudo ferido, tudo queimado. É assim, mas antes não. Antes a gente tomava banho, essa hora a gente tava no rio lá, no rio Iguazu, no rio Paraná. O rio Paraná e o rio Iguazu eram pequenos pra nós. Um arroiozinho só. A gente se jogava e cruzava para o outro lado. A gente tinha água limpa, peixe vida. A carne de peixe era pura, pura carne. Mas na época, no ano 70, 75, quando a gente pega um peixe e jogava assim, tirava do anzol e jogava assim no sol, ele demorava muito pra morrer. E hoje, pega peixe ali, joga ele aqui, porque ele pula dois, três vezes e já começa a estragar [...] não tem saúde. Até os peixes sofrem.”*

Podemos observar nesse discurso, a ideia de um passado ideal que se contrapõe ao presente. Esse passado, nostalgicamente descrito pelo E1, evoca os tempos antigos, destacando a relação harmoniosa entre a comunidade Guarani e a natureza, num período em que o rio constituía um *lócus* de lazer e subsistência. A pureza da água é associada a aromas e sensações positivas. Essas correlações demonstram o elo entre o meio ambiente e a identidade cultural. As recordações reforçam lastimavelmente o contraste com a realidade. Assim, a voz do presente se mostra controversa e negativa, com um cenário de águas contaminadas, cujos efeitos refletem na disponibilidade de água potável e na saúde, como evidenciado nos problemas de pele indicados após o contato com a água do lago. Além disso, ele destaca que em tempos passados a carne do peixe era saudável – “*ele demorava muito pra morrer*” – enquanto atualmente o peixe morre logo que pescado. Essa constatação denuncia a perda da qualidade dos recursos naturais, que são conseqüências das mudanças ambientais provocadas pela intervenção humana, que com o uso de suas tecnologias, afetam negativamente a vida dessas, cujo vínculo estabelecido com a natureza, em seu modo tradicional, é de respeito, visto que estimam como

justo extrair dela apenas o essencial para a manutenção da vida. Podemos, dessa forma, afirmar que o entrevistado propõe aqui um exame reflexivo e avaliativo das práticas modernas de manejo do ambiente, que se volta para o desenvolvimento tecnológico, afetando de maneira drástica a qualidade de vida de todos os seres vivos que habitam a Terra.

Nessa conjuntura, a construção da usina configura uma rotura do indivíduo com a natureza, resultante da perspectiva moderna do homem como objeto de seus interesses e de suas investigações (Wolf, 2021), que de algum modo “autoriza” a destruição do ambiente natural para que, a partir do uso de seus instrumentos tecnológicos, exerça o domínio do espaço ao controle de seus interesses. Nesse ensejo, as consequências recaem sobre a vida dos habitantes que residem nesse local, configurando-os como alvo da ambição da sociedade controladora e penalizando-os injustamente com a expropriação de seus territórios e realocação em espaços parcos que os impedem de desfrutar uma vida digna, conforme suas tradições. Como relatam os entrevistados:

*E3: A preocupação principal, por exemplo, agora a gente não tem espaço. E quando a criança cresce, aonde que vai? Aonde que vai parar? Isso que é a dor que a gente sente. Então agora que a criança nascendo, tá crescendo, e só nesse lugar a gente, aonde que vai parar? Quando cresce, quando cria a família, aonde que ele vai? A preocupação é isso.*

*E5: Porque nós aqui nas aldeias somos muita gente, né. A gente, também a família está aumentando, né. Cada vez mais procura espaço para moradia, né, entre as famílias. Então, o espaço mesmo, né, não é por causa que não tem mais, por causa do espaço mesmo.*

Ambos os entrevistados priorizam uma questão que é urgente na comunidade Ocoy, a necessidade de ampliação do território. A repetição “Aonde que vai parar?” evidencia a preocupação com processo contínuo do crescimento da população, que compromete a qualidade de vida das gerações futuras. Aqui o espaço não é apenas uma referência física; trata-se de uma representação simbólica que envolve a preservação da identidade cultural, porquanto interfere diretamente na estabilidade e continuidade das tradições e costumes familiares e comunitários desse povo.

O discurso dos entrevistados acena para um sentimento de urgência, uma vez que expressam a aflição perante a limitação de espaço. Tal preocupação está relacionada diretamente à interferência na qualidade habitacional, repercutindo nas necessidades básicas que respaldam a existência física e o modo de vida – intrinsecamente ligado à preservação de suas tradições e ao acesso a recursos essenciais para a sua subsistência. Além disso, inflige um agravo à dignidade dos moradores da aldeia, uma vez que acomete o âmbito da reprodução

humana, adentrando, dessa forma na esfera da moral e da ética, já que a limitação do espaço toca nos valores que dizem respeito à realidade existencial e à autonomia individual pertinentes ao direito reprodutivo, que influencia na conservação da vida e na identidade cultural. Também podemos inferir que a falta de espaço se contrapõe à ideologia da Terra Sem Mal, sendo que essa condição impossibilita o desenvolvimento pleno das pessoas que vivem na aldeia, onde, por meios factuais, as crianças são impedidas de crescer em um ambiente ideal, como anuncia o mito.

Os sentimentos que esses indivíduos expressam encontram eco na comunidade que se percebe assujeitada a um sistema político controlador que, abusivamente, traça linhas imaginárias que restringem os espaços originários, ao ponto de transformar seus organismos populacionais em grupos sociais isolados. Essa configuração, que reiteradamente enfatizamos nesse estudo, tem suas bases estabelecidas em um único modelo epistemológico – o eurocentrismo – responsável pelo desmantelamento dos saberes tradicionais das classes subalternizadas, que não se enquadram nessa configuração de mundo, na qual a comunicação é exclusivamente unilateral, porque não há diálogo, apenas palavras impostas e respostas já registradas (Santos, 2008).

As inquietações expressas nas falas da E3 e do E5 refletem, ademais, as injustiças sofridas ao longo do processo de desterritorialização e de restituição, que encerrou de maneira inapropriada, confinando o grupo Guarani, oriundo da aldeia inundada, a uma estreita faixa territorial de 256 hectares, que abriga atualmente cerca de 900 indivíduos indígenas. Uma área considerada pequena e inadequada, como observa Deprá (2006), pois se trata de uma localização sitiada entremeio ao lago e às terras dos colonos. Essa dimensão territorial reduzida prejudica as práticas de subsistência tradicionais, impossibilitando uma vida digna e desrespeitando uma série de direitos fundamentais e humanos. A propósito, Deprá (2006) nos direciona a refletir sobre o processo de reassentamento, que não ocorreu de forma passiva. Pelo contrário: se deu em meio a um cenário de muita pressão exercida pela empresa, com o apoio do Estado, e pela falta de alternativa.

O entrevistado também aborda a lutas territoriais recentes:

*E5: A gente tem várias, principalmente o processo contra Itaipu, né. Hoje tem também no estado, a, o Incra, né. Principalmente da época da Itaipu, né. Da construção da Itaipu. Desde lá, da construção que vieram esses problemas, a questão territorial, né. Faz anos, mas hoje a gente tem, sim, um processo contra Itaipu, né. Então, a gente agora está esperando, né, que ele está na CTF já para ser julgado, né.*

Nessa enunciação, observamos um entrelaçar do passado, “*da época da Itaipu*”, com o presente, “*hoje a gente tem*”, “*a gente agora está esperando*”. Esses tempos verbais demonstram a relevância de um acontecimento do passado, com consequências que reverberam na atualidade. O entrevistado expõe os desafios enfrentados na busca por justiça, em um conflito territorial que se arrasta desde a década de 70 – período em que inicia o processo de construção da usina. Sob um contexto sociopolítico de exceção dos direitos civis, tanto no Paraguai quanto no Brasil (ambos governados por regimes ditatoriais, em que a lógica operacional se orientava, de forma rígida, violenta e constante, por interesses políticos e econômicos da classe dominante), o que resultou disso foram prejuízos e violências que se categorizaram em diversos aspectos contra as comunidades indígenas que ali viviam, como pudemos observar na seção anterior.

O E5 Também introduz em sua fala a voz das instituições governamentais (“Funai” e “Incra”) que, por vezes, questiona e se contrapõe aos direitos dos povos indígenas. Segundo Brighenti (2018), essas instituições governamentais, durante a ditadura militar, estavam intrinsicamente associadas à ideologia da segurança nacional. Tais instituições coordenavam a ASI (Assessoria de Segurança e Informações), militarizavam a região e puniam aqueles que denunciavam as violências cometidas pelo Estado. Conforme sublinha o autor, naquele período foi colocada em prática na região a denominada “Operação Condor”, que se tratava de um acordo entre as ditaduras militares que governavam países da América do Sul a fim de combater seus opositores. Essas ações nos remetem as palavras de Freire (1987), que ajuíza sobre

[...] a necessidade de dividir para facilitar a manutenção do estado opressor se manifesta em todas as ações da classe dominadora. Sua interferência nos sindicatos, favorecendo a certos “representantes” da classe dominada que, no fundo, são seus representantes, e não de seus companheiros; a “promoção” de indivíduos que, revelando certo poder de liderança, podiam significar ameaça e que, “promovidos”, se tornam “amaciados”; a distribuição de benesses para uns e de dureza para outros, tudo são formas de dividir para manter a “ordem” que lhes interessa (Freire, 1987, p. 81).

A crítica de Freire diz respeito à influência e ao controle exercido pela classe dominante sobre os grupos subalternizados, garantindo a manutenção de seus próprios interesses. No contexto da construção da Itaipu, observamos a contravenção na atuação das instituições citadas, uma vez que não cumpriram efetivamente o dever de defender os direitos dos povos indígenas sobre seus territórios, adotando, inclusive, medidas para minar a resistência indígena em favor do projeto. O E5 também aborda a existência de processos legais, principalmente contra a Usina Hidrelétrica de Itaipu – fato que confirma que os conflitos

não se restringem ao período de desterro, mas que se estendem até os dias atuais, revelando a existência de uma guerra ainda pulsante.

Avançando cronologicamente sobre a questão territorial, mais especificamente ao período da realização da entrevista, que coincide com a transição entre os governos Bolsonaro e Lula, esse contexto nos inspirou a questionar sobre as expectativas dos Avá-Guarani diante da nova realidade política do país. Examinemos as observações do entrevistado:

*E5: Então, agora também a gente tem um pouco de esperança que a gente pode avançar de novo.*

Essa afirmação evidencia a importância do apoio governamental na luta pela terra, assim como expressa esperança nas condições de diálogos que possibilitem um progresso nas reivindicações dos povos originários. Ao mencionar que agora há esperanças, o entrevistado aponta para a necessidade de uma atuação colaborativa por parte das entidades governamentais. O uso da expressão “*avançar de novo*” indica um período de estagnação e uma recente mudança de estado. Para mais, revela um sentimento de empoderamento ao aludir a possibilidade de avanços. Assim, podemos observar na fala do entrevistado uma expectativa positiva em relação ao novo governo:

*E5: Hoje, depois de mudar o governo, a Itaipu está vindo conversar com a gente. Para a gente tentar resolver a questão fundiária, principalmente porque a gente não está reivindicando outra coisa do momento. A gente está reivindicando o espaço agora. Não é só aqui, mas toda a região oeste do Paraná, que a gente sabe tem várias ocupações.*

Aqui vemos um evidente contraste de vozes, manifestado pelo entrevistado. De um lado, intrinsecamente, as vozes do Estado e das instituições de utilidade pública representadas pela Itaipu, que configuram os interesses políticos e econômicos e as posições de poder. De outro, a voz indígena, que expressa a esperança, a resistência e a constante busca por justiça social. O fragmento “*depois de mudar o governo, a Itaipu está vindo conversar com a gente*”, sugere que a mudança de poder aponta para uma abertura política. O fato de os representantes da usina estarem tentando estabelecer diálogo é visto como uma circunstância favorável para que as vozes das vítimas do esbulho possam ser ouvidas e valorizadas. Esse otimismo exprime a confiança na possibilidade de representatividade, participação e autonomia nas decisões que afetam diretamente suas terras e modos de vida, confiando que sejam consideradas as perspectivas e necessidades específicas das comunidades indígenas.

Outra questão importante a mencionar é a consciência coletiva expressa na reivindicação do espaço “*A gente está reivindicando o espaço agora. Não é só aqui, mas toda a região oeste do Paraná*”. Fica claro nessa enunciação que não se trata de uma luta individual e, sim, de uma busca pelo bem-estar coletivo.

Já o governo anterior, na perspectiva do E5, deixou marcas bastante negativas para os povos indígenas do Brasil:

*E5: Muitas vezes, a gente nem quer lembrar mais. Porque é muito triste. Não é só aqui, mas o Brasil todo. E tudo nesse ano aí, foi parado tudo. A gente não estava existindo nesse ano do governo do Bolsonaro.*

O entrevistado expressa sua experiência pessoal em relação ao período referido, demonstrando uma certa relutância em revisitar o passado: “*a gente nem quer lembrar mais*”. Na sequência, ele salienta que sua tristeza espelha o sentimento de todos os indígenas brasileiros. O trecho também exhibe as preocupações e críticas em relação aos impactos do governo Bolsonaro (2019 – 2022) sobre os povos indígenas. A afirmação de que “*tudo nesse ano aí, foi parado*” demonstra que para os povos originários foi um período de estagnação generalizada e de retrocesso na proteção e na garantia de direitos da população originária brasileira. Ao mencionar “*A gente não estava existindo nesse ano do governo do Bolsonaro*”, o E5 expõe uma prática cujas raízes remontam ao período da formação da nação brasileira e que insistentemente se manifesta no âmbito político que representa o discurso dominante, sendo esse uma herança dos colonialismos sob os quais se impõe uma visão única de mundo, promovendo, desse modo, o apagamento e silenciamento das outras perspectivas. Essa fala expressa o peso da opressão, marginalização e discriminação que recai sobre os povos indígenas. Vemos, ainda nessa afirmação, uma voz de resistência e luta contra o discurso hegemônico que os subalterniza.

Conforme se observa no registro do relatório *Violência contra os povos indígenas no Brasil*, com dados de 2022:

Não demarcar e viabilizar o acesso de exploradores as terras demarcadas foram eixos motores da antipolítica indigenista, que desterritorializou e fragilizou a aplicação do direito, gerando um ambiente de profunda insegurança e violências sem precedentes na história recente do Brasil (Rangel; Liebgott, 2022, p. 21).

As observações do entrevistado estão alinhadas com as informações do relatório, visto que ambas evidenciam a extensão dos desafios que os povos originários enfrentaram e os efeitos

adversos das políticas governamentais arraigadas às ideologias capitalistas – que enaltecem os valores econômicos em prejuízo à preservação de todas as formas de vida.

A esperança é também um sentimento de resistência efervescente no sujeito Guarani;

*E5: A gente nunca perdia esperança, né. A gente sempre tinha esperança da derrota do governo do Bolsonaro. A gente também, foi uma luta pra nós, né. Então, a gente não tinha caído. A gente brigou, brigou, lutou, né. O Brasil todo, os movimentos indígenas. E pra gente é uma conquista ele caiu de novo. Então, é uma primeira conquista grande de novo que a gente consegue. E agora, nós temos bastante esperança. Porque o governo atual agora, o governo Lula, né. Ele colocou vários parentes também no setor do governo. Então, onde que a gente consegue mais voz e também liberdade de chegar e levar a nossa situação, de todos os estados de toda região. E onde estão nossos problemas prioritários também, né. Porque o governo colocou lá no CPI, pra prioridade de alguma região, né. Que é onde tem mais violência, que estão mais questão de território. Então, estamos levando isso.*

Podemos perceber inúmeras vozes que se entrelaçam nesse excerto. Primeiramente, destacamos a voz do passado, expressa por meio dos termos “*nunca perdia esperança*”, “*Foi uma luta pra nós*” e “*A gente brigou, brigou, lutou*”. Essas sentenças evocam memórias de luta e resistência que são frutos de esforços compartilhados pelos povos originários dispersos por todo país. Observamos, mais uma vez, a voz da esperança na menção referente à quebra política, que se deu pela não reeleição do governo anterior, descrita pelo E5 como a “*primeira conquista grande de novo que a gente consegue*”. Suas palavras também sinalizam um otimismo coletivo em relação a mudança de governo, como podemos observar nos termos “*nós temos bastante esperança*” e “*a gente consegue mais voz e também liberdade de chegar e levar a nossa situação*”. Esses enunciados demonstram expectativas de abertura para as demandas indígenas, como podemos observar na menção que ele faz sobre a inclusão de “*vários parentes também no setor do governo*”, indicando um possível reconhecimento da importância da representatividade indígena dentro dos setores mandatários. Nesse sentido, podemos considerar que a presença indígena funciona como um canal de diálogo e um potencializador da voz indígena no âmbito político, que viabiliza a entrega das suas reivindicações ao governo. Essa participação ativa desses sujeitos contribui para a autonomia na formulação de políticas que afetam diretamente os povos indígenas.

Em suma, podemos inferir, a partir da fala do E5, que existe um conflito de vozes políticas e sociais, e uma clara tensão entre esperança e opressão devido à inconstância política do sistema pelo qual estão subjugados.

A representatividade indígena no ministério dos povos originários criado pelo governo Lula é destacada por E5

E5: *Então, isso é uma conquista. E também, já veio o governo atual agora, já tinha prometido, né? Que ia ter esse ministério indígena. E hoje, onde ele cumpriu. E hoje, a gente sabe muito bem, né? A gente conhece as pessoas. E mais ainda as mulheres indígenas. E também foi deputado federal, então, foi muita conquista, né? E hoje, a gente já levou a nossa reivindicação daqui do Oeste do Paraná também. Já tá lá como prioritário, pra discutir a questão da fundiária nessa região.*

O entrevistado apresenta suas conjecturas celebrando uma conquista importante referente à nomeação de uma indígena como integrante do corpo ministerial. Ele reconhece a nomeação da ministra Sonia Guajajara como um gesto de valorização das identidades e contribuições dos povos indígenas. Esse acontecimento histórico é a concretização de uma promessa política e, por isso, no discurso do E5 a voz do governo é inserida como legitimadora de causas políticas. O fato de a promessa ter sido cumprida reforça ainda mais a esperança e a confiança na nova gestão<sup>13</sup>.

Além de focalizar na identidade étnica, o E5 destaca a identidade de gênero ao mencionar “*e mais ainda as mulheres indígenas*”, demonstrando valorizar a participação feminina nas lutas e nas conquistas dos interesses dos povos originários. Ademais, a representação de uma figura feminina a frente do Ministério dos Povos indígenas é tida como uma forma de reconhecimento das vozes femininas dentro das comunidades indígenas. Podemos acrescentar ainda que esse fato também pode ser considerado um fomentador de debates sobre a inclusão de uma perspectiva de gênero nas discussões políticas. Nesse sentido, a representatividade feminina nas aldeias, e que se estende a outros âmbitos sociais, contribui para o fortalecimento do empoderamento feminino, direcionando um olhar de valorização para as mulheres indígenas, duplamente marginalizadas. O fragmento expõe, além disso, a voz das comunidades locais, “*a nossa reivindicação daqui do Oeste do Paraná também*”, destacando as demandas territoriais que, nesse novo cenário político, elevam-se ao nível federal.

À vista dessas considerações, destacamos a indispensabilidade da criação de teias de relações entre as populações originárias e a sociedade não indígena, sendo essa uma tática política substancial que extrapola os limites das comunidades e que possibilita, portanto, a interação com distintas instituições sociais. Essas interações interculturais lançam oportunidades de intermediar conflitos e articular estratégias que possam resultar em ações efetivas de melhoria de vida nas comunidades indígenas e, nessa medida, a ascensão política de Sonia Guajajara, mulher indígena, ao o cargo de ministra viabiliza reclamar o controle dos

---

<sup>13</sup> Sobre as perspectivas e expectativas políticas, é imprescindível deixarmos claro que as análises estão orientadas pelo ponto de vista do entrevistado e na conjuntura política inerente ao período da entrevista.

assuntos que dizem respeito às populações originárias, podendo mobilizar estratégias para a garantia de direitos. Para tanto, faz-se necessário

uma política a partir de e para a confrontação do poder, mas que também proponha outra lógica de incorporação. Uma lógica radicalmente distinta da orientada pelas políticas estatais de diversidade, que não busque a inclusão no Estado-nação, mas que, ao contrário, conceba uma construção alternativa de organização, sociedade, educação e governo, na qual a diferença não seja aditiva, mas constitutiva (Walsh. 2019. p. 18)

Podemos observar nas palavras da autora a necessidade de haver uma reconfiguração das relações de poder para que se possa abrir para o diálogo e a colaboração, a fim de que a diversidade e as sociedades subalternizadas deixem de serem vistas como um elemento a ser incorporado ao modelo hegemônico, e passem a serem reconhecidas na diferença, como possuidoras de identidades próprias, e não sujeitadas à uniformidade imposta pelos discursos dominantes. Essa discussão e torno das relações em que se impera o discurso dominante e opressor, alinha-se com o mito da Terra Sem Mal, na medida em que vislumbra a valorização das identidades, buscando a construção de um espaço político colaborativo, de integração e valorização das diferentes culturas, que objetive a edificação de uma sociedade mais íntegra e democrática, cujas reivindicações e anseios das populações originárias possam ser reconhecidos e deferidos pelo governo.

O que pudemos apreender até este ponto das análises a respeito da luta dos povos originários foi, sem dúvida, que se tratam de embates tão concretos e substanciais quanto a espiritualidade desse povo. Nesse contexto, a crença na existência de um lugar de abundância, harmonia e vida plena, é manente e ainda nutre o pensamento dos Guarani, dando-lhes força e resistência na busca contínua pela preservação das terras tradicionais e pela conquista de espaços que garantam a conservação dos valores, costumes e tradições da cultura. A cosmogonia indígena é, antes de tudo, esse modo de existir e resistir, cuja grandeza reside na capacidade de estabelecer conexões entre a contemporaneidade e as raízes ancestrais que revigoram o espírito de luta contra os incansáveis ataques empreendidos pela sociedade dominante.

Isso se materializa na luta coletiva pela participação do indígena no cenário político, sob esse aspecto citamos os movimentos indígenas da década de 80, como a União das Nações Indígenas (UNI), que buscava unificação das reivindicações indígenas. Movimentos de tal natureza resultaram na inclusão de artigos Art. 231 e Art. 232 na Constituição Federal de 1988. O primeiro artigo mencionado trata da organização social, costumes, línguas, crenças e

tradições, e dos direitos sobre as terras. O segundo, por sua vez, estabelece aos indígenas e suas comunidades o direito de atuar judicialmente na defesa de seus direitos, com a intervenção do Ministério Público (Brasil, 1988).

Destacamos ainda os movimentos que contribuíram para a derrubada de Governo Bolsonaro, que mais uma vez silenciou as vozes indígenas. No que tange aos conflitos que manifestados durante o governo de Bolsonaro como relação aos povos indígenas destacamos a paralização na demarcação de terra durante seu governo, a defesa da mineração em terras indígenas, a transferência da Fundação Nacional do Índio (Funai) do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura e a retirada do órgão a atribuição de demarcar terras indígenas e, m disso, a defesa da retrograda ideia de integração cultural e o ostensivo apoio a expansão do agronegócio (Fellet, 2020).

A política anti-indígena do governo Bolsonaro, pode ser considerada um exemplo de que a colonialidade continua a influenciar as estruturas de poder. Segundo Mignolo (2000 apud Walsh, 2019, p. 6)

São necessárias novas formas de pensamento que, transcendendo a diferença colonial, possam se construir sobre as fronteiras das cosmologias em conflito, cuja a articulação atual se deve, consideravelmente, à colonialidade do poder sobre cujos pilares se ergueu o mundo moderno/ colonial.

O autor aborda a necessidade de refletir e reconfigurar as relações entre diferentes visões de mundo, principalmente a colonialidade, ainda bastante evidente nas dinâmicas de poder. A falta de reconhecimento da diversidade cultural no sistema político reforça a concepção de superioridade colonial que marginaliza as sociedades que não correspondem a esse modelo, impedindo a coexistência harmônica.

Essa marginalização e as ameaças constantes aos territórios indígenas, além de deslegitimar os valores culturais, colocam em risco a própria existência dessas populações, visto que os povos originários, em contraste com a cultura eurocêntrica, estabelecem uma relação profunda com a terra, à vista disso, a preservação e conquista territorial é, sem objeção, a aspiração central na cultura Guarani, uma vez que outorga à terra tamanha importância ao ponto de equipará-la a uma “mãe”, cujos atributos, como: genitora, protetora, geradora, principal, necessária, proeminente, cabem-lhe devidamente. Pelas considerações de Walsh (2009b),

[...] la madre tierra es el eje central, entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos –cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales–

necesários para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da la semilla de vida en sus infinitas manifestaciones (Walsh, 2009b, p. 216).

Essas palavras ressoam nossa conexão com a terra, evidenciando-a como uma entidade que sustenta a vida. Se para muitos a terra se resume a um aglomerado de partículas sólidas, onde se pode construir moradias e cultivar alimentos; para os povos originários, o vínculo com a terra extrapola a superficialidade dessa perspectiva, pois eles a veem como parte da identidade individual e coletiva sobre a qual estão os elos com a ancestralidade, com seus antepassados. Assim, para essas populações, a terra representa um lugar onde se deve preservar o equilíbrio entre necessidades da matéria e os deveres da espiritualidade, um espaço em que se busca uma existência ideal em que a paz se estabelece e os recursos são infindáveis.

No contexto desta discussão, acrescentamos as ideias de Melià (1990). O autor argumenta que todos os aspectos da terra ligados à economia e à sociedade são representados por símbolos que refletem a experiência espiritual. Para os Guarani, a terra não é considerada uma divindade, mas é permeada por uma profunda vivência religiosa. Nesse aspecto, entendemos que, na visão Guarani, toda a esfera social e econômica é atravessada por valores e significados religiosos, de modo que a vivência espiritual intervém em todos os aspectos associados à territorialidade. Em síntese, “a vida Guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra” (Melià 1990, p. 34).

Quando analisamos os conflitos entre culturas discutidos no mito da Terra Sem Mal (por meio das interações entre entidades, pessoas e animais), identificamos que esse fenômeno ocorre na realidade Guarani revestido de lutas contra a cultura branca, em meio a uma guerra desaparelhada em que os indígenas se encontram sempre em posição de defesa, seja dos direitos, dos territórios, da cultura, cuja arma é a resistência. Esses conflitos constantes nos lembram uma perspectiva interessante que é apresentada por Melià (1990):

[...] se há uma concepção de terra perfeita, há também uma consciência aguda da instabilidade desta terra. A terra está sustentada sobre um ponto de apoio que a qualquer momento pode cambalear-se e cair. Fragilidade e instabilidade ameaçam continuamente o universo guarani . A destruição está sempre no horizonte. Haveria uma explicação "natural" desta ameaça cósmica; são simplesmente os fenômenos cataclísmicos de toda ordem: inundações, secas, ventos muito fortes ... As grandes águas do dilúvio e a grande queimação são temas obsessivo ' da mitologia guarani . A prática ritual costuma impor-se o dever, mediante o ñembo 'e - oração cantada e dançada - de assegurar firmemente o sustentáculo do mundo (Melià, 1990, p. 39).

A tomada de consciência da fragilidade da terra alerta para a necessidade de uma constante vigilância. No plano ambiental, o planeta está constantemente sujeito a desastres naturais, como tempestades, terremotos, erupções vulcânicas etc. Consideram-se, ainda, as ameaças provenientes das ações humanas, que interferem na organização biológica, como a destruição da natureza para dar espaço a lavouras de monocultura, a criação de gado e a construção de empreendimentos – como foi o caso da usina de Itaipu, que modificou completamente a geografia de uma vasta área e representou para os Guarani a queda do seu “ponto de apoio”, uma vez que forçou um deslocamento compulsório de pessoas e animais, culminando na destruição de um mundo que, até então, fluía coerentemente. Como podemos observar, o risco de aniquilação da Terra configura um fator intrínseco à existência terrena como algo inevitável e findável. Os rituais, nesse sentido, visam assegurar a instabilidade do mundo e constituem-se como mecanismos que a humanidade desenvolveu para controlar as ameaças.

## 5.2 COSMOLOGIAS GUARANI E AS RELAÇÕES DE PODER ECONÔMICO HEGEMÔNICOS

A economia tradicional das comunidades Avá-Guarani, num passado recente, podemos assim expressar, era plenamente integrada com o meio ambiente, de modo que a prática da agricultura se voltava somente para o sustento das famílias e da comunidade. Essa etnia tradicionalmente cultivava milho, mandioca, amendoim e a batata doce. A prática da caça e da pesca, era parte dessa dinâmica de sustento. Da natureza, extraía-se somente o necessário para a sobrevivência.

Conforme registros de Schaden (1974), essa base de sustento, fornecida pela agricultura e pela caça e pesca, foi sendo modificada devido à redução de territórios que vem ocorrendo em consequência das progressivas invasões do homem branco. Conforme o autor, o entrosamento econômico entre sociedade indígena e a não indígena interfere na vida econômica dessas populações, visto que, a partir desse contato, os Guarani passaram a depender do dinheiro e a utilizar objetos de origem industrial, considerados indispensáveis para essa nova realidade que foi se instalando.

Hoje em dia, na aldeia Ocoy, ainda se pratica a agricultura tradicional, porém, novas práticas foram sendo incluídas, como cultivo de árvores frutíferas e a criação de animais, que já não são mais encontrados em abundância na natureza, em consequência da devastação das florestas e dos processos de desterritorialização compulsória, que despojou essas populações de

suas terras originais – o que se converte em desafios econômicos bastante significativos para as populações originárias.

Sob tal perspectiva, podemos afirmar que o esbulho das terras indígenas, em conjunto com a marginalização sistemática cultural, são elementos que moldam as realidades contemporâneas dos povos Guarani. Por esses motivos, a luta pela demarcação e proteção de suas terras é uma ação considerada fundamental, visto que a desterritorialização interfere diretamente nas atividades de subsistência e práticas culturais, melhor dizendo, no modo de ser e de viver Guarani, impactando significativamente economia tradicional desse povo.

Em um cenário onde o capitalismo se impõe como poder hegemônico, o dinheiro passa a fazer parte da vida das populações originárias. Vejamos o que o entrevistado comentou sobre o tema.

*E1: Antigamente a gente trocava alimento por outro alimento. A gente não vendia, mas também o dinheiro não existia. A gente não conhecia. E depois de 40 anos, 50 anos pra frente, a gente conheceu o dinheiro. O dinheiro compra de tudo.*

Nessa passagem, o E1 expressou de forma clara sua experiência ao descrever a contraposição existente entre dois sistemas econômicos situados em períodos históricos e culturais distintos que ele vivenciou. É possível identificar nesta fala a voz do passado tradicional, que se manifesta no termo “*antigamente*”, representando uma época de maior liberdade para expressar a cultura tradicional Guarani. Ele recorda que as necessidades alimentares eram supridas por meio de trocas diretas, sem a presença do dinheiro. Sua fala destampa um passado de vida comunitária, autossuficiente e solidária, em que a ideia de riqueza se pauta nas relações comunitárias e na partilha, enquanto que nas sociedades capitalistas esse conceito se fundamenta no acúmulo de bens individuais.

Nessa parte da entrevista, também é introduzido o discurso moderno capitalista, por meio da afirmação de que “*o dinheiro compra de tudo*”. Nela, podemos observar um certo tom de ironia associado aos aspectos negativos que sua inserção trouxe para o mundo Guarani, tendo como resultado a imposição de práticas econômicas estranhas ao seu modo de ser e de viver, que associadas a perda da terra, afetaram a qualidade de vida e as atividades econômicas tradicionais.

*E1: A gente vivia mais feliz antes do dinheiro. Agora o dinheiro modificou tudo. Porque sem dinheiro hoje não tem como viver. Antigamente [...] eu trocava peixe por algum sal ou... carne de anta, a gente trocava por peixe. Ninguém passava fome.*

Nessa citação, o entrevistado aprofunda a comparação entre passado e presente. Ao afirmar que “*o dinheiro modificou tudo*”, ele destaca os aspectos negativos dessa mudança e que também alteram as relações sociais, na medida em que as pessoas se tornam dependentes do dinheiro. Ele destaca a decadência na qualidade de vida: “*antigamente [...] eu trocava peixe por algum sal [...] Ninguém passava fome*”. A contraposição entre o passado ideal, de equilíbrio e justiça, e presente, de relações humanas corrompidas pelo dinheiro, pode ser vista como uma crítica à modernidade capitalista, que trouxe para o interior das aldeias a insegurança alimentar e desarmonia social.

Agregado a isso, devemos lembrar que, sem seus territórios originais, as pessoas da comunidade são impedidas de viver conforme seus costumes e forçadas a coexistir com outras culturas, cujos hábitos e costumes são muito distintos dos seus. A inserção forçada desses povos ao mundo capitalista, gerido pela classe dominante, tornou-os vulneráveis às violências físicas e psicológicas consequentes do preconceito e da discriminação racial e social. Ademais, nesse modelo de sociedade, os indígenas são tidos como entraves ao desenvolvimento econômico, por ocuparem seus espaços ancestrais – objetos da cobiça de empresas, corporações e mineradoras, que alimentam suas fortunas com exploração daquilo que nomeiam de “recursos naturais”.

A nova forma de economia interferiu também na cultura de reciprocidade no interior das aldeias, conforme explica o entrevistado:

*E1: Hoje se não tem dinheiro, já ninguém vende mais. Ninguém dá pra você. Tem que comprar, tem que pagar. Às vezes você pede lá um pé de mandioca pra mim. Não, me dá tanto. [...] Mas tem alguns, que nem o velhinho que deu mandioca pra mim, ele não falou nada. Porque ele sabe, a gente conhece como era antes. Então eu pedi pra ele. Tem mandioca? Tem. Eu vou dar. Só dá. Mas agora o agricultor novo de hoje não é mais assim.*

Nessa amostra, o entrevistado reflete sobre as mudanças de comportamento que recaem sobre as relações sociais e econômicas da aldeia: “*Hoje se não tem dinheiro [...] ninguém dá pra você. Tem que comprar, tem que pagar*”. Para mais, ele diferencia o comportamento dos agricultores mais velhos, que vivenciaram o sistema de trocas e o espírito de solidariedade que, segundo essa fala, eram bem mais expressivos no passado, revelando uma mudança na prática comunitária. Esse fato se deve também à diminuição dos territórios indígenas – o que limitou drasticamente a capacidade de obtenção de alimentos de modo tradicional e afetou a coesão social baseada em práticas mais colaborativas. Já “*o agricultor novo de hoje não é mais assim*”, visto que, gradativamente, inserem-se no modelo econômico moderno. Podemos notar nas

declarações do entrevistado a consciência de uma quebra nos costumes tradicionais, uma ruptura de valores em que a reciprocidade perde lugar para as interações comerciais.

Se, por um lado, vislumbramos um pensamento de conservação desses valores e tradições; por outro, evidenciamos a necessidade de apropriação dos conhecimentos da cultura branca, gerada pela condição do convívio entre culturas. Esse tem sido um grande embate, em virtude da generalização de uma visão colonialista que subestima as habilidades dos povos originários e questiona suas competências, como podemos observar na fala do entrevistado:

*E1: Hoje nós estamos dirigindo o trator, tem motorista de saúde, tem motorista de tudo. Hoje em dia a gente precisa. Os brancos pensam que a gente não vai mexer o trator, não vai andar com carro. E o índio tem carro. Então, hoje em dia a gente precisa de tudo.*

Ness relato o que se sobressai são as atitudes de empoderamento e resistência, uma vez que os moradores da comunidade indígena se mostram autônomos e capacitados a se adaptarem às mudanças sociais, lidando com tecnologias modernas e outros conhecimentos da cultura branca e, ainda assim, preservando a cultura originária.

Ao enfatizar essas habilidades, o indivíduo indígena desempenha o papel de desconstrutor de estereótipos baseados na cultura branca, a qual frequentemente subestima suas capacidades, utilizando-se expressões discriminatórias e preconceituosas, como evidenciado nas palavras do entrevistado: *"os brancos pensam que a gente não vai mexer o trator, não vão andar com carro"*. As observações do E1 refletem uma busca por equidade, inclusão e compreensão entre culturas diversas, reconhecendo a interação intercultural como uma realidade incontestável.

As disparidades sociais e econômicas também influenciam diretamente nas condições de acesso e permanência ao sistema educacional brasileiro, de maneira semelhante ao que ocorre em todas as comunidades marginalizadas e subalternizadas – o que podemos interpretar como mais um ponto de divergência nas experiências de vida do sujeito Guarani. Examinemos as perspectivas apresentadas pelo entrevistado acerca desse tema:

*E1: Eu fui cinco anos na escola, passei sexto ano, mas não completei, não continuei, por causa da necessidade, eu preciso trabalhar pra manter a minha família, alimentação, porque às vezes a nossa plantação demora muito pra ser colhida, né? Pra comer, pra consumo. Então, por isso, nós temos que trabalhar fora, e fazer trabalho por dia, ou por empreita, ou por mês, qualquer coisa a gente tem que...*

A partir da descrição, notamos que a necessidade de abandonar os estudos e buscar trabalho externo é exposto como uma estratégia temporária, o que revela a manobra de

adaptação e flexibilidade nos métodos de vida sustentável. No caso do E1, a atitude de angariar trabalho renumerado fora da aldeia está relacionada diretamente com o sustento familiar – fato que reflete a realidade de grande parte dos moradores da aldeia Ocoy, visto que o espaço, reforçamos, é insuficiente para a sobrevivência.

Na cultura eurocêntrica, a dificuldade ou a privação do acesso à educação é uma condição que compromete o desenvolvimento profissional, tanto individual quanto coletivo, podendo limitar a oportunidade de integração das pessoas ao mercado de trabalho. Essa é uma concepção que culturalmente não se aplica aos povos originários, no entanto, ponderamos que a inserção dos indígenas em um mundo de exploração da mão de obra, que orbita em torno do sistema capitalista, não é uma aspiração, tampouco atitude espontânea desses sujeitos, ao contrário, é de fato uma condição imposta por uma ordem econômica que forçosamente os insere nesse meio. Nesse sentido, o trabalho fora da aldeia configura uma forma de atenuar as dificuldades.

O E1 reforça que esse trabalho externo

*E1: É, pra gente manter o sustento. Por isso que a gente sai um pouco, trabalhar fora, na fazenda, alguma chácara, pra conseguir alimentação, até a nossa plantação ficar pronta pra colher, né?*

Vemos aqui que as necessidades impostas pelo sistema moderno do capitalismo determinam que os indígenas deixem suas aldeias para “*manter o sustento*”, considerando que nessa nova realidade o dinheiro se tornou um elemento essencial para a sobrevivência. O fato de o indígena precisar “*trabalhar fora*” para “*conseguir alimentação, até a [...] plantação ficar pronta pra colher*” confirma que a escassez do espaço associada à vida moderna distancia o Guarani da autossuficiência ancestral. Nesse contexto, a indicação da fala de que se trata de um trabalho que visa suprir necessidades imediatas demonstra a existência de uma continuidade na prática da agricultura tradicional. Outro entrevistado ratifica que

*E4: Alguns indígenas que trabalham fora da aldeia, na cidade, É porque os índios, que nem os brancos também, tem conta para pagar e para isso tem que procurar emprego, para conseguir dinheiro mesmo, para sustento.*

Observamos nesse trecho que o E4 é categórico ao explanar a necessidade de buscar trabalho renumerado fora da aldeia “*para conseguir dinheiro mesmo, para sustento*”. Tal afirmação reforça a ideia de que o imperativo econômico motiva a busca por emprego e impõe a adaptação ao mercado de trabalho. Este, assim como os fragmentos anteriores e os

subsequentes, mostram que, apesar dessa gradativa inserção dos povos indígenas em contextos modernos, a identidade ancestral e a cultura tradicional se mantêm vivas, seja no interior das aldeias, seja na essência de cada sujeito indígena.

Em analogia ao ideal imaginário do mito da Terra Sem Mal, esse movimento de adaptação às imposições do sistema econômico da cultura branca pode ser considerado uma forma de resistência. Quanto a isso, cabe inferir que se trata de uma tentativa de harmonizar tradições ancestrais e modernidade para recriar o equilíbrio em um contexto adverso. Desse modo, é possível afirmar que capacidade dos Guarani de resistir as dificuldades desponta do anseio por um mundo melhor, manifestado no mito.

Quando abordamos as privações econômicas, é inevitável não as associar, de imediato, à reduzida área de terra reservada aos Guarani após o desterro, que ensejou uma condição de dependência para os indivíduos que residem nesse espaço. Sobre isso, reiteramos que toda forma de dependência é colonizadora e subalternizadora, tal conjuntura mantém os mecanismos de poder responsáveis pela desvalorização dos saberes e práticas indígenas, levando essas populações a condições de vulnerabilidade. Observemos o que um dos entrevistados compartilhou sobre essa questão:

*E5: Então, a gente precisa essa liberdade. Hoje, parece que a gente não tem liberdade. A gente, tudo depende, tudo depende. Isso que é uma coisa bem difícil, né? A gente quer fazer alguma coisa, mas tudo depende [...] Da lei, e tem também as políticas... [...] Ai, se tivesse área grande [...] nós temos organização e autonomia, seria muito mais fácil. Agora, ficar dependendo, dependendo, às vezes, é muito difícil. Que nem se nós tivéssemos área grande, a gente ia conseguia trabalhar em cima da terra, sobre alimentação e tal. Agora, nesse momento, a gente está pedindo uma cesta básica, né? Uma coisa assim, então, onde a gente não tem essa liberdade, né? Parece que o próprio pessoal de fora, pensa: “não, está dependendo, a gente tem que levar”. Mas, muitas vezes, ele usa em cima disso, também, alguma coisa para nós usar. Isso, às vezes, é pouco, eu acho, não é bom, né? Se aproveita.*

Dentre as múltiplas privações, vemos nesse depoimento que a condição de pobreza afeta diretamente a liberdade de escolha e a potencialidade de ação do indivíduo, assim como da comunidade, uma vez que muitos desafios enfrentados decorrem de questões estruturais. À vista disso, o E5 inicia sua fala reivindicando liberdade – o que sugere a opressão imposta pelas forças externas: “*A gente quer fazer alguma coisa, mas tudo depende [...] da lei, e tem também as políticas*”. Essa expressão enfatiza a indefensabilidade da comunidade diante dessas estruturas, que, muitas vezes, não levam em consideração as necessidades específicas do povo indígena.

Na declaração do entrevistado vemos uma insistente repetição do termo “*tudo depende*”, que enfatiza as restrições jurídicas e políticas a que são sujeitados. Tal afirmação

dialoga com os discursos oficiais das esferas dominantes que regulam e limitam a autonomia indígena. A esse respeito, a falta de liberdade tem, ainda, uma relação direta com a falta de espaço: “*se tivesse área grande [...] nós temos organização e autonomia, seria muito mais fácil*”. Nesse trecho, o entrevistado até apresenta uma solução concreta, que facilitaria o trabalho de subsistência, mas, ao mesmo tempo, esse meio se revela utópico, porque esbarra nas normas do sistema econômico, que é o causador da extrema dependência (aqui simbolizada pela dependência de cestas básicas para sobreviver).

O E5 também protesta contra o olhar assistencialista dos não indígenas ao expressar preocupação com o aproveitamento indevido por parte de pessoas externas, pois, muitas vezes essas ações de “ajuda” são percebidas como um ato profícuo e imediatista que, além de não solucionar os problemas, acaba por reforçar a discriminação e a marginalização que as sociedades indígenas já enfrentam. Aliás, a dependência de recursos, a exemplo das cestas básicas, contradiz a autonomia desejada para viver de acordo com as tradições. Podemos inferir, portanto, que essas ações assistencialistas são empecilhos para o alcance de uma vida ideal, conforme a ideologia inscrita no mito Terra Sem Mal.

Consideremos as reflexões compartilhadas pelo E5 sobre os tópicos da preservação da cultura e dos costumes indígenas e também os desafios oriundos da proximidade com os indivíduos da sociedade não indígena.

*E5: Pra manter a nossa cultura, o nosso costume até hoje. Eu acho que a gente só precisa, como eu falo, mais liberdade para trabalhar, porque hoje tem muita coisa, né? Aqui é perto da cidade, é perto da vila, e talvez fique um pouco difícil para nós, não é por causa de nós, não é nós que somos o problema, o problema é a sociedade de fora, que está trazendo várias coisas, né? Onde, muitas vezes, a nossa criança, nossos jovens, se acostuma e vai entrando assim e vai se estragando.*

Em suas palavras, o E5 expressa o discurso da resistência cultural “*Pra manter a nossa cultura*”, que constantemente é ameaçada por forças externas, pois “*o problema é a sociedade de fora*”. Nesse sentido, a proximidade da vila e da cidade é considerada uma variante desafiadora, porque facilita o acesso aos elementos externos que podem influenciar os mais jovens na adesão de práticas e valores que podem vir a distanciá-los das raízes originárias. Mediante as circunstâncias, ele compreende as sociedades circunvizinhas como uma ameaça à integridade cultural.

Ao abordarmos a respeito da interação entre a cultura tradicional e as novas tecnologias, como a internet e o acesso às redes sociais, o entrevistado aponta aspectos positivos e negativos. Consideremos sua enunciação:

E5: *A internet, hoje, as redes sociais, tem que ter informação, para você usar, pode ajudar também, mas tem muita coisa que, na verdade, não é proibida, qualquer um, qualquer criança, se quiser acessar alguma coisa, tem, né? [...] Eu tenho dificuldade com os meus filhos, né? Eu tenho filho que têm 13 anos, vai fazer 14 ainda. Foi um ano atrás que eu comprei um celular para ele, só para ele porque eu preciso comunicar com ele, né? Aí, já tem outro irmãozinho já quer também. Então, se eu tiver esse dinheiro, eu compro. Claro, né? Mas, se tiver outros pais, que, às vezes, tem quatro, cinco filhos, né? Às vezes, traz essa briga dentro da família. Então, tem muito isso, né?*

Essas considerações revelam que existe um reconhecimento da utilidade da internet, como uma importante fonte de informação. No entanto, o aspecto que desejamos destacar compete às disparidades econômicas, ou seja, às dificuldades de acesso a dispositivos tecnológicos – condição ligada à conjuntura do poder aquisitivo discutida anteriormente. Nesse contexto, a escassez de recursos pode acarretar desafios que ultrapassam a simples aquisição de tecnologias, pois revela uma preocupação em relação ao acesso irrestrito a conteúdos predominantemente produzidos e disseminados pela cultura branca, muitos dos quais são ferramentas persuasivas que estimulam o consumo excessivo, especialmente pelos mais jovens que geralmente utilizam com maior frequência, portanto, são mais suscetíveis a serem influenciados por conteúdo dessa natureza. Tal tecnologia pode incentivar a criação de necessidades novas que, como o passar do tempo, se solidificam e passam a ser básicas. A preocupação com a influência negativa da internet e com as redes sociais na juventude reflete o receio das mudanças culturais e das possíveis transfigurações dos valores que Guarani os Guarani cultivam.

Na medida em que essas novas tecnologias, consideradas não essenciais para a sobrevivência física, se tornam imprescindíveis para a sobrevivência social em qualquer sociedade, as adversidades econômicas dos povos subalternizados se agravam, gerando conflitos familiares, conforme mencionado pelo entrevistado. Nesse sentido, podemos nos referir à presença das tecnologias no cenário da aldeia como ambígua, pois comporta-se como uma fonte de informação útil, “*a internet pode ajudar também*”, e, ao mesmo tempo, como uma ameaça à preservação da cultura e da própria segurança, “*mas tem muita coisa que, na verdade, não é proibida, qualquer um, qualquer criança, se quiser acessar alguma coisa, tem*”.

Em consonância como que foi discutido, observamos que a abundante ênfase nas tecnologias modernas e aos bens materiais, apontam para uma subvalorização dos princípios éticos, morais, filosóficos e espirituais e para um crescente distanciamento da humanidade com a natureza. Nesse cenário, a natureza se torna um recurso explorável, refletindo uma ideia específica do pensamento eurocêntrico. Essa perspectiva é fortemente contestada pelas

comunidades originárias, sendo uma fonte de preocupação, especialmente entre os anciãos, reconhecidos como guardiões do conhecimento. Analisemos as considerações do entrevistado em relação a essa questão:

*E6: Eles estão preocupados porque a natureza já está acabando. E como vocês sabem, o clima já está mudando, o sol fica cada dia mais quente. A gente fica muito triste de ver os não indígenas, a gente fala de vocês, dando mais prioridade, mais importância ao dinheiro, do que as florestas. Só na agricultura, é claro que é importante também, mas não é o principal.*

As palavras da participante revelam uma acentuada insatisfação ao aviltamento dos valores humanos, destacando seu discernimento quanto à relação dos povos originários com o meio ambiente e sua compreensão nítida da interdependência entre o ambiente e a humanidade. No trecho “*e como vocês sabem, o clima já está mudando também*”, a E6 critica o comportamento das sociedades não indígenas, cujas atitudes impactam negativamente no clima global, prejudicando todas as formas de vida que compartilham os ecossistemas.

Tendo isso em vista, destacamos que, diferentemente das populações não indígenas, os povos originários, especialmente os Guarani, compartilham uma profunda conexão com a natureza, a tal grau que suas práticas se moldam a um estilo que prioriza a harmonia e o respeito pelo ambiente que habitam e todos que o compõem, sejam eles materiais ou espirituais.

Os olhares distintos que recaem sobre o meio ambiente e a própria humanidade, como recalamos incansavelmente no texto, resultam em conflitos que perduram desde o primeiro contato entre nativos e europeus e que ainda estão distantes de um consenso, em virtude desses propósitos que apontam para direções opostas. A ideia de preservação da natureza para a manutenção do equilíbrio ambiental, o que pode parecer um fato evidente, é forjada pela ideologia colonialista para a manutenção de um sistema exploratório. Para refletir acerca das questões ambientais é pertinente rememorar a conjuntura da constituição colonial sobre a natureza, a partir da voz daqueles que foram hierarquicamente subalternizados pela supremacia branco/europeia. Vejamos nas vozes dos sujeitos Guarani a concepção de natureza e as suas percepções sobre as atitudes dos brancos em relação aos espaços que habitam:

*E1: Então, quer dizer que a gente faz mais parte da natureza. Porque o Deus mandou na Terra pra cuidar da natureza. Não é mexer com a natureza. E por isso que eu fui no Ministério Público do Estado aí em Curitiba pra discutir sobre o assunto, sobre a Terra. Então eu expliquei pra ele, ó. A gente tá dividido. Eu mostrei assim, coloquei uma linha. Aí eu falei, você é pra lá, a gente, o povo indígena no mundo é pra cá. Então, o Deus já falou pra você. Você é o dono de fábrica, o dono de dinheiro, o dono da riqueza, o dono de tudo. Só que nós, porque você costuma falar de nós que índio não quer trabalhar, ele não produz, porque ele quer a terra? porque não planta, não sabe plantar, não sabe trabalhar, tudo aí a gente aceita. Porque o Deus já falou pra*

*nós cuidar da natureza. A gente não precisa trabalhar pra comer. Porque tem fruta, tem folha, tem raiz, tem tudo pra gente comer.*

Nessa amostra da conversa, contemplamos múltiplas vozes que visam distinguir o pensamento indígena da concepção de mundo dos brancos. O entrevistado expressa a voz Guarani ao dizer “*a gente faz parte da natureza porque o Deus mandou na Terra pra cuidar da natureza*”. A afirmação, sustentada na espiritualidade e nas práticas tradicionais, reflete os princípios Guarani pautados em uma vivência de equilíbrio com o meio ambiente. A prioridade aos cuidados com a natureza, considerada pelo entrevistado, não se justifica somente pelas consequências positivas que possam resultar dessas ações, mas também pela incumbência divina – o que reafirma a força da religiosidade como eixo central da ideologia Guarani.

Esse posicionamento se opõe ao discurso eurocêntrico que considera a natureza como objeto de dominação. A voz jurídica aparece no excerto através do E1. Ao reportar a ida ao “*Ministério Público do Estado aí em Curitiba pra discutir sobre o assunto, sobre a Terra*”, ele se insere no discurso eurocêntrico, buscando compreensão em uma sociedade que, em sua maioria, não atribui o devido valor aos povos tradicionais e, não obstante, refere-se a eles de modo discriminatório – “*índio não quer trabalhar, ele não produz, por que ele quer a terra? Por que não planta, não sabe plantar, não sabe trabalhar*” – para sustentar suas perspectivas repletas de preconceitos, que são rebatidas pelo entrevistado ao se posicionar em defesa da autenticidade da cultura Guarani. Além disso, ele critica as imposições da cultura branca que se pauta na ideia desenvolvimentista.

Ademais, o E1 procura estabelecer uma linha divisória para explicar a diferença de pensamento entre as culturas e utiliza a voz da divindade para buscar um entendimento, apesar das diferenças existentes. O seu discurso revela a busca por compreensão e, ao mesmo tempo, tenta demonstrar a legitimidade do modo de ser e de viver Guarani. Por meio do discurso religioso, “*porque o Deus já falou pra nós cuidar da natureza*”, ele reforça essa ideia e se contrapõe ao modelo econômico hegemônico ao mencionar “*a gente não precisa trabalhar pra comer. Porque tem fruta, tem folha, tem raiz, tem tudo pra gente comer*” e se refere à autossuficiência da terra, onde as necessidades básicas são naturalmente supridas, confrontado com os estereótipos criados pelos não indígenas. A natureza aqui é vista como um presente divino, uma fonte de riquezas de proporções necessárias para manutenção do bem viver. Isso é demonstrado na narrativa mítica dos Guarani, no episódio em que Guyraypotý faz aparecer o alimento (milho, batata, beijus e jabuticabas) – ação que ilustra a abundância da terra e explica o zelo e a importância que o Guarani atribui a esse elemento.

Quanto a isso, não surpreende o fato de os povos originários serem, por vezes, aclamados como “guardiões das florestas”. Esses gestores vitais das plantas, das águas, dos animais, manejam a natureza com atenção, estabelecendo interações harmoniosas que conservam os ecossistemas de maneira equilibrada e preservada. Esse profundo respeito pela natureza pode ser apreciado na singela narrativa de um ato tão elementar quanto a colheita de frutas, conforme é possível observar nas declarações do entrevistado:

*E1: A gente não machuca o pé de fruta. Só pegar devagarinho. Porque vai continuar dando. Mas se a gente machucar, aí começa a diminuir. Ele produz, ele já não produz mais quase. Se ele já foi machucado, né?*

No fragmento, é perceptível o alto valor conferido à natureza, especialmente aos elementos fundamentais para a saúde e nutrição, como no exemplo dado pelo E1. Essa valorização espelha um estado de harmonia com a natureza destacado no mito da busca da terra sagrada dos Guarani. Para mais, esse pensamento demonstra um imenso conhecimento empírico da natureza e uma vultosa lucidez das consequências negativas da exploração irresponsável dos recursos naturais que, para esses povos, salientamos, não é uma fonte rentável e, por isso, retiram dela só o necessário para a sobrevivência.

Contrariando essa abordagem de vida, encontra-se o "homem moderno" que, por atitudes, se denuncia como um agente de destruição, capaz de pôr em risco inúmeras vidas, inclusive a sua própria existência, em nome do progresso econômico. É por essa razão que, ao se referir ao passado, que precede a construção da Usina de Itaipu, o entrevistado expressa uma avaliação negativa em relação aos brancos.

*E2: O problema, os brancos, não eram amigos. Se fossem amigos, não faziam a mesma coisa que estão fazendo. A primeira coisa, acabou com a natureza, acabou com as frutas, os remédios, para pescar, até andar no mato aonde? Porque a gente cresceu, criamos no mato. Porque na minha época, a gente brincava no rio. Um rio pode ser profundo de 10, 12 metros de profundidade, não era nada para nós. E agora, o problema é quando a gente se joga na água, daqui uns três dias já começa a sair ferida. Tudo poluído, tudo envenenado.*

Aqui, o entrevistado faz uma avaliação negativa dos não indígenas, “os brancos, não eram amigos”, e essa afirmação reflete a concepção dos sujeitos Guarani em relação à sociedade dos brancos, que foram moldadas por elementos de ordem cultural, social e histórica, remontando não apenas a um passado recente, mas a um longo período de contato que teve início com a chegada dos colonizadores espanhóis e portugueses, estendendo-se por inúmeras lutas até o presente momento. Nesse sentido, o conceito de amizade, na perspectiva do

entrevistado, não condiz com as ações dos homens brancos. Além da criticidade, o trecho denuncia os não indígenas: "acabou com a natureza", e essa fala está diretamente relacionada com as crescentes ondas de destruição ambiental, que podem ser vistas, sob a perspectiva da espiritualidade Guarani, como um indício de distanciamento do imaginário de harmonia com a natureza que o mito da Terra Sem Mal preconiza.

A exemplo disso, podemos citar novamente a construção da Usina de Itaipu, por ser um fato bastante recente e impactante na memória da comunidade do Ocoy, tanto para os mais velhos, que vivenciaram o acontecimento desde o princípio, quanto para os mais jovens, que enfrentam as consequências do esbulho e reconhecem, pela voz dos anciãos, o vigor e a emoção das experiências por eles vividas. Tratamos aqui de acontecimentos vividos pessoalmente, o que Pollak (1992, p. 201) chama de "elemento constitutivo de memória". As narrativas transmitidas pelos anciãos aos jovens edificam o sentimento de pertencimento ao grupo, inclusive para aqueles que não presenciaram pessoalmente a expropriação das terras. Dessa forma, tais eventos fundem-se ao imaginário das novas gerações a ponto de estas se reconhecerem nesses relatos. Sobre isso, Pollak (1992, p. 201) explica que "são os acontecimentos [...] 'vividos por tabela', ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer". A esse respeito, complementamos que a interação, por meio da oralidade, entre aquele que testemunhou a história e os que vieram posteriormente, é fundamental para o fortalecimento da coletividade e para a perpetuação da união entre os membros da comunidade.

Em suas declarações, o E2 aborda a destruição da natureza causada pelos brancos, destacando os impactos ambientais e culturais. Ele menciona a transformação na qualidade da água do rio, que costumava ser um recurso seguro para a sustentação da vida e o lazer. Essa realidade contrasta com o presente, onde a água está poluída e contaminada, representando ameaças à saúde. O entrevistado critica as instituições externas que, em nome do desenvolvimento econômico, prejudicam a vida dos Guarani. Esses danos são evidentes nas mudanças geracionais, impedindo que as crianças e jovens Guarani desfrutem da água saudável e das brincadeiras na densa mata, algo que seus avós podiam fazer em tempos passados. A nostalgia e a indignação transparecem igualmente nas expressões da E3:

*E3: Quando eu era criança e na juventude da época tinha mato que agora faz falta, a natureza faltou pra nós. E na época não faltava mel, o palmito, palmeira. A gente... Pensarmos naquele tempo, é pesado. Se lembrar daquele tempo, dá um choque. O primeiro, o mais importante é a água, e a natureza, o remédio e a alimentação que tinha no mato. Porque a gente crescia, comia alimento que Nhanderu deixou na terra. Então é isso que agora acabou. A gente come qualquer alimento que não era pra comer, mas infelizmente está acontecendo isso. Faltou o espaço, faltou*

*lugarzinho pra ficar mais tranquila. A preocupação também é pelos filhos, que já têm filhos também. Então o que me deixa triste é: como achar? Onde achar a natureza? A gente não tem mais espaço.*

Nessa enunciação, podemos observar um entrelaçar de diferentes vozes e discursos. A E3 inicia sua fala lembrando a infância, “*quando eu era criança e na juventude da época tinha mato que agora faz falta, a natureza faltou pra nós*”, e esse trecho retrata as recordações de uma natureza abundante que assegurava recursos essenciais para a sobrevivência. As palavras do entrevistado aludem ao tempo em que habitavam a extinta aldeia Jacutinga, antes da inundação, e referem-se a uma lembrança de um estado de estabilidade que se perdeu.

Ela também apresenta sua perspectiva espiritual para exaltar a natureza, “*porque a gente crescia, comia alimento que Nhanderu deixou na terra*”, entendida como algo sagrado, um presente divino. Além disso, a E3 critica explicitamente os hábitos modernos de alimentação: “*a gente come qualquer alimento que não era pra comer, mas infelizmente está acontecendo isso*”. Tais afirmações transbordam sentimentos de tristeza e de aversão aos costumes alheios ao de sua cultura. Essa mudança na alimentação pode representar uma desconexão com a terra idealizada no mito. Notamos no trecho uma voz de protesto contra a condição de vida a que foram submetidos: “*então o que me deixa triste é: Como achar? Onde achar a natureza?*”. Essa expressão revela a frustração diante da destruição ambiental e da perda do território.

A evidente preocupação da entrevistada com a perda de espaço e com as mudanças nos padrões de alimentação tem uma ligação direta com a influência da cultura branca, que representa uma ameaça aos direitos indígenas, especialmente ao direito à terra. Considerando o fato de a aldeia Ocoy ser espaço exíguo, seus moradores se veem confinados e privados de condições mínimas para viver com dignidade, conforme seus valores e costumes. Assim, a diminuição dos territórios indígenas impacta drasticamente na conservação ambiental, com consequências globais.

E4: *É, a gente tem que cuidar, né? Que nem agora. A gente vê que o mundo já está sendo destruído: tem queimada, coisa assim. Aí estraga tudo, né? A natureza é importante, não só para os índios. É para todo mundo. Mas tem algumas pessoas que não reconhecem isso.*

Essa clara preocupação com o meio ambiente revela a consciência ambiental do entrevistado, que se posiciona de forma crítica às questões naturais contemporâneas. As suas perspectivas se referem a harmonia na relação entre os humanos e à biodiversidade: “*a natureza é importante, não é só para os índios. É para todo mundo*”. Essas palavras ensinam que

preservar a natureza é uma necessidade e uma responsabilidade que sobrepõe a cultura, a etnia, ou a classe social. O E5 também faz suas ponderações sobre o meio ambiente:

*E5: Olha, para nós, o povo Guarani, é muito importante ter o mato, ter a água limpa, porque é onde a gente traz a saúde. Muitas vezes, claro, também da alimentação, mas tem que sair da terra. Então, tudo que dá vida é a terra. Então, onde a gente tem na natureza o nosso remédio. Várias coisas no mato a gente acha. E o rio também. É onde a gente pode tomar banho. Hoje, que nem aqui no lago, a gente não consegue mais tomar banho porque quando você vai lá na água, já vem com coceira e tudo. Parece que não tem mais como você ficar tranquilo. Então, acho que é, para nós, a natureza é muito importante. Hoje, a gente está brigando por isso. Para ela voltar, pelo menos, a aldeia ter uma proteção verde, né. E hoje, aqui, agora, não está aparecendo isso. A gente tem também ao redor, parte do agrotóxico das plantações de soja, milho, né. Então, hoje, tem a aldeia e a plantação dos colonos. Isso, para nós, não é bom. O próprio pajé fala que não é bom. A gente tem que estar em uma proteção. Temos que ter mata, porque a natureza também salva.*

Nas palavras do E5 transparece a voz Guarani tradicional, que exalta a terra e seus elementos, considerados fundamentais para uma vida saudável. Sob essa ótica, a terra é percebida como progenitora da vida, e a natureza é reconhecida como um bem que fornece recursos com capacidades curativas e que saciam a fome.

Em seu discurso, o E5 expressa a preocupação com a degradação ambiental e critica os impactos das atividades agrícolas no entorno da aldeia, que oferecem riscos à saúde das pessoas em função da contaminação da água e do solo pelo “*agrotóxico das plantações de soja, milho*”. Essa é uma situação que aflige todos os moradores da comunidade do Ocoy, uma vez que se trata de um problema ambiental vinculado às práticas agrícolas empreendidas pelos colonos que cultivam as terras circunvizinhas. Tais práticas são vistas com resistência, que é reforçada pela sabedoria do líder religioso. Segundo o E5, “*O próprio xeramõi fala que não é bom*”, e essa expressão reafirma sua autoridade e o respeito conferido a ele.

Ele também ressalta: “*para nós, a natureza é muito importante*”, demonstrando uma não condescendência com a situação e, além disso, reafirmando a presença de uma luta em curso, “*a gente está brigando por isso*” por “*uma proteção verde*”, que possa amenizar os efeitos da poluição. Sobre a fala do E5, não podemos deixar de mencionar que as práticas agrícolas dos colonos e seus impactos negativos estão estreitamente associadas à desigualdade de poder e à falta de proteção dos direitos dos povos indígenas.

Continuando nesse raciocínio, vamos avaliar as informações que outra entrevistada apresentou:

*E6: Para nós, Guarani, a natureza é tipo uma mãe. Porque é na natureza que a gente encontra os alimentos. Se a natureza acabar, o que vai ser não só de nós Guarani, do mundo todo, né?*

*Mas só que, infelizmente, aqui já está acabando. A natureza, o mato, não tem mais remédios, essas coisas que a gente fazia, chás naturais. Infelizmente, a gente tem que estar procurando postos ou hospitais. Porque é da natureza que a gente tira o sustento.*

O trecho mostra uma cosmovisão bastante específica da cultura Guarani, do modo como a natureza é observada: “a natureza é tipo uma mãe”, lembrando que, para os Guarani, as florestas, a terra, os rios e os animais são organismos vivos e interdependentes, tidos como fontes de sustento e proteção e, por essa razão, merecedores de respeito e afeição. Por outro lado, efêmera e frágil, que exige defesa, cuidado e amparo. A E6 faz referência ao esgotamento da natureza, à escassez de recursos naturais e à perda de práticas tradicionais, lamentando os impactos das mudanças ambientais na vida cotidiana e na saúde da comunidade. De acordo com esse contexto, podemos inferir sobre o trecho destacado, que aborda a degradação da natureza, como sendo um sinal de alerta para a necessidade de um envolvimento com a proteção e preservação das florestas, das águas, do solo, do ar, e que envolva os indígenas e não indígenas.

Ao abordar a necessidade de recorrer a postos de saúde em vez de utilizar remédios naturais, a entrevistada revela a inevitável interseção entre a medicina tradicional e os sistemas de saúde modernos. Trata-se de uma adaptação imposta pela modernidade por efeito da perda dos recursos naturais. Sua fala evidencia uma percepção clara da pressão exercida sobre as práticas culturais dos povos indígenas, seu sentimento contrário a essas mudanças e o desejo de viver conforme os costumes tradicionais. A esse respeito, observamos ainda, que a tradicional dependência da natureza para o sustento se contrapõe à atual realidade de buscar cuidados médicos em postos de saúde ou hospitais, alvitando que possam existir dificuldades no acesso aos recursos da medicina moderna ou ainda indicando uma possível marginalização socioeconômica, já que muitos remédios não são fornecidos pelo sistema de saúde pública.

### 5.3 A COSMOGONIA GUARANI, A SAGRADA EXISTÊNCIA E A DECOLONIALIDADE DO SER

A espiritualidade Guarani é viva e está presente no cotidiano das aldeias, entrelaçando-se em todas as atividades, sejam elas laborais, artesanais, recreativas ou religiosas. Na cosmovisão Guarani, Nhanderu é por eles reconhecido como um Deus supremo, criador de tudo que existe na natureza, da qual se consideram parte, diferentemente do pensamento da cultura ocidental que a vê como algo concedido a raça humana, um presente de Deus. Na concepção Guarani, a natureza é percebida como sagrada e habitada por espíritos, com os quais cultivam uma relação de reciprocidade, sendo a harmonia e o respeito fundamentos essenciais. É

importante destacar que os Guarani nutrem um vínculo visceral com a terra, considerada por eles uma entidade viva e sagrada. “Todos estes aspectos da terra, nos quais economia e sociedade se mostram indissolúvelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa” (Melià, 1990, p. 38).

Nas práticas religiosas dos Guarani, os rituais são fundamentais para fortalecer os laços com a esfera divina e para honrar e manter viva a memória dos antepassados. A espiritualidade Guarani permeia a história e a cultura dos povos originários. Neste contexto, muitas vezes nos questionamos sobre os efeitos possíveis da influência das religiões alheias sobre essa sociedade. À vista disso, a primeira indagação sobre essa temática não poderia ser outra, senão sobre a perspectiva do entrevistado quanto ao teor religioso associado à cultura indígena e não indígena. Sobre esse tema, o E1 expõe sua compreensão:

*Na verdade, a gente explica para os pastores evangélicos, porque nós somos os primeiros evangélicos do mundo. Porque a gente pede a coisa direto pra Deus mesmo. Inf. 1: A gente pede mais pra Nhanderu [...] Ele é o principal. Não adianta pedir pra outra pessoa. [...] Agora, evangélico de hoje, ele parece que respeita mais Jesus Cristo, só que Jesus Cristo morreu. Ai ele agora que começou, não porque Jesus Cristo é nosso senhor e ele morreu por nós ... Eu acho que pra nós é pelo contrário. A gente não tem que obedecer mais quem está morto já. Ele já foi. E agora a gente grita pra ele salva-nos, mas só que nem ele não se salva. A gente discute com o pastor evangélico e explica pra ele porque a gente não entra no evangélico, a gente não entra mais. Porque já é o nosso evangelho. Porque o nosso pai começou no mundo. O pai, o Nhanderu já ensinou como é que a oração vai ser oração pra ele. Cada filho dele no mundo, deitando, levantando, almoçando, tem que pedir. Pra Nhanderu mesmo. Então, a gente tem que agradecer pelo dia. O pai, eu estou levantando com saúde, eu quero todo meu semelhante também, que nem eu. É uma oração simples. Por isso que eu briguei muito com o pastor, ele gritou, mas só que não resolve nada também. Não é que não resolve, mas só que é fraco. A gente tem pequenas palavras pra dar agradecimentos. Até a noite, a gente sentou na cama, ó pai, vou descansar, me desculpe a palavra que não era pra falar, falei, mas agora a gente tem que pedir desculpas. Porque no dia a dia, a gente tem pecado. Na fala, na coisa, não era pra fazer, falar, tudo. A gente não percebe onde a gente erra. Mas só isso, você tem que pedir, ó pai, me desculpe.*

Examinemos as contribuições do entrevistado para essa discussão, que não faz apontamentos específicos sobre o catolicismo do período jesuítico, visivelmente introduzido e ressignificado, em alguns aspectos, na religiosidade Guarani – temática que será abordada no decorrer das análises – mas menciona as religiões evangélicas, o que nos leva a crer que pode haver constantes abordagens dessas religiões com propósito de conversão dos moradores da comunidade do Ocoy. Ele faz questão de afirmar que os povos originários são “os primeiros evangélicos do mundo”, o que sugere que eles já habitavam essas terras muito antes da chegada dos europeus. Além disso, destaca Nhanderu como foco central de suas orações e expressa sua opinião particular sobre Jesus Cristo, questionando sua mortalidade, o que parece ser para ele

um argumento forte para exaltar a sua crença e prática religiosa que circunda em torno de Nhanderu.

A partir dessas asseverações, torna-se evidente o grau de divergência com a prática do evangelicalismo. Com base na fala do entrevistado, notamos uma perspectiva religiosa bastante arraigada no contexto cultural do entrevistado. Suas palavras apontam para a complexidade dos debates em torno das crenças religiosas que se moldam nos diferentes discursos e que são compreendidas pela sociedade hegemônica a partir de uma realidade estrutural colonizadora, não considerando e nem respeitando as particularidades das sociedades indígenas.

Nesse sentido, a religiosidade aparenta constituir uma esfera complexa de disputa entre a cultura originária e a cultura branca. O cristianismo, introduzido pelos colonizadores, teve sua grande imersão no período jesuítico, sendo metodicamente introduzido pelos padres jesuítas de modo doutrinador e abertamente avesso à crença nativa e, por essa razão, empreendido por meio de atitudes de repressão às práticas religiosas tradicionais. A crueza é a mesma, mas, ainda assim, parece que o cristianismo do catolicismo, nas reduções jesuíticas, guardava diferenças do cristianismo dos evangelhos da teologia da prosperidade que, conforme Stella (2018), tem uma ligação mais direta com as igrejas neopentecostais, mas que também é pregada por líderes de outras congregações evangélicas antes tidas como tradicionais. Nessas igrejas, é comum encontrar pessoas que buscam “apenas respostas imediatas para questões de sua vida, de seu dia a dia, e ainda procuram a cura para seus males e a prosperidade financeira tão prometida por seus propagadores” (Stella, 2018, p. 44).

Em consonância com esse contexto, Silva (2020 p. 185) revela que “as comunidades indígenas sofrem novas intervenções culturais, promovidas por religiões neopentecostais, que ocupam os territórios, apropriam-se dos espaços comunitários e impõem práticas religiosas incompatíveis com a convivência étnica e, por fim, provocam etnocídio”. Clastres (2003) considera como etnocidas os missionários e propagadores da fé cristã, que procura substituir as crenças originárias pela religião ocidental predominante – o que inclui as crenças católicas e evangélicas.

Esse cenário de interferência cultural e religiosa pode ser relacionado à narrativa do mito da Terra Sem Mal, se consideramos a perseverante busca de Guirapoty por sobrevivência, que pode ser equiparado a luta Guarani, que preza pela preservação da cultura. Ainda recorrendo ao mito, podemos relacionar a destruição da terra, e conseqüentemente a extinção de elementos culturais com o etnocídio mencionado por Silva e Clastres. Em oposição às forças que tentam destruir a identidade cultural – que aqui se configura nas religiões que submetem os sujeitos indígenas a conversão compulsória – Guirapoty caracteriza a resistência indígena, que enfrenta

as adversidades impostas, demonstra resistência e prossegue a jornada, em conformidade com os desígnios de Nhanderu.

Essa determinação do Guarani em relação à religiosidade pode ser conferida na argumentação do E1: *“A gente discute com o pastor evangélico e explica pra ele porque a gente não entra no evangélico, a gente não entra mais. Porque já é o nosso evangelho. Porque o nosso pai começou no mundo”*. Notamos nessa inferência que a incursão de líderes evangélicos entre os Guarani é acolhida por um obstinado movimento de resistência, que sustenta a perspectiva religiosa exaltando Nhanderu como a divindade central. Sobre isso, consideramos relevante acrescentar que nem todos os sujeitos indígenas conseguem refutar esses assédios com igual determinação. No seu discurso, o E1 afirma a existência de um evangelho Guarani, e aborda o assunto, não de modo a negar a crença alheia, mas como uma tentativa de elucidar que seu povo possui uma perspectiva espiritual própria.

Na concepção Guarani, Nhanderu é a essência da origem humana, da terra e de todos os seres. Essa divindade permeia as histórias ancestrais, sendo considerado a presença divina que governa o universo. É também a fonte da sabedoria e benevolência que cuida e protege. Trata-se de um Deus sublime, transcendente, mas, ao mesmo tempo, imanente, dado que, para os Guarani, Nhanderu é presença viva na cultura e no cotidiano. Segundo essa crença, Nhanderu está presente em todos os elementos que compõem a natureza, está nas plantas, nos rios, nos animais – o que explica tamanha reverência, não só com as formas de vida, mas outros componentes que, apesar de não apresentarem características de seres vivos, são fundamentais para a manutenção da vida e, por isso, exalam a presença divina. Podemos dizer que as características que se inserem no âmbito da imanência se aproximam da teoria metafísica de Spinoza, em que a substância, a qual ele atribui o nome Deus e que também chama de natureza, exprime a essência da existência. A expressão dessas convicções fica evidente nas declarações dos participantes da pesquisa.

*E2: O Nhanderú principal, que protege o mundo e a vida do povo. Sem ele, a gente não é nada. Sem ele, a gente não consegue nada. Sem ele, a gente não consegue saúde, alegria, paz. Então, a primeira coisa é ele.*

*E5: O deus para nós é Nhanderu, que é um só e a gente acredita nele que está aí.*

As impressões compartilhadas pelos entrevistados apontam Nhanderu como uma entidade central na cosmovisão Guarani, assim como ocorre no cristianismo. Para compreender melhor as possíveis aproximações ou distanciamentos da cultura originária e da cultura branca

cristã sobre essa questão, recorreremos aos textos sagrados cristão e Guarani, que tratam da criação do mundo. Vejamos primeiramente o que diz a Bíblia: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas.” (Bíblia de Jerusalém, 2002, Genesis 1:1-2). Agora, direcionemos nossa atenção para o modo como a temática é abordada nas narrativas Guarani:

Nanderuvuçu veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. Nanderuvuçu tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água (Nimwendaju, 1987, p. 143).

Ambos os textos retratam mitos de criação que, à primeira vista, parecem semelhantes, mas, se examinarmos mais detalhadamente, podemos encontrar ideias muito distintas. No texto bíblico, Deus é apresentado de modo transcendental, dado que o “Espírito de Deus”, ao conduzir o processo de criação do mundo, subjuga a natureza à sua vontade e, portanto, se afasta dela. Vemos, dessarte, que o texto enfatiza o domínio humano sobre a natureza. Na narrativa Guarani, observamos uma ideia oposta em que Nanderuvuçu, apesar de possuir atributos divinos, é representado numa condição que se aproxima da natureza, pois traz o sol no peito, sendo, assim, ele próprio o portador da luz. Ademais, usa a cruz de madeira como escora da terra, revelando uma relação de interdependência entre a raça humana e os demais seres da natureza.

Também é possível observar em ambos os textos a dualidade entre a luz e a escuridão. No texto bíblico, ela se apresenta como forças contrárias (o bem e o mal, a ordem e o caos), dando uma ideia de separação radical, poderíamos dizer, com um fundo moralizante, capaz de determinar o certo e o errado, quem domina e quem deve ser dominado. Já na perspectiva do mito Guarani a dualidade se mostra nos conflitos dos morcegos eternos entre si em meio às trevas, observamos aqui um ambiente de conflito em que vozes antagônicas habitam o mesmo espaço, refletindo as identidades e culturas que circundam as relações entre indígenas e a cultura branca. Essa dualidade entre luz e escuridão representa as diferentes perspectivas que se contrapõem nas relações entre culturas distintas. A luz pode ser interpretada como os saberes ancestrais, sobre os quais os Guarani recorrem em condições de opressão e violência, estas, portanto, figuram a escuridão.

Em relação as observações feitas pelo E2 sobre Nhanderu, agora associando-as a busca pela Terra Sem Mal, onde todos os campos da existência são harmoniosos, é possível perceber

que esse ser divino, “*principal*”, para além de exercer sua influência na esfera da criação, é o apoio espiritual para qual o Guarani se volta, buscando êxito nas demandas humanas. Com base nessas reflexões, podemos inferir que as palavras do entrevistado revelam valores próprios, que se contrapõem às influências religiosas externas.

No que diz respeito à representação de Nhanderu, outra entrevistada também elucida sua compreensão:

*E3: A importância que Nhanderu traz, é que através dele que estou avançando a idade, porque Nhanderu ajudou. Eu também acredito que para cada erro, na frente do Nhanderu, a gente tem que pedir desculpas. Então, eu acredito muito. Ele é muito importante. Ele é que vai resolver a necessidade nossa, que a gente está sofrendo agora. A gente quer a natureza, mas Nhanderu vai dizer para nós como.*

A referência que a entrevistada faz a Nhanderu de que “*é que através dele que estou avançando a idade*” evoca o que Espinosa (2009) nomeia como afetos alegres, demonstrando crer que existe uma correlação entre espiritualidade e experiência de vida, em que Nhanderu é capaz de agir sobre o cotidiano, protegendo dos perigos e, no processo de envelhecimento, conservando uma vida saudável.

Já a expressão da necessidade de pedir desculpas pelos erros cometidos demonstra um sentimento de submissão à vontade divina, gerando afetos de humildade e adoração a Nhanderu. Tais sentimentos confirmam responsabilidade pessoal, que prioriza a busca constante da reconciliação com a divindade,

Ao mencionar: “*ele é que vai resolver a necessidade nossa, que a gente está sofrendo agora*”, a entrevistada revela a confiança na figura divina, que inspira as pessoas a buscar por orientação espiritual perante os desafios que, no contexto da entrevista, estão ligados principalmente à questão territorial e à devastação da natureza.

Ademais, a referência à natureza, que é algo constante no discurso dos povos originários, anuncia a dependência do Guarani ao ambiente natural e a representação de Nhanderu como aquele que orienta para uma forma harmônica de convívio com a natureza, reafirmando a imanência de Deus. Nesse sentido, Nhanderu desempenha um papel fundamental na resolução de questões atuais, o que significa dizer que existe uma adaptação contínua do mito da Terra Sem Mal à realidade cotidiana.

Verifiquemos agora as impressões que a E6 compartilhou sobre a relevância de Nhanderu para sua vida:

*E6: Nhanderu é muito importante mesmo, não só para a minha vida, mas para todos também, que acreditam nele, porque tem muita gente que não acredita nele, que existe. Mas eu acredito muito nele, porque a gente é ensinado desde cedo a acreditar nele, a pedir, a agradecer, todo dia. Mas eu acredito muito nele.*

No excerto, a entrevistada destaca a importância de Nhanderu para si e para todos que acreditam nele. Suas palavras demonstram uma fé que transcende a esfera pessoal, indicando que se trata de uma convicção coletiva que irá beneficiar a todos que compartilham da fé na divindade Guarani. Essa condição de harmonia com Nhanderu é um dos ideais do mito da Terra Sem Mal, que se objetiva nessa fala.

Outro ponto merecedor de destaque neste trecho é a declaração da E6 de que "*há muita gente que não acredita nele*", indicando uma divergência de crenças, destacando a variedade de perspectivas culturais dentro da sociedade e reportando aos desafios de aceitação, tanto do ponto de vista dos Guarani em relação à fé cristã, quanto ao sentimento de negação da crença Guarani pela cultura branca. Além disso, na mesma fala, é possível perceber uma urgência em afirmar e reafirmar a fé, uma necessidade premente de defender a crença Guarani diante das adversidades externas. Nesse sentido, é possível afirmar que a manutenção das crenças originais, diante da diversidade de perspectivas que o mundo moderno oferece, tem sido um desafio. Diante disso arriscamo-nos a afirmar que a conservação da fé talvez seja o ato mais expressivo de resistência cultural dos Guarani.

A entrevistada também alude à educação cultural e espiritual, destacando a relevância da transmissão desses ensinamentos desde a mais tenra infância, moldando a forma como os Guarani percebem o mundo. Tal pensamento corresponde às ideias de Williams (1992) de que a cultura desempenha um papel fundamental na formação das crenças individuais. Em suma, é bastante perceptível na fala da E6 a preocupação em assegurar a permanência e continuidade dos valores da cultura Guarani.

A magnificência de Nhanderu, um pai poderoso e benevolente, desperta o anseio de compartilhar sua presença na terra livre de toda maldade. No entanto, para atingir esse objetivo, é necessário transcender os limites da morte, deixar a existência terrena e ascender para existência espiritual. Segundo os registros de Nimuendajú (1987), nos tempos antigos, podia-se alcançar a Terra Sem Mal em vida, mas hoje em dia só é possível atingi-la após a morte, quando corpo e alma se separam. Examinemos as explicações fornecidas pelo entrevistado sobre esse assunto.

*E1: Porque a nossa história, como a espiritualidade conta, é que a nossa alma vai para o lugar de onde a gente vem. A gente não fica na terra. Carne e osso que ficam na terra e se transformam*

*outra terra. Para chegar no lugar de onde a gente vem não é fácil, nós temos que saber viver na terra para chegar depois da morte, para chegar espiritualmente lá onde a gente vem. A nossa alma vai para onde a gente vem.*

No fragmento, o entrevistado ressalta a concepção do retorno ao local de origem, ratificando a fé na existência de um espaço transcendental além do plano terreno e simbolizando um estado espiritual elevado após a morte. A narrativa sublinha o incessante ciclo entre vida e morte, evidenciando que o corpo se metamorfoseia em solo, representando a interligação entre o ser humano e a natureza.

A alusão à permanência da "carne e osso" no solo e sua transformação em outra forma de terra pode ser vinculada à crença na metamorfose pós-morte, ressaltando os ciclos de renovação presentes na natureza. Essa concepção é recorrente em mitologias diversas, onde os restos mortais retornam à terra, integrando-se ao ciclo natural da vida e da morte. Nesse contexto, a transformação da matéria humana em terra pode ser considerada um processo regenerativo, tais concepções nos ajudam a entender a reverência dos Guarani pela terra e pela natureza que brota dela e que é acolhida por ela.

O entrevistado ainda enfatiza a importância de "*saber viver na terra*", tal afirmação revela o valor atribuído ao modo de vida atual, sendo, este, crucial para o destino espiritual futuro. No mesmo sentido, a fala remete a um apelo à responsabilidade e sabedoria na conduta da vida diária, de maneira equilibrada e ética, em consonância com os princípios culturais e espirituais Guarani, em preparação necessária para a transição após a morte. Lembremos que na cultura em questão a vida na terra é entendida como um caminho espiritual em que se busca alcançar a Terra Sem Mal.

*E1: Então, se a gente morre sem pecado, sem fazer nada errado, a gente vai direto aonde a gente veio. Mas se a gente peca um pouco, a gente tem que passar um momento difícil.*

Conforme destacado pelo entrevistado, o pensamento de ser uma pessoa ética na vida dos Guarani implica em uma recompensa reservada àqueles que cultivaram uma índole ética na existência terrena. A noção de pecado, que imediatamente evoca a inevitabilidade da punição, pode remeter à interferência jesuítica, bastante pautada nos valores éticos e morais resultantes da cultura cristã, propagada pelos colonizadores europeus. Esses valores foram paulatinamente incorporados pelas comunidades Guarani, perpetuando suas crenças até a atualidade. A recompensa e a punição, nesse contexto, apontam um sentido de justiça, enquanto a condição de "*passar por um momento difícil*" figura um estágio de purificação que nos lembra a concepção de purgatório, associado à tradição da igreja católica. É importante destacar que o

termo “purgatório” não se encontra de forma explícita na cosmologia cristã, mas há indícios de sua existência, em algumas passagens das escrituras, como na Primeira Epístola de São Pedro. (3,18-20), que fala da existência de um “lugar” onde os espíritos aguardam salvação e purificação da alma:

A ressurreição e a descida à mansão dos mortos — 18Com efeito, também Cristo morreu uma vez pelos pecados, o justo pelos injustos, a fim de vos conduzir a Deus. Morto na carne, foi vivificado no espírito, 19no qual foi também pregar aos espíritos em prisão, 20a saber, aos que foram incrédulos outrora, nos dias de Noé, quando Deus, em sua longanimidade, contemporizava com eles, enquanto Noé construía a arca, na qual poucas pessoas, isto é, oito, foram salvas por meio da água (Bíblia de Jerusalém, 2002, 1 Pedro 3:18-20).

Retomando as inferências do E1 no último trecho, atentamo-nos à complexidade inerente à conquista do espaço espiritual de origem. Esse processo se reflete no reconhecimento das vicissitudes da vida, assumindo a vulnerabilidade inerente à condição humana, a propensão ao erro e a possibilidade do perdão. Este termo configura um “*momento difícil*”, que ressurge como nova oportunidade e alimenta a esperança de atingir o destino almejado. Por outro viés, a vida em harmonia com a natureza e com a comunidade, à vista dos princípios Guarani e na inclusão de elementos externos, como os valores ético e morais alinhados ao catolicismo, configura-se como um atalho que conduz ao mundo espiritual. Sob essas condições, o entrevistado alerta astuciosamente, “*nós temos que saber viver na terra [...] para chegar espiritualmente lá onde a gente vem*”, ressaltando a necessidade da sabedoria e de práticas específicas. A esse respeito, conferimos atenção às observações por ele anunciadas:

E1: *Então, primeiro é respeitar um ao outro: não falar mal de ninguém. Não fazer mal para outro, e tudo que Deus não quer. Que nem nós. A gente tem que ensinar os filhos: “olha, você tem que não ficar bravo com o semelhante, cuidar dele. não bater, não olhar mal nele. A gente tem que ensinar as crianças. E o nosso pai verdadeiro também ensina a gente para manter essa proteção da vida. Porque o Deus sabe, ele anota tudo. Quando a gente morre, a alma vai onde ele está.*

O entrevistado abordou o respeito como base para uma boa convivência, destacando atitudes como “*não falar mal de ninguém, não fazer mal para o outro*”. Esse discurso exprime os valores da cultura Guarani, uma vez que prioriza o respeito e a não maledicência, que converge com a vivência pacífica, estando, desse modo, em consonância com os princípios da Terra Sem Mal, o qual simboliza o desejo de uma vivência que se distancie do sofrimento e da desunião, e que se aproxima do bem-estar coletivo.

Já o trecho "*nosso pai verdadeiro também ensina a gente para manter essa proteção da vida*" demonstra uma influência do cristianismo, que prega a existência de um único e verdadeiro Deus, como podemos observar em Jeremias 10:10: "O Senhor [...] é o verdadeiro Deus, Deus vivo, eterno rei. Treme a terra ante a sua cólera, e os povos pagos não podem suportar a sua ira". No entanto, a fala do indígena alude a um Deus protetor da vida com uma dimensão espiritual, voltada para uma pedagogia ("Deus ensina"), de cuidado com o outro e com o meio ambiente. Já a passagem bíblica apresenta um Deus soberano e autoritário. A menção "*Deus sabe, ele anota tudo*" retrata a ideia, a visão cristã do julgamento divino, demonstrando uma interação de vozes colonizadoras existentes na comunidade.

No mito da Terra Sem Mal, não encontramos evidências de julgamento conforme o modelo cristão, mas a narrativa sinaliza que para alcançar a condição de bem-estar é necessário que se viva conforme seus princípios e valores, como podemos observar na passagem em que Guyraypotý pede ajuda aos animais para a construção de uma casa de madeira, seguindo as ordens de Nhanderu.

E Guyraypotý falou ao homem-juperú: "Ajude um pouco a meus filhos!" - "Eu não ajudo, eu quero fazer uma canoa". Ao pato selvagem (ele falou): "Ajude um pouco a meus filhos na casa!" - "Eu, eu também não ajudo, pois voarei." - "Não é", disse ele ao suruvá, "você também não quer ajudar a meus filhos com a casa?" "Eu também não." - "Então fique, quando a água vier, veremos o que te acontecerá!" [...] A água veio e se precipitou. E o juperú (gritou): "Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa, na qual embarcarei!" "E ele gritava e (já) a espuma envolvia o alto da sua cabeça. O pato selvagem em vão quis voar, os (animais) da água o devoraram. O suruvá também 'gritou: "A água vem mesmo!" Assim ele falou e a água penetrou na sua boca; e assim o seu sopro passou ao pássaro (Nimuendajú, 1987, p. 156).

O apelo de ajuda que Guyraypotý faz aos animais pode ser entendido com uma evocação de atitudes de reciprocidade, cooperação, caridade e comprometimento, que são alguns dos princípios que se referem a uma consciência comunitária, necessários para alcançar a Terra Sem Mal. Em oposição a isso, estão as atitudes dos animais que se recusam a ajudar e são punidos tragicamente. A mensagem do mito sugere uma conexão mútua entre os seres, e podemos acrescentar as culturas, em favor de um bem comum. Sobre isso, ponderamos os conflitos territoriais, a exploração ambiental desmensurada que aspira somente o lucro, e tantas outras formas de suicídios coletivos que a humanidade propõe e põe em prática.

Na materialidade da experiência comunitária das aldeias, a responsabilidade de transmitir os princípios do bem viver confere ao rezador, líder religioso que atua como mediador desses princípios. Essa figura é bastante respeitada entre os Guarani, reconhecida por

eles como o portador de um dom divino designado por Nhanderu. Assim sendo, o líder religioso é percebido como um porta-voz que recebe as orientações de Deus e as transmite à comunidade. Nas palavras do entrevistado,

*E1: o rezador é o representante de Deus na Terra.*

Essa atribuição, outorga ao rezador a competência de atender os Guarani quando estes necessitam de orientação, aconselhamento, assim como interceder por eles por meio das rezas, danças, cantos e rituais em casos de doenças espirituais. Por meio da intercessão divina, busca-se a cura para os males que acometem a alma. Nos casos de doenças físicas, o líder espiritual se vale do poder das plantas com propriedades medicinais. Essas podem ser indicadas pelo próprio rezador, por um benzedor, ou pelos anciãos da aldeia, que possuem profundos conhecimentos sobre a natureza. Os rituais estão sempre presentes nas práticas religiosas, as quais também contemplam as necessidades corriqueiras e as consideradas fundamentais na vida do Guarani. Dentre elas destacamos a escolha do nome da criança, como descrito pelo entrevistado

*E1: O rezador primeiro faz oração pedindo pelo o nome. Ele sonha, ele vê no sonho a criança de onde que é e qual o nome dela.*

Tais considerações nos mostram que a intuição, o saber tradicional e, sobretudo, a experiência espiritual, emergem como elementos fulcrais para o êxito no desempenho da responsabilidade inerente a grandiosidade da missão de um rezador, principalmente no que se refere a designação do nome. Para que possamos equacionar o valor desta tarefa em específico, observemos o exemplo fornecido por Nimuendajú (1987):

Quando todos os esforços para salvar um doente são baldados, o último recurso é a troca de nome: o pajé "acha" um outro nome para o doente, e é freqüente que a isto se siga um batismo com água da forma anteriormente descrita. A idéia é que o doente, ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome anterior), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara. Daquele momento em diante, o nome antigo não volta a ser pronunciado; deixa-se-o cair no esquecimento o mais depressa possível (Nimuendajú, 1987, p. 33).

Ao considerar a citação anterior, é fundamental refletir sobre o contexto em que essa ideia se insere. Inicialmente, observamos uma interconexão entre as questões de identidade, tradição cultural e saúde. Segundo a crença Guarani, no âmbito da condição de uma doença

sem perspectiva de cura, em que todos os recursos físicos se exauriram, ao receber o novo nome o enfermo se torna um novo ser. Nesse sentido, a substituição do nome representa a possibilidade de transformação e de renovação existencial. Aqui, mais uma vez, é possível constatar a inexistência da separação entre a realidade material e a espiritualidade.

O entrevistado também discorre sobre a temática dos sonhos, a qual se configura como um elemento de significativa importância dentro da cosmovisão Guarani, sendo considerado um canal de comunicação entre a orbe espiritual e a mundana. Diante disso, conforme traçado por Nimuendaju (1987), assoma-se a explicação de que, na cosmovisão Guarani, as vivências da alma durante o sonho são compreendidas como eventos reais, capazes de interferir no curso da existência humana. Nessa perspectiva, os sonhos se revelam como experiências singulares que acrescentam sabedoria e poder ao sujeito que sonha.

É no ritual do batismo que a criança é contemplada com seu nome, que já trazia consigo antes do nascimento. Sobre essa questão, retomemos a menção que o E1 faz em relação ao destino da alma após desencarnar, “*quando a gente morre, a alma vai onde ele está*” e “*a gente vai direto aonde a gente veio*”, revelando o destino da alma depois da morte, e também o seu local de origem, que na cultura Guarani está associado ao nome, que precede ao nascimento, como explica Nimuendaju (1987).

Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome (Nimuendajú, 1987, p. 30).

Consideremos como o entrevistado explica esse fenômeno:

E1: *O nome, depois de seis meses nasce uma criança, aí você começa a procurar o espiritual que coloca o nome, né? Porque espiritual pergunta lá, pergunta ali, no Norte, do Sul, Leste e Oeste. De onde que a criança veio? Eu quero saber o nome da criança. O espiritual tem que sonhar de onde que ela veio. Aí se ela vem do Sul, tem outro nome. Se ela vem do Oeste, tem outro nome. Ou Leste, aonde que vem o Sol, se vem de lá, tem outro nome. E se vem do Norte, tem outro nome. Então cada criança vem de qualquer lugar. Não é de um lugar só. Uma criança vem do Sul, outra vem do Oeste.*

Nessa fala, observamos a voz da espiritualidade expressa pelo entrevistado ao se referir à escolha do nome na sua cultura, evidenciando a relevância da espiritualidade na vida dos indígenas Guarani. A rigor, não é uma questão de escolha familiar, mas sim de busca pelo nome. Trata-se de um evento magnífico que envolve as entidades celestiais.

Essa abordagem do entrevistado está em sintonia com os registros de Nimuendaju (1987), no que diz respeito à nomeação da criança na tradição Apapocuva. Segundo o autor, a determinação da origem da alma é uma cerimônia que envolve cantos acompanhados pelo som do chacoalhar do maracá e pela batida do takuapu. Trata-se de um ritual no qual o rezador busca comunicação com as entidades celestiais para identificar o momento em que uma alma chegou à terra e descobrir de onde ela veio. Segundo o E1, o local de origem da alma é determinante para a identificação do nome da criança. De acordo com essa crença, como explica Nimuendajú (1987, p. 30), a alma "pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional Nhanderyquey, ou da 'Nossa Mãe' no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão Tupã no Ocidente". Além disso, o autor acrescenta:

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não "se chama" fulano de tal, mas ele "é" este nome (Nimuendajú, 1987, p. 31).

O nome atribuído à criança Guarani, frequentemente, vincula-se a entidades espirituais, elementos da natureza ou artefatos imbuídos de uma profunda simbologia para o povo Guarani. Sob o escopo dessas ideias, entendemos que a escolha do nome para os indígenas Guarani não se restringe estritamente a fatores culturais, sendo considerado, portanto, um acontecimento que reflete uma jornada de busca da identidade, vinculada à esfera sagrada. Levando em conta a afirmação do E1, *“é que a nossa alma vai para o lugar de onde a gente vem”*, é possível dizer que a atribuição do nome constitui o embrião rumo ao retorno, sendo, portanto, o passo inaugural do percurso voltado para a Terra Sem Mal.

Em relação às distintas possibilidades de orientações de origem da alma, é possível afirmar que elas exibem com clareza a complexidade espiritual dos Guarani, assim como a intensidade da religiosidade na vida cotidiana, sendo que, a busca pelo nome na criança é um fenômeno que mobiliza toda a comunidade, o que também reforça o sentimento de coletividade existente na sociedade Guarani.

Como vimos, a posse do nome demanda um certo espaço temporal posterior ao nascimento. Uma das justificativas para esse processo está na busca pelo local de origem da alma da criança, conforme abordado anteriormente, sendo esse um dever sagrado confiado ao rezador por intermédio do próprio Nhanderu. Outro motivo, por sua vez, nos é elucidado pelo E1.

E1: *Então quando a criança nasce e depois de, vamos dizer assim uns 180 dias depois pra batizar a criança. Pra garantir. A gente vê que a criança vai querer viver. Ai primeiro vai o rezador ou benzedor vai benzendo a criança pra ver se vai viver, ou não. Ai ele ordena quando, depois de quantos dias que pode ser batizado. Então já tá pronto.*

Conforme mencionado no relato, um intervalo temporal é concedido à alma até que o batismo seja plenamente consumado. As afirmações dos entrevistados apontam para uma convicção profundamente arraigada na interação entre a matéria e o espírito, que se torna possível por intermédio de rituais.

Ciente da tradição desse intervalo entre o nascimento e a atribuição do nome à criança, colocamos em pauta uma possível fatalidade que resulte em seu falecimento nesse período. Sobre essa eventualidade, o entrevistado explica:

E1: *É, porque às vezes ele vem no mundo só pra olhar. Porque a nossa criança é delicada, quando vem no mundo, ela vem de um lugar onde não é sofrimento, não é nada. Depois vem aqui na terra ele vê que muita coisa errada tá acontecendo na terra. Então ele volta logo, ele não morre, só deixa o corpo e volta onde ele veio.*

Esse excerto, portanto, compreende outro aspecto considerado pelos Guarani sobre a não realização da cerimônia do batismo, ou de nomeação logo após o nascimento. O espaço de tempo dado consiste em um período de contemplação, em que alma tem a oportunidade de analisar e decidir sobre a permanência na terra. Em relação a esse decurso de aproximadamente 180 dias, mencionado anteriormente, é interessante notar que o E1 justifica a necessidade desse intervalo de tempo, por meio da seguinte afirmação: “porque a nossa criança é delicada”. Ele faz referência a um ser puro e inocente, alheio à maldade terrena, justamente porque provém de um lugar desprovido de todo mal. A justificativa do entrevistado repousa em sua crença na existência da terra idealizada. Sobre essa temática, o etnólogo alemão, Nimuendajú (1987), apresenta sua versão com base nos relatos dos Apapocúva, de que a morte de um recém-nascido está inerentemente associada à noção de reencarnação, na qual o indivíduo, cujos parentes sentiram profundo pesar, renasce no seio da mesma família. Entretanto, sua efêmera permanência na terra resulta em uma partida prematura, uma vez que não se acostuma mais à vida corpórea. Essas elucidaciones remontam a uma tentativa de esclarecer a mortalidade infantil precoce.

Além da cerimônia do batismo, a cultura Guarani contempla uma diversidade de rituais, dentre as quais a primeira é o ritual do batismo. Depois, o ritual da chegada do novo tempo, que acontece na primavera e o ritual de fechamento do tempo, que ocorre na chegada do frio. Todas essas cerimônias são realizadas na Opy, na casa de reza, considerado também um espaço

educacional, onde se aprende os saberes e os valores ancestrais geralmente transmitidos pelo rezador e pelos anciãos da aldeia que, por tradição, transmitem histórias relacionadas a deuses e espíritos, desse modo, preservam os conhecimentos tradicionais e exortam os mais novos a pensar e agir conforme os princípios e costumes Guarani.

A referência à casa de reza pode ser encontrada no mito da Terra Sem Mal como um espaço determinado por Nhanderu: “Mas agora façam uma casa para nós, façam uma casa para nós de tábuas, senão, dizem, quando a água vier, vai destruir a nossa casa, diz Nanderuvuçu para mim” (Nimuendajú, 1987, p. 156). A missão de construir o que podemos inferir como sendo a primeira casa de reza, foi designada a Guyraypoty, e a este foi atribuído o papel de mensageiro, assim dizendo, de transmissor das palavras do Deus maior. Guyraypoty é, no entanto, a figura ancestral dos que hoje conhecemos como rezadores.

A casa de reza, todavia, representa um espaço de preservação e transmissão da identidade cultural perante a “inundação” preconizada no mito, que alude às ameaças ambientais e também aos desafios sociais ou econômicos enfrentados pelas comunidades indígenas. A performance final do mito pode ser associada à significância e à força representativa desse espaço para a espiritualidade Guarani, como podemos observar na versão coletada por Nimuendajú (1987, p. 156): “e a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água”. A referência da água como uma força ameaçadora nos lembra as vicissitudes que os Guarani enfrentaram, primeiramente com a colonização espanhola, jesuítica e portuguesa, a Guerra Guaranítica, a guerra do Paraguai e a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, todos esses eventos produziram efeitos negativos à vida e à tradição Guarani. A versatilidade da casa frente à inundação se traduz na potencialidade de resistência e de resiliência das comunidades indígenas frente aos intensos e frequentes desafios que afetam negativamente a vida desses sujeitos, privando-os de viver conforme seus costumes e tradições. A casa de reza é, nessa perspectiva, um espaço multifacetado que acolhe a espiritualidade, a cultura, a educação, a memória e a resistência.

Para esclarecer tais capacidades, voltemo-nos à exposição da entrevistada sobre sua participação nas atividades desenvolvidas na casa de reza da comunidade Ocoy

*E6: Eu tenho um grupo que eu ensino as criancinhas a dançarem, a cantarem, para que no futuro, quando a gente não estiver mais aqui, eles levem a frente. A gente tem uma casinha ali, casa de reza, que a gente chama.*

Nesse relato, podemos perceber a presença de um engajamento metódico na transmissão das tradições culturais às crianças da aldeia, que vai muito além da participação nos encontros religiosos, visto que a entrevistada se envolve nas atividades da casa de reza, deste modo colabora substancialmente para a preservação e para o fortalecimento do sentimento de pertencimento por meio da transmissão da herança cultural, que envolve as expressões artísticas e religiosas tradicionais.

A casa de reza, além de cumprir o propósito espiritual, revela-se como um espaço em que são abordadas questões complexas. Conforme se pode inferir das declarações do entrevistado:

*E4: A casa de reza é muito importante, né? Sempre tem um dia que eles marcam pra fazer reunião. Porque tem pessoas que são mais velhas que sempre dão orientação para os mais novos. Eles orientam pra não cair nas drogas. Isso que é mais importante, né? Hoje em dia, Álcool, né? Os jovens não podem cair na droga. Mas tem, mesmo assim, a maioria cai. E o que é mais difícil: quanto mais a gente educa, a gente não resolve também, né?*

Nesse fragmento, o entrevistado menciona a casa de reza como um lugar de transmissão da sabedoria ancestral e de aconselhamentos que ocorrem nas reuniões, as “*pessoas que são mais velhas que sempre dão orientação para os mais novos*”. Essa fala evidencia a voz da tradição Guarani e dos conhecimentos ancestrais que são passados para as novas gerações, dando continuidade à identidade cultural. Ele introduz no diálogo a voz da modernidade ao mencionar o problema das drogas como motivo de preocupação que afeta a comunidade, provocando um conflito entre a preservação dos conhecimentos tradicionais e as influências externas às quais os jovens estão expostos, evidenciando, mais uma vez, a influência da cultura dominante e seus impactos, sobretudo nas sociedades subalternizadas, que agora precisam solucionar problemas que não existiam antes da interação com a cultura branca.

Ele manifesta que sua preocupação é com o uso excessivo do álcool, especialmente pelos jovens da aldeia e expressa a dificuldade de enfrentar o desafio “*quanto mais a gente educa, a gente não resolve também*”. Na busca por solução a comunidade recorre aos costumes e tradições ancestrais. No entanto, conforme as considerações do E4, essas estratégias não tem sido suficientes para enfrentar o enorme desafio, que se agrava na medida em que a interação com a cultura branca se intensifica.

*E4: Eu nasci aqui na aldeia, né? Pelo que eu me lembro, quando eu era piaçã ainda, ninguém usava droga por aqui. E agora depois, a outra geração já vê bastante.*

Essas palavras refletem a insatisfação diante das transformações comportamentais observadas nas novas gerações, as quais estão mais expostas ao bombardeamento de informações proporcionados pela internet. Este evento traz consigo a importação de valores e práticas para o interior das aldeias que, muitas vezes, são adotados por diversas faixas etárias. Dentre esses “valores”, inclui-se o consumo de substâncias nocivas à saúde e que interferem drasticamente nas relações sociais. Essa interação pode servir como indicativo das divisões ideológicas nas comunidades indígenas, motivadas pelas influências externas decorrentes da globalização e, até mesmo, pelas pressões econômicas inerentes ao sistema capitalista. Essas mudanças abarcam implicações culturais e sociais importantes, podendo gerar conflitos intergeracionais.

Apesar dos impasses abordados, a ideologia Guarani se mostra fortalecida, tendo a casa de reza como um lugar imperioso de religiosidade, de transmissão da cultura, de valores que mantêm a comunidade unida.

*E5: De vez em quando eu participo, mas por causa do tempo mesmo também. Às vezes eu participo mais de perto, mas eu sempre ia. Quando vai ter cerimônia mesmo, alguma coisa assim, sempre me convidam e a gente vai na casa de reza. Mas todo dia eu não consigo ir. Mas tem a casa de reza, todo dia ainda. Mas eu procuro ir sim, uma vez por semana, duas vezes por semana, sempre indo. Mas quando tem cerimônia, é a maioria das pessoas que vão vai para a dança, para o canto, às vezes o jovem está indo. Quando tem cerimônia mesmo, às vezes é quando Xeramõi mesmo, que o líder espiritual chama: “hoje a gente tem, ou esse ano ou esse mês, a gente vai ter o batismo da erva, o batismo da água, o batismo do fogo...” Essa coisa aí, daí todo mundo tem que comparecer.*

O contraste entre as práticas culturais, a religiosidade e as imposições da modernidade na vida cotidiana transparecem também nas palavras do E5, que fala da sua regularidade de participação dos encontros na casa de reza, “*de vez em quando eu participo, mas por causa do tempo mesmo também*”, “*Mas todo dia eu não consigo ir*”. É perceptível aqui o sentimento de necessidade em participar das reuniões. Ainda observamos nessa enunciação que existem expectativas culturais que conferem uma certa obrigação de participação em eventos específicos, como as cerimônias de “*batismo da erva, o batismo da água, o batismo do fogo*”, fato que revela o significado conferido aos compromissos religiosos considerados fundamentais para a obtenção dos saberes que constituem os valores e tradições, e que asseguram a estabilidade da cultura Guarani. Além disso, ele exalta a figura do rezador: “*quando xeramõi mesmo, que o líder espiritual, chama [...] todo mundo tem que comparecer*”, apontando para a potência que essa liderança representa para comunidade na manutenção da integridade desta população.

Quanto à assiduidade, essa se esbarra nas demandas da vida moderna, que controla o tempo e adiciona obrigações, impondo limites que impedem a manutenção das tradições conforme faziam seus antepassados – como é o caso do trabalho renumerado, atualmente considerado indispensável em face à forçosa inserção das populações originárias ao sistema capitalista. Tal fato, como já dito e redito nesse texto, deve-se à escassez dos recursos naturais que outrora bastavam para a subsistência indígena, sendo essa uma evidência de ações de caráter exploratório que percebe a natureza como mero recurso, para fins de acúmulo de capital. Apesar dessas complicações, observamos um notável esforço do entrevistado em se conectar com a religiosidade e com as tradições culturais. A menção “às vezes o jovem está indo” demonstra um sentimento de otimismo em relação à preservação e continuidade das práticas culturais e espirituais Guarani.

A oposição ideológica entre as sociedades Guarani e as sociedades de concepções colonizadoras constitui um catalisador de conflitos incessantes, em que as adversidades recaem severamente na parte mais vulnerável e, inevitavelmente, mais suscetível às mais variadas formas de violências: física, territorial, política, ambiental, psicológica, econômica, dentre outras, que afetam constantemente a vida dos povos originários e demais classes subalternizadas pelo poder dominante.

Em toda interação intercultural existe a influência e a ressignificação cultural. Na cultura Guarani, em especial na religiosidade, é nítida presença de um sincretismo religioso que combina as práticas tradicionais herdadas dos antepassados e as influências cristãs, provenientes, principalmente, do período jesuítico, em que muitas populações Guarani foram submetidas à fé católica, sendo, portanto, expostas aos princípios do cristianismo. Decorrente disso, não é necessário um olhar apurado para perceber resquícios daquele período, que foram sendo, em partes, incorporados, pela cultura Guarani. A exemplo disso, podemos citar a cruz cristã, que foi alvo de nossa curiosidade ao nos depararmos com ela na casa de reza e no cemitério da aldeia. Referente a esse assunto, o entrevistado esclarece que

*E1: Historicamente, a cruz não existia. A gente não usava, porque o nosso antigo não usava a cruz. E depois que os brancos vieram, foi copiado desse branco. Eu acho que a parte nossa, dos originários, a gente não tem história. Esse aí foi produzido, foi trazido, porque pra gente não tem significado isso. Não é importante para nós.*

Sobre a presença da cruz no cemitério:

*A gente enterra alguma, mas só que a gente tem que colocar algum sinal que ele já foi.*

Sobre a cruz na casa de reza:

*Esse aí já é copiado, vamos dizer assim. Tudo é copiado. Então, acontece isso.*

Nesta parte, primeiramente, identificamos uma clara contraposição à interferência do catolicismo e a narrativa colonizadora e cristã, nas afirmações de que *“Historicamente, a cruz não existia. Os nossos antepassados não usavam a cruz”*, a voz do passado se manifesta, indicando que o símbolo associado à salvação no cristianismo católico não influenciou a religiosidade Guarani.

A afirmação de que *“depois que os brancos vieram, foi copiado desse branco”* reforça a falta de significado cultural e religioso do símbolo cristão para a cultura originária. O indígena também manifesta o desacolhimento simbólico do objeto ao expressar *“pra gente não tem significado isso”*, o que confirma uma perspectiva religiosa autônoma, visto que a cruz cristã na cultura Guarani, reflete apenas um sincretismo religioso e não a internalização do significado espiritual.

Como evidência disso, podemos mencionar a presença da cruz nos cemitérios Guarani, que assume um valor funcional e não espiritual, uma vez que a representação cristã é transformada em um artefato para satisfazer a mera demanda de marcar o local do sepultamento. Trata-se de uma adaptação de convenções religiosas estranhas à tradição original. Tais concepções reforçam as ideias apresentadas por Schaden (1974), as quais explicam que, com a expulsão dos jesuítas e, conseqüentemente, a ausência de doutrinação empreendida por meio da catequização, o sistema religioso cristão foi sendo integrado à cultura Guarani, todavia, de modo fragmentado, por meio da assimilação de elementos isolados, sem conhecer o real significado religioso cristão subjacente. A esse respeito, inferimos que a imparcialidade em relação à simbologia da cruz reflete, ainda, a complexidade da interação entre culturas tão distintas e, ademais, evidencia a resistência à imposição cultural e espiritual do catolicismo europeu. Nesse contexto, em que o símbolo do cristianismo é tratado como um elemento decorativo, ilustra como os sistemas simbólicos podem ser ressignificados, operando de forma alterada em relação ao propósito original.

Outro assunto que se reveste de importância, especialmente por se tratar de uma temática permeada por mistérios e emoções, foi a perspectiva de morte dos Guarani. Esse fenômeno é uma realidade palpável e inevitável para todos os seres vivos. Entretanto, o que sobrevém após o último suspiro é ainda uma incógnita para a humanidade. A diversidade de pensamentos em torno da concepção da morte, representada por diferentes sociedades, sejam estas pertencentes

a civilizações antigas ou inseridas na estrutura contemporânea, encontram-se ligadas a heranças culturais que se vinculam diretamente às crenças religiosas que professamos – como se observa no contexto da cultura em análise, cuja cosmovisão anuncia a transição da alma para uma existência desprovida da maldade e do sofrimento. Apesar da crença na felicidade plena que paira sobre o destino pós-morte, na cultura Guarani, o luto pela partida de um ente querido é uma vivência dolorosa e penosa para os enlutados. O falecimento é um fato memorável que desarticula o cotidiano de toda uma comunidade, de modo que as atenções se voltam para a pessoa que partiu. O velório, ritualizado tradicionalmente na casa de reza, constitui um importante momento de homenagem e despedida, como descreve o E1:

*E1: O velório é aqui mesmo, na casa de reza. Primeira coisa, a gente senta. Alguém quer falar sobre isso ou não. Ai, continua a oração. Primeiro, tem que comentar uma coisa, como é que foi. Ela já é doente, ou acidente, ou alguma coisa, um impacto no coração, ou na cabeça. Como que ela sofreu, né? Então, a gente pede pra Deus que a alma chegue lá. Mesmo que na Terra, ela teve muito pecado, ela errou muito. Mesmo assim, a gente pede pra Deus perdoar ela, pra chegar onde ela quer estar. O velório é sempre assim, né? Calmo, assim, sem fazer nada, barulho, nada estranho, né? Porque o nosso costume é sentar junto, conversar. E todo mundo... silêncio, né? Alguém fala baixinho, a gente tem que respeitar muito. Mesmo que a gente não respeite durante estar vivo, a gente não respeita, pelo menos o corpo tem que ser respeitado.*

Nesse fragmento o entrevistado aborda o modo como os Guarani enfrentam a morte e a idealização da vida após a morte. No seu discurso fica evidente que a busca pela transcendência e pela harmonia com o divino é intrínseca à tradição cultural e espiritual desse povo. O velório se configura como uma passagem para a Terra Sem Mal, onde os familiares e os demais integrantes da comunidade se reúnem para prestar homenagens ao falecido, expressar o luto e enviar suas preces a Nhanderu. Para os Guarani, o ritual fúnebre configura um momento de transição da vida terrena para o domínio sagrado.

A tradição oral atravessa todos os elementos formadores da vida Guarani; no contexto do velório, não é exceção, visto que nesse momento são compartilhadas narrativas sobre o defunto – ainda que em voz baixa, demonstrando respeito – como uma forma de enfrentar ou processar a perda do ente querido, expressando, desse modo, a tristeza e demonstrando empatia ao reconhecer e compartilhar a dor alheia. Em relação à prática da oração e do pedido de perdão, é possível verificar um desejo por redenção e reconciliação com o divino, uma busca pela purificação da alma, para que esta possa alcançar a morada espiritual sagrada. Tais ações também denotam traços da cultura cristã, sendo esses possíveis resquícios herdados do período jesuítico por seus antepassados.

A casa de reza, nesse cenário, é considerada o epicentro da vida espiritual, social e cultural. Esse lugar sagrado, como vimos, é palco de inúmeros rituais, a exemplo disso já citamos o ritual do batismo, em que a criança recebe o nome espiritual, o ritual fúnebre e tantos outros. Agora, atentamo-nos aos dois rituais, os quais já mencionamos, e que são considerados de grande importância para a cultura Guarani: a chegada do ano novo (*arapyau*) e do fechamento do ano (*araymã*). Esses estágios temporais englobam uma magnitude de significados substanciais e, por isso, os rituais referentes a eles compõem a lista das cerimônias mais importantes para os Guarani. Para ampliar nossa compreensão sobre a relevância desses eventos, destacamos as observações que o E1 compartilhou:

*E1: Agora essa oração, esse ritual, esse canto... A gente deixa um pouco parado, porque agora é meio de outono. Outono, né? A gente tem que parar e se preparar para a chegada da primavera. Inverno também a gente só fica em casa. De vez em quando, entre nossa família, nossa criança, a gente faz oração em casa. Não com o grupo. Então... Na primavera aí tem festa. Na primavera pra nós já é Ano Novo. Porque mês de setembro já é Ano Novo pra nós. Que vem a planta começar a reproduzir, florescer. E começa a trocar a folha. Renovar a folha. Tudo isso pra nós é Ano Novo. Tanto isso a gente faz ano novo aqui, né? A gente já começa a mesmo de setembro fazer um... Vamos dizer assim que... Batizar a criança que não é batizado. Que já é batizado pra reforçar. Tudo isso a gente faz no mês de setembro. [...] setembro, outubro, novembro, dezembro, janeiro é tudo festa. [...] Então, a gente comemora pela vida que a gente alcançou aquele ano, né? Que agora é 23, pode ser que é 24, a gente consegue chegar no ano 24 ainda. Se a gente chegar a gente faz cerimônia, a gente faz uma comemoração e festeja. [...] Quando tem uma festa ou às vezes é necessário ter uma bebida junto no ritual. Às vezes a criança vai ser batizado ou alguém que não está bem de saúde para renovar o batismo. Depende da necessidade que tem. [...] Tem roupa especial para o ritual. A gente tem, as meninas tem, os homens também tem. Essa vestimenta é diferente. Na hora necessário de fazer. A roupa pode ser que um pano, um pano como esse. A gente faz enfeite de semente para diferenciar a roupa. Não é como colocar perfume, é tudo isso, não.*

Esses rituais são exemplos concretos da sintonia entre os Guarani e a natureza, dado que a rotina da aldeia e a adaptação dos ritos religiosos se rendem ao ciclo natural das estações do ano. Como o outono e o inverno, sendo estações frias e configuram um tempo de recolhimento e de preparação, um momento, portanto, destinado à reflexão. Esse período é também uma oportunidade de revigorar os laços familiares e comunitários.

A chegada da primavera marca o início de um novo ano, diferente do calendário gregoriano em que o ano novo começa no primeiro dia de janeiro. Essa estação representa a renovação e o florescimento da vida, seja pelos ritos sagrados ou pelas façanhas da natureza. Considerando o contexto do período festivo, podemos nos referir à incorporação da bebida tradicional Guarani em cerimônias rituais, mencionada pelo E1, como uma expressão de harmonia espiritual e da crença na intervenção divina para a cura das enfermidades do corpo. O entrevistado aborda também o uso de indumentárias especiais em rituais. Nesse aspecto,

destacamos o uso das sementes na customização dessas vestimentas, cuja simbologia está associada à fertilidade, à vitalidade, à conexão com a terra e com a espiritualidade. À vista dessas considerações, a chegada do ano novo, para os Guarani, representa a renovação da esperança e o recomeço.

Nessas, assim como em outras cerimônias, os cantos e as danças estão sempre presentes, e são interpretadas como meios de comunicação utilizados pelas lideranças espirituais para se conectar com as divindades. Os cantos são acompanhados pelo *maracá*, uma espécie de chocalho que é confeccionado e usado pelos homens, e o *takuapu*, que é um bastão de taquara, de tamanhos diversos, que as mulheres batem no chão para produzir sons. Ambos são instrumentos musicais tradicionais necessários para as práticas religiosas.

*E1: Então, esse canto já surgiu muitos anos atrás. Antigamente, nossa mãe, nossa avó, tinha um canto para o clarear do dia. Não é como hoje: canto, coral em grupo. Um grupo de adolescente. Na época, 40, 50 anos atrás, era grupo em família. Não é assim como juntar, fazer um grupo. Quando chove, tem um canto. A mãe, o avô cantando e a criança ouvindo. Às vezes vem geada forte, de madrugada, tem outro canto também. Quando amanhecer o dia, o canto passarinho tem que acompanhar. Tudo tinha canto. [...] Naquela época, não. Só tinha o chocalho e o bambu. Não tinha violão, não tinha violino, não tinha nada. Só um sonzinho simples.*

Notamos, nesse fragmento acerca da cultura oral expressa pelo canto, que existe um aflorado sentimento de apreço pela sabedoria dos ancestrais, transmitida pelos mais velhos, que são considerados veículos do legado cultural destinado às gerações futuras. Ele descreve os ensinamentos por meio do canto como algo arraigado ao costume familiar, caracterizando uma atividade que interliga a vida social Guarani aos saberes sobre os fenômenos e seres da natureza. Ademais, suas considerações manifestam ainda uma certa resistência à assimilação de elementos da cultura externa, por entenderem que a incorporação do violino e do violão, citado como exemplo, pode comprometer a originalidade da música tradicional.

*E1: Esse ritmo, esse som de bambu e chocalho, Deus nos ensinou pra gente continuar o ritual: nosso, pra que ele ouvisse que nós estamos aqui... Se às vezes tem alguma dificuldade, a luta, a gente faz oração e toca o bambu, a mulher e o chocalho, os homens, aí a gente fala pra Deus, não estamos apertados, o Deus tem que dar um jeito, nós estamos aqui porque o senhor pediu pra nós qualquer grito pra você ouvir, e agora nós estamos cantando. Então já vem a orientação de Deus, já vem muito antes, e já vem com essa orientação, pra que ela ouvisse. Então a gente continua fazendo isso pra fazer um barulho, pra ela pelo menos ouvir direito o que nós estamos precisando.*

Na enunciação do E1, contemplamos o entrelaçar da crença, dos símbolos com a divindade Guarani, *"o ritmo, o som do bambu e do chocalho foi Deus que nos ensinou"*. Esse relato indica a legitimidade inquestionável das práticas ancestrais, que são elevadas ao plano espiritual. O ato de tocar instrumentos em rituais realizados na casa de reza é, para os Guarani, um meio de se comunicar com Nhanderu, um jeito de dizer: *"nós estamos aqui porque o senhor pediu pra nós qualquer grito pra você ouvir, e agora nós estamos cantando"*, e essa é uma forma de apresentar as demandas e as dificuldades que estão enfrentando. Nesse sentido, as sonoridades criadas por meio dos chocalhos e dos bambus são expressões das preces e das súplicas às divindades. Essa manifestação cultural e religiosa é uma amostra de que as esferas sagradas e a vida cotidiana se misturam.

As palavras do E1 enfatizam a espiritualidade como algo palpável, que permeia a esfera cultural, sobretudo no contexto ritualístico em que a dança, o canto e o ressoar dos instrumentos são reconhecidos como veículos de comunicação com Nhanderu. Esses rituais de diálogo entre humanidade e divindade está representado no mito da Terra Sem Mal, registrado por Nimuendajú (1987, p. 155). Na passagem em que Nhandervuçu (Nhanderu), representante da voz divina, ordena a Guyrapoty, a voz dos humanos: "procurem dançar, a terra quer piorar!", a fala indica um contexto ritualístico em que a dança é tida como um ato essencial para a manutenção do equilíbrio da terra. Esse episódio remete a responsabilização da humanidade pelos desastres naturais, a dança diz respeito às atitudes humanas e a piora na terra está relacionada aos desastres naturais. Nesse trecho do mito, está expressa a crença na eficácia dos rituais como proteção contra eventuais tragédias e a importância da obediência divina para manter a harmonia. Assim como a narrativa mítica, os rituais sagrados da cultura Guarani a exemplo das danças, dos cantos e dos sons dos instrumentos, funcionam como canais para envio das demandas humanas e das orientações divinas. A manutenção dessa forma de interação e conexão com o divino é o que mantém a esperança de dias melhores, de proteção, de renovação e de renascimento. Dito de outra forma, essas manifestações estabelecem uma ligação entre os seres humanos e as entidades.

O entrevistado também compartilha alguns pontos significativos dos encontros religiosos que acontecem nas casas de reza da aldeia:

*E1: Então, primeiro, passa o rezador, o acompanhante do rezador passa fumaça, fazendo volta, para começar. [...] A fumaça, vem do fumo, vem do cachimbo, ela espanta o mau espírito, e a tentação, tudo que vem contra nós, para não encostar em ninguém. Então aquela fumaça serve para isso, para que o ritual, o canto e o lamento que a gente tem, para que saiba, vem para não ninguém incomodar. Isso, purificar-se, tirar o mau espírito que vai embora. Vai embora, vai encostando para lá e para cá, para não chegar aqui, já passa. Fazer uma fumaceira, e depois*

*começa a oração. Mas primeiro tem que se apresentar, se ajoelhar, pedir perdão. E pedir perdão ao homem que cada dia a gente erra, né? Ninguém, não somos, como é que eu vou falar assim, ninguém somos livres da coisa, não. Todo mundo erra sempre. Então, primeiro, para fazer a oração, pedir a Deus, primeiro, joelhar e pedir perdão. E depois vem o canto, que ninguém entende. [...] A oração não tem palavra, não tem letra, não tem nada, mas Deus entende. Eeeeeeee... Eeeeeeee...[...] O evangélico de fora também tem, às vezes fala do Cristo, ele fala tudo, e você que protege a gente, você que depois já faz oração, mas só que ninguém entende o que ele fala. E a gente também, primeiro a gente fala para Deus, o que o Senhor pediu, nós estamos fazendo, porque nós vamos precisar, e aí começa o show, igual o evangélico também é assim.*

Nesse fragmento, encontramos elementos culturais distintos que se misturam na prática religiosa, criando um contexto repleto de significados: a fumaça é um elemento associado a sentidos espirituais em diversas culturas, podendo ser interpretada de diferentes formas a depender do contexto cultural em que está sendo observada. Ela pode significar presença divina, comunicação com Deus e purificação do espírito. Na conjuntura da cultura Guarani, para além desses significados, utiliza-se a fumaça para afastar os maus espíritos e demais interferências negativas que possam recair sobre os indivíduos, sobre a comunidade ou sobre a natureza, como as tempestades, enchentes e outros desastres naturais.

Como vimos, a fumaça é bastante significativa durante as cerimônias, assim como outras expressões de devoção – como a oração, aqui caracterizada por um canto incompreensível, que o entrevistado se empenha em fazer comparação com os costumes das religiões evangélicas. Tal cotejo revela a abertura dos povos originários para o reconhecimento e a compressão de diferentes expressões religiosas. Ademais, chama a atenção o tom meramente elucidativo do entrevistado ao mencionar as crenças religiosas alheias, destituído de uma conduta persuasiva ou discriminatória. O seu discurso evidencia um comportamento contrário à conduta adotada por religiões cristãs, como o catolicismo, com intensa atuação no período colonial e imperial; e os evangélicos, na contemporaneidade, cujas atitudes se voltam para uma tentativa de conversão, desconsiderando, desse modo de ser, a religiosidade originária.

#### 5.4 CULTURA GUARANI E SEU LEGADO ANCESTRAL: A EDUCAÇÃO TRADICIONAL INDÍGENA E A INTERAÇÃO COM O MUNDO DOS BRANCOS

A *opy*, casa de reza, é considerada a primeira “escola” para os Guarani, pois é nesse espaço que, desde a infância, esses sujeitos aprendem o *nhandereko* – o modo de ser e de viver Guarani – transmitido pelas pessoas mais velhas. As experiências vivenciadas por elas são reconhecidas como fonte de sabedoria e, por consequência, os anciãos e anciãs são admirados e respeitados pelos mais jovens. Ao alcançar certa idade, que confere o “título” da sabedoria,

essas pessoas são agraciadas como designações específicas: os homens são chamados *xeramõi* e as mulheres *xejaryi*. A respeito dos conhecimentos repassados pelas gerações anteriores, é importante ressaltar que a educação tradicional Guarani está intimamente ligada à própria cultura e, desse modo, contempla as crenças e os princípios herdados pelos ancestrais em sua metodologia de ensino.

Como vimos na subseção anterior, todo conhecimento Guarani provém da oralidade e da prática, transmitidas pela família durante as atividades do dia a dia. Trata-se de uma experiência educacional que se relaciona diretamente com a vida, em uma rede de interações entre o domínio físico, social e espiritual, cujo diálogo entre o mundo terreno e celestial se dá por meio dos cantos, danças e rituais. E é sobre esse método educacional que discorreremos nesta subseção. Nesse sentido, a visão do entrevistado lança luz sobre fatores contextuais na configuração da transmissão dos saberes Guarani.

E1: *Quando a nossa criança começa a crescer, já fica mais ou menos 5 ou 6 anos, aí a gente faz treinamento pra ela na água, no mato, se divertir no mato. E desde pequena a gente joga assim na água pra conseguir sair sozinha. A gente dá um treinamento pra ela, pra que ela aprenda por si mesma. E outra coisa também, quando fica mais ou menos adolescente, a gente já treina como dança de treinamento de guerra. Hoje em dia já não existe mais guerra, mas a gente sempre pratica, porque é da nossa cultura. Na época de inverno, a gente esquentava o corpo numa física, dança. E a gente tem tudo isso. E depois de adolescente, passa pro jovem, aí já começa a treinar na roça, plantação, época, o dia, o tempo, tudo. A gente tem que ensinar já pra ele, porque naquela época não tinha escola, não tinha nada.*

A enunciação do E1 evidencia uma valorização das práticas culturais e educacionais próprias da cultura Guarani, nas quais a formação se constitui na integração com o ambiente natural. Outro aspecto digno de destaque é a importância atribuída ao desenvolvimento da autonomia, como podemos observar neste fragmento: *“E desde pequena a gente joga assim na água pra conseguir sair sozinha”*. Atitudes como essas são bastante comuns entre os indígenas, visto que esses povos reconhecem e valorizam as habilidades da criança. Assim sendo, no processo de ensino se leva em conta a iniciativa da criança, outorga-se a ela a oportunidade de experimentar a realidade concreta do mundo ao seu redor, vivenciar conflitos e contradições que se encadeiam com a aprendizagem e com a responsabilidade. Essa modalidade educacional tem como propósito formar sujeitos confiantes em sua própria capacidade de superar desafios. Aliás, de modo incidental, é oportuno recordar que o sujeito indígena, dentro da dinâmica brasileira, já nasce fadado à luta incessante contra subjugação, exploração e dominação, determinada pelo colonialismo, que ainda é muito vivaz na contemporaneidade.

A alusão a uma dança, que segundo o entrevistado, evoca simbolicamente um treinamento de guerra, retrata o anseio em manter viva as tradições culturais, sustentando tais costumes, ainda que suas funções primordiais tenham sido extintas como o desenrolar dos séculos. Este fenômeno elucida os vínculos profundos que os sujeitos Guarani mantêm com a herança ancestral e a dimensão da importância desses costumes para a integridade da identidade cultural.

Como já mencionado, o aprendizado Guarani acontece pela interação com os mais velhos desde a mais tenra infância, acompanhando atentamente o que estes indivíduos mais experientes estão fazendo ou dizendo, deste modo, adquirem competências relevantes para o futuro, conforme descrito pelos entrevistados:

*E2: Então, desde muito novo, já comecei a trabalhar com o pai, aprender a plantar, colher, e até hoje, ficou esse papel, era do pai. Então, continuo esse objetivo, continuar plantando, continuar produzindo alimento em casa. [...] Naquela época, se conseguia mexer com o facão, já começava a trabalhar.*

*E1: Ele, que nem eu, que nem nós, pessoas de idade, quando nosso pai e nossa mãe trabalham na roça, a gente acompanha, não faz nada mais, só que a gente sempre acompanha nosso pai, nossa família, sempre nos orienta para acompanhar, pelo menos, de vez em quando, dar uma atenção no que o pai está fazendo.*

Os entrevistados expõem um modelo de aprendizagem que integra trabalho e educação ao elucidar sobre as habilidades de cultivar a terra, sendo esta uma atividade considerada fundamental para o sustento, bem como uma técnica pedagógica indispensável para o desenvolvimento dos sujeitos Guarani, porquanto conecta a herança cultural e fortalece os vínculos afetivos familiares. Essas declarações corroboram a essência da educação Guarani, respaldada na transmissão de saberes de forma intergeracional, constituindo uma trajetória inspiradora que transcende os limites temporais e consolida a continuidade do conhecimento no decorrer dos anos.

A conservação do ensino tradicional, no qual impera a transmissão dos conhecimentos ancestrais, é sinônimo de resistência cultural, visto que as políticas educacionais direcionadas aos povos indígenas sempre atenderam aos interesses da cultura dominante. No princípio, a educação escolar direcionada às populações indígenas, sistematizada pelos jesuítas, estava atrelada aos interesses missionários e colonizadores e tinha como propósito inicial catequizar adultos e crianças, ensinando os preceitos da igreja católica (como obediência aos dez mandamentos, incitar a participação nos sacramentos, o cultivo das orações, a adoração, a

eucaristia, entre outras práticas espirituais), enquanto, simultaneamente, os indígenas aprendiam a escrever em português e em tupi (Ferreira Junior, 2010).

Essas práticas não foram bem internalizadas pelos indígenas adultos, pois seus hábitos eram incompatíveis com a ética cristã e, por isso, não se adaptavam às imposições dos colonizadores. Por conseguinte, as atenções se voltaram às crianças, no intuito de eliminar efetivamente as práticas culturais dos povos indígenas. Para tal propósito obter êxito, a catequização das crianças ameríndias era mediada por cartilhas bilíngues, português e tupi, com atividades depreciativas relacionadas aos costumes indígenas e de exaltação dos valores Cristãos (Ferreira Junior, 2010). Esse modelo de educação de cunho religioso que marcou a história dos povos indígenas, especialmente a etnia Guarani, perdurou mais de dois séculos, atuando de modo depreciativo e negligente em relação às línguas, tradições e conhecimentos desses povos, tendo como foco principal a conversão religiosa e a assimilação cultural.

A educação indígena só passou a ser assegurada na Constituição Federal de 1988 que, em seu Artigo 210, § 2º, delibera sobre a seguridade da utilização da língua materna e processos próprios de aprendizagem nas comunidades indígenas. E pela Lei 9.394/96, Art. 79, as comunidades passam a ter direito ao apoio técnico e financeiro para a promoção da educação intercultural e programas de ensino e pesquisa. Com objetivo de:

- Fortalecer as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena;
- Manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;
- Desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
- Elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado (Lei 9.394/1996).

Além disso, garantir o acesso aos conhecimentos técnicos e científicos das sociedades não indígenas. Tais propostas se sobrepõem às políticas de integração que impunham aos povos originários a assimilação da cultura branca. A partir dessa legislação, os povos indígenas passam a se apropriar da instituição "escola", reinventando-a em benefício de seus propósitos e necessidades que envolvem, em especial, as lutas territoriais e de afirmação étnica e cultural. Essa forma de educação diferenciada, intercultural, proposta pela lei, que visa preservar as identidades culturais de cada etnia pode ser reputada como um avanço significativo, conquanto ainda existem inúmeros desafios a superar. Como aponta a entrevistada,

E6: [...] a escola tá cheia de professores não indígenas ainda, que a gente precisa ocupar o nosso espaço. A gente tá na aldeia, mas ainda tem falta de professores indígenas. Mas a gente tem esperança de que um dia vai ser só nossa escola, nada de não indígenas.

Essas ideias, expõe um modelo de educação que não atende às necessidades, tampouco estão de acordo com a realidade da aldeia. E6 indica uma dentre tantas problemáticas, a sub-representação dos indígenas no sistema educacional. Pelo fato de os professores e demais profissionais da educação, oriundos da cultura branca, em sua maioria, desconhecem ou possuem conhecimento escasso sobre a língua, a cultura e a realidade da aldeia, tendem a adotar práticas que não consideram as especificidades Guarani. Sobre isso, a entrevistada cita as ações de uma profissional não indígena que ocupou, durante um determinado período, o cargo de diretora na escola da aldeia:

E6: Ela falava que era perda de tempo, ia levar as crianças lá fora. Ela não queria que a gente saísse com os alunos lá fora, tipo, fazer aula prática, levar na casa de reza. Ela não deixava. Ela falava que tem que aprender só na sala, na sala, na sala.

A conduta da diretora evidencia uma postura unilateral, que privilegia ações pedagógicas oriundas da cultura ocidental predominante e suas ações revelam um viés discriminatório, excludente e insensível às particularidades culturais dos alunos. Ademais, deixam transparecer o obscurantismo diante dos valores atribuídos aos espaços tradicionais e das práticas culturais na educação indígena. Esse contexto exprime a autenticação de técnicas de dominação dentro de um sistema colonial contemporâneo, regulado pelas leis e pelo próprio sistema educacional, que propaga e reforça a homogeneização cultural estabelecida a partir de quatro vertentes: evangelizar, civilizar, governar e educar – basilares para essa educação moderna, que se opõe aos direitos e à educação das comunidades tradicionais (Walsh, 2009b). Nesse sentido, é possível afirmar que os obstáculos impostos pela diretora, além de dificultar a viabilidade das aulas práticas nos espaços externos da escola, contrariam a concepção de ensino/aprendizagem das populações originárias, cujo propósito é tomar posse dos conhecimentos científicos e consolidar a herança cultural dos estudantes da aldeia.

Diante desse panorama, a manifestação da entrevistada de que “a gente precisa ocupar o nosso espaço”, evidencia a necessidade do protagonismo indígena no contexto educacional, com participação ativa nas tomadas de decisões, partindo dos interesses dos povos originários, pelo pressuposto de que a escola é um espaço de empoderamento político e, portanto, um reforço na luta dos povos indígenas – e, por isso, bastante valorizada pelos sujeitos indígenas. Conforme podemos inferir através das palavras da entrevistada:

*E6: A importância da escola também é muito grande pra nós, porque é na escola que a gente aprende a ler, a escrever, pra que futuramente, pra gente se defender, sair e ocupar espaço.*

Essa afirmação evidencia um pensamento de que o acesso à educação institucionalizada se configura como um espaço que se revela propício a emancipação e o fortalecimento individual e coletivo, servindo de instrumento para a apropriação do conhecimento científico e para adquirir habilidades que possam viabilizar a participação ativa na defesa dos direitos e da disseminação de valores e tradições culturais.

Contudo, na contramão dessa conjectura, o sistema educacional impõe um modelo único pautado na Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Sobre essa questão, Militão (2022) analisou alguns contrapontos do referido documento, no que se refere à Educação Escolar Indígena (EEI) e, como resultados, evidenciou uma falta de aprofundamento nas normativas que se referem à Educação Escolar Indígena. Quanto às formulações das habilidades referentes à EEI, a autora conclui que existe uma abordagem distante da realidade, como se os povos indígenas fossem “artefato da cultura brasileira” e não participantes ativos da sociedade. Ademais, destaca que o tratamento aos indígenas nas habilidades propostas revela o “desconhecimento e a falta de interação com os povos indígenas (Militão, 2022, p. 13). Segundo Militão (2022, p. 15), “pouco se fala na existência de suas diferentes etnias e cultura própria”, e como consequência dessas lacunas, a temática indígena é aludida numa ótica homogeneizante.

Para além do espaço escolar das comunidades indígenas, muitos são os obstáculos que atravancam o percurso dos estudantes que buscam formação no ensino superior ou subsequente. Entre estes, destacamos os desafios que, em tese, deveriam ser facilmente superáveis, tal como o deslocamento do aluno que frequenta uma instituição de ensino distante da aldeia. Como exprime o entrevistado:

*E4: Tenho uma filha que tem que estudar fora, na cidade, né? São Miguel. Ela foi lá para fazer curso para ser professora. É o sonho dela. Ela, vai dar aula. Mas não é muita gente que aguentar lá. É muito difícil! De vez em quando chove, frio, geada... Ai eles têm que aguentar tudo isso ali.*

Adentrar em um mundo categoricamente discrepante da vida na aldeia, com expectativas, normas e valores distintos, e ainda ter de enfrentar as condições adversas do deslocamento é uma conjuntura um tanto desafiadora para uma jovem indígena, além do fato de as populações originárias se verem obrigadas a coexistir com um estado de marginalização

e com a falta de oportunidades. Nessas condições, comumente predominam circunstâncias em que os estudantes precisam enfrentar o racismo contra os indígenas, como aponta a entrevistada.

*E6: O que é difícil é, tipo, suportar mesmo lá fora: tipo, discriminação, essas coisas que não deveriam existir, né? Que todo mundo se tratasse igual. Mas não é assim. E também nos transportes, como eu vou dizer? Longe. Essas coisas sempre surgem. As coisas não são fáceis. Eu tenho uma irmã mais velha que é vice-diretora agora. E a diretora também é indígena. A gente fica muito feliz de conquistar esses espaços. Mas os não indígenas, eles nos olham com olhares muito diferentes. Mas fazer o quê?*

Esse relato denuncia a persistência dos preconceitos oriundos da falta de conhecimento que permeia o imaginário social brasileiro e, por essa razão, tamanha parcela social é capaz de transformar pessoas, cujas características destoam daquilo que é considerado padrão na perspectiva da cultura dominante, em alvos de estereótipos e tratamentos injustos, dificultando o acesso e a convivência desses sujeitos nas amplas sociedades.

Apesar das múltiplas barreiras, as populações originárias conquistam seus espaços, como discorre a entrevistada ao citar os cargos exercidos por pessoas indígenas na escola da aldeia. Essa conjuntura representa uma expressiva conquista para uma sociedade tão aviltada de discriminação. A representatividade indígena nesses espaços de poder e de fala, assomadas às ações políticas, são de suma importância para a luta contra os estereótipos que ainda permeiam as sociedades, como evidenciado nesta manifestação de protesto:

*E6: E a palavra índio que nunca acaba também. De que nós não queremos trabalhar, que não podemos ter nada, ou ocupar lugares, assim, em uma instituição. Porque a gente também é capaz de tudo. [...] E na semana cultural também aconteceu assim, que os alunos que nunca vieram visitar, vieram. E eles achando que o cacique estaria ali no banco, sentado de cocar grande, com pouca roupa.*

A entrevistada faz uma alusão o termo “índio”, considerado ofensivo para os povos originários. Para entender a gravidade associada ao termo em específico nos respaldamos em Quijano (2005). O autor esclarece que sua constituição provém de desolação da história das identidades e das memórias dos povos originários, por meio da homogeneização das distintas etnias existentes, sob uma roupagem de uniformidade que se materializa no termo “índio”. Esse termo está associado a um novo sistema de dominação que teve como base a concepção de raça, como um símbolo de lugar no mundo do poder, da autoridade, da influência. Assim sendo, “a dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (Quijano, 2005, p.138). Segundo o teórico, a ideia de “raça” foi produzida para dar

sentido à nova realidade que se impunha, de relações de poder entre os nativos e os invasores europeus.

Conforme delineado, o vocábulo índio é um termo generalizante, e tal nomeação, ainda muito usual, reflete desrespeito à pluralidade cultural dos povos originários. Trata-se de um substantivo impregnado de estigmas e preconceitos, associado a estereótipos, como podemos observar no exemplo citado, de como a figura do cacique se constitui no imaginário das crianças brancas. Atitudes dessa natureza causam sofrimento aos sujeitos indígenas, que se veem incompreendidos e excluídos das esferas sociais predominantes:

*E6: É isso que a gente sofre muito, só porque a gente usa roupa, não é mais indígena. A gente tem celulares, não é mais indígena.*

Nesse fragmento, a entrevistada aborda uso das tecnologias oriundas da cultura branca, que é vista pelos não indígenas como uma forma de abdicação da identificação do sujeito indígena. Esse pensamento provém da ideia romantizada de que, apesar dos avanços do século XXI, ainda se delineia os povos indígenas como pessoas que vivem isoladas em florestas, vivenciando suas culturas conforme se praticava no passado. Tal perspectiva negligencia o impacto da destruição das matas e da expulsão dos indígenas de seus territórios ancestrais, ocasionando uma forçosa aproximação com a cultura branca.

Para sobreviver e resistir às mudanças e adversidades fora necessário se adaptar a realidades que não são próprias de suas origens. Apropriar-se das tecnologias da modernidade não resulta na perda da essência indígena, em vez disso, fortalece o legado ancestral, na medida em que os celulares e demais dispositivos tecnológicos possam armazenar e transmitir os conhecimentos tradicionais das suas comunidades para as gerações futuras e disseminar as suas culturas para ampla sociedade.

Levando em consideração o ponto anteriormente discutido, é fundamental que nos recordemos que os eventos de escravização, catequização e desterritorialização, provocaram a inserção dos povos originários, dantes estabelecidos em uma existência integrada à coletividade e à natureza, a um mundo completamente distinto, em que a riqueza é medida a partir de outros critérios, pois está na natureza: na terra, na água, no Sol, nas florestas, na vida e naquilo que a mantém.

Esses povos foram inseridos de forma coercitiva em um mundo completamente distinto, em que suas riquezas são submetidas à exploração com o intuito de gerar e acumular bens, concebidos como riqueza no contexto capitalista, contudo, a alocação desigual desses recursos

resulta nas exacerbadas disparidades sociais. O modelo de sociedade aqui delineado se insere na lógica da colonialidade do poder, caracterizado por Quijano (1992) como a manifestação da supremacia cultural de um grupo sobre os outros, em que os seus valores são impostos como padrão, enquanto a cultura dominada é menosprezada. Essa forma de sociedade molda as desigualdades sociais e a grande maioria da população é oprimida e explorada para que uma parcela mínima possa gozar dos privilégios produzidos por esse sistema (Feitosa; Bomfim, 2020). A materialização desse fenômeno se evidencia na declaração do entrevistado.

*E4: Os brancos, eles pensam que são diferentes, né? Mas os humanos é tudo igual, não tem diferença. A maioria que tem dinheiro, parece que ele é grande, mas é tudo igual. [...] E agora já tem racismo. Agora acontece de tudo. Tem maioria que vai de chinelo pra escola, a pessoa já começa a rir. A gente sabe que o pai também não tem condição pra comprar e a gente fica triste. E não é culpa do pai nem da mãe. [...] Em todas as partes acontece. Em todo lugar é isso.*

O excerto descreve a estigmatização da criança que vive em situação de vulnerabilidade econômica, baseada na prática da discriminação e na exclusão social, as quais estão associadas às desigualdades sociais entre grupos étnico-raciais. A falta de calçados adequados para a frequência escolar evidencia a disparidade na distribuição dos recursos dentro do sistema econômico vigente. Na condição de pobreza, tanto a criança quanto sua família são expostas à exclusão e à injustiça, gerando afetos que as despotencializam, por meio da humilhação provocada pelo rebaixamento realizado por outros. Essa depreciativa experiência é validada pela criança humilhada, por meio do sentimento negativo de vergonha, ou, conforme Spinoza (2009) especifica: “afeto de tristeza”. Segundo o autor, esses afetos

[...] dirigidos aos homens opõem-se diretamente à justiça, à equidade, à lealdade, à piedade e à religiosidade; e, embora a indignação pareça uma espécie de equidade, ali, entretanto, onde é permitido a cada um julgar as ações dos outros e administrar o próprio direito ou o dos outros, vive-se sem nenhuma lei (Spinoza, 2009, p. 208).

Acerca desse tópico, podemos concluir que a experiência do afeto tristeza tem ligação com a injustiça, visto que contradiz os valores essenciais ao ser humano, na medida em que os sujeitos se sentem autorizados a tomar decisões sobre as ações dos outros (ou sobre a aparência física e a condição social, como é o caso da criança que foi discriminada), agindo de acordo com os critérios da sociedade hegemônica. Portanto, tratam-se de julgamentos incoerentes, de ordem subvertida.

Como é amplamente reconhecido, o preconceito racial e social é uma realidade constante na vida dos povos originários. Trata-se de um problema que extrapola os limites da

escola, estendendo-se para todos os âmbitos sociais externos às aldeias, como protesta a entrevistada: *“Em todas as partes acontece. Em todo lugar é isso”*. É intrigante como os contextos de discriminação e de marginalização variam, mas os padrões são sempre os mesmos.

*E6: A gente que aqui é rodeada pelos brancos. A gente tem que sair lá fora para estudar, trabalhar, comprar as coisas. E a gente sofre muito por aí: os estudantes, os idosos, as crianças. E a gente já tem uma aldeia muito pequena e bastante pessoas. Pouco espaço. A gente tem que buscar alguma coisa lá fora. Não é porque a gente quer, é porque é preciso. Mas a gente sofre bastante. Todo dia a gente sofre preconceito, discriminação, várias coisas. Olhares que machucam.*

Nesse fragmento, a entrevistada fala da escassez do espaço da aldeia Ocoy, um tema previamente explorado neste estudo. A condição de vida dos moradores da aldeia Ocoy está muito distante daquilo que pode ser considerado ideal para a perpetuação dos costumes e tradições, conforme constatado em nossas conversações com os entrevistados e demais habitantes dessa restringida área. Tal limitação os constrange a interagir com a cultura dominante, como declara a entrevistada: *“Não é por nossa vontade, mas sim por necessidade”*, e essa imposição, impulsionada pelas circunstâncias, expõe essas pessoas ao preconceito e à discriminação. Isso evidencia as barreiras culturais e sociais que acometem uma interação de respeito e solidariedade entre as diferentes culturas, ao mesmo tempo em que exerce impacto emocional e psicológico, transformando o contato com a cultura externa um momento de angústia e sofrimento.

Até o presente momento, os relatos dos entrevistados desta subseção apresentaram dados significativos relativos à educação e à tensa relação entre os sujeitos indígenas e não indígenas. Agora, as análises emergem de um outro cenário, onde ecoam as vozes sábias dos anciãos, os quais são considerados guardiões do conhecimento, que tecem histórias de animais, espíritos e deuses que falam e transitam entre mundos, estabelecendo relações entre o domínio celeste e o terreno, conectando passado, presente e futuro e, sobretudo, embevecendo os corações das novas gerações que ouvem suas histórias com devota atenção. No ceio das famílias, as narrativas ancestrais são tecidas na voz dos mais velhos, como é o caso do E2, que compartilha um pouco dessa experiência.

*E2: A gente se reúne tudo em casa, a família, ao entardecer já começa a se juntar e aproveita, contando histórias de como é que era. Conta pra família, para as filhas, como que lavava a roupa. Porque naquela época não existia sabão, tinha uma árvore, a folha, e tem outro cipó. A gente lavava a roupa naquele material. Aquele cipó, quando cortar e amassar ele, e jogar na água, sai espuma.*

A prática de transmitir saberes por meio de narrativas para as novas gerações, é um veículo de indiscutível sublimidade, pois é através desses processos orais que os comportamentos, as práticas sociais, culturais, econômicas e espirituais foram sendo moldadas ao longo dos tempos, passando por transformações – o que configura uma condição natural da evolução humana, que constantemente se apropria de novos conhecimentos e novas formas de transmiti-los. Como um produto disso, os Guarani ainda guardam a milenar tradição oral em sua essência e as das narrativas orais ainda são muito presentes na aldeia Ocoy, sendo consideradas pelos moradores uma das mais importantes formas de preservar memórias e de fortalecer os laços familiares.

Ao discorrer sobre o uso da planta nas lavagens de roupas, o ancião resgata e, ao mesmo tempo, preserva os conhecimentos ancestrais da cosmovisão Guarani. Esse comportamento promove um sentimento de empoderamento e autonomia, possibilitando aos jovens contemplar, assimilar e aplicar ensinamentos legados pelos seus antecessores.

Essa forma tradicional de instruir os mais jovens sobre questões práticas do cotidiano doméstico, ou mesmo do trabalho na roça, sobre aproveitar aquilo que a natureza oferece na sua forma bruta, constitui um modo de educar acerca da importância do equilíbrio entre os seres humanos e o meio em que vivem, mediante a utilização sustentável dos recursos naturais, com o intuito de promover a adoção de valores e princípios de preservação ambiental e visando o futuro.

Destacamos ainda que, ao compartilhar tais narrativas sobre dos métodos tradicionais empregados nas atividades cotidianas, o ancião, nas entrelinhas, desafia a concepção eurocêntrica de progresso e desenvolvimento, que inferioriza os saberes e práticas dos povos originários, que costumam atribuir maior valor às tecnologias ocidentais. Dessa forma, ele reafirma a capacidade de seu povo de manter viva sua cultura e resistir às influências externas.

Nas rodas de conversação familiares, entre vizinhos ou nas casas de reza, desvelam-se também narrativas que integram as crenças Guarani, do tipo que ilustram a criação e destruição do mundo, conforme a entrevistada relata:

*E6: Os mais idosos contam que, tipo, eles acreditam que o Nhanderu fez a gente de terra. Eles falam que fizeram desenhos de terra, de bonequinhos assim. Para ser os humanos e para os animais também. Para cada animal, só criaram dois: uma fêmea e um macho. Para se criar no mundo, né? Antes deste já tinha outro mundo, só que, como foi acabando a floresta, o Jesus tinha que trocar de terra, de mundo. Daí, só que do pessoal que já habitava nesse mundo anterior, eles conseguiram levar só dois também, uma mulher e um homem, para o mundo novo para se espalhar. Só que nesse mundo criado não tinha nenhum não indígena. Só indígenas.*

Em primeiro lugar, chamou-nos atenção a maneira como a entrevistada se referiu a Nhanderu, pois em diversos momentos os entrevistados fazem menção à palavra “Deus” e, nessa ocasião “Jesus”. Nesses contextos, salientamos que as referências não configuram exemplos de sincretismo religioso, visam apenas demonstrar a importância da divindade, numa tentativa de se comunicar de forma clara como o interlocutor não indígena.

Examinemos agora as informações fornecidas pela entrevistada sobre a narrativa que relata a criação da vida humana e de outros animais, tendo Nhanderu como o criador soberano, que molda bonequinhos de barro e concede-lhes a vida. Essa forma de outorgar vida, representada na narrativa, exprime a forte ligação dos povos Guaraní com a terra, enquanto elemento capaz de produzir a vida. O fato de o criador moldar diferentes espécies de animais e humanos utilizando a mesma matéria, evidencia o valor que o Guaraní confere a todas as formas de vida, reconhecendo a importância de cada ser para a manutenção equilibrada do ecossistema.

Destacamos também a ênfase na ausência dos não indígenas no mundo criado por Nhanderu e tal expressão exala um tom crítico à colonização e à influência de culturas externas nas aldeias, visto que se tratam de circunstâncias que afetaram, e ainda afetam, negativamente a vida dos povos originários. Ao abordar a narrativa acerca da criação do Universo a entrevistada realçou a ausência dos não indígenas e a harmonia entre os elementos naturais e os povos originários. No fragmento a seguir, ela evidencia a quebra dessa harmonia ocasionada pela chegada dos colonizadores:

*E6: Eles contaram assim, que não surgiu, tipo, como vocês têm no livro: que se explodiu alguma coisa e foi surgindo. A gente não acredita nisso, aprende, mas não é nada pra nós. A gente acredita muito no que eles contam. E foi assim que surgiu, foi surgindo a terra, a água, que ele fez para nós viver mesmo. Tipo, a água para nós beber, os animais para nos sustentar: vários tipos de animais para ter carne, peixes. Só que, infelizmente, os não indígenas descobriram, né? Vieram e acabaram destruindo tudo.*

Nessa citação, a E6 enfatiza sua fé nos relatos dos anciãos, destacando-os como figuras eminentes, detentoras de saberes sobre a origem do mundo, que divergem da explicação científica ocidental de uma suposta explosão, referindo-se à teoria do *Big Bang*, que procura explicar a origem do universo ao mencionar que *"alguma coisa explodiu e foi se desenvolvendo"*. A entrevistada manifesta inabalabilidade de sua fé ao insistir na crença provinda da ancestralidade Guaraní. Suas palavras indicam uma resistência nutrida pela reverência à palavra dos anciãos.

O posicionamento em defesa das tradições orais, transmitidas pelos mais velhos, desafia as narrativas convencionais da modernidade e expõe a efervescente espiritualidade entre os

sujeitos Guarani. Suas considerações sobre como a ciência explica a origem do Universo, nos revela o valor que esse povo atribui as narrativas ancestrais, consideradas ferramentas fundamentais para a compreensão de fenômenos e comportamentos. Como bem sabemos, cada cultura possui uma lógica e racionalidade própria e por esse motivo as perspectivas, espirituais, sociais, econômicas, entre outras, podem variar em diferentes sociedades e contextos. Observemos as explicações fornecidas pelo entrevistado para elucidar o domínio do fogo:

*E1: O sapo é o dono do fogo. Ele que salvou o fogo, porque o Deus mandou pra isso mesmo. O sapo a gente... Protege. Era protetor do fogo. E qualquer coisa que o fogo não quer acender, não quer não, aí a gente chama o sapo, dá uma ajuda aqui que o fogo não tá pegando. Mas só lembrando dele já ajuda a pegar fogo. É assim.*

Ao compartilhar sua sabedoria ancestral, e que reflete a tradição Guarani, o E1 desafia estereótipos e preconceitos, transmitindo as tradições culturais de sua comunidade num ato de resistência que visa preservar conhecimentos herdados dos antepassados, para que as futuras gerações tenham acesso.

A temática do domínio do fogo, abordada no relato, reflete a visão de mundo da sociedade em que o entrevistado está inserido, para a qual o elemento, sempre presente nos rituais realizados nas casas de reza, além de ser um recurso fundamental para a sobrevivência, utilizado especialmente para preparar alimentos, aquecer e iluminar, é para os Guarani um ser sagrado. Na concepção de mundo Guarani, o sapo assume uma posição proeminente, que não o vê apenas como uma espécie animal, mas como um aliado espiritual capaz de intervir e auxiliar nas necessidades humanas. Trata-se de uma compreensão que transcende a relação entre humanos e não humanos, visto que o sapo não é somente uma espécie animal, é um ser também dotado de espiritualidade e de poder simbólico.

O E1 também relata a história que explica o surgimento da noite:

*E1: Antes era luz do dia. Dia, dia, hora, hora. Não tinha noite e dia. Só tinha dia direto. Mas só que a coruja tinha três porungos cheios de escuro. Noite, né? E a coruja quando ficava aqui na terra, só trazia aquele lá e pra ela dormir, só soltava um pouquinho pra escurecer ao redor dele. E depois, quando amanhecer o dia, começa a carregar tudo. Então, pra escurecer, pra ter dia e noite, os outros bichos brigaram com a coruja: “Agora, tem que ser dia e noite!”. Daí, começaram a quebrar os porungos pra sair escuro. Então, pegou o mundo inteiro escuro. Aí começou a noite. A coruja é a dona da noite. Então, a noite sempre a coruja canta: porque a noite tá linda, não tá acontecendo nada, não vai acontecer nada. Quando ela não canta, aí vai ter alguma coisa diferente. A noite vai acontecer alguma coisa. Vai andar por ali alguma tentação ou alguma coisa. É perigoso.*

A narrativa sobre a qual o entrevistado disserta é protagonizada pela coruja que, como é amplamente conhecido, trata-se de uma ave de hábitos noturnos, capaz de enxergar na escuridão. A sua audição apurada e visão perspicaz fazem dela uma caçadora sublime. A coruja pode ser encontrada em quase todas as partes do globo e, por isso, e também por conta de seus atributos, ela assenhoreia representações simbólicas em diversas culturas. A título de ilustração, podemos citar a mitologia grega, em que a coruja é o animal estimado de Atena, a deusa da inteligência. Para os gregos a ave é “símbolo de reflexão que domina as trevas” (Leite, 2001, p. 124).

Na cultura Guarani, a coruja simboliza proteção, ela é considerada guardiã da noite. A mitologia eleva sua posição de animal para o nível metafórico, representada como um ser dotado da capacidade de controlar a escuridão por meio de porungos cheios de escuro. A narrativa se adentra também aos princípios éticos e morais, visto que a posse da noite privava os demais animais do privilégio de poder descansar no escuro. A rebeldia dos animais cientes de tal injustiça os levou a uma disputa e, conseqüentemente, a quebra dos porungos. Essa conjuntura possibilitou que todos tivessem acesso à noite. O episódio da briga expressa o conflito de interesses e necessidades, comumente observável nas sociedades, revelando a necessidade de equilíbrio na forma como os seres se relacionam com a natureza.

*E1: O macaco era uma criança. É por isso que ele ... nossa! Na época, quando o Deus andava no mundo, andava na terra, ele produzia ingá, araticum, laranja, mexerica, mamão, tudo. Só que aquele macaco era criança primeiro. Só que o Deus tentou pedir pra ele... Quando a criança subia no ingá, aí o Deus pediu pra ele manda algum também pra eu comer. Mas só que as crianças brincavam com Deus. Brincavam com ele por causa que mandava só a casca. Ele pediu três vezes. Eu quero inteiro. Eu quero também comer. Eu quero também. Ele manda só a casca. Aí Deus ficou bravo e daí levantou a mão: e essa criança vai se virar um bicho. Aí quando bateu a palma três vezes, já começou a sair o rabo, saiu tudo, pele, tudo. Era criança e se transformou em macaco por ser arteiro.*

A narrativa compartilhada pelo entrevistado conduz a uma ordem moral explícita, em que as ações humanas têm conseqüências drásticas na própria existência. O enredo alude ao mau comportamento de uma criança que desrespeitosamente zomba de Deus, e essa atitude desencadeou uma transformação extrema e irreversível que lhe serviu de castigo. Mas se olharmos nas entrelinhas, podemos pensar nessa irreverência da criança em relação a Deus como um rompimento com a ancestralidade, com os conhecimentos tradicionais e com a espiritualidade Guarani, geralmente associadas as influências da sociedade hegemônica.

Muitas vezes, quando ouvimos as narrativas oriundas de culturas que se enquadram em um espectro distinto do nosso contexto, não as compreendemos totalmente, isso porque cada

cultura tem uma maneira própria de pensar o mundo e agir sobre ele. As narrativas indígenas são histórias que procuram ensinar algo, explicar fenômenos, de forma simbólica ou metafórica, que naquele momento histórico eram incompreensíveis. Essas histórias, a exemplo das compartilhadas pelo entrevistado, por mais ingênuas que aos nossos olhos pareçam, apresentam soluções que enaltecem valores como justiça, respeito, inteligência e, ademais, desvalorizam atitudes contrárias aos princípios éticos e morais determinados culturalmente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo abordou a influência do mito da Terra Sem Mal na cosmovisão e práticas cotidianas da comunidade Guarani. A foi desenvolvida a partir da argumentação de que esse mito, enquanto referência cultural, é capaz de influenciar as práticas sociais, espirituais e a relação dos Avá-Guarani com o meio ambiente, podendo atuar como referência de princípios, normas e valores que fundamentam a resistência cultural no que diz respeito aos efeitos da colonização e aos desafios da modernidade. Diante dessa possibilidade, nos questionamos sobre como se daria a atuação desse mito na vivência de um grupo social indígena. Essas ideias nos serviram de base para a elaboração da seguinte questão da pesquisa: Como o mito da Terra Sem Mal se manifesta na vida dos Avá Guarani, em termos de interação social, relação com o meio ambiente, expressão cultural e espiritualidade, configurando um elemento de motivação e resistência diante de questões territoriais, socioeconômicas, espirituais e educacionais?

No intuito de responder a essa questão, buscamos explorar as perspectivas dos entrevistados e refletir a partir da ressonância das vozes Ava-Guarani as questões territoriais, socioeconômicas, religiosas e relativas à educação tradicional, conforme os objetivos específicos listados. O primeiro previa examinar a relação do mito nas tomadas de decisões em contextos de disputas territoriais, levando em conta as vivências e os efeitos decorrentes dos processos de territorialização e desterritorialização.

No que tange a essas questões, é imprescindível rememorar o fato de que, para os Guarani, o conceito de território é bem mais amplo, pois, não diz respeito apenas de um espaço físico, esse termo, para esses indígenas reflete a ideia de lugar sagrado capaz de conectar os Guarani com a ancestralidade, a espiritualidade e com o meio ambiente.

No mito da Terra Sem Mal percebemos algumas ações bastante semelhantes às vivenciadas pelo Ava-Guarani, a exemplo do deslocamento constante dos filhos de Guyraypotý como resposta ao alerta do trovão da destruição. Essa fuga contante remete à preocupação desse povo que, por conta da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, foi forçado a abandonar seus territórios ancestrais e se adaptar a novas realidades, manifestando uma conflitante dicotomia entre a necessidade de buscar segurança e a angústia diante do desconhecido. Trata-se de uma jornada em que se anseia um estado de tranquilidade e estabilidade.

A esse respeito, as entrevistas mostraram que ainda existe um conflito efervescente entre os Avá-Guarani de Ocoy e a usina, no qual a comunidade luta pela reparação de violações de direitos humanos e fundamentais das comunidades praticadas em virtude da instalação da usina.

O diminuto espaço em que os Guarani foram estabelecidos após a inundação da Itaipu não comporta as condições básicas de sobrevivência, muito menos uma vivência conforme os ditames dos costumes, crenças e tradições. Esse, portanto, configura o conflito mais expressivo da comunidade indígena Ocoy. A busca por soluções é por meio do diálogo com as autoridades, como a FUNAI e o Ministério Público, para os quais expõem suas demandas e reivindicações. A falta de apoio das autoridades, até mesmo a ausência de solidariedade com as causas indígenas, também é representada no mito quando os animais se recusam a ajudar na construção da casa, o que retrata as tensões humanas entre a satisfação do desejo individual e a necessidade de agir coletivamente. Essa referência reflete as dificuldades que os Guarani enfrentam ao reivindicar seus territórios ancestrais, a luta pela continuidade da existência em face a tragédia e os efeitos do individualismo e da ambição.

Para os indígenas Guarani de Ocoy, a Usina Hidrelétrica de Itaipu provocou uma ruptura com a ancestralidade, uma vez que a inundação de suas terras pelas águas do lago os obrigou a viver em um espaço reduzido. Desde então, a urgência em ampliar o território, ou conquistar novos espaços, tem sido uma constante na vida dessa comunidade. Acerca disso, os entrevistados manifestaram inquietações em relação ao modo de viver tradicional e os impactos da exiguidade territorial nas gerações futuras, considerando o aumento populacional em contraste com a extensão territorial inalterada.

No discurso dos Guarani referentes à problemática da terra, identificamos claramente a presença do mito da Terra Sem Mal como eixo central da cultura Guarani. O esbulho e os processos que sucederam esses acontecimentos nos lembram a jornada de *Guyraypoty* e sua família rumo ao leste, simbolizando a esperança de um recomeço, mesmo diante do desastre iminente. Esse episódio reflete o Guarani da atualidade no que diz respeito a persistência, resiliência e capacidade de resistência desse povo, ademais, demonstra a profunda relação com a terra e o compromisso com a ancestralidade.

Neste estudo, aspiramos igualmente aprofundar a compreensão acerca da incidência do mito da Terra Sem Mal nas relações socioeconômicas dos Avá-Guarani do Ocoy no que concerne as estratégias de subsistência e os desafios relacionados ao contato com a sociedade externa. Constatamos que, para essa parcela da sociedade, a economia é uma questão de sobrevivência, assim como para as demais sociedades, visto que, numa perspectiva ampla indígenas e não indígenas estão inseridos em um sistema capitalista. Entretanto, o que se diferencia nos Guarani é que as relações socioeconômicas se entrelaçam com a religiosidade, uma vez que a terra não é vista por eles como um recurso de exploração.

O cultivo da terra é a base fundamental da economia Guarani, e o mito da Terra Sem Mal estampa essa afirmação, especialmente na necessidade de cultivar a roça, sendo essa a forma de sustento tradicional que resulta do esforço físico e do conhecimento espiritual e cultural transmitido através das gerações o que reflete a importância da agricultura na vida desse povo. A agricultura tradicional, até um período não muito distante, foi a prática predominante entre os Guarani, no entanto, a redução dos territórios, decorrente das incessantes invasões, alterou drasticamente essa condição. Na aldeia Ocoy foi possível verificar a incidência da prática, porém, devido ao contexto espacial, novas formas de sustento precisaram ser incorporadas, interferindo no modo de ser Guarani.

A introdução do dinheiro foi abordada na entrevista como sendo uma das principais responsáveis pelas mudanças de comportamento das novas gerações, em contraste com o dos mais velhos, que demonstram bastante resistência às imposições de consumo do capitalismo, à medida que os mais jovens se adaptam facilmente. Em decorrência do inexorável contato com a cultura branca, o dinheiro se tornou um recurso indispensável para os Guarani, forçando-os a buscar trabalho fora da aldeia.

A internet, mais especificamente as redes sociais, foi apontada como ferramenta persuasiva que estimula o consumo excessivo. Nesse contexto, os mais jovens foram citados como mais influenciáveis a esses apelos consumistas. Os mais velhos, que atribuem um imenso valor às tradições, demonstraram receio em relação à possibilidade de transfiguração dos valores Guarani, especialmente os que se remetem às práticas que conectam o Guarani com a natureza.

Apesar do bombardeamento de estímulos ao consumo e da homogeneização cultural produzidas pelos meios de comunicação, observamos uma linha divisória entre o pensamento ocidental, moldado nos ideais capitalistas, e o pensamento indígena, que entende a natureza como autossuficiente ou, poderíamos dizer, uma dádiva celestial que supre as demandas humanas. O homem branco é apontado como uma ameaça ao meio ambiente por suas ações destrutivas, que visam satisfazer caprichos individuais, enquanto que os povos originários ainda conservam como pilar fundamental a ideia de coletividade, em que se prioriza o bem-estar do grupo, conforme os preceitos enunciados no mito. Nesse sentido, pressupomos que as mudanças nas relações socioeconômicas produzidas pelo sistema andam na contramão daquilo que o mito propunha. Nessa crença, o alimento é uma providência divina. No mito, isso é dito por meio da ação de Nanderuvuçu: fazer brotar alimentos, como milho, batatas e jabuticabas, e tal atitude remete à abundância e a autossuficiência da terra quando cuidada e respeitada.

Na atualidade os povos indígenas enfrentam uma série de desafios, dentre eles destacamos a formulação de políticas públicas que ignoram as realidades socioeconômicas das

sociedades, essa ocorrência contribui para reforçar a desigualdade e a marginalização. Sublinhamos também a pressão sofrida pela exploração de recursos naturais que geralmente, sendo esse um fator de conflitos. Citamos ainda, o desafio de equilibrar a defesa da identidade cultural e, ao mesmo tempo, assegurar a sobrevivência econômica. Por fim, frisamos a irrisória participação nas esferas de decisões políticas, que comprometem a autonomia das populações indígenas.

As adversidades sociais e econômicas e culturais - agora tratando especificamente das indígenas Guarani - apontam para um distanciamento daquilo que consideram ser o lugar ideal, associado ao mito da Terra Sem Mal, visto que o que prevalece é a desigualdade e a exploração. Tais fatos intensificam a busca por soluções que visam restaurar essa condição desejada. Nesse sentido, observamos que o mito ainda está fortemente presente, seja para lembrá-los das dificuldades, incentivando a perseverar na luta pelos direitos territoriais e culturais, seja para alimentar a resistência e orientá-los em suas ações.

No tocante às crenças dos Guarani, propomo-nos a investigar a relevância do mito nas práticas religiosas e como elas reverberam na vida cotidiana, incluindo as interações sociais e com o meio ambiente. A primeira temática abordada na entrevista foi o assédio de integrantes de religiões evangélicas, que na maioria dos casos é refutada pelos indígenas, que se mostram resistentes ao sustentar suas perspectivas religiosas e ressaltar a crença em Nhanderu, ou Nanderuvuçu, exaltando-o como criador da humanidade e de todos os outros seres animados e inanimados que, de alguma forma, contribuem para a manutenção da vida (a exemplo do Sol, da terra, da água e do fogo). No mito, Nanderuvuçu é divindade principal, o ser que orienta e protege Guyraypotý e sua família, que simboliza o povo Guarani.

Nesse sentido, o mito da Terra Sem Mal se apresenta de maneira evidente como um componente fundamental da religiosidade Guarani, tal fato pode ser observado nos discursos que remetem ao cuidado de si, ligados à frequência na casa de reza e à participação na prática de rituais. Esse anseio reflete ainda o cuidado com o outro, ao pregar atitudes de respeito, especialmente pelas crianças e pelos mais velhos. Para alcançar o almejado lugar sagrado, é necessário, ainda, o zelo pelo lugar que se habita. Tais atitudes dizem respeito ao “saber viver”, e são julgadas cruciais para alcance da plenitude Guarani.

A referência que se faz à alma, na etnia Guarani, pode ser entendida como a principal demonstração de crença no mito. Uma vez que ela é tida como essência da vida e representa a conexão entre o plano terrestre e o espiritual. Nessa concepção, as almas são do nome, que está ligado à identidade e ao ser, e a busca pela Terra Sem Mal uma jornada que envolve a

preservação e a união do nome (identidade) e da alma (espiritualidade) para chegar ao destino desejado.

Outra referência importante que alude ao mito é a figura do rezador e a casa de reza, explicitamente expressa na narrativa, no episódio em que Nanderuvuçú solicita a Guyraypotý a construção da casa de tábuas. Guyraypotý representa a figura do rezador, o líder espiritual que intercede junto aos espíritos pelas necessidades e dificuldades da comunidade. O pedido de Nanderuvuçú para a construção da casa pode simbolizar a necessidade do trabalho coletivo em prol de uma causa comum, e a casa, o refúgio espiritual onde os laços sagrados e as tradições são fortalecidas. Nessa perspectiva, o mito incentiva a proteção e a manutenção dos lugares sagrados e das práticas religiosas.

Quanto ao âmbito da educação tradicional nos dispusemos a averiguar como o mito da Terra Sem Malé interpretado e integrado ao cenário educacional local, buscando destacar sua influência no desenvolvimento da identidade cultural, nos métodos de ensino tradicional, a fim de compreender como as concepções ideológicas do mito e a interação com a cultura branca impactam a formação cultural, social e ambiental dos sujeitos da comunidade Guarani.

Sobre essa temática, é fundamental que recordemos que a casa de reza, além de ser um espaço de religiosidade e espiritualidade, é também considerada a primeira escola fora do âmbito familiar que a criança Guarani tem contato. Nesses espaços, as crianças e os jovens participam de um processo educacional contínuo, é onde são transmitidos os saberes tradicionais pelos mais velhos da aldeia através de narrativas ancestrais em que são enfatizadas a conexão com a terra, o cuidado com a natureza e a valorização da identidade cultural. No mito, a alusão à importância da sabedoria ancestral pode ser observada nos momentos que Guyraypotý orienta os filhos em relação ao que se deve fazer diante do desastre anunciado. Quanto ao processo de aprendizado contínuo, podemos inferir que está representado nas constantes perguntas que os filhos fazem e nas respostas de Guyraypotý. Isso também aponta para o aprendizado intergeracional.

Na casa de reza, as crianças também participam das cerimônias e práticas de rituais que acontecem nesse espaço, incluído os cantos e as danças. No mito da Terra Sem Malé, a dança é mencionada no início da narrativa “procurem dançar, a terra quer piorar”, essa intrusão alude a uma forma de comunicação com a terra, uma tentativa de acalmá-la.

Nos ambientes externos, as crianças, de forma lenta e gradativa, são inseridas em atividades que se revelam inestimáveis no contexto da vida adulta, a princípio por meio de brincadeiras e observando os mais velhos e, mais tarde, ajudando-os em seus afazeres. Verificamos que, no processo de educação tradicional, há uma valorização do desenvolvimento

da autonomia nas crianças que, muitas vezes, são submetidas a situações desafiadoras para que tentem resolver sozinhas.

Outro aspecto descrito no mito e que pode ser observado entre os Guarani é a preocupação com o futuro, através das perguntas dos filhos de Guyraypotý sobre a possibilidade do fim do mundo: “aqui não vai surgir imediatamente a ruína?”, “será que esta terra vai sobrar?”. Essas questões ilustram uma incerteza, mas também revelam uma tomada de consciência das ameaças ao território, e indicam a necessidade de estar preparado para as adversidades da vida – o que requer atitudes de prevenção e proteção. Nesse sentido, citamos a procura pela apropriação de conhecimentos no universo acadêmico, que vem aumentando na aldeia. Durante as entrevistas, constatamos entre os Guarani a valorização do saber científico considerado por eles um precioso instrumento de autonomia, julgado como fundamental para fortalecimento argumentativo nos processos de reivindicação de direitos e reconhecimento cultural.

Durante a entrevista, foram apontadas dificuldades relacionadas ao ensino formal, garantido na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. As queixas são referentes à dificuldade de integrar o conhecimento tradicional e o científico, uma vez que a maioria dos professores são provenientes da cultura branca e, por isso, demonstram dificuldades em reconhecer a importância da língua Guarani, dos costumes e tradições, e acabam por priorizar atividades típicas de escolas tradicionais da cultura ocidental, deixando a desejar no que tange aos saberes tradicionais. Nesse contexto, recorreremos novamente a um episódio do mito, no qual ocorre a interação entre Guyraypotý e os animais, que se recusam a ajudá-lo. Essa ocorrência ilustra complexidade da interação de culturas distintas. Sobre isso, acrescentamos que tal conjuntura retrata um contraste entre o ideal mítico e a realidade da educação formal no espaço do Guarani, porém, valendo-se do mito, a resposta de Guyraypotý em construir a casa mesmo sem ajuda alude à persistência na busca por esse ideal. Isso reflete a atitude dos Avá-Guarani da aldeia Ocoy de buscar formação para ocupar esses espaços, que lhes são autênticos.

Nestas considerações finais, exploramos os objetivos específicos deste estudo, expondo as discussões centrais que emergiram durante o processo de construção da pesquisa. Neste momento, é oportuno retomar o objetivo geral, que se consistiu em analisar a influência do mito da Terra Sem Mal como um elemento que atua como fonte inspiração e resistência em face das questões territoriais, socioeconômicas, espirituais e educacionais.

Os resultados revelaram que mito da Terra Sem Mal continua a ter uma importância vital para a comunidade Avá Guarani do Ocoy, podendo ser percebido nas ações cotidianas e na cosmovisão do grupo. Nesse sentido, através do trabalho de campo e de conhecimento

pautados em fontes teóricas, pudemos identificar que a visão idealizada de um lugar de vida plena, de natureza farta e livre da maldade humana, segue sendo a fonte de inspiração da comunidade Guarani, esse fato pôde ser observado no discurso dos entrevistados, que revelou a potência união, força de resistência e persistência desses sujeitos em relação as lutas por justiça territorial. Além disso, as palavras dos entrevistados, sobre as quais nos debruçamos a examinar nos mostraram uma outra maneira de pensar a economia, a religiosidade e a educação, nos foi apresentada perspectiva em que se enaltece os valores ancestrais, contrapondo-se com os valores da modernidade. Nessa configuração, o mito atua como referência de princípios, normas e valores as práticas sociais e culturais, assim com as estratégias de atuação, resistência e busca por reconhecimento cultural e de direitos.

Quanto à contribuição teórica, esse estudo pode viabilizar a ampliação dos saberes sobre a dinâmica da cultura Avá-Guarani. O conhecimento que buscamos apresentar por meio desta pesquisa, na qual discutimos a relação do mito da Terra Sem Mal com o modo de ser e de viver de uma comunidade indígena, exhibe nas vozes dos entrevistados, uma visão de mundo na qual se configura um universo de reconhecimento da reciprocidade e da interconexão existente entre os elementos que constituem o planeta, seres vivos e não vivos, cujos valores inestimáveis são fundamentais para a constituição do todo.

Também convém destacar que, a partir o debate em torno das culturas indígenas é possível construir novas percepções e saberes capazes influenciar positivamente no reconhecimento e valorização da diversidade cultural, ajudando a combater estereótipos e preconceitos que se constituíram ao longo da história que sucede a colonização europeia e a desenvolver uma convivência mais harmônica, justa e respeitosa. Somados a essa reflexão, enfatizamos que o espírito de coletividade e de enaltecimento da natureza - princípios indígenas abordados neste estudo - podem inspirar soluções para problemáticas que a humanidade vem enfrentando na atualidade, em consequência das próprias ações destrutivas.

Em relação as contribuições práticas, a composição desta pesquisa apresenta conteúdos levante que podem cooperar com o desenvolvimento educacional, considerando que os saberes aqui contidos oferecem contribuições importantes o ensino da cultura e da história indígena, possíveis de ser integrados aos planejamentos pedagógicos escolares, colaborando, portanto, com a aplicação da Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Para finalizar, ressaltamos que o presente estudo expõe aportes para a promoção de atividades extracurriculares, como palestras e oficinas, que podem fortalecer o diálogo e promover a troca de experiências e conhecimentos que sobre a temática indígena com potencial para fomentar um ambiente escolar de valorização e respeito a diversidade.

## REFERÊNCIAS

- ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. **Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)**. 2009. 404 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106668?show=full>. Acesso em: 15 set. 2024.
- ALCANTARA, Gustavo Kenner; OMOTO, João Akira; ARAUJO JUNIOR, Julio José; RAMOS, Luciana Maria de Moura (org.). **Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais**. Brasília: ESMPU, 2019.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **As impurezas do branco**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. 4. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 2002.
- BRANDÃO, Zaia; BAETA, Anna Maria Bianchini; ROCHA, Any Dutra Coelho. **Evasão e repetência no Brasil: a escola em questão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 9394, 20 de dezembro de 1996. Brasília: Senado Federal, 1996.
- BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. Território Extinto: Análise dos discursos e práticas Guarani sobre as terras tragadas por Itaipu Binacional. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 2, n. 2, 2018. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/1160>. Acesso em: 14 set. 2024.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio; OLIVEIRA, Osmarina de (org.). **Imagem e Memória dos Avá-Guarani Paranaenses**. Foz do Iguaçu: Edunila, 2020.
- BUENO, Flavia Assumpção de Godoy. **O modo de vida Guarani e suas múltiplas paisagens no Jaraguá, São Paulo-SP**. 2020. 155 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16135/tde-17052021-103259/publico/MEFlaviaAssumpcaodeGodoyBueno\\_rev.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16135/tde-17052021-103259/publico/MEFlaviaAssumpcaodeGodoyBueno_rev.pdf) Acesso em: 11 nov. 2023.

CAMINHA, Pêro Vaz de. **Carta ao rei D. Manuel**. Apresentação de Rubem Braga; ilustrações de Carybé. Rio de Janeiro: Record, 1981.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

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. 2013. 835 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-17022014-105114/pt-br.php>. Acesso em: 22 jun. 2023.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CRIPPA, Adolfo. **Mito e cultura**. São Paulo: Convívio, 1975.

DEPRÁ, Giseli. **O lago de Itaipu e a luta dos Ava-Guarani pela terra**: representações na imprensa do Oeste do Paraná. 2006. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.

DIETRICH, Wolf. A língua apapokúva-Guarani registrada por Nimuendajú. **Tellus**, n. 24, p. 77-98, 2014.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELLIS JÚNIOR, Alfredo. **O Bandeirismo paulista e o recúo do meridiano**: pesquisas nos documentos quinhentistas e setecentistas publicados pelos governos estadual e municipal. Brasíliana: Typographia Piratininga, 1934.

FAGUNDES, Célio dos Santos Fagundes. **O mito da “Terra sem mal” e as narrativas acerca da remoção dos índios Guarani de Itaporanga/SP, no início do século XX**. 2020. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020. Disponível em: <https://tede2.uepg.br/jspui/bitstream/prefix/3141/1/C%c3%a9lio%20dos%20Santos%20Fagundes.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2023.

FALCÃO, Raul Claudio Lima. **Avatikyry**: ritual de batismo do milho *saboró* entre os Kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS). 2018. 182 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/1143/1/RaulClaudioLimaFalcao.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FEITOSA, Maria Zelfa Souza; BOMFIM, Zulmira Aurea Cruz. Povos originários em contextos de desigualdade social: afetividade e bem viver como modos de (re) existência ético-política. **Revista Psicologia Política**, Florianópolis, v. 20, n. 49, p. 719-734, 2020.

FELLET, João. Os 5 principais pontos de conflito entre governo Bolsonaro e indígenas. **BBC News Brasil**. 29 jan. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51229884>. Acesso em: 22 Out. 2024.

FERREIRA, Eva Maria Luiz; BRAND, Antonio. Os Guarani e a erva mate. **Fronteiras: Revista de História**, Dourados, v. 11, n. 19, p. 107-126, 2009.

FERREIRA JUNIOR., Amarilio. **História da Educação brasileira: da colônia ao século XX**. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

FIORIN, José Luiz. Linguagem e interdisciplinaridade. **Alea: estudos neolatinos**, v. 10, p. 29-53, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 28 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GODOY, Arlida Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de administração de empresas**, São Paulo, v. 35, p. 57-63, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/wf9CgwXVjpLFVgpwNkCgnnC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 2023.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.

GONÇALVES, Maurício da Silva. Guarani: um povo em constante transformação. **IHU Online**, São Leopoldo, n. 331, p. 40-41, 31 maio 2010.

GRUPIONI, Luís Donisete Bezi (Org.). **As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

GUSDORF, Georges. **Mito e Metafísica**. Introdução à filosofia. São Paulo: Editora Centaruro, 1980.

GUTIERREZ, Ramón. **As Missões Jesuíticas dos Guaranis**. Rio de Janeiro: Unesco, 1987.

KOHL-SANTOS, Pricila; MOROSINI, Marília Costa. O revisitar da metodologia do estado do conhecimento para além de uma revisão bibliográfica. **Revista Panorâmica online**, Araguaia, v. 33, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para siar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1992.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia científica**. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevisima relación de la destrucción de las Indias**. Edição digital de José Miguel Martínez Torrejón. Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y Universidad de Alicante, 2006. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/brevisima-relacion-de-la-destruccion-de-las-indias/> Acesso em: 24 jul. 2024.

LEITE, José Lourenço Araújo. **Do Simbólico ao Racional-Ensaio sobre a Gênese da Mitologia Grega como Introdução à Filosofia**. [S. l.]: EGBA, 2001.

LUGON, Clovis. **A República “comunista” cristã dos Guaranis: 1610-1768**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MAHN-LOT, Marianne. **A conquista da América Espanhola**. Papyrus, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. O guaraní reduzido. Em: Das reduções Latino-americanas as lutas indígenas atuais. In: SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DE CEHILA, 9., Manaus, 1982. **Anais [...]**. Manaus: Paulinas, 1982. p. 229-241.

MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, p. 33-46, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111213/109495>. Acesso em: 12 mar. 2023.

MELIÀ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 181-199, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/RpgFGc8zn8bYWVCCpqvzQ5b/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 mar. 2023.

MELLO, Astrogildo Rodrigues de. **História da civilização americana: as encomiendas e a política colonial de Espanha**. São Paulo: USP, 1943.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-Guaranis**. 2. ed. Trad. Estêvão Pinto. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MILITÃO, Andréia Nunes. Contrapontos da BNCC para a Educação Escolar Indígena. **Olhar de Professor**, Ponta Grossa, v. 25, p. 1-17, 2022.

MODENEZ, Amabile Tereza Neve. **Caminhos cotidianos de txeramõi e txedjaryi: interlocuções sobre saberes e fazeres Guarani**. 2018. 203 f. Dissertação (Mestrado em Terapia Ocupacional) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018. Disponível em: [https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/9808/MODENEZ\\_Amabile\\_2018.pdf?sequence=4&isAllowed=y](https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/9808/MODENEZ_Amabile_2018.pdf?sequence=4&isAllowed=y) Acesso em: 11 nov. 2023.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual**. Trad. Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MOTA, Lucio Tadeu (org.). **Redução Jesuítica de Santo Inácio**. Maringá, EDUEM, 2010.

NASCIMENTO. Renan Pinna. **A Palavra e a Ação: reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico**. 2020. 238 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/219576> Acesso em: 11 nov. 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guaranis. Trad. Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC / Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

OLIVEIRA, Luiz Antonio de; NASCIMENTO, Rita Gomes do. Roteiro para uma história da educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional. **Educação & Sociedade**, v. 33, p. 765-781, 2012.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. 10. ed. Lisboa: Ática, 1972.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 200-215, 1992.

POMPA, Maria Cristina. O Mito do ‘Mito da Terra Sem Mal’: a literatura “clássica” sobre o profetismo tupi-Guarani. **Revista de Ciências Sociais (RCS)**, Fortaleza, v. 29, n. 1, p. 44-72, 1998.

QUEVEDO, Júlio R. A Guerra Guaranítica: a rebelião colonial nas Missões. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. XX, n. 2, p. 5-26, dez. 1994

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, [S. l.], v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER Edgardo *et al.* **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo Estado da Arte em educação. **Revista diálogo educacional**, [S. l.], v. 6, n. 19, p. 37-50, 2006.

RANGEL, Lucia Helena; LIEBGOTT Roberto Antonio. Sob Bolsonaro, o genocídio dos povos indígenas foi naturalizado. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório do

REIS, Antônio José dos. A história de resistência dos Sete Povos das Missões. FENAE AGORA, edição 20, ano 3, n. I, fevereiro 2000. Disponível em: [https://fenae.org.br/portal/data/files/8F/26/1E/A4/836B8510E4A25B85203A91A8/fenae\\_agora\\_20.pdf/](https://fenae.org.br/portal/data/files/8F/26/1E/A4/836B8510E4A25B85203A91A8/fenae_agora_20.pdf/). Acesso em: 21 out. 2024.

RESERVA Indígena Avá Guarani/Ocoí. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3606>. Acesso em: 14 out. 2024.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. As Missões Jesuítico-Guaranis. In: CAMARGO, Fernando; GUTFREIND, Ieda; REICHEL, Heloísa (dir.) **Colônia**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2006.

SANTOS, Milton. **Técnica espaço tempo** – Globalização e meio técnico científico-informacional. São Paulo: Edusp. 2008.

SANTOS, Elói Corrêa dos Santos. **Ñandereko: lugaridade sagrada Guarani ñandewa**. 2017. 193 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/1884/57858/R%20-%20T%20-%20ELOI%20CORREA%20DOS%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 nov. 2023.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. Campinas: Editora Autores Associados, 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974.

SILVA, Maria Antonia da. A economia nas reduções (Breve relato). **Multítemas**, [S. l.], n. 3, 2016. DOI: 10.20435/multi.v0i3.1367. Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1367>. Acesso em: 15 ago. 2024.

SILVA, Anne Patricia Pimentel Nascimento da; SOUZA, Roberta Teixeira de; VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de. O Estado da Arte ou o Estado do Conhecimento. **Educação**, v. 43, n. 3, 2020.

SOUZA, Samuel de. **Histórias de Ojepotá: traduções de memória viva Mbya Guarani em desenhos**. 2022. 99 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/241085> Acesso em: 11 nov. 2023.

SPINOZA, Beneditus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

STELLA, Maria de Lourdes Koerich Belli. Teologia da Prosperidade: riscos de uma teologia controversa. **Teologia e Espiritualidade**, Curitiba, v. 5, n. 9, p. 43-64, jun. 2018. Disponível em: <https://faculadecristadecuritiba.com.br/wp-content/uploads/2018/12/Numero8-Junho-2018-Art3.pdf> Acesso em: 18 maio 2024.

TANGER, Jéfferson Pereira. **O dizer, A temporalidade e A reciprocidade**: Dimensões de Pensamento Mbyá Guarani em diálogo com os fazeres pedagógicos na Tekoá Yvy Poty. 2019. 136 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/212035/001114188.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 10 nov. 2023.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: A Pesquisa Qualitativa em Educação. São Paulo: Ed. Atlas, 1987.

WALSH, Catherine; CANDAU, Vera Maria. Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. **Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: insurgir, re-existir e re-viver**, p. 12-42, 2009a.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado Sociedad**. Luchas (De) Coloniales de Nuestra Época. [S. l.: S. n.], 2009b.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas**, v. 5, n. 1, 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

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

WOLF, Eduardo. **Indivíduo**: a história por trás do conceito. YouTube, 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Xwk\\_GDUrCt8](https://www.youtube.com/watch?v=Xwk_GDUrCt8). Acesso em: 24 maio de 2024.

## APÊNDICE

### QUESTÕES NORTEADORAS PARA A PESQUISA DE CAMPO

	<b>Perguntas</b>
<b>Dados de identificação</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nome.</li> <li>2. Significado do nome indígena.</li> <li>3. Idade.</li> <li>4. Local de nascimento.</li> </ol>
<b>Categorias</b> 	<ol style="list-style-type: none"> <li>5. Descreva como era a vida na aldeia Jacutinga.</li> <li>6. Fale um pouco sobre a construção da Usina de Itaipu e os reflexos disso na comunidade.</li> <li>7. Descreva o espaço e a estrutura da aldeia Ocoy?</li> <li>8. Comente sobre as questões territoriais, os conflitos e as lutas, as conquistas, as perdas.</li> </ol>
<b>Questões territoriais</b>	
<b>Relações socioeconômicas</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>9. Quais atividades você desenvolve para sobreviver?               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) Dentro da aldeia.</li> <li>b) Fora da aldeia.</li> </ol> </li> <li>10. Você tem renda fixa?</li> <li>11. Recebe algum tipo de auxílio? (bolsa família ou outras)</li> <li>12. Cultiva algum tipo de alimento para o consumo ou plantas medicinais? Qual/quais?</li> <li>13. Como é o cultivo? (preparo da terra e porque é feito de determinado modo; época de plantio e colheita e motivo da escolha da época)</li> <li>14. Cultiva alimento para comercialização?</li> <li>15. O trabalho na lavoura é feito de modo coletivo ou individual?</li> </ol>
<b>Religiosidade</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>16. Fale um pouco sobre as divindades da cultura Guarani e da importância delas na sua vida?</li> <li>17. Você participa dos encontros na casa de reza? Com que frequência?</li> <li>18. O que esse espaço significa para você?</li> <li>19. Quais objetos compõem a casa de reza? Quais suas funções e simbologias?</li> <li>20. Você poderia falar sobre as cerimônias e rituais realizados na casa de rezas?</li> <li>21. Você já teve contato com outra religião? Comente.</li> </ol>

Fonte: elaborado pela pesquisadora (2022)