UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Dissertação de Mestrado

Mitologia e Paisagem Mbyá-Guarani: Ecologia Simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul.

Orestes Jayme Mega

Pelotas

Orestes Jayme Mega

Mitologia e Paisagem Mbyá-Guarani: Ecologia Simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa.

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Luís Machado Sanches

Pelotas

Junho de 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M496m Mega, Orestes Jayme

Mitologia e paisagem Mbyá-Guarani : ecologia simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul / Orestes Jayme Mega ; Rogério Reus Gonçalves da Rosa, orientador ; Pedro Luís Machado Sanches, coorientador. — Pelotas, 2016.
114 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Mitologia. 2. Paisagem. 3. Mbyá-Guarani. I. Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Sanches, Pedro Luís Machado, coorient. III. Título.

CDD : 930.1

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Orestes Jayme Mega

Mitologia e Paisagem Mbyá-Guarani: Ecologia Simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul

Banca Examinadora

.....

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (Orientador)

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

.....

Prof Dr. Cláudio Baptista Carle

Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

.....

Prof. Dr. Luís Fernando Hering Coelho

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina

.....
.

Prof. Dr. Mártin César Tempass

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

“A caverna que você teme entrar guarda o tesouro que você procura.”

Joseph Campbell

Agradecimentos

A longa e árdua jornada do mestrado chega ao fim. Para chegar até esse ponto, contei com o auxílio de um grande número de pessoas que, direta ou indiretamente, forneceram a ajuda necessária para que a presente dissertação deixasse de ser um conjunto de ideias desconexas e se transformasse no que agora se apresenta.

A primeira pessoa a quem devo agradecer é Orestes Mega, meu pai, que me ensinou a gostar de mitos.

Agradeço à Melina F. Lopes e a Eduarda F. Menezes por estarem sempre presentes e sempre dispostas a ajudar.

Agradeço a toda minha turma de mestrado da UFPel pela amizade e companheirismo.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudo.

Agradeço a meu orientador Rogério Reus Gonçalves da Rosa pela paciência e orientação.

Agradeço a meu coorientador Pedro Luís Machado Sanches pelas dicas de como melhor organizar esta dissertação.

Agradeço a todos meus professores do curso de mestrado em Antropologia da UFPel pelos preciosos ensinamentos que me transmitiram.

Agradeço a Marcos Rangel pela ajuda e amizade.

Sobretudo, agradeço a José de Souza (Karaí Tataendy), Ramón (Verá) e a todos os Mbyá-Guarani da Tekoá Tavaí pela imensa hospitalidade e paciência que tiveram comigo nos felizes momentos em que tive a oportunidade de estar na Tekoá Tavaí.

MEGA, Orestes Jayme. **Mitologia e Paisagem Mbyá-Guarani:** Ecologia Simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

Resumo: Esta dissertação de mestrado tem por finalidade apresentar um estudo a respeito das relações entre a mitologia e a paisagem para os Mbyá-Guarani. A aldeia denominada Tekoá Tavaí, localizada às margens da BR 116, na altura do quilômetro 423, no município de Cristal, Estado do Rio Grande do Sul, serviu como estudo de caso. Foram utilizados procedimentos metodológicos da Antropologia, tais como: observação participante, entrevistas semiestruturadas e observação flutuante com o objetivo de compreender as relações assinaladas. Como resultado, verificou-se a forte relação entre narrativas mitológicas e a paisagem pesquisada, principalmente no que concerne às transformações pelas quais o território tradicional Mbyá-Guarani tem passado com o avanço de áreas de pastagens, rodovias e demais empreendimentos da sociedade envolvente. Também é apresentado um debate a respeito dos conflitos entre povos ameríndios e as sociedades envolventes de diversos países no continente americano pelo reconhecimento de paisagens de importância mítico-religiosa ameríndias e as pressões de ordem econômica pelas quais passam as mesmas.

Palavras-chave: Mitologia, Paisagem, Mbyá-Guarani

MEGA, Orestes Jayme. **Mbyá-Guarani Mythology and Landscape**: Symbolic Ecology of the Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul. 2016. 114 sheets. Dissertation (Master's Degree on Anthropology) Social Anthropology Post-Graduate Programme. Human Sciences Institute. Federal University of Pelotas. Pelotas. 2016.

Abstract: This dissertation aims to present a study about the relations between mythology and landscape among the Mbyá-Guarani indians. The village called Tekoá Tavaí, located at the margins of the BR 116 road, in the municipality of Cristal, state of Rio Grande do Sul, Brazil, was used as study case. Methodological proceedings from the Anthropology as: participant observation, demi-structered interwiews and floating observation were used with the objective of comprehend the relations between mythology and landscape. As results, it was verified the strong relation between mythological narratives and landscapes, mainly in relation to the changes that the traditional Mbyá-Guarani territory has suffered with the advance of pastures areas and other kinds of employ from the national society. It is also presented a debate about the conflicts among amerindian peoples and the national societies in diverse countries in the American continent by the recognizing of the amerindian landscapes of mythical and religious importance and the pressions of economic order that these landscapes suffer.

Keywords: Mythology, Landscape, Mbyá-Guarani

Lista de Figuras

Figura 1: Mapa da devastação da Mata Atlântica.....20

Figura 2: Alameda da Paz.....22

Figura 3: Placa comemorativa localizada na Alameda da Paz.....22

Figura 4: Placa comemorativa de eventos da Revolução Farroupilha.....23

Figura 5: O cacique da Tekoá Tavaí, José de Souza, observando o rio Camaquã.....25

Figura 6: Vista do interior de um dos ywyraty da Tekoá Tavaí.....27

Figura 7: Imagem aérea da Tekoá Tavaí.....31

Figura 8: Nova escola da Tekoá Tavaí.....32

Figura 9: Entrada de uma das cavernas de Werehpai.....54

Figura 10: Vista do monte Lanin.....55

Figura 11: Ruína da Tekoá Tavaí.....68

Figura 12: Imagem de outro ângulo da ruína da Tekoá Tavaí.....73

Figura 13: Peças de vestuário do século XIX em exposição no Museu Histórico General Bento Gonçalves.....75

Figura 14: Área onde José de Souza diz possuir a presença de Karaí Mirim...85

Figura 15: Aspecto da mata ciliar do rio Camaquã na Tekoá Tavaí.....92

Figura 16: Retorno para o ywyraty onde se localiza a maioria das casas da Tekoá. Tavaí.....93

Figura 17: Mata em regeneração usada para coletar lenha.....97

Figura 18: Área de inhu na Tekoá Tavaí.....99

Lista de Tabelas

Tabela 1: Tabela comparativa das diferentes atitudes com relação à Mata Atlântica entre os Mbyá-Guarani e agricultores ítalo-descendentes 63

Tabela 2: Fisionomias vegetais conforme a classificação Mbyá-Guarani.....79

Tabela 3: Tabela comparativa de paisagens e entidades.....96

Tabela 4: Tabela de transformações de paisagens e câmbio de entidades.....98

Lista de Abreviaturas e Siglas

ARC:	Alliance of Religion and Conservation
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ONG	Organização não Governamental
UICN:	União Internacional para a Conservação da Natureza
UFPel:	Universidade Federal de Pelotas
WWF:	World Wide Fund For Nature
RS:	Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

Introdução: Quem São os Mbyá-Guarani?.....15

1.1 Apresentação.....15

1.2 Os Mbyá-Guarani.....16

1.3 Apresentando a Tekoá Tavaí.....20

1.4 Estruturação da Dissertação de Mestrado.....33

Capitulo 2 A Mitologia.....35

2.1 O Estudo da Mitologia.....35

2.2 Síntese da Mitologia Mbyá-Guarani e o Mito dos Irmãos Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua).....37

2.3 O Mito da Ywy Mara Ey.....41

2.4 A Escatologia Enquanto Elemento da Tekoá Tavaí.....46

Capítulo 3 As Relações Entre Mitologia e Paisagem.....48

3.1 Exemplos Etnográficos no Continente Americano.....52

3.2 Paisagens Como Palimpsestos na América e em Outras Partes do Mundo.....57

Capítulo 4 A Tekoá Tavaí.....67

4.1 Uma Ruína, Duas Relações Mítico-Históricas.....68

4.2 Paisagem e Narrativa na Perspectiva Mbyá-Guarani.....74

4.3 Ecologia Simbólica Mbyá-Guarani na Tekoá Tavaí.....77

4.4 Paisagem, Sonho e Mito.....81

4.5 As Paisagens Porã e Uaikuê.....84

4.6 O Mito de Tuku Pararã Í: Explicando a Agressividade Territorial e Ambiental Juruá e a Ontologia da Paisagem.....88

Capítulo 5 A Desfiguração Ambiental das Paisagens Como Elemento de Etnocídio.....101

Considerações Finais.....110

Referências.....112

INTRODUÇÃO
QUEM SÃO OS MBYÁ-GUARANI?

1.1 Apresentação

Esta dissertação de mestrado intitulada “Mitologia e Paisagem Mbyá-Guarani: Ecologia Simbólica da Tekoá Tavaí, Cristal, Rio Grande do Sul” vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), pertencente à área de concentração em Antropologia, tem como tema as relações entre a mitologia Mbyá-Guarani e as paisagens habitadas e/ou reivindicadas por este coletivo indígena. O objeto de pesquisa é a “aldeia” denominada **tekoá Tavaí**, localizada no município de Cristal, estado do Rio Grande do Sul.

A finalidade desta dissertação é a de mostrar as relações existentes entre as condições ambientais das paisagens onde os Mbyá habitam e fatores da cultura imaterial deste coletivo ameríndio relacionados à sua mitologia. Por cultura imaterial entende-se as manifestações culturais de um coletivo que não possuem materialidade. Entre os elementos da cultura imaterial estão a língua, os conhecimentos, as danças, os mitos, etc.

Para isso, foi utilizada uma abordagem interdisciplinar envolvendo a Antropologia e a Arqueologia. Para uma melhor compreensão das relações entre condições ambientais e mitologia entre os Mbyá, foram realizados procedimentos metodológicos da Antropologia e da Etnoarqueologia tais como a observação participante, a observação flutuante, entrevistas semiestruturadas e a análise das falas e atitudes dos interlocutores através de teorias provenientes das disciplinas assinaladas.

O enfoque teórico usado nesta dissertação procurou entender a paisagem como *“um processo histórico de interação entre pessoas e o ambiente no qual ambos são formados”* (Allerton, 2009, p. 2. Tradução nossa). Nesse sentido, a mitologia aparece como um importante fator nessa interação. No caso dos Mbyá-Guarani residentes na **tekoá Tavaí**, a mitologia pode ser entendida como um dos principais fatores da interação entre este coletivo indígena e a paisagem onde residem.

O objetivo da pesquisa foi o de compreender alguns elementos que constituem a ecologia simbólica Mbyá-Guarani. De acordo com o artigo intitulado: *Cosmo-Ontológica Mbyá-Guarani: Discutindo o Estatuto de "Objetos" e "Recursos Naturais" (2013)* escrito pelo antropólogo Sérgio Baptista da Silva, a ecologia simbólica pode ser entendida como *"um esquema cultural de percepção e concepção do meio ambiente que aponta para conceitos cosmológicos"* (p.49).

No próximo tópico apresento dados a respeito dos Mbyá-Guarani, primeiramente mostrando o coletivo como um todo. Em seguida, apresento dados a respeito dos Mbyá-Guarani que residem na **tekoá Tavaí**.

1.2 Os Mbyá-Guarani

Os Mbyá-Guarani constituem um grupo indígena que habita os atuais territórios do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina. No Brasil, os Mbyá-Guarani habitam, sobretudo, as regiões sul e sudeste do país (com exceção do estado de Minas Gerais), embora alguns poucos indivíduos Mbyá possam ser encontrados em outras regiões brasileiras (LITAIFF, 1996)

Trata-se de um grupo cujo idioma pertence à família Tupi-Guarani e que possui laços linguísticos e culturais com outras populações Guarani tais como Kaiowá e Nhandeva, embora constituam um grupo étnico independente e que possui como uma de suas principais características a mobilidade de seus membros através de suas diferentes localidades de habitação, que são conhecidas como **tekoá**.

De acordo com a ONG Instituto Socioambiental, a população Mbyá era de cerca de 7.000 pessoas apenas no território brasileiro no ano de 2008 (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya). Ainda de acordo com a mesma fonte, a população total Mbyá estaria em torno de 27.380 pessoas na mesma época.

O contato entre os colonizadores e os Mbyá já é bastante antigo. De acordo com a antropóloga Maria Inês Ladeira, o contato dos Mbyá com as frentes de colonização teria se iniciado já no século XVI. Com o avanço das frentes de colonização tanto espanhola quanto portuguesa, os ancestrais dos atuais Mbyá,

chamados pelos colonizadores de guaranis, carijós, carios, etc., vão sendo forçados a abandonar vastas áreas de seus territórios tradicionais. Submetidos à diversas formas de pressão tais como o avanço dos bandeirantes vindos de São Paulo e as missões jesuíticas, alguns Mbyá procuram refúgio nas regiões de mata remanescentes ou morros (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1288).

Os Mbyá-Guarani, de modo geral, referem-se aos locais onde habitam como sendo lugares onde podem praticar os seus costumes. O termo que designa estes lugares no idioma Mbyá é **tekoá**. As **tekoá** são muito mais que apenas locais para se viver e para interagir com outros Mbyá, mas locais de interação entre os Mbyá e suas divindades que não estão apenas além da paisagem, mas também estão inseridas na paisagem, fazendo parte do cotidiano Mbyá. Um exemplo desta interação entre os Mbyá e algumas de suas divindades, denominadas **já** (pronuncia-se djá), mas que também podem ser denominadas pelo termo português “donos” pode ser observado no trabalho do antropólogo Mártin Tempass (2010) ao tratar da questão da produção alimentícia entre os Mbyá e do papel exercido pelas divindades nesta produção.

> (...) é interessante notar que a roça, para o Mbyá-Guarani, é um espaço extremamente importante, digno de todas as atenções. A roça é um ambiente onde a força e o poder sobrenatural se fazem presentes – grosso modo, as divindades estão plantadas lá. Considerando as características da horticultura Mbyá-Guarani, onde várias espécies dividem o mesmo terreno, podemos especular que a força de diversos “donos” se fundem neste ambiente. Se por um lado misturar espécies é aumentar o rendimento dos alimentos cultivados pela “cooperação” das diferentes plantas, por outro lado ao semear diferentes plantas (com diferentes *já*) os Mbyá-Guarani estão aumentando o leque de forças sobrenaturais que incidem sobre o terreno. Enfim, a roça é um lugar “sagrado” para os Mbyá-Guarani (TEMPASS, 2010, p, 118)

Entretanto, desde a ocupação de seu território tradicional por colonos europeus, que fizeram grandes transformações na flora e na fauna e até mesmo relevo que acabaram por descaracterizar as paisagens tradicionais dos Mbyá-Guarani, os lugares propícios para se praticar os costumes Mbyá têm diminuído significativamente.

Nesse sentido, vale lembrar que as **tekoá**, tal como se configuram hoje, expressam a dinâmica histórica tanto dos colonizadores em reduzirem os Mbyá a áreas cada vez mais escassas, quanto a dos próprios Mbyá em garantirem sua

sobrevivência cultural. Segundo o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza:

> (...) os grupos Guarani foram obrigados a abandonar seu habitat preferencial às margens pluviais, porque os rios tornaram-se disputados desde os tempos coloniais como caminhos de interiorização e suas margens serviam como ponta de lança capaz de consolidar a ocupação das terras limítrofes por vassalos dos impérios coloniais em disputa, ancestrais daqueles que se tornaram representantes dos países que, depois, conquistaram sua independência enquanto estados nacionais modernos. Expulsos dos rios, das terras transformadas em lavouras e em pastagens privadas, das matas abatidas, os Guarani recriaram seu sistema de vida ao longo dos séculos XIX e XX, exacerbando a mobilidade terrestre, a autonomia e divisão dos grupos domésticos em busca dos núcleos residuais de mata, exercitando um trânsito de famílias quase sempre reprimido pela aplicação regional da administração indigenista brasileira no sul, diretrizes políticas impulsionadas desde o Segundo Império até a penúltima década do século XX segundo o objetivo de concentrar e fixar os grupos indígenas em porções de terra diminutas, a fim de liberar áreas cada vez maiores para a implantação de lotes destinados a imigrantes europeus. (CATAFESTO DE SOUZA, 2009. p. 4)

No mesmo processo de concentrar e fixar os grupos indígenas em porções de terra cada vez menores, os colonizadores também ocasionaram mudanças ambientais de grande porte que impactaram não apenas a flora, mas também a fauna da Mata Atlântica.

Esse aspecto de degradação ambiental possui um forte impacto sobre a cosmologia Mbyá-Guarani que enfatiza as relações entre os Mbyá e diversas espécies animais e vegetais, assim como espirituais, da **kaaguy**, isto é, a Mata Atlântica na totalidade de suas fisionomias vegetais.

Para que um lugar seja considerado uma **tekoá** ele tem que atender a alguns requisitos ambientais de grande importância para os Mbyá. Um dos mais importantes requisitos ambientais é a presença de **kaaguy** (Mata Atlântica). As áreas que ainda possuem matas nativas são consideradas de grande importância para este coletivo indígena. Alguns elementos da flora são bastante valorizados e constituem parte do que os Mbyá consideram como área que possui condições ambientais favoráveis para estabelecer uma **tekoá.**

Entre estes elementos da flora podemos citar o **pindó** (jerivá - *Syagrus romanzoffiana)*, uma espécie de palmeira, e também a taquara *(Merostachys multiramea Hack*), espécie de bambu usado para a confecção de objetos e para a construção da casa de reza, que os Mbyá denominam de **opy** e que constitui

um elemento essencial na organização social Mbyá-Guarani.

Outro elemento vegetal de grande importância é o **ygáry** (*Cedrela fissilis*), popularmente conhecido por vários nomes tais como acaicá, acajá-catinga, capiúva, cedro-amarelo, cedro-batata, cedro-branco, cedro-cetim, cedro-fofo, cedro-roxo, cedro-verdadeiro, cedro-vermelho, cedro-da-bahia, cedro-da-várzea, cedro-de-carangola, cedro-do-campo, etc. (http://www.maternatura.org.br/servicos/serv/cent_apm_jul_cedro.htm). Essa árvore é considerada como tendo uma grande importância mítico-religiosa para este povo indígena. A respeito do **ygáry**, a antropóloga Graciela Chamorro tece as seguintes considerações:

> Entre as árvores sagradas, os Mbyá reverenciam o cedro (*ygáry*) que, por destilar uma seiva, no início da primavera, recebe o nome de *Jasuka Venda* (lugar de *Jasuka*). Nessas seivas inspirou-se o autor ou a autora da metáfora "fluido das árvores da palavra-alma", registrada por Cadogan (1971, p. 26). O cedro, como é sabido, é considerado uma espécie geradora das demais árvores, uma árvore-mãe. Conta-se que, depois do dilúvio, suas sementes deram origem a toda a diversidade de vegetais hoje conhecida. (CHAMORRO, 2008, p. 125)

Contudo, o **ygáry** constitui uma árvore muito apreciada pelas indústrias civis e navais, mas por um outro motivo. Sua madeira é usada por estas indústrias assim como assume outros usos que a fazem cobiçada pela sociedade brasileira e, desta forma, esta árvore sofreu intensa predação, assim como muitas outras espécies vegetais da Mata Atlântica.

Com o crescente desmatamento da Mata Atlântica praticado pelas sociedades nacionais dos países que se estabeleceram sobre o território tradicional Guarani, os Mbyá viram seu território tradicional ser transformado em pastagens, cidades, campos de monocultura, pequenas propriedades rurais, parques industriais, estradas, portos, etc. Portanto, a situação atual, caracterizada como sendo de crescente escassez de áreas, flora e fauna propícias à formação de uma **tekoá**, constitui uma preocupação constante para os Mbyá que veem que se torna cada vez mais difícil encontrar lugares propícios para se viver em conformidade com seus costumes. Mais uma vez se faz importante reportar ao trabalho do antropólogo Mártin Tempass (2010).

> Apenas nos "lugares eleitos", onde há condições ecológicas e simbólicas para vivenciarem a sua cultura, são edificadas as aldeias do grupo, chamadas de *tekoá.* Assim, os Mbyá-Guarani vivem em

> "ilhas" dentro do seu vasto território. Antigamente entre as "ilhas" Mbyá-Guarani viviam outros grupos indígenas. Atualmente a sociedade envolvente também ocupa este espaço. Em muitos casos ocupa até as "ilhas". (TEMPASS, 2010, p. 14)

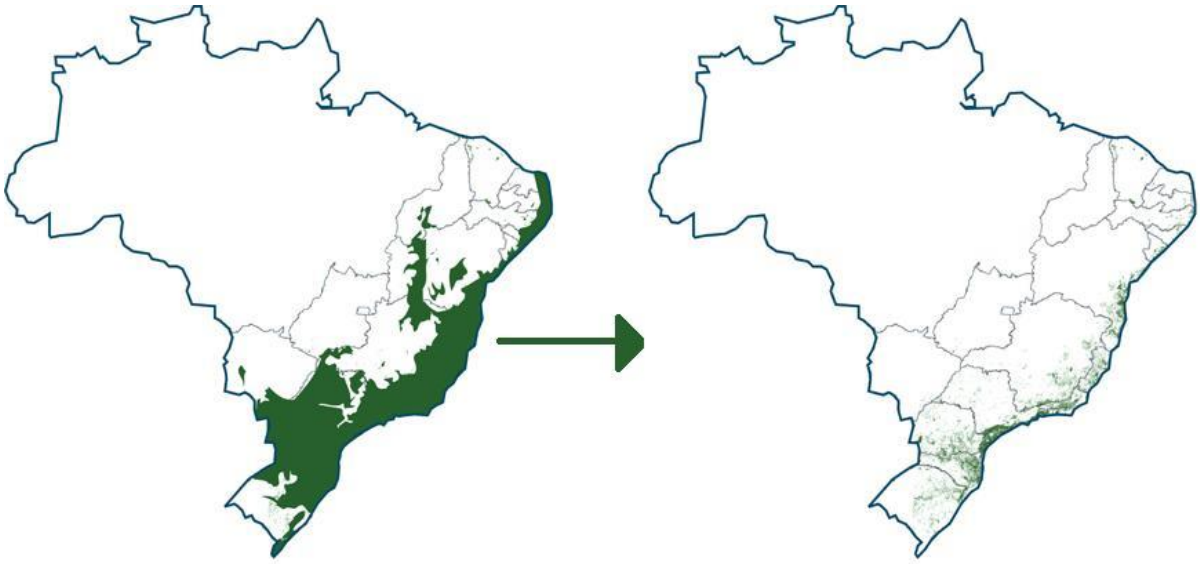

Figura 1 Devastação da Mata Atlântica. As áreas em verde no mapa da esquerda indicam a extensão original da Mata Atlântica. As áreas em verde no mapa da direita indicam as áreas remanescentes de Mata Atlântica atualmente. Fonte: http://riosvivos.org.br/a/Noticia/Atlas+dos+Remanescentes+Florestais+da+Mata+Atlantica+/15676. Acesso em 26/06/2016.

Após esta apresentação dos Mbyá-Guarani, apresentarei a **tekoá Tavaí**, onde foi realizada a pesquisa etnográfica.

1.3 Apresentando a Tekoá Tavaí

A **tekoá Tavaí** se localiza na parte do mundo que os Mbyá denominam de **Tape**. Na citação abaixo, o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza apresenta as divisões do mundo conforme a cosmologia Mbyá-Guarani.

> A cosmo-ecologia *Mbyá-Guarani* classifica a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas, distribuídas numa seqüência que vai do interior do continente até o litoral atlântico. No atual Paraguai se localiza *Yvy Mbité*, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os Mbyá acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação. O substrato aquático não se apartou por completo na terra nova, inundando a região a leste do centro do mundo e constituindo *Pará Miri* (mesopotâmia Paraná-Uruguai, atualmente *Provincia de Misiones*, Argentina). Na banda oriental do rio Uruguai, adentra-se a região do *Tape* (caminho tradicional), zona de

> circulação e acesso à borda do estrato aquático, a grande água (*Pará Guaçu*) que a geografia denomina Oceano Atlântico.
> Essas unidades cosmo-ecológicas sobrevivem apesar das intensas lutas de fronteira que culminaram na divisão do território Guarani entre os países do atual Mercosul, depois que muitos deles morreram. Os *Mbyá* foram espremidos pelas sociedades nacionais, entocados nas últimas florestas que ainda existem, depois da devastação madeireira. Eles se afastaram cada vez mais do eixo fluvial de sua antiga vida tribal, vivendo tão à margem da legalidade entre os países quanto o contrabando que se faz pelos rios (CATAFESTO DE SOUZA, 2009, p. 8)

A **tekoá Tavaí** possui uma extensão de 251 hectares e está localizada no município de Cristal, estado do Rio Grande do Sul e encontra-se às margens da estrada BR 116 na altura do km 423. O município de Cristal possui uma população de aproximadamente 7300 habitantes de acordo com dados do IBGE e o crescimento da cidade é visto com preocupação pelos Mbyá locais.

A situação fundiária da **tekoá Tavaí** possui uma especificidade que se mostrou interessante para o estudo aqui apresentado. No mesmo local onde os Mbyá estabeleceram uma **tekoá**, funciona o Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves. Este parque foi fundado em 1972 e possui como atrativos turísticos o Museu Histórico Bento Gonçalves, onde estão expostas peças de vestuário e demais elementos materiais do século XIX. Além do museu, os turistas têm à disposição uma ruína onde, de acordo com a historicidade “oficial” teria sido a residência do General Bento Gonçalves, personagem de grande relevância para a história do Rio Grande do Sul, pois ele foi um dos líderes da revolução Farroupilha, conflito ocorrido entre 1835 e 1845 entre as elites gaúchas e as forças imperiais e que é considerado um importante elemento da identidade cívica gaúcha (ZALLA e MENEGAT, 2011, p. 49). No capítulo 4 apresentarei com mais detalhes os efeitos desta sobreposição entre área indígena e parque histórico.

Para o visitante que chega à **tekoá Tavaí**, o principal acesso para seu interior se dá por um caminho asfaltado que conduz diretamente ao museu histórico Bento Gonçalves. Outras marcas na paisagem reforçam a importância deste símbolo. No caminho que conduz os visitantes desde a entrada do Parque Histórico até o Museu Histórico Bento Gonçalves é possível observar placas comemorativas onde estão inscritas mensagens que atestam a importância

simbólica da ruína como símbolo cívico da sociedade gaúcha e brasileira.

Figura 2 Alameda da Paz. Caminho que conduz o visitante da entrada do Parque Histórico Bento Gonçalves até o museu que há no parque.

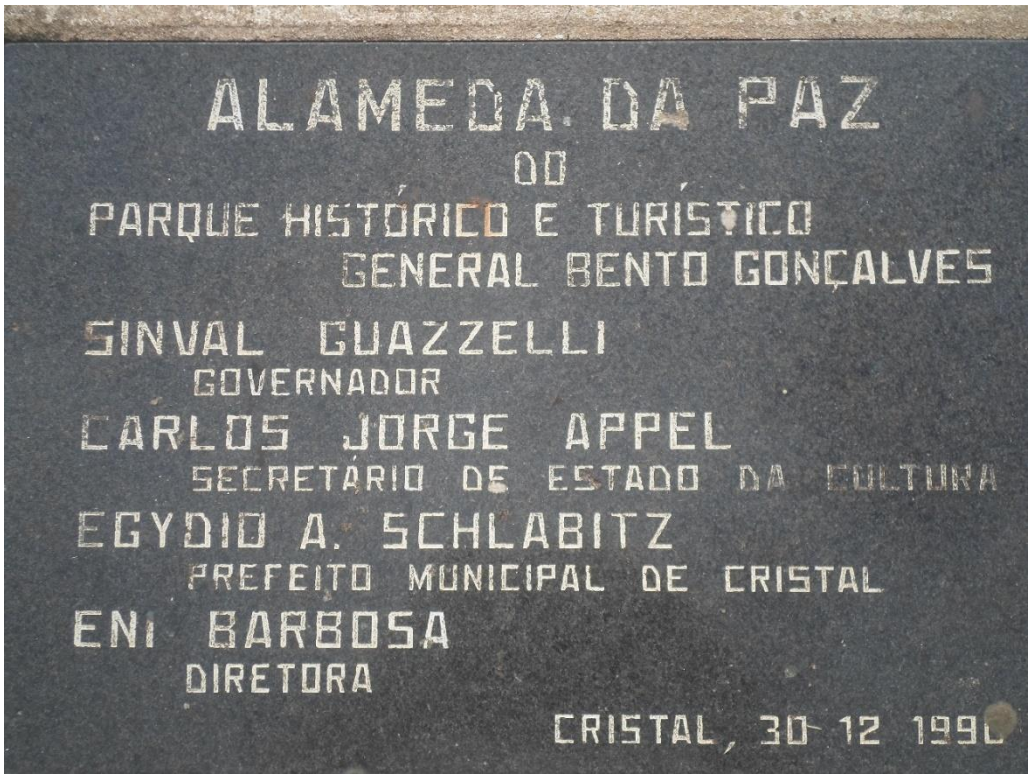

Figura 3 Placa comemorativa localizada na Alameda da Paz.

Figura 4 Placa comemorativa de eventos da Revolução Farroupilha.

Caso o visitante siga pelo caminho asfaltado, verá, tanto à sua direita quanto à sua esquerda, uma vegetação em processo de recuperação ambiental. Talvez se surpreenda com o voo rasante de gaviões sobre sua cabeça e com algum teiú (espécie de lagarto) ou cágado atravessando o caminho. Caso continue caminhando, o visitante irá se deparar com placas comemorativas dispostas em ambos os lados do caminho. Nestas placas estão inscritos nomes de municípios gaúchos e eventos relacionados à revolução Farroupilha. Um pouco mais à frente o visitante chegará ao Museu Histórico Bento Gonçalves e, caso tenha a curiosidade, verá, ao lado do museu, a ruína de uma casa do século XIX.

Esta ruína representa um aspecto da paisagem muito importante para os Mbyá locais, mas por um motivo diverso daquele dos turistas que visitam o parque histórico. É em respeito a ela que surgiu a denominação da **tekoá**. O termo Mbyá ***tava***, conforme me foi explicado por José de Souza, cacique da

tekoá Tavaí*,* significa ruína, quando acrescenta-se a partícula **í** o termo passa para o diminutivo. Portanto, **Tavaí** significa pequena ruína. No capítulo 4 me aprofundarei na importância desta ruína para os Mbyá locais assim como a importância das ruínas para os Mbyá em geral.

A **tekoá Tavaí** foi estabelecida em dezembro de 2013 e surgiu de uma ação mitigatória do Estado do Rio Grande do Sul devido ao uso de terras Mbyá para a construção de uma estrada no município de Guaíba que impactou a **tekoá** Santa Rita, onde vivia a maioria dos Mbyá que hoje reside na **tekoá Tavaí**. O Estado do Rio Grande do Sul cedeu terras a ele pertencentes no município de Cristal, especificamente as terras que abrigam o Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves. Na época de minha pesquisa de campo, que consistiu em várias visitas e estadias entre os Mbyá locais entre dezembro de 2014 a janeiro de 2016, a **tekoá Tavaí** passou por diversas modificações em seus aspectos populacionais e ambientais.

No que diz respeito aos aspectos ambientais, a **tekoá Tavaí** pode ser considerada como uma área em lento, mas visível, processo de recuperação ambiental. A vegetação local está em meio a um processo de reflorestamento natural, sendo representado pelo aumento constante da vegetação arbustiva que ocupa a maior parte do território da **tekoá**. Outra porção significativa da **tekoá** é representada por áreas de mata preservada, principalmente às margens do rio Camaquã, que constitui uma das “fronteiras” da **tekoá**. Outra porção da paisagem estudada é constituída por campos que também demostram estar se recuperando através do aumento das gramíneas e do aparecimento de alguns arbustos.

Figura 5 O cacique da Tekoá Tavaí, José de Souza, observando o rio Camaquã.

Essas modificações na vegetação estão começando a atrair a fauna nativa para a área, o que constitui, conforme pude constatar em várias situações etnográficas na **tekoá Tavaí**, um motivo de alegria para os Mbyá locais. Gaviões (*Buteo magnirostris);* ratões do banhado (*myocastor coypus)*; tatus (*Tolypentis tricinctus)*; quatis (*Nasua nasua)* e demais espécies da fauna da Mata Atlântica estão reaparecendo conforme a área vai perdendo as características de campo e vai recuperando as caraterísticas de mata. No capítulo 4 apresentarei uma análise mais aprofundada destas transformações e de sua importância simbólica para os Mbyá.

Durante a maior parte do tempo de minha pesquisa, a **tekoá Tavaí** foi habitada por três famílias Mbyá e contava com cerca de 26 pessoas. Contudo, por muitas vezes eu vi pessoas que chegavam à **tekoá**, residiam por um tempo nela, e se mudavam novamente para outra **tekoá**. Também durante o tempo de minha pesquisa, foram construídas casas pelo método de bioconstrução que

substituíram as antigas barracas cobertas com lona onde os Mbyá locais moravam. Essas casas foram construídas em conjunto entre os Mbyá locais e uma equipe da Funai. Tive a oportunidade de participar da construção de algumas destas casas.

Meu principal interlocutor na **tekoá Tavaí** foi o cacique José de Souza, cujo nome Mbyá-Guarani é **Karaí Tataendy**. Um fato importante a ser esclarecido é que os Mbyá possuem dois nomes, sendo um deles uma espécie de nome “externo”, isto é, um nome para ser usado nas diversas situações de interação entre os Mbyá e os membros da sociedade envolvente, em geral denominados de **juruá**. O outro nome seria o nome “interno”, isto é, o nome usado de maneira interna ao coletivo Mbyá. Este nome “interno” possui uma fundamentação religiosa muito importante. Ramón, outro interlocutor que tive na **tekoá Tavaí**, dizia que seu nome “espiritual” era **Verá**. Portanto, sempre que possível, citarei os nomes “externos” e os nomes “internos” ou “espirituais” dos Mbyá que tive a oportunidade de conhecer.

Foi José de Souza que me guiou por vários locais na **tekoá** e me foi explicando diversos fatores da relação entre condições ambientais e mitologia. José de Souza mora com sua esposa Catarina (**Iwyá**) e seus seis filhos num bosque (**ywyraty**) localizado numa área mais elevada da **tekoá**. José possui mais dois filhos que vivem em outras **tekoá**.

Embora existam muitos jovens na **tekoá**, não me foi possível manter diálogos longos com eles pois os mesmos eram extremamente sucintos em suas respostas. Catarina também é bastante sucinta e evita falar com homens **juruá** e, por este motivo, também não foi possível manter diálogos com ela.

Outro interlocutor importante na **tekoá Tavaí** foi Ramón (**Verá**), um Mbyá, procedente de Salto do Jacuí e que durante alguns meses morou em outro **ywyraty** em **Tavaí**. Ramón é casado e pai de duas filhas. Tanto sua esposa quanto suas filhas não falam português. Um fato importante sobre Ramón é que o mesmo não possuía nenhum documento, assim como suas filhas. Ele dizia que assim podia preservar melhor o modo de ser Mbyá.

Portanto, a maior parte das informações etnográficas nesta dissertação

foi baseada nas palavras de José de Souza e Ramón. Utilizei as informações de meus interlocutores em diálogo com outras fontes tais como os trabalhos de antropólogos que também conviveram com os Mbyá e pesquisaram questões que possuíam alguma relação com a aqui analisada. No decorrer da dissertação, apresentarei meus dados etnográficos e os analisarei de acordo com teorias provenientes tanto da Antropologia como da Arqueologia.

A maior parte das casas Mbyá na **tekoá Tavaí** se localiza no interior de bosques de árvores altas que existem na área. Esses bosques são chamados de **ywytaty** e neles os Mbyá passam a maior parte de seus dias. Pude observar que os **ywyraty** constituem o palco da maior parte das relações sociais entre os Mbyá locais.

Figura 6 Vista do interior de um dos Ywyraty da Tekoá Tavaí.

Nos **ywyraty** os Mbyá locais conversam, produzem artesanato, cuidam de animais tais como alguns filhotes de ratão-do-banhado capturados nas margens de uma lagoa nas proximidades e mantidos num pequeno cercado de

madeira, além de um porco mantido num pequeno chiqueiro. Em minha interpretação, os **ywyraty** constituem uma extensão do espaço doméstico, funcionando como um espaço de convivência.

Nos **ywyraty** os Mbyá também acendem o fogo com o qual cozinham e que também os ilumina durante a noite. Parte significativa das informações presentes nesta dissertação foram obtidas em conversas nas proximidades do fogo (**tatá**). Ao redor do fogo foram trocadas histórias entre eu e os Mbyá locais e, em diversos momentos, foram eles que queriam que eu contasse alguma coisa sobre o **juruá** (assim são denominados os membros da comunidade envolvente, principalmente os brancos).

Nestas conversas ao redor do fogo, foi interessante perceber que os Mbyá locais são bastante curiosos não apenas ao que diz respeito aos **juruá** e sua estranha cultura. Algumas das dúvidas que tinham eram a respeito do “estranho” hábito dos japoneses comerem peixe cru. José de Souza me perguntou se isso era verdade, eu falei que sim e daí surgiu o mito Mbyá de que quem faz isso acaba virando onça. Não comer carne crua constitui um importante elemento da cultura Mbyá.

Os **ywyraty**, em minha interpretação, tiveram suas importâncias ressaltadas conforme as áreas de mata se tornavam cada vez mais escassas. Nas condições atuais do território tradicional Mbyá, a Mata Atlântica tornou-se, em grande parte de sua extensão, num conjunto de **ywyraty** cercados por outros tipos de paisagens tais como campos, estradas, áreas urbanas, etc. Por diversas vezes constatei nas palavras de meus interlocutores um sentimento de angústia com a perda de locais propícios para se viver de acordo com o modo de ser Mbyá. Em uma ocasião, José de Souza afirmou que, infelizmente, qualquer trecho pequeno de mata preservada já era considerada uma **kaaguy**, isto é, uma área florestal. Também Ramón afirmou que temia pelo futuro de suas filhas pois as áreas de **kaaguy**, embora estivessem aumentando na **tekoá Tavaí**, de maneira geral estavam diminuindo de tamanho.

Além dos **ywyraty**, outros lugares importantes dentro da **tekoá tavaí** são as hortas (**kokuê**). As **kokuê** estão próximas aos **ywyraty**. Os Mbyá locais plantam principalmente feijão (**komandá**), milho (**avaxi**), batata-doce (**jety**),

melancia (**sandjau**), mandioca (**mandió**), além de outros alimentos tradicionais. Estes alimentos fornecem uma parte significativa dos suprimentos alimentares dos Mbyá locais, mas não conseguem suprir toda a demanda alimentar.

Em minhas visitas à **tekoá Tavaí**, presenciei os Mbyá se alimentando de alimentos comprados em mercados e mercearias localizadas na área urbana de Cristal. Eu mesmo realizei diversas compras de alimentos para eles. Os itens que os Mbyá locais mais necessitam são carne, leite em pó, pão e biscoitos. Algo que me chamou a atenção foi o fato de os Mbyá me pedirem para comprar carne em várias ocasiões em que estive lá. Esta situação, como pude perceber, está relacionada à condição ambiental ainda caracterizada como de ausência de fauna para caça na área. A fauna nativa, como já relatado, começa a se recuperar na área, mas seu número ainda é insuficiente para ser caçada ou capturada por armadilhas.

Em uma ocasião eu presenciei a expectativa dos Mbyá locais com a perseguição que os diversos cães que vivem na **tekoá** faziam a um teiú, uma espécie de lagarto. A “caça” ao teiú não foi bem-sucedida e isso privou os Mbyá locais de uma fonte de proteínas. Sempre que podem, os Mbyá se utilizam de animais da fauna nativa para se alimentarem. Contudo, como a fauna nativa ainda é insuficiente para prover as necessidades alimentares dos Mbyá locais, eles se utilizam de carne de gado, porco e frango como elementos substitutos.

Portanto, a situação da **tekoá Tavaí** é caraterizada como de insuficiência tanto de flora quanto de fauna típicos da Mata Atlântica para garantirem a plena satisfação do modo de ser Mbyá-Guarani. No entanto, embora a situação ainda seja de insuficiência, o lento retorno tanto da flora quanto da fauna nativa constitui um motivo de esperança para os Mbyá locais.

Vale lembrar que esta situação de insuficiência de condições ambientais propícias constitui um problema bastante disseminado pelo conjunto de terras onde vivem os Guarani. Neste sentido, a antropóloga Maria Inês Ladeira tece interessantes reflexões:

> As áreas Guarani são pequenas, não contém porções contínuas suficientes de mata para seu uso exclusivo e suas delimitações são definidas em função da ocupação do entorno e do modelo dessa ocupação (Ladeira, 2001, p. 123)

Na **tekoá Tavaí** as áreas que apresentam vegetação de Mata Atlântica em melhores condições de preservação estão localizadas na proximidade do Museu Histórico e nas margens do rio Camaquã. Estas áreas constituem pontos de grande satisfação para os Mbyá locais que as utilizam para a coleta de elementos vegetais para a confecção de artesanato e também como “área de lazer”.

Em algumas ocasiões eu pude acompanhar os Mbyá se deslocando para estas áreas e pude constatar o bem-estar que sentiam ao caminharem na mata nativa com o propósito de alcançar as margens do rio Camaquã, onde existem alguns bancos de areia, onde os Mbyá jogam futebol.

De modo geral, a paisagem onde se localiza a **tekoá Tavaí** é constituída por um relevo levemente ondulado. A maioria dos Mbyá locais reside no alto de uma área elevada (uma colina). Apenas uma família habita um **ywyraty** localizado na margem na estrada BR 116.

Os limites da **tekoá Tavaí** estão marcados por elementos da sociedade envolvente, tais como a BR 116 e propriedades rurais que quase que circundam a tekoá. Na imagem abaixo, que mostra uma fotografia de satélite da **tekoá Tavaí** obtida no programa de computador google earth, utilizo as denominações Mbyá de alguns lugares de referência tais como **inhu** (campo), **ywyraty** (bosque), **kaaguy ete** (matas verdadeiras, matas boas). O termo **kuéri**, que aparece em um dos pontos marcados no mapa, pode ser traduzido por família.

Figura 7 Imagem área da Tekoá Tavaí

Diariamente os Mbyá locais entram em contato com a sociedade envolvente. Embora exista uma escola indígena em **Tavaí**, alguns jovens estudam em uma escola da rede pública estadual na área urbana de Cristal chamada Darcy Peixoto da Silveira. Além disso, todo domingo, a quase totalidade dos Mbyá locais se dirigem para um bairro afastado de Cristal chamado de Vila Formosa a fim de jogarem futebol numa quadra de esportes que existe neste bairro. Geralmente jogam contra times formados por **juruá**. Os táxis de Cristal também são muito usados quando os Mbyá locais retornam com suas compras feitas em mercados da cidade.

Embora existam interações positivas com a sociedade envolvente tais como os jogos de futebol “interétnicos” e as compras de recursos na cidade, algumas interações entre os Mbyá locais e os **juruá** são tensas devido, sobretudo, à questão da paisagem. Uma destas interações tensas se dá com a equipe de seguranças patrimoniais que trabalha dentro da área do Museu Histórico Bento Gonçalves. Devido à sobreposição entre o Parque Histórico e

Turístico General Bento Gonçalves e a **tekoá Tavaí** existe a presença de uma equipe de segurança patrimonial que cuida da vigilância do Museu. Antes de ser construída uma casa específica para funcionar como escola nas proximidades de um dos **ywyraty**, a escola Mbyá funcionava nos fundos do Museu e, por vezes, algumas situações tensas surgiam devido ao uso Mbyá do banheiro das partes do fundo do museu em dias não letivos.

Figura 8 Nova escola da Tekoá Tavaí.

Os contatos entre os Mbyá locais e a sociedade envolvente se dão, sobretudo, devido ao fato de que a área territorial da **tekoá Tavaí** não consegue atender a todas as necessidades dos Mbyá, sendo necessários elementos externos a fim de realizar uma complementação de recursos.

Como o objetivo do estudo aqui apresentado é a paisagem e suas relações com a mitologia, apresentarei no capítulo 2 os elementos teóricos que forneceram o embasamento para a análise realizada em minha pesquisa. Entretanto, como a maior parte da literatura consultada não tratava desta relação, coube a mim estabelecer esta relação ao correlacionar as informações

obtidas na literatura com minhas atividades de campo.

No próximo tópico apresento a forma como a presente dissertação está organizada.

1.4 Estruturação da dissertação de mestrado

Esta dissertação está organizada em seis capítulos, constituindo o capítulo 1, intitulado "*Quem São os Mbyá-Guarani?"*, a introdução da dissertação de mestrado e, também, uma apresentação da área de pesquisa.

No capítulo 2, intitulado *A Mitologia,* abordo o enfoque teórico que utilizei para análise da mitologia Mbyá-Guarani. Apresento uma síntese da mitologia Mbyá-Guarani. Também abordo os mitos de **Ywy Mara Ey** (A Terra Sem Mal) e dos irmãos **Kuaray** (Sol) e **Jaxy** (Lua).

No capítulo 3, denominado As *Relações Entre Mitologia e Paisagem* abordo a questão das relações existentes entre narrativas míticas e paisagens, trazendo alguns exemplos tanto da Antropologia quanto da Arqueologia a este respeito. Apresento dois exemplos etnográficos de paisagens carregadas de significados míticos para o coletivo indígena Trio do Suriname e do coletivo indígena Mapuche do Chile.

No capítulo 4, denominado *A **Tekoá Tavaí*** me aprofundo na questão das relações entre mitologia e paisagem aplicadas na área de pesquisa. Neste capítulo abordo a sobreposição da **Tekoá Tavaí** e o Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves. Além da sobreposição de paisagens, também abordo a sobreposição de significados que ocorre na ruína que existe na **Tekoá Tavaí**.

No capítulo 5, denominado *A Desfiguração Ambiental das Paisagens Como Elemento de Etnocídio* apresento uma discussão sobre a destruição da fauna e flora nativas das paisagens americanas promovida pelas formas capitalistas de ocupação territorial e os impactos que estas formas de ocupação geram sobre os coletivos indígenas que veem seus territórios se tornando cada vez mais ameaçados pelo avanço de grandes projetos mercadológicos de diversas naturezas. A fim de mostrar que os problemas de desfiguração ambiental de paisagens não é apenas enfrentado pelos Mbyá-Guarani e também

pelos coletivos ameríndios brasileiros, abordo alguns estudos sobre a questão na América do Norte com o intuito de mostrar que o processo de “desfiguração ambiental” constitui um problema para muitos coletivos ameríndios em todo o continente.

Nas considerações finais apresento, de forma resumida, os resultados da pesquisa realizada na **Tekoá Tavaí**.

As palavras no idioma Mbyá-Guarani foram traduzidas para o português por meus interlocutores. Elas foram destacadas em negrito no corpo do texto.

As citações em inglês foram traduzidas por mim. No corpo do texto apresento a tradução e em nota de rodapé apresento o trecho original.

As imagens nesta dissertação de mestrado são de minha autoria, exceto algumas imagens onde cito a autoria e a fonte na legenda da imagem.

CAPÍTULO 2

A MITOLOGIA

Neste capítulo apresento a abordagem que utilizei para análise da mitologia Mbyá-Guarani. Papel importante nesta apresentação teórica é a exercida pelos exemplos etnográficos ameríndios onde a relação entre mitologia e paisagem é evidente.

Antes de iniciar uma discussão a respeito das relações entre mitologia e paisagem, se faz necessária uma definição mais precisa de mitologia a fim de melhor compreender estas relações.

2.1 O Estudo da Mitologia

Inicialmente cabe dizer que a palavra mito é de origem grega *(mythos),* ela está relacionada ao verbo *mytheyo* que significa contar, narrar, assim como ao verbo *mytheo* que significa conversar, designar, nomear (COTTA, s.d. p. 2).

Portanto um mito é, sobretudo, uma narrativa. Desta maneira, a mitologia pode ser entendida como um conjunto de narrativas que proporcionam significado à experiência da vida. Assim, a mitologia visa responder questões que giram em torno do porque, quando e como determinadas situações acontecem no cosmos. Tais questões são fundamentais para a vida religiosa de bilhões de seres humanos que vivem ou já viveram.

Um pesquisador que se destaca no estudo da mitologia e que serviu de base teórica nesta dissertação de mestrado é o antropólogo Claude Lévi-Strauss, autor de obras como os quatro volumes das Mitológicas e também de um artigo de grande importância para o estudo dos mitos intitulado Estrutura dos Mitos (1955).

De acordo com Lévi-Strauss, os mitos estão intimamente relacionados com a linguagem e com a música. Estes três elementos culturais compartilham de estruturas semelhantes que podem ser abordadas da seguinte forma: assim como a linguagem possui subdivisões como os fonemas, as palavras e as frases, a música possui subdivisões como as notas e as frases musicais. Já os mitos estão também subdivididos em palavras e mitemas que, em conjunto, formam

uma narrativa. Na linguagem, os fonemas não possuem significado algum. Os significados somente começam a surgir com as palavras, que são conjuntos de fonemas, e ganham maior expressão nas frases. Já a música também não tem significado somente com as notas. O significado da música começa a surgir com as frases musicais (melodias), que são conjuntos de notas. Já os mitos também somente são entendidos com a reunião de seus mitemas (categoria que, em linguística, corresponderia aos fonemas). Desta maneira, podemos entender os mitemas como sendo parcelas constituintes dos mitos.

Ainda segundo Lévi-Strauss, não se deve entender os mitos como sendo apenas “fábulas imaginativas”. Eles codificam as leis dos grupos humanos que os contam e são construídos a partir da experiência de vida, não podendo, desta forma, ser encarados como uma fantasia abstrata, mas sim como uma explicação do mundo baseada em sabedoria simbólica. Assim, cumpre aos mitos um papel essencial na organização social de todos os povos da Terra.

Um ponto interessante defendido por Lévi-Strauss é o que diz que os mitos são capazes de sobreviver às traduções mais imperfeitas de que se fazem deles. Ou seja, o leitor de um mito originalmente recolhido entre povos nativos australianos traduzido para o inglês e, posteriormente, traduzido do inglês para o português não estaria em uma situação pior que os ouvintes nativos australianos do mesmo mito. Isso acontece devido ao fato de que os mitos não pertencem a culturas específicas e que somente podem ser expressos em suas línguas específicas, mas se localizam nos interstícios entre as culturas e entre as línguas. Portanto, não é a língua em que foi originalmente narrado o que importa, mas sim a narrativa que o mito conta. Usando de outros termos para expressar uma ideia semelhante, Lévi-Strauss (2011, p. 625) diz que “(...) a função significante do mito não se exerce dentro da língua, mas acima dela”.

Lévi-Strauss também defende uma idade muita antiga para a existência do comportamento mitológico humano. Nesse aspecto, vê-se uma relação interessante para ser pensada considerando a relação da mitologia com a Arqueologia. Os mitos vêm sendo transmitidos de geração em geração e de cultura em cultura por longos períodos. As mitologias atuais se assentam em matrizes mais antigas que, por sua vez, estão assentadas em matrizes ainda

mais remotas. Assim, um mito de uma população atual reverbera mitos contados, por exemplo, há vários milênios. Cada nova versão de um mito está ligada a uma sucessão de versões anteriores. Isso significa que os mitos passam por transformações e adaptações às condições históricas e socioeconômicas em que são narrados. Nas palavras de Lévi-Strauss:

> (...) por detrás de todo sistema mítico se perfilam, como fatores preponderantes que o determinam, outros sistemas míticos. São eles que ali falam e ecoam uns aos outros, se não ao infinito, pelo menos até o momento inacessível em que, há centenas de milhares de anos e talvez mais, a humanidade debutante proferiu seus primeiros mitos." (LÉVI-STRAUSS 2011, p. 606)

A teoria e o método utilizado por este antropólogo para analisar a mitologia consistia em pegar um mito de uma sociedade e interpretá-lo recorrendo ao seu contexto etnográfico. Em seguida, partia-se para uma análise mais ampla, ao fazer com que este mito inicial fosse colocado junto a outros mitos da mesma sociedade. Depois disso, em um âmbito ainda mais amplo, recorria-se aos mitos das sociedades vizinhas. Aos poucos, a análise se amplia ainda mais ao se estabelecer relações do mito inicial com sociedades mais afastadas, mas ainda guardando relações históricas e geográficas com a sociedade inicial. Desta forma, o método levi-straussiano se caracteriza por um afastamento progressivo do contexto etnográfico onde o mito foi recolhido inicialmente, também chamado pelo autor de "mito de referência" (LEVI-STRAUSS, 2004, pp. 19-20). Tomando este modelo como referência seguirei construindo os capítulos da minha dissertação de mestrado.

2.2 Síntese da Mitologia Mbyá-Guarani e o Mito dos Irmãos Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua)

Em minhas atividades de campo junto aos Mbyá-Guarani, um dos maiores desafios foi obter informações sobre a mitologia que fundamenta a cosmologia e o *ethos* deste coletivo indígena. Isso aconteceu porque os Mbyá são muito zelosos a respeito de seus mitos. Por diversas vezes minhas perguntas, que tinham por finalidade conhecer um pouco mais sobre a mitologia Mbyá, não obtiveram os resultados esperados pois foram respondidas de maneira ora extremamente sucinta, e ora com um silêncio que deixava bem claro que eu estava ultrapassando um ponto que eu ainda não tinha a permissão para ir além.

Quanto às dificuldades de se adentrar na mitologia Mbyá, o antropólogo Mártin Tempass teceu um comentário bastante pertinente que reproduzo a seguir:

> Os Mbyá-Guarani, com o intuito de preservar sua cultura e evitar estigmatizações, entre outros motivos, evitam falar sobre o seu sistema xamânico-cosmológico com os juruá. E, nas poucas vezes que falam sobre o sistema xamânico-cosmológico, geralmente apresentam um discurso medido, um misto de explicação (para pontuar a identidade étnica), simulacro e ocultação (para evitar estimagtizações) (TEMPASS, 2010, p. 116)

Portanto, as dificuldades que enfrentei em obter os dados para esta dissertação de mestrado refletem uma dificuldade geral enfrentada por diversos pesquisadores ao abordarem o sistema mítico Mbyá. Desta forma, as informações apresentadas abaixo são provenientes, sobretudo, da bibliografia consultada. Não pretendo apresentar uma explicação aprofundada sobre a mitologia Mbyá, mas apenas apresentar um quadro de referência para o leitor.

A mitologia Mbyá se caracteriza pela abrangência com que influencia a vida das pessoas que a seguem como fundamento de seu modo de ser. Ela está presente não apenas nos aspectos religiosos da vida, como nos rituais que marcam importantes passagens da existência, tais como o recebimento do nome de uma criança (**nimongarai**), mas em aspectos tais como os costumes alimentares, a agricultura, o convívio com a sociedade envolvente, etc.

Em outras palavras, se para os ocidentais é possível estabelecer linhas divisórias entre religião, economia, política, alimentação, etc., para os Mbyá, estas linhas divisórias são inexistentes pois a mitologia está sempre presente nos atos cotidianos, orientando as ações das pessoas. Segundo o antropólogo francês Pierre Clastres, pode-se dizer, a respeito da impossibilidade de demarcar uma "fronteira" entre os aspectos religiosos e os aspectos sociais, políticos, etc. nas sociedades Guarani que: *"se o sagrado atravessa o social de um lado a outro, como dizíamos, inversamente o social penetra por inteiro o religioso"* (1982, p.95)

A partir das leituras sobre os Mbyá e das atividades de campo entre eles, conjecturo que a mitologia constitua uma espécie de eixo sobre o qual gira a vida Mbyá, pois ela constitui a base da cosmologia deste coletivo indígena. Por

cosmologia entende-se o elemento cultural que se refere *a "teorias acerca do mundo, em especial, sobre a forma, o conteúdo e o ritmo do universo"* (Viveiros de Castro apud ROSA e NUNES, 2013. p. 89-90). Portanto, um elemento fundamental para a compreensão deste coletivo indígena. Sem mais delongas, apresento abaixo uma síntese do sistema mítico Mbyá.

A fim de apresentar uma síntese da mitologia Mbyá-Guarani, reuni textos de autores distintos que abordaram temas diferentes e também se utilizaram de abordagens diferenciadas. A síntese que se segue deve ser encarada como uma espécie de mosaico, onde "pedaços" de fontes distintas foram utilizados para tentar formar um todo coeso e compreensível. Deve-se salientar que a versão apresentada constitui apenas uma entre várias possíveis.

Nhanderu Papa Tenonde, o criador de tudo, vivia sozinho e, em determinado momento, gerou a partir de si mesmo quatro divindades chamadas **Karai Ru Ete**, **Jakaira**, **Nhamandu** e, por último **Tupã**. Por sua vez, **Karai Ru Ete**, gerou, a partir de si mesmo, muitas outras divindades, os **Karai Miri**. (PIERRI 2013).

Cada uma das quatro divindades geradas por **Nhanderu Papa Tenonde** possui um papel na cosmologia Guarani. **Karaí** é deus do fogo; **Jakaira** é o deus da fumaça vivificante, deus da primavera*;* **Nhamandu** é o deus do sol e **Tupã** é o deus das chuvas, do trovão e dos relâmpagos (Cadogan, 1948 apud LADEIRA, 2007, p. 116)

As divindades criaram a primeira terra, chamada de **Yvy Tenondé** e nela as condições eram diferentes das condições atuais pois era uma terra perfeita. Em **Yvy Tenondé** habitavam os deuses, assim como os Mbyá-Guarani que, nesta época, também poderiam ser considerados como deuses ou como entidades próximas a este patamar (TEMPASS, 2010).

Entretanto, após a quebra de tabus relacionados com o incesto praticado por um dos ancestrais dos Mbyá-Guarani atuais a **Yvy Tenondé** foi destruída por um dilúvio (**iporum**). Após a destruição da **Yvy Tenondé**, a "terra nova" (**Yvy Pyau**) foi criada para abrigar as criaturas que sobreviveram ao dilúvio (TEMPASS, 2010).

Para os Mbyá, a terra atual, que eles chamam de **Yvy Pyau**, encaminha-se para o fim. **Yvy Pyau** é uma terra nova, surgida depois da catástrofe que pôs fim a uma outra terra.

É em **Yvy Pyau** que se passa um mito de grande importância para os Mbyá-Guarani. Este mito narra as aventuras dos irmãos Sol (**Kuaray**) e Lua (**Jaxy**). O Sol e a Lua, para este coletivo indígena, são muito mais que corpos celestes, são o fundamento do cosmos tal como eles o compreendem. Na cosmologia Mbyá, a mãe do Sol, chamada **Nhandecy**, engravida de **Nhamandu** (pai do sol). Entretanto, este volta para a **Yvy Tenondé** e abandona **Nhandecy** na **Yvy Pyau**. Porém, ela não está desamparada. Seu filho, ainda no ventre, lhe indica o caminho que ela deve seguir para chegar até a casa do pai da criança. Tudo ia bem e **Nhandecy** seguia as orientações de seu filho. Mas, ao atender a um pedido de seu filho de pegar uma flor amarela para que este pudesse entrega-la a seu pai quando conseguisse chegar em sua casa, **Nhandecy** foi picada por um zangão (TEMPASS, 2010). Furiosa e culpando seu filho, **Nhandecy** esmurra sua própria barriga. A única coisa que consegue com isso é o silêncio de seu filho que passa a não mais orientá-la. Perdida porque não conta mais com a orientação de seu filho, **Nhandecy** toma o caminho errado e vai parar na casa das onças. Lá, ela é assassinada. As onças tentam assassinar o Sol **(Kuaray**) mas este se mostra indestrutível. A mãe dos jaguares decide adotar a criança e, assim, o Sol passa a residir entre os assassinos de sua mãe. (TEMPASS, 2010).

Conforme passa o tempo, o Sol cresce e, de acordo com uma versão, cria um irmão para si chamado **Jaxy** (Lua). Ambos os irmãos começam a caçar para os jaguares. Entretanto, numa dessas caçadas, o Sol e o Lua (é preciso ressaltar que a lua para os Mbyá é masculina) encontra um papagaio que começa a lhes contar a história do que realmente ocorreu com a mãe deles. O Sol e o Lua escutam o papagaio atentamente e planejam uma forma de vingança contra os jaguares. (TEMPASS, 2010).

O plano consiste em preparar uma ponte (que na verdade é uma armadilha) por onde os jaguares devem passar para cruzarem um rio. No momento em que os jaguares estão atravessando o rio pela ponte, **Jaxy** a

derruba e os jaguares caem no rio. De acordo com uma versão, uma das fêmeas de jaguar, que estava grávida, consegue sobreviver e, deste modo, dar continuidade à linhagem das onças na **Yvy Pyau**. (TEMPASS, 2010).

Após esta vitória, **Kuaray** e **Jaxy** saem pelo mundo nomeando tudo o que veem. Depois deste passo importante, os irmãos vão para o céu onde passam a iluminar a **Yvy Pyau**. (TEMPASS, 2010)

Entretanto, a **Yvy Pyau**, segundo diversas versões, está próxima de seu fim. Mais adiante trarei a versão do fim da **Yvy Pyau** que ouvi na **tekoá Tavaí**.

No próximo tópico abordo um dos mitos Mbyá-Guarani mais conhecidos, o da Terra sem Mal (**Ywy Mara Ey**)

2.3 O Mito da Ywy Mara Ey

Em minhas pesquisas bibliográficas e em minhas atividades de campo, percebi que se torna mais acessível compreender a territorialidade Mbyá-Guarani quando se compreende alguns aspectos da mitologia deste coletivo indígena. Há uma forte ligação entre a territorialidade e a mobilidade características dos Mbyá e suas narrativas míticas que possuem como cenário as paisagens que os Mbyá consideram como sendo parte de seu território tradicional.

Um dos mitos mais conhecidos da mitologia Mbyá-Guarani é o da busca de **Ywy Mara Ey**, a “Terra Sem Mal”, uma paisagem mítica que estaria localizada a leste da "grande água", isto é, o Oceano Atlântico (LADEIRA, 1994). Motivados, em parte, pela busca da **Ywy Mara Ey**, os Mbyá-Guarani fizeram migrações que, grosso modo, seguiam do interior da América do Sul para o litoral atlântico das regiões sul e sudeste do Brasil, estabelecendo neste trajeto inúmeras **tekoá**, cujas lembranças ainda estão presentes entre os Mbyá-Guarani atuais. Nas palavras do antropólogo Aldo Litaiff:

> No litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se uma grande concentração de Mbya e de chiripa, habitando o território onde viveram seus ancestrais Carijó, até seu desaparecimento no século XVII. Estes lugares são importantes pontos de referência histórica e mitológica, uma vez que eles ainda conservam seus "nomes Guarani", topônimos

> que se referem à cosmologia e à descrição geográfica, marcando sua territorialidade. Estes índios continuam então fiéis ao seu território de origem, procurando se estabelecer nos mesmos amba, ou seja, lugares ou espaços criados e deixados por Deus, segundo eles, para serem ocupados pelos Guarani. Ressaltamos que estes amba estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (LADEIRA, 1992, p. 58). Os Guaranis atuais intensificaram seus deslocamentos populacionais em direção ao litoral do Brasil no início do século XX, provenientes do interior da América do Sul (especificamente Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores, pelos conflitos com outros autóctones, e, principalmente, em busca da Yvy Mara Ey, a "Terra sem Mal". (LITAIFF, 2009, p. 143)

Entretanto, as migrações Guarani em busca da **Ywy Mara Ey** constituem tema de intensos debates dentro da etnologia Guarani, existindo uma ampla controvérsia a respeito dos possíveis significados do que seria a **Ywy Mara Ey**. Autores tais como o antropólogo Pierre Clastres (1982) enfatizam o significado mítico de **Ywy Mara Ey** ao torná-la o núcleo de uma reestruturação pela qual passava a sociedade Guarani mesmo antes do período colonial, mas também se estendendo até o século XX, onde se verifica que alguns grupos Guarani, entre eles os Apapocuva, etnografados por Curt Nimuendaj, realizaram migrações do Mato Grosso do Sul para o litoral paulista com o objetivo de alcançarem a **Ywy Mara Ey**. Estas migrações aconteceram na primeira metade do século XX (NIMUENDAJU, 1987).

Segundo Pierre Clastres (1982), a sociedade Guarani é politicamente fundamentada na recusa da centralização política e da divisão social entre governantes e governados. Entretanto, o fortalecimento dos chefes de aldeia antes do período colonial mostrava sinais de que este fundamento estava prestes a ruir e, desta forma, a sociedade Guarani estava a poucos passos de assistir ao surgimento de uma centralização política que poria fim ao fundamento social tão reverenciado pelos **karaí** (xamãs) Guarani.

Em resposta ao desafio da centralização política, os **karaí** organizavam grandes migrações para o leste, para as margens do oceano Atlântico, a fim de alcançarem a **Ywy Mara Ey**, que, de acordo com esta linha de pensamento, representava não apenas um paraíso mítico, onde as flechas partiriam sozinhas em busca da caça, mas também a reafirmação da recusa de centralização política e divisão social. De acordo com Pierre Clastres (1982, p. 100-101)

> Através do efeito conjugado de fatores demográficos (forte crescimento da população), sociológicos (tendência à concentração da população em grandes aldeias, em lugar do processo habitual de dispersão), políticas (emergência de chefias poderosas), eclodia, nesta sociedade primitiva, a inovação mais mortal: a divisão social, da desigualdade. Um mal estar profundo, sinal de uma crise grave, agitava essas tribos e foi desse mal-estar que os karai tomaram consciência, para reconhecê-lo e enunciá-lo como presença do mal e da infelicidade na sociedade, como feiúra e mentira do mundo. Os profetas, homens mais sensíveis que os demais às lentas transformações que se operavam à sua volta, foram os primeiros a tomar consciência do fato e empreenderam proclamar aquilo que todos sentiam de maneira mais ou menos confusa, mas com suficiente força para que o discurso dos karai não lhes parecesse uma aberração de loucos. Havia, portanto, uma concordância profunda entre os índios e os profetas que lhes diziam: é preciso mudar o mundo.

Portanto, para Pierre Clastres, as migrações Guarani em busca da Terra Sem Mal respondem tanto ao sistema mítico-religioso quanto ao sistema político Guarani. Um dado interessante que obtive em campo na **tekoá Tavaí** foi de que até há aproximadamente 50 anos os **karaí** constituíam tanto a liderança política quanto religiosa. Hoje a situação é um pouco diferente, possuindo os **karaí** a liderança religiosa, mas não necessariamente a liderança política.

O antropólogo Daniel Calazans Pierri (2013) aborda a questão da busca pela Terra Sem Mal através de uma perspectiva que entrelaça o que se costuma denominar de “motivações mítico-religiosas”, isto é, um conjunto de motivações “espirituais” que pouco ou nada possuem de interesse em questões de ordem mais “material” ou “cotidiana”, tais como a busca de áreas propícias para se estabelecer uma **tekoá**, com motivações de ordem histórica e até mesmo econômicas. Ainda conforme Pierri (2013), não se deve isolar motivações, como se as motivações de caráter mítico-religioso constituíssem um universo à parte das motivações ambientais, econômicas, sociais, etc. Neste sentido, Daniel Calazans Pierri (2013) afirma que:

> Creio que seja oportuno antes de tudo abandonar por completo a expressão “motivações mítico-religiosas”, que se tornou um bordão da literatura sobre os Guarani a partir de Nimuendajú. Não porque as motivações derivadas da chamada “busca pela Terra Sem Mal” não estivessem, ou não estejam presentes em determinados grupos, mas justamente porque não é possível isolá-las de outras motivações derivadas da pressão colonizatória e da “esperança de encontrar melhores condições de vida”. Em poucas palavras, porque não estamos diante de uma religião, mas de uma cosmologia. As “motivações” e a interpretação cosmológica dessas causas são apenas facetas distintas do mesmo fenômeno (PIERRI 2013, p.181)

Um ponto importante a ser destacado é que, em minha interpretação,

tomando por base tanto as observações de campo entre os Mbyá da **tekoá Tavaí** quanto a pesquisa bibliográfica, é de que entre os Mbyá-Guarani a economia, a política, as relações com a paisagem e as relações com a sociedade **juruá** estão fortemente ligadas à mitologia, sendo este um campo fértil para se entender diversos aspectos da existência Mbyá

É sobretudo devido ao que Calazans Pierri denomina de “esperança de encontrar melhores condições de vida” que paisagens que guardam vestígios de Mata Atlântica são valorizados pelos Mbyá. É somente nestes lugares que esta esperança se concretiza.

Contudo, devido ao processo de invasão e colonização do território tradicional Mbyá-Guarani pelos **juruá**, muitas das paisagens que poderiam oferecer melhores condições de vida foram perdidas, transformadas, descaracterizadas, destruídas e, pode-se dizer, degradadas. Tais paisagens constituem hoje objeto de nostalgia e, principalmente, luta por parte dos Mbyá-Guarani. Degradar uma paisagem, de acordo com o pensamento Mbyá-Guarani, é transformar suas características ambientais até o ponto em que a paisagem se torne desprovida dos elementos ambientais requeridos que, de forma geral, estão vinculados especialmente à Mata Atlântica.

Muitas cidades brasileiras nas regiões sul e sudeste foram construídas sobre aldeias Guarani. A toponímia brasileira é rica em elementos das línguas Tupi-Guarani tais como Paraná, Pará, Piauí, etc. Entretanto, as cidades, por suas características ambientais, podem ser consideradas como paisagens degradadas, no sentido de terem perdido os elementos ambientais originais. Contudo, o espaço que foi degradado pode ser recuperado na medida em que as condições ambientais originais forem sendo retomadas. Neste sentido Martin Tempass (2010) destaca que os Mbyá-Guarani realizam esforços para recuperar áreas degradadas, tal como foi por ele observado na **tekoá Pindó Mirim**, localizada no município de Viamão - RS onde, nas palavras de Tempass:

> Antes da ocupação dos Mbyá-Guarani, no princípio dos anos 2000, a área era tomada pelo cultivo de eucaliptos. Desde então os Mbyá-Guarani se esforçam em recuperar a área e hoje já são encontradas inúmeras árvores nativas e frutíferas.” (p. 21)

Há autores que enfatizam que o sentido da territorialidade atual dos Mbyá

reflete os ecos do passado colonial, onde os contatos cada vez mais frequentes e intensos com as sociedades coloniais de matriz espanhola e portuguesa forçaram os Mbyá a se deslocarem do leste do Paraguai para regiões que hoje pertencem ao território brasileiro (GARLET e ASSIS, 2009).

Neste deslocamento rumo ao leste, que pode ser entendido como uma fuga das doenças, da catequização, da escravidão e dos conflitos armados, os Mbyá, através de sua própria dinâmica cultural, estabeleceram novos parâmetros territoriais. Em outros termos, uma nova territorialidade surgiu como resposta ao desafio colonial.

De acordo com esta abordagem, é preciso compreender que a relação entre mitologia e territorialidade sofre o impacto dos contextos históricos. Em minha interpretação, os conflitos armados, as epidemias, as alterações das características faunísticas e florísticas das paisagens podem fortalecer certos aspectos de algumas narrativas míticas ao mesmo tempo que podem enfraquecer outros aspectos das mesmas narrativas.

Portanto, é necessário, “historicizar” os mitos, verificando o grau em que os eventos históricos interferem na interpretação dos mesmos, assim como em que grau os mitos interferem na compreensão dos eventos históricos. A situação colonial, geralmente marcada pela depopulação e pela perda territorial, interferiu, em graus diferenciados para cada população indígena, nas relações mito-territoriais com as paisagens em que habitavam. Portanto, concordo com a antropóloga Graciela Chamorro ao argumentar que

> De modo que no estudo das imagens espaciais e da mobilidade indígena há que levar em conta os aspectos simbólico-religiosos, o ecológico e o histórico. A aproximação simbólico-religiosa atemporal é insuficiente, quando despida de conteúdo histórico-social, assim como é insuficiente aproximar-se do fenômeno reduzindo-o à sua causalidade material. As utopias e os mitos não dizem respeito só ao mundo espiritual e os acontecimentos histórico-sociais são a base da dimensão transcendente da religião. Tanto as causas do medo da destruição do mundo são eventos sócio-históricos como a busca de uma -terra sem males- não é necessariamente uma fuga da realidade terrena para as esferas celestes, pois é também a busca de uma terra tão real quanto necessária (CHAMORRO, 2010, p. 101).

A abordagem utilizada nesta dissertação para se compreender as relações entre mito e paisagem entre os Mbyá-Guarani procurará estabelecer, sempre que possível, as ligações entre os mitos Mbyá e as situações históricas

às quais estes mitos tiveram que ser interpretados ou reinterpretados.

No próximo tópico buscarei uma aproximação dos conceitos de mitologia e paisagem, considerando a **tekoá Tavaí** dos Mbyá-Guarani enquanto uma paisagem onde se conectam uma série de narrativas trazidas por meu principal interlocutor Mbyá chamado José de Souza.

2.4 A Escatologia Enquanto Elemento da Tekoá Tavaí

Para fins de minha dissertação de mestrado, outra definição importante de mitologia aparece no artigo *Educação Escolar Indígena e/ou Educação Indígena: Questões e Possibilidades Para "Kaiganguizar" a Escola*, apontada pelos autores Rogério Reus Gonçalves da Rosa e Rojane Brum Nunes.

> A mitologia refere-se a narrativas que apontam à origem, à eternidade, o destino, às trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação e mobilidade de humanos, não-humanos (espíritos, deuses, divindades) e sobre-humanos (xamãs, profetas, heróis) em um dado território. Diverso à perspectiva da história, o movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não-cronológica, a qualidade da repetição, inversão e reversão (enquanto um ponto de virada da intriga), além da não subordinação a uma exigência de conservação precisa (ROSA & NUNES, 2013, p. 100).

Esta definição de mitologia revelou-se importante para este trabalho na medida que enfatiza o papel de elementos que atuam na paisagem. Neste sentido, as paisagens possuem suas *origens*; elas também possuem seus *destinos*; elas constituem os palcos de *trocas simétricas e assimétricas* e elas, igualmente, também são os palcos, embora não necessariamente os únicos, da *mobilidade de humanos, não-humanos e sobre humanos.*

No que diz respeito ao caso dos Mbyá-Guarani da **tekoá Tavaí**, a paisagem em que vivem, conforme relatou meu interlocutor José de Souza, teve *origem* em uma situação de disputa e negociação com os Juruá. Como será explicado no Capítulo 4, este acontecimento foi intermediado pela divindade **Nhanderu**, através de sonhos enviados a José de Souza.

Ainda segundo a perspectiva mítica de meu interlocutor, a **tekoá Tavaí**, assim como o mundo dos **juruá**, terá um *destino* trágico, pois ela se configura como parte da terceira terra, sendo que os dois mundos anteriores foram destruídos através de grandes cataclismos. O primeiro mundo desapareceu pelo

fogo, sendo que apenas oito pessoas sobreviveram a esta destruição, todas elas Mbyá-Guarani. O segundo mundo foi desfeito pela água, mas desta vez apenas quatro pessoas continuaram a viver, após subirem em uma árvore: um casal Mbyá e um casal **juruá**. O fim do mundo atual previsto por José de Souza ainda é de natureza desconhecida. Porém, dois fatos já são do conhecimento dele: o novo cataclismo acontecerá daqui a 25 anos e não haverá nenhum sobrevivente. Desse modo, pensando na perspectiva da diacronia, a **tekoá Tavaí** e nosso mundo desaparecerão em 2040.

A **tekoá Tavaí** também é palco de *trocas simétricas e assimétricas* não apenas com pessoas, mas também com entidades espirituais, denominadas por José de Souza de **Karaí Miri**. Os **Karaí Miri** vivem nas áreas que apresentam matas nativas (**kaaguy**), sendo que estes espíritos se entristecem quando a **kaaguy** é degradada. Os **Karaí Miri**, ainda de acordo com José de Souza, são como fazendeiros que tomam conta de espécies animais e vegetais. Cada espécie tem o seu **Karaí Miri**.

A **tekoá Tavaí** também constitui o palco da *mobilidade de humanos, não-humanos e sobre humanos.* Os não-humanos estão representados na **tekoá Tavaí** por um grande número de entidades espirituais que atuam tanto nas áreas de **kaaguy** (**karaí miri, kaaguyjá, etc**), como nas áreas de campo (**inhu**) existentes em **Tavaí** e em seu redor (**inhujá**). Enfim, estes aspectos que relacionam a mitologia Mbyá-Guarani e a paisagem serão aprofundados no capítulo 4.

CAPÍTULO 3

AS RELAÇÕES ENTRE MITOLOGIA E PAISAGEM

Essa dissertação de mestrado parte do princípio de que, embora geralmente analisadas separadamente, a mitologia e a paisagem podem ser analisadas como uma espécie de um continuum.

Afinal, a mitologia constitui um elemento da cultura Mbyá-Guarani fundamental para explicar as relações estabelecidas com suas paisagens, incluindo as reivindicações fundiárias dessas pessoas frente ao Estado brasileiro.

Portanto, tentar entender a territorialidade Mbyá sem ter uma ideia precisa dos aspectos de sua mitologia e sua cosmologia significa reduzir essa discussão a uma esfera prática, jurídica e política, menosprezando uma lógica êmica que conecta aspectos materiais, imateriais e uma perspectiva cosmopolítica.

A questão fundiária é de grande relevância para a garantia de direitos sociais e políticos e de bem-estar tanto para os Mbyá-Guarani da **tekoá Tavaí** (e outras **tekoá**) como para diversos coletivos indígenas no continente Americano.

O processo de colonização do continente Americano pelos europeus causou grandes modificações não somente nas estruturas sociais dos povos indígenas, mas também em suas estruturas cosmológicas. Tais modificações se refletiram nas diferentes mitologias indígenas, principalmente por terem de incorporar um novo elemento ao cosmos. Da mesma maneira que os europeus buscaram encaixar os recém-descobertos ameríndios em sua mitologia, concedendo a eles papeis que se encaixavam na crença cristã, tais como a de serem descendentes das dez tribos perdidas de Israel (BARRETO, 1999-2000), os ameríndios também encontraram um lugar para os recém-chegados em suas mitologias, fazendo-os serem, como no contexto mesoamericano, Quetzalcóatl[1] (NAVARRO, 2009) em seu retorno, ou algum outro personagem mítico de grande importância.

O encontro entre os europeus e os ameríndios teve como produto a

[1] Divindade de grande importância na mitologia asteca

necessidade, por parte de todos os lados envolvidos neste encontro, de uma reelaboração mítica a fim de dar lugar aos novos membros do cosmos. Entretanto, depois de um período inicial de “caos” quanto ao estatuto ontológico dos novos seres, seguiu-se um período colonial marcado pela violência física e simbólica contra os povos ameríndios que, ainda hoje, perpetua, em segmentos significativos da população descendente de europeus do continente Americano, inúmeros preconceitos relacionados à “selvageria” dos ameríndios. Quanto aos ameríndios, esses perderam a ilusão de que os europeus eram deuses que retornavam e tornaram-se conscientes da cobiça e do perigo representados pelos novos integrantes do cosmos.

O violento processo colonial resultou na perda de diversas paisagens consideradas como de grande importância mítico-religiosa para os povos ameríndios em toda a extensão do continente. Embora seja necessário respeitar as especificidades etnográficas e históricas de cada coletivo ameríndio e suas paisagens de importância mítico-religiosa, é possível verificar algumas semelhanças no que diz respeito à perda destas paisagens devido ao avanço colonial.

De modo geral, como verificado por um número crescente de estudos, a perda destas paisagens aconteceu devido às pressões ambientais exercidas pelo modo de ocupação realizado pelos colonos europeus.

Entre estes estudos, dois se destacam por apresentarem uma relação direta entre mitologia e paisagem. Um deles é denominado *Beyond Belief: linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation* (2005), e foi desenvolvido pelas ONGs World Wild Fund for Nature (WWF) e pela Alliance of Religion and Conservation (ARC). O outro estudo é denominado *Sítios Naturales Sagrados: Directrices Para Administradores de Áreas Protegidas* (2008) e foi desenvolvido pela União Internacional Para a Conservação da Natureza (UICN)

Os estudos acima citados apresentam uma característica de grande relevância para esta dissertação de mestrado. São estudos feitos por organizações que têm como principais objetivos a defesa do meio ambiente. Em súmula, estes estudos verificaram que existe uma sobreposição entre áreas de grande importância ecológica, tais como aquelas que concentram uma grande

biodiversidade e áreas de importância mítico-religiosa para povos ameríndios, tais como aquelas que estão relacionadas à narrativas míticas. A citação abaixo, retirada do estudo capitaneado pelo UICN, resume os resultados obtidos em ambos os estudos:

> Cada vez se reconoce más que la diversidad biológica y la cultural se refuerzan mutuamente y son interdependientes. Por lo tanto, juntas, la diversidad cultural y la diversidad biológica son cruciales para asegurar la resiliencia de los sistemas sociales y ecológicos – fundamentales en una era de dramático cambio global (p. 17).

Os cinco séculos de colonização do continente americano pelos europeus constituem um exemplo do impacto que uma forma de organização socioeconômica baseada na exploração indiscriminada dos recursos ambientais pode ter sobre o meio ambiente. Desde o primeiro século de colonização do continente, novas espécies vegetais e animais foram introduzidas pelos colonizadores, prejudicando um imenso número de espécies da flora e fauna nativas que, a partir de então, têm perdido território para as novas espécies trazidas pelos colonizadores e seus descendentes. (CROSBY, 1993)

O historiador Alfred Crosby faz uma interessante análise desta expansão em seu livro *Imperialismo Ecológico. A Expansão Biológica da Europa: 900-1900 (1993)*. Em síntese, Alfred Crosby argumenta que a expansão colonial europeia não constitui apenas uma forma de domínio político de algumas nações sobre os territórios tradicionais de povos nativos, mas também um domínio que vai além do político e que transcende a esfera do humano. O domínio colonial europeu sobre vastos territórios foi, em grande medida, um domínio ecológico da Europa sobre os territórios conquistados. Para ficarmos apenas em um exemplo, vemos que o gado bovino, totalmente ausente do continente Americano antes da invasão europeia, tornou-se, cinco séculos após a chegada dos primeiros europeus, numa das espécies mais disseminadas pelo continente. Ao mesmo tempo em que o gado bovino aumentava em número e ganhava espaço, diversas espécies da fauna nativa do continente tinham suas populações diminuídas ou eram completamente extintas. (MEGA, LOPES, ARAÚJO, 2015).

A retração da fauna e da flora nativas ante o avanço da fauna e flora “coloniais” encontra paralelo com a retração dos povos nativos ante o avanço

dos colonos europeus. Neste sentido, a colonização da América, assim como de outros continentes como a Oceania, pode ser entendida como possuindo um espectro mais amplo que transcende o domínio territorial. Ainda segundo Alfred Crosby (op. Cit), o domínio ecológico europeu sobre os territórios tradicionais de povos nativos da América e Oceania gerou regiões que ele denomina de Neo-Europas. As Neo-Europas se caracterizam pela expressiva população de origem europeia e também pela expressiva produção de alimentos de origem europeia.

As Neo-Europas, segundo Crosby, se localizam nas regiões de clima subtropical e temperado tanto no continente Americano quanto na Oceania. A região sul do Brasil constitui uma região considerada como Neo-Europa. Esta discussão é fundamental para esta dissertação na medida em que apresenta uma fonte de pressão constante na história do contato entre os colonizadores e os Mbyá-Guarani.

A questão ecológica das paisagens, conforme aponta os estudos da WWF, ARC e UICN, não está separada da questão mitológica. Em outros termos, a ecologia das paisagens de importância mítico-religiosa para os povos ameríndios está relacionada com as narrativas míticas contadas sobre estas mesmas paisagens, formando também uma espécie de continuum entre estes elementos. Portanto, uma análise mitológica das paisagens ameríndias adentra em questões sociais e ecológicas.

As paisagens que, por enquanto, denominaremos como de importância mítico-religiosa, estão presentes em diversas mitologias por todo o continente Americano, sendo elas um dos temas mais repetidos em diversas mitologias ameríndias.

Há muitas formas pelas quais podemos conceituar o que seria uma paisagem de importância mítico-religiosa. Nesta dissertação utilizo o conceito explicitado no *Handbook of Native American Mythology* que utiliza do conceito de lugares sagrados. Todavia, evitarei o adjetivo sagrado por este adjetivo estar demasiadamente relacionado com as concepções cristãs, o que poderia comprometer as especificidades etnográficas das diferentes populações ameríndias assim como a especificidade etnográfica do contexto da **tekoá Tavaí** e suas relações com a mitologia Mbyá-Guarani, foco desta dissertação.

Segundo, Bastian e Mitchell:

> Muitos mitos falam de lugares sagrados. Estes são lugares onde eventos específicos aconteceram no passado distante e que possuem significado espiritual atual ou são lembrados porque o evento mudou a maneira como os humanos vivem ou interagem com este mundo.[2] (BASTIAN e MITCHELL, 2004. p. 36. Tradução nossa)

Assim como na situação dos Mbyá da **tekoá Tavaí**, por todo o continente Americano é possível encontrar um grande número de paisagens que são consideradas como possuindo importância mítico-religiosa para diferentes coletivos. Tal importância faz destas paisagens importantes definidoras de identidades étnicas de tais coletivos.

Todavia, devido às circunstâncias atuais pelas quais passam os coletivos ameríndios na América Latina (circunstâncias essas que ameaçam não somente a sobrevivência física, mas também cultural e espiritual de muitos coletivos humanos ao colocarem, frente a frente, as reivindicações destes coletivos indígenas por seus territórios tradicionais de um lado, e os interesses de agências governamentais, latifundiários e demais agentes de outro) estas paisagens de importância mitológica podem ser vistas como catalizadoras de tensões políticas e sociais crescentes que demandam um maior entendimento da questão por parte de amplo leque de profissionais acadêmicos tais como: antropólogos, arqueólogos, historiadores, juristas, geógrafos e cientistas sociais.

No próximo tópico apresentarei alguns exemplos de paisagens de importância mítico-religiosa para alguns coletivos ameríndios da América do Sul. Esses exemplos foram retirados do livro *Beyond Belief: Linking Faiths and Protected Areas to Support Biodiversity Conservation* (DUDLEY et al, 2005).

3.1 Exemplos Etnográficos no Continente Americano

Neste tópico apresento dois exemplos etnográficos de coletivos ameríndios e suas relações com paisagens de importância mítico-religiosa. Um dos exemplos é o povo Trio do sul do Suriname. Outro exemplo é o do povo Mapuche, dos andes argentinos e chilenos.

---

[2] Tradução livre do texto original: Many myths tell of sacred places. These are locations where specific events took place in the distant past that have spiritual meaning for today or are remebered because the event changed the way humans live or interact with this world.

O povo Trio vive no sul do Suriname, próximo à fronteira com o Brasil. É um povo que vive da agricultura de coivara, caça e pesca. Em seu território tradicional se localizam as cavernas Werehpai. Estas cavernas contêm petroglifos (imagens feitas por incisão na rocha) que, de acordo com os Trio, descrevem uma batalha mítica.

O mito conta que em um passado mítico uma mulher da tribo Akijo, chamada Werehpai, viveu nas cavernas por milhares de anos. O povo Akijo, de acordo com o mito, teria sido mais poderoso que os outros grupos que então existiam. Entre suas capacidades, estavam as de pintar, desenhar e tecer. Porém, usavam estas capacidades com propósitos maus. Em certo dia, durante um ataque a uma outra tribo, os Akijo raptaram duas crianças, irmão e irmã, e as entregaram para Werehpai para que as criasse como sendo dela. Quando as crianças cresceram, a irmã foi tomada de Werehpai e submetida a um terrível ritual Akijo. A princípio, ela teve todo o seu corpo tatuado e depois foi devorada viva pelos Akijo, mantendo-se consciente por dois dias enquanto as partes de seu corpo eram removidas. Werehpai amava as crianças e sabia que o mesmo destino aconteceria também ao menino, chamado Aturai. Então ela o ajudou a escapar e a encontrar o caminho para a sua casa. Aturai se vingou dos Akijo ao retornar com um grupo armado e usando habilidades que ele aprendera com os próprios Akijo. Esta luta entre Aturai e seu grupo contra os Akijo aconteceu nas cavernas de Werehpai. Atualmente, os Trio acreditam que as imagens gravadas nas rochas das cavernas de Werehpai são em comemoração à vitória de Aturai (DUDLEY et al, 2005)

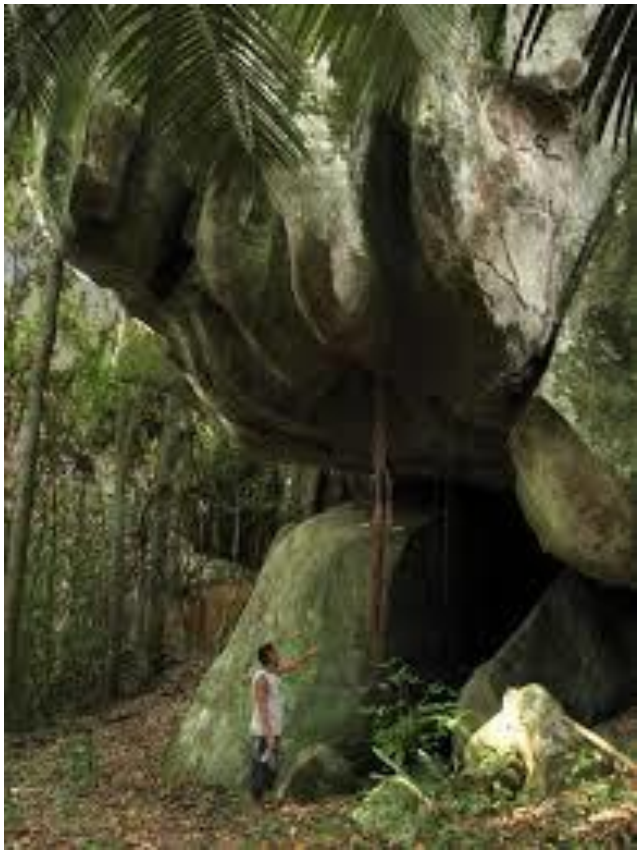

Figura 9 Entrada de uma das cavernas de Werehpai. Fonte www.atbc2008.org/data/file/drivers/4-day-kwamalasamutu-ATBC.pdf

O povo Mapuche habita o centro sul dos territórios chileno e argentino. É um povo andino que se autodenomina “homem da terra” (Mapu-che). Para este coletivo, o monte Lanin, localizado no lado argentino de seu território tradicional, mais precisamente na província de Neuquén, constitui uma paisagem de importância mítico-religiosa pois este monte, que abriga um vulcão, serviu de cenário para um de seus muitos mitos.

Segundo a mitologia Mapuche, uma divindade ficou enfurecida pelo fato de que os veados estavam sendo demasiadamente caçados pelos Mapuche. Esta divindade, chamada Pillán, acordou o vulcão que há no monte Lanin, o que causou pânico aos habitantes do entorno. Após uma consulta a um xamã, os habitantes do entorno do vulcão resolveram que deveriam sacrificar a filha mais nova do chefe de uma aldeia, lançando-a na cratera do vulcão. Um jovem recebeu a missão de levar a criança ao topo da montanha e realizar o sacrifício. Entretanto, assim que chegou ao topo da montanha, um condor capturou a

menina e a lançou na cratera do vulcão que, a partir de então, permanece adormecido (DUDLEY et al, 2005. p. 53).

Figura 10: Vista do monte Lanín. Fonte: www.cumbrelanin.com.ar/inicio/el-volcan-lanin/volcan-lanin-el-porque-de-su-nombre/

Os relatos míticos trazidos acima traduzidos e resumidos do inglês para o português por mim indicam que para compreendermos as reivindicações territoriais dos povos ameríndios, reivindicações que levantam diversas críticas e questionamentos por parte de setores conservadores e "anti-indígenas" presentes em todos os estados nacionais do continente, se faz necessário conhecer os mitos dos povos que reivindicam territórios tradicionais em disputa com estes setores.

Sem a compreensão dos mitos ameríndios, não existe a possibilidade de compreender as reivindicações territoriais dos povos nativos e nem de entender o que seriam seus territórios tradicionais. Neste sentido, territórios tradicionais e narrativas míticas podem também ser entendidos como constituindo uma única

unidade de análise e não fatores distintos e serem analisados separadamente.

Como vimos acima, as narrativas míticas são fundamentais para analisarmos a questão dos territórios tradicionais ameríndios e suas demandas fundiárias frente os estados nacionais. Os mitos estão presentes em várias questões imaginárias e reais dos coletivos indígenas atuais. Por muito tempo as narrativas míticas ameríndias foram obliteradas e não levadas em consideração no que se referem às suas próprias origens ou mesmo sobre as questões práticas, como a posse dos territórios tradicionais. Entretanto, tal situação começa a se transformar, gerando a necessidade de um maior entendimento sobre as relações entre paisagens e mitologia.

Trazendo agora de forma breve um terceiro exemplo, A citação abaixo relata um caso onde estas relações foram decisivas para assegurar direitos ao povo Gitkisan que habita o noroeste da América do Norte. De acordo com John Bierhost (2002, pp. 234–237 Apud BASTIAN e MITCHEL, 2004, p. 30)

> O papel e a importância da mitologia nos assuntos Nativos tem se expandido em tempos recentes, tornando-se numa espécie de documento para revivescência cultural e um mecanismo que os Nativos Americanos têm usado para justificar seus direitos às terras tradicionais, alcançar paridade econômica e recuperar os restos humanos e certos itens culturais apoderados por instituições culturais e agências governamentais não-nativas. Em 1997, como resultado de uma pressão pelos Gitksan, a suprema corte do Canadá reconheceu o mito do urso da costa noroeste como evidência que sustentava seus clamores a aproximadamente 22.000 milhas quadradas de terra na Colúmbia Britânica. Embora os Gitksan não assegurassem de fato direitos sobre as terras que eles solicitavam, esse caso estabeleceu que tradições orais devem ser consideradas nestes casos. Em 1998, os Estados Unidos reconheceram o Indian Gaming and Regulatory Act, que criou um quadro jurídico que governa os numerosos empreendimentos de caça indígenas que emergiram em décadas recentes nas terras indígenas tradicionais, os direitos para este uso têm sido afirmados nos julgamentos usando tradições orais. Alguns procedimentos têm sido usados para financiar museus e centros culturais onde a história indígena tem sido teatralizada. A lei de proteção e repatriação dos sepultamentos nativos americanos foi sancionada em 1990. Esta lei explicitamente afirma que tradições orais podem ser usadas para justificar a repatriação de itens materiais dos sepultamentos e restos humanos.[3]

No próximo tópico será apresentada uma discussão a respeito da Arqueologia e da Antropologia da paisagem, assim como uma discussão a

respeito da polissemia das paisagens.

3.2 Paisagens como Palimpsestos na América e Outras Partes do Mundo

De modo geral, os arqueólogos têm voltado suas atenções para os sítios arqueológicos, isto é, os locais onde encontram elementos da cultura material.

Em alguns casos, os sítios arqueológicos são tão enfocados que toda a paisagem ao redor deles é negligenciada ou deixada em segundo plano. Tal situação fez com que os arqueólogos Bernard Knapp e Wendy Ashmore denominassem estes locais como sendo “hot spots”, isto é, “pontos quentes” para a Arqueologia (1999). Contudo, os mesmos autores asseveram que se faz necessário ir além dos “pontos quentes” ao defenderem que a paisagem deve ser entendida como uma “entidade complexa em relação às vidas humanas” (1999, p. 2).

Knapp e Ashmore, ao analisarem algumas mudanças ocorridas na Arqueologia em relação à paisagem, informam que alguns arqueólogos já começam a trabalhar com o que eles denominam de “siteless archaeology”, isto é, uma “Arqueologia sem sítio” (1999, p. 2). A Arqueologia sem sítio enfatiza a paisagem e não os “pontos quentes” onde os itens da cultura material foram encontrados. Tal atitude muda o foco das interpretações que deixam de estar relacionadas apenas aos “pontos quentes” para enfocarem a paisagem mais abrangente.

Nesta dissertação, a ideia de “Arqueologia sem sítio” possui grande relevância teórica pois, a partir de seus postulados apresentados acima, realizou-se uma análise tanto sincrônica quanto diacrônica da paisagem representada pela tekoá Tavaí, dando enfoque à paisagem como um todo e não somente pontos específicos desta.

Em linhas gerais, as paisagens receberam, e continuam recebendo, diferentes significados simbólicos. Cada paisagem é, por assim dizer, uma espécie de palimpsesto de significados que, quando analisados, nos permitem entender melhor as culturas que viveram ou ainda vivem nas paisagens estudadas.

Uma das formas de atribuição de significados simbólicos às paisagens se dá por via da elaboração de relatos míticos assim como pode deixar marcas materiais identificáveis tanto pela pesquisa antropológica como pela pesquisa arqueológica. Tratando-se da segunda, Tais marcas assumem diversas naturezas tais como: megálitos, sítios cemitérios, grandes concentrações de arte rupestre, etc.

Estas marcas materiais são indicadoras de uma forma de compreensão das paisagens em que estão inseridas (Ashmore & Knapp, 1999). Desta forma, entendemos a paisagem como um espaço geográfico utilizado não apenas em seu sentido econômico, mas principalmente como espaço construído e apreendido simbolicamente onde, a partir desta significação simbólica, constituem-se relações sociais e disputas que deixam marcas perceptíveis pelas pesquisas antropológicas e arqueológicas. O estudo da sincronia e da diacronia das significações simbólicas atribuídas aos espaços pode revelar aspectos importantes das relações sociais existentes entre os povos povoadores destes espaços.

Tal como mostrado pelos exemplos etnográficos no tópico anterior, o ato de elaborar mitos a fim de ressaltar a importância simbólica de certas paisagens constitui um elemento bastante difundido por diversos coletivos não apenas no continente Americano como também ao redor do mundo. Portanto, é possível encarar este comportamento como um elemento presente no inconsciente humano e que se expressa num amplo conjunto de narrativas míticas.

Um fator importante a ser considerado é que, tal como defendido pelos arqueólogos Wendy Ashmore e Bernard Knapp (1999, p, 13. Tradução nossa): a *"paisagem é frequentemente considerada como a materialização da memória, fixando histórias sociais e individuais no espaço"*[4]. As ligações entre um coletivo e a paisagem em que vive seja por milênios ou mesmo seja por alguns anos ou até mesmo de modo imaginário (virtual) podem ser muito intensas, fazendo com que a perda desta paisagem, devido à conquista estrangeira e subsequente remoção forçada, ou a alteração de algumas características desta paisagem, se

[4] Tradução livre do trecho original: Landscape is often regarded as the materialization of memory, fixing social and individual histories in space.

tornem eventos traumáticos capazes de modificar o *ethos* deste povo ou até mesmo fazer com que surjam novos aspectos culturais que reflitam esta perda.

Desta forma, a paisagem deve ser compreendida como algo que possui um papel mais amplo do que apenas a de espaço fornecedor de recursos, mas, em alguns casos, também como espaço fornecedor de sentidos para a existência. Stefan Brink, no artigo *Myth and ritual in pre-christian scandinavian landscape,* assevera que a paisagem não constitui apenas o espaço geográfico de vivência de um coletivo, mas também sua história. Desta maneira, paisagem e memória étnica estariam conectadas, formando o que pode ser entendido como uma complexa rede de relações que entrelaça os aspectos materiais da paisagem com seus aspectos narrativos geralmente ligados a alguma mitologia. Segundo o autor:

> Destruir a paisagem ou remover o povo para longe de seu território é apagar sua história. O território não é apenas uma terra de recursos para a existência física de um povo. Ele é também seu passado e sua memória (ver Johansen 1988: 19). Nesta paisagem, não é apenas a história que está incrustada, mas também a moralidade. Os índios da América do Norte colheram conhecimento e moralidade na paisagem; a paisagem foi a base de mitos, e os mitos produziram conselhos para bom comportamento e moralidade decente[5] (BASSO 1984, p 26. Apud BRINK 2013, p 21. Tradução nossa)

Deste modo, nesta dissertação a paisagem é entendida como um elemento polissêmico sempre presente na vida humana. Podemos dizer que todos os atos humanos acontecem inseridos em alguma paisagem. Sua caracterização e estudo dependem dos pontos de vista pelos quais ela é observada. Desta forma, qualquer definição do que seja uma paisagem dependerá de um esclarecimento prévio a respeito do ponto de vista pelo qual ela está sendo analisada.

Todas as atividades humanas se dão em uma determinada paisagem e, portanto, compreender a paisagem e seus significados culturais constitui um

[5] Tradução livre do trecho original: (...) the landscape becomes history (Tuan 1977), the past of the people living in that territory. To destroy that landscape or to move the people away from the territory is to wipe out their history. The territory is not only a land resource for the physical existence of a people, it is also their past and their memory (see Johansen 1988: 19). In this landscape, it is not only history that is embedded, but also morality. The Indians of North America took knowledge and morality from the landscape; the landscape was the basis of myths, and the myths produced guidance for good behaviour and decent morality (Basso 1984, p 26 apud BRINK, 2013, p 21).

importante meio para se compreender as atividades humanas que estão sendo realizadas nela.

Na Antropologia, o estudo das relações entre os coletivos e os significados culturais das paisagens em que vivem não constitui nenhuma novidade. Malinowski, no clássico *Argonauts of Western Pacific (1922)* apresenta um interessante aspecto das relações das populações do Pacífico Ocidental por ele estudadas com as paisagens em que viviam:

> Aqui devemos tentar reconstruir a influência do mito sobre esta vasta paisagem, como ele dá cor a ela, lhe dá significado e a transforma em algo vivo e familiar. O que era uma simples rocha, agora torna-se uma personalidade; o que era um cisco no horizonte, torna-se um farol santificado por associações românticas com heróis; uma configuração de paisagens sem sentido adquire um significado, sem dúvida obscuro, mas cheio de emoção intensa. Navegando com os nativos, especialmente com novatos no Kula, eu frequentemente observei o quão profundo era o interesse deles em seções da paisagem impregnadas com significado lendário, como os anciãos explicariam, os mais jovens contemplariam e ficariam pasmos enquanto a conversa estava repleta de nomes mitológicos. É a adição do interesse humano às características naturais possuindo as mesmas menos poder de apelo para o nativo do que para nós que fazem a diferença para ele ao olhar o cenário. Uma pedra arremessada por um dos heróis no mar após uma escapada de canoa; uma passagem de mar quebrada entre duas ilhas por uma canoa mágica; aqui dois povos transformam-se em rocha; lá uma Waga pretificada – tudo isso faz a paisagem representar uma história contínua e mais, o clímax de um incidente dramático de um lenda familiar. Este poder de transformar a paisagem, o ambiente visível, é apenas uma das muitas influências às quais o mito exerce sobre a perspectiva geral dos nativos[6]. (Malinowski 1922 apud BRINK, 2013, p. 2. Tradução nossa)

Outro exemplo etnográfico que demonstra o quão fortes são as ligações entre mitologia e paisagem é encontrado no livro do arqueólogo Christopher Tilley e intitulado *Places, paths and monuments: a phenomenology of landscapes*

[6] Trecho original: Here we must try to reconstruct the influence of myth upon this vast landscape, as it colours it, gives it meaning, and transforms it into something live and familiar. What was a mere rock, now becomes a personality; what was a speck on the horizon becomes a beacon, hallowed by romantic associations with heroes; a meaningless configuration of landscape acquires a significance, obscure no doubt, but full of intense emotions. Sailing with natives, especially with novices to the Kula, I often observed how deep was their interest in sections of landscape impregnated with legendary meaning, how the elder ones would point and explain, the younger would gaze and wonder, while the talk was full of mythological names. It is the addition of the human interest to the natural features possessing in themselves less power of appealing to a native man than to us, which makes the difference for him in looking at the scenery. A stone hurled by one of the heroes into the sea after an escaping canoe; a sea passage broken between two islands by a magical canoe; here two people turned into rock; there a petrified waga — all this makes the landscape represent a continuous story or else the culminating dramatic incident of a familiar legend. This power of transforming the landscape, the visible environment, is one only of the many influences which myth exercises upon the general outlook of the natives.

(1994):

> Talvez o mais evidente exemplo de topografia envolvendo a mitologia viva seja Ayers Rock no centro da Austrália, uma enorme rocha monolítica em forma de domo com um topo achatado se erguendo quase verticalmente de uma extensa planície desértica (...). Dez diferentes seres míticos totêmicos criaram a topografia da rocha. A maior parte da face sul foi criada por uma batalha entre *liru* (as serpentes venenosas) e *kunia* (serpentes carpet). Porções menores também foram criadas por *linga* (lagartos da areia) e *metalungana* (lagartos sonolentos). As atividades dos *mala* (lebres wallabies) criaram a maior parte da face norte com outros ancestrais criando partes específicas da topografia. Outros ancestrais criaram a face oeste, tais como a toupeira marsupial, que era a responsável por criar buracos de pote e cavernas (Mountford 1965) (...). As associações míticas da rocha são de dois tipos básicos. As primeiras relacionadas aos ancestrais que descansaram e realizaram atividades lá e então repassaram por centenas de quilômetros através de suas trilhas de sonhos. As segundas referem-se a ancestrais que se originaram na rocha e permaneceram lá. Virtualmente não há lugar na superfície da rocha, seja superfície estriada, pedregulho, declividade, buraco na rocha ou caverna que não seja uma localidade ancestral nomeada (...). Ayers rock não era apenas um fato mitológico total para as populações do entorno, um campo perceptual de conhecimento codificado do mundo, mas um foco de ligação entre as populações do presente com as forças do passado ancestral, envolvendo gravuras na rocha, pinturas e ritos de iniciação. Ambas as superfícies externas da rocha eram decoradas em pontos específicos com associações ancestrais, e doze cavernas nos lados norte e sul contêm pinturas descrevendo eventos do tempo dos sonhos (Mountford 1965 apud TILLEY, 1994, pp. 43 -47)[7]

A antropóloga Catherine Allerton no artigo intitulado *Spiritual Landscapes in Southeast Asia* (2009) apresenta as três maneiras pelas quais as paisagens

[7] Tradução nossa do trecho original: Perhaps the most striking example of topography embodying living mythology is Ayers Rock in the middle of Australia, an enormous dome-shaped rock monolith with a flattened top rising almost vertically from an extensive desert plain (...). Ten different totemic mythical beings created the topography of the rock. Most of the southern face was created by a battle between *liru* (poisonous snakes) and *kunia* (carpet snakes). Minor portions were also created by *linga* (sand lizards) and *metalungana* (sleepylizards). The activities of the *mala* (hare-wallabies) created most of the northern face, with other ancestors creating highly specific parts of the topography. Other ancestors created the western face, such as the marsupial mole, who was responsible for creating pot holes and caves (Mountford 1965) (...). The mythic associations of the rock are of two basic types. The first relate to ancestors who rested and performed activities there and then passed on for hundreds of kilometres along their dreaming tracks. The second refer to ancestors who originated at the rock and stayed there. There is virtually no place on the surface of the rock, whether it be a striated surface, boulder, declivity, rockhole or cave that is not a named ancestral locality (...). Ayers rock was not only a total mythological fact for the surrounding populations, a perceptual field encoding knowledge of the world, but a focus for linking present populations to the past ancestral forces, involving rock engraving, painting and initiation rites. Both the external surfaces of the rock were decorated at specific points with ancestral associations, and twelve caves on the northern and southern sides contain paintings depicting dreamtime events (Mountford 1965, apud TILLEY, 1994, pp. 43 – 47)

têm sido analisadas pelas ciências humanas. De acordo com Allerton, na maioria dos casos, o conceito de paisagem é usado para designar um ambiente físico, um pano de fundo de colinas, rios e vales. Outro uso do conceito de paisagem é aquele que faz dela uma representação cultural, um "modo de ver" um determinado espaço físico. O terceiro uso do conceito é aquele que vê a paisagem não como um espaço físico ou uma representação cultural, mas como "*um processo histórico de interação entre pessoas e o ambiente no qual ambos são formados" (p. 2).* Este último uso do conceito é o que foi utilizado por Allerton em suas pesquisas no sudeste asiático e que também foi utilizado na pesquisa feita na **tekoá Tavaí** e aqui apresentada.

Em outros termos, novamente pensando em minha experiência de campo no sul do Brasil, podemos inferir que os espaços físicos possuem diversas camadas de significação, sendo cada uma dessas camadas uma paisagem. Desta forma, podemos ter, em um mesmo espaço físico, uma paisagem "natural", no sentido como é entendida uma área florestal por parte significativa da população brasileira. No mesmo espaço físico, por exemplo, um empresário pode ver uma paisagem "cheia de mato", mas que oferece a oportunidade de ser transformada numa paisagem lucrativa através da substituição do "mato" por empreendimentos industriais e comerciais. O mesmo espaço físico pode ser visto por ambientalistas como uma paisagem fundamental para a manutenção de diversas espécies animais e vegetais e que não deve sofrer nenhum tipo de intervenção humana. Por outro lado, o espaço físico em questão pode ser visto pelos Mbyá-Guarani como sendo uma paisagem habitada por espíritos e divindades e que abrigou uma **tekoá** no passado e que pode ser (re)ocupada e voltar a ser uma **tekoá**.

Em minhas etnografias, por exemplo, sempre prestei especial atenção aos conceitos e às atitudes tomadas em relação à Mata Atlântica por coletivos distintos que compartilhavam de um mesmo espaço físico. Em determinada ocasião, visitei uma **tekoá** Mbyá-Guarani denominada **Kapi'i Ovy**, localizada no quinto distrito do município de Pelotas, RS. Lá eu pude observar conceitos e atitudes em relação à mata que diferiam bastante das de outro grupo que igualmente se localizava no quinto distrito do município de Pelotas. Este outro grupo era constituído de algumas famílias ítalo-descendentes produtoras de

vinho. Ambos os grupos viviam cercados pela vegetação da Mata Atlântica, mas possuíam conceitos e atitudes bem distintos em relação a esta vegetação. Abaixo segue uma tabela onde mostro os diferentes conceitos e atitudes destes coletivos no que diz respeito à vegetação nativa da Mata Atlântica.

Coletivo	Visão a respeito da vegetação nativa da Mata Atlântica	Atitudes em relação à vegetação nativa
Mbyá-Guarani	A vegetação nativa da Mata Atlântica é valorizada não apenas em seus aspectos práticos, mas também em seus aspectos simbólicos, constituindo componente fundamental de sua cultura.	Atitude contemplativa de caráter mítico-religioso. Preocupação constante em preservar áreas remanescentes de Mata Atlântica através de manejo ambiental e práticas econômicas não agressivas. Sentimento de impotência e tristeza diante da destruição das áreas remanescentes de Mata Atlântica.
Produtores rurais Ítalo-descendentes	A vegetação nativa é valorizada apenas em seus aspectos práticos. Em aspectos simbólicos, a vegetação nativa é tratada pelo termo pejorativo “mato”. A vegetação nativa não constitui aspecto fundamental de sua cultura.	Atitude prática de caráter estritamente econômico no sentido de transformar o “mato” em espaço produtivo através da introdução de espécies da fauna e flora alóctones tais como o gado bovino e a uva. Sentimento de potência e orgulho pelo trabalho de transformar o “mato” em área produtiva. A supressão de áreas significativas de vegetação nativa é encarada como “humanização” e “domesticação” de um espaço selvagem.

A tabela acima mostra que a paisagem é uma construção mental, social e culturalmente constituída, mas alicerçada sobre um ambiente físico. Desta maneira, quando coletivos diferentes disputam um mesmo espaço físico, pode-se dizer que também estão em disputa as diferentes paisagens sobrepostas a este espaço.

Nesta dissertação, utilizo da mesma abordagem de Allerton descrita no final da citação acima, que é a de compreender o espaço físico onde se localiza

a **tekoá Tavaí** como *"um processo histórico de interação entre pessoas e o ambiente no qual ambos são formados"* e, também, como o alicerce de múltiplas paisagens, entre as quais se encontra a **tekoá Tavaí** e o Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves, conforme veremos no próximo capítulo.

Ou seja, estas considerações sobre a paisagem levam à necessidade de uma análise comparativa sobre diferentes modos de ocupação de um espaço físico por coletivos distintos. Parte significativa dos conflitos entre as sociedades nacionais dos estados do continente Americano e os coletivos nativos se dá devido às diferenças de conceitos e de atitudes em relação aos espaços físicos em disputa.

Outra questão interessante que está presente no artigo de Allerton (2009) e que, de certa forma, expressa uma das preocupações desta dissertação, é aquela que enfatiza que as paisagens são habitadas por um conjunto de "seres" muito mais amplo do que aqueles que podem ser classificados como animais, vegetais e minerais.

Como pude constatar em minhas atividades de campo na **tekoá Tavaí**, a paisagem é habitada não apenas por pessoas, animais, rochas e demais elementos "naturais". Além destes elementos, espíritos e divindades também se fazem presentes na paisagem, atuando em conjunto com os Mbyá. Mais adiante, no capítulo 4, apresentarei estas relações com mais detalhes.

Na citação abaixo estão presentes argumentos que defendem a necessidade de uma ampliação da percepção do que seria o "mundo natural" para que nela caiba outros elementos que no Ocidente são relegados ao que costumeiramente são classificados como sobrenaturais.

> Como Woodward argumenta, um dos principais defeitos das discussões antropológicas a respeito de 'religiões tradicionais' é a 'falha em observar que, para a maioria dos povos, o "mundo natural" inclui objetos e forças que não podem ser observados apenas pelos sentidos da percepção' (1989, 23). Embora um interesse recente em revitalizar o conceito de 'sobrenatural' como uma categoria ética enfatiza que o conceito não deve ser aplicado de uma maneira que assume a separação êmica entre o natural e o sobrenatural (Lohmann 2003a, 176) (ALLERTON, 2009, p. 5. Tradução nossa)[8]

[8] Tradução livre do trecho original: As Woodward argues, one of the main flaws with anthropological discussions of 'traditional religions' is 'the failure to observe that for most people

Outros autores também defendem a ideia de que o espaço físico e suas múltiplas paisagens devem ser analisados de uma maneira mais ampla a fim de se aprofundar o conhecimento antropológico e arqueológico. Ivori Garlet e Valéria Assis (2009) argumentam que os espaços físicos e, portanto, as paisagens a estes espaços relacionadas, possuem uma importância muito além da de espaço fornecedor de recursos ambientais. As paisagens fornecem, segundo a abordagem dos autores supracitados, pontos referenciais importantes para a construção sociocultural e ontológica de uma população humana. Segundo Garlet e Assis (2009):

> As sociedades humanas apresentam em comum a necessidade de uma referência espacial como condição elementar para projetar-se e pensar-se ontológica e culturalmente. O território é o *locus* onde uma sociedade vive e se reproduz de acordo com seus preceitos culturais. Como afirmou Leroi-Gourhan (1965, p. 131), toda sociedade humana necessita de um espaço que lhe forneça elementos para um estabelecimento adequado ao seu sistema sociocultural e que lhe permita "ordenar, a partir de um ponto, o universo circundante". Portanto, como já apontaram Seeger e Viveiros de Castro (1979, p.104), o conceito de território possui um significado que vai além de um simples local onde são extraídos os materiais para a subsistência e manutenção; ele é um espaço que possui "dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas". O território de uma sociedade comporta elementos que fazem parte da construção da sua identidade e da sua concepção de mundo. (GARLET e ASSIS, 2009, p. 16)

Portanto, é importante ir além da noção moderna de espaço se o objetivo é compreender as maneiras como coletivos não-ocidentais convivem com suas respectivas paisagens tradicionais.

O arqueólogo espanhol Felipe Criado Boado tece interessantes argumentos em seu texto intitulado *Límites y Posibilidades de La Arqueología del Paisaje* (1993). No artigo, o autor se afasta das noções de espaço geográfico ainda muito arraigadas na prática arqueológica. Para Criado Boado, a noção de espaço predominantemente usada na prática arqueológica consiste num produto da racionalidade burguesa que constrói um espaço finito, mensurável e real (p. 13), pois são estas características que fazem com que a ideologia burguesa possa ser aplicada de maneira mais eficaz.

---

the "natural world" includes objects and forces that cannot be observed by sense perception alone' (1989, 23). Though a recent attempt to revitalize the concept of 'supernatural' as an etic category stresses that the concept does not have to be employed in a way that assumes the emic separation of natural and supernatural (Lohmann 2003a, 176) (ALLERTON, 2009, p. 5).

Criado Boado argumenta ainda que para que o domínio burguês sobre as paisagens tenha efeito real, se faz necessário que estas possam ser parceladas, repartidas, expropriadas, vendidas, exploradas e destruídas. O autor também defende que tal noção de paisagem a torna um elemento funcionalista, empírico e moderno (p.13).

A partir disso ele enfatiza a ideia de que, para se realizar interpretações arqueológicas mais abrangentes e menos etnocêntricas dos espaços geográficos, se deve fazer uma revalorização cultural do espaço (p. 17). Abaixo segue um trecho do texto onde tal ideia aparece:

> En contra de la aplicación a culturas distintas de las occidentales del concepto de espacio de la modernidad blanca, se debe enfatizar que *la noción según la cual la cultura es un mecanismo de enfrentamiento con la naturaleza, es un mero postulado ideológico cuando se admite que es válido para toda e cualquier sociedad o que éstas profesaban el mismo tipo de objetivo energético-procdutivo en su relación con aquella.* (CRIADO BOADO 1993, p. 17)

A ideia contida nesta citação é muito importante para esta dissertação no sentido de que, como presenciado em campo, os Mbyá-Guarani não possuem nenhuma pressão interna para tornar os espaços geográficos que habitam mais produtivos. Muito pelo contrário, o sentido produtivo das paisagens Mbyá está intimamente ligado à preservação das características ambientais da Mata Atlântica. A produtividade ocidental, caracterizada pela crescente necessidade de desmatamento, poluição e demais alterações de características ambientais, não faz sentido para a cultura Mbyá. Muito pelo contrário, este sentido de produtividade é encarado como uma forma de ignorância e de destrutividade.

Após esta sucinta apresentação sobre a Antropologia e a Arqueologia da paisagem, apresento o capítulo etnográfico desta dissertação.

CAPÍTULO 4

A TEKOÁ TAVAÍ

Vimos no capítulo 2 uma discussão sobre mitologia e a apresentação de duas narrativas mitológicas Mbyá-Guarani e os desdobramentos delas sobre a **tekoá Tavaí** a partir do pensamento mítico do cacique José de Souza. Além disto, no capítulo 3, analisei a relação entre mitologia e paisagem. Agora, nesse capítulo de cunho etnográfico, apresentarei como os Mbyá se relacionam com o conjunto destas categorias.

Como apresentado no capítulo 1, a **tekoá Tavaí** constitui uma paisagem que surgiu de uma situação de disputas e negociações entre sociedades distintas.

Tratando-se do espaço, a área estudada possui uma extensão de 251 hectares. A **tekoá Tavaí** está localizada no município de Cristal, estado do Rio Grande do Sul e encontra-se às margens da estrada BR 116, na altura do km 423. O município de Cristal possui uma população de aproximadamente 7300 habitantes de acordo com dados do IBGE.

Neste sentido, o espaço físico onde se insere a **tekoá Tavaí** e suas duas paisagens (a Mbyá e a “brasileira”) deve ser entendido como um processo histórico de relações interétnicas marcadas por dois diferentes modos de construção de paisagens. Aos danos causados à **tekoá** Santa Rita, onde o cacique José de Souza e sua família viviam, seguiu-se a mitigação destes danos com a negociação de um novo espaço físico “capaz” de reparar a perda.

Esta situação de disputa e negociação envolvendo os espaços físicos entre a sociedade brasileira em seus mais diversos segmentos e os coletivos indígenas, neste caso específico os Mbyá-Guarani, não se limita apenas a uma questão de território, mas também a uma questão a respeito das narrativas que são contadas sobre estes espaços. Nesta dissertação, estas narrativas são entendidas como um dos principais elementos culturais geradores de paisagens distintas em um mesmo espaço físico.

No tópico seguinte apresento e comparo as diferenças entre a narrativa

Mbyá e a brasileira a respeito do espaço físico onde se localiza a **tekoá Tavaí**.

4.1 Uma Ruina, Duas relações Mítico-Históricas

Em minhas atividades de campo na **tekoá Tavaí** encontrei um elemento da paisagem que funciona como símbolo material da relação dos Mbyá-Guarani com os Jesuítas. Este símbolo material é constituído de uma pequena ruína. À primeira vista, parece o alicerce de uma casa.[9]

Figura 11. ruína da Tekoá Tavaí.

Os Mbyá-Guarani que habitam a **tekoá Tavaí** veem esta pequena ruína como uma marca na paisagem deixada pelos jesuítas. De acordo com José de Souza, ela demarca o local onde, no passado, havia uma **opy** (casa de reza)

[9]Como vimos no Capítulo 1, uma das narrativas apresentadas sobre esta ruína é a de que nela habitou, durante algum tempo, o general Bento Gonçalves, importante personagem da Revolução Farroupilha. Esta revolução marcou a história do Rio Grande do Sul.

que foi construída pelos jesuítas e que, posteriormente, foi destruída pelos portugueses.

Por algumas vezes tentei saber mais a respeito dos jesuítas que construíram a antiga **opy**. Perguntei a José de Souza o que os jesuítas ensinavam na **opy**. Sua resposta foi um longo silêncio seguido pela palavra “nada”.

O período de silêncio seguido pela palavra “nada” foram interpretados por mim como sendo um lembrete de que eu ainda não tinha permissão para entrar em contato com uma esfera de conhecimento Mbyá-Guarani que José achava melhor resguardar.

Em outra tentativa de aprofundar meus conhecimentos a respeito do que José de Souza chamava de jesuítas, perguntei como eles eram e o que faziam. Desta vez, José de Souza ficou visivelmente contrariado com minha insistência e falou que os **juruá** não podiam saber nada sobre este tema, pois era um assunto exclusivamente Mbyá-Guarani. Ele enfatizou o fato de que há limites sobre o que os **juruá** podem saber.

Achei melhor não insistir com mais veemência em minhas perguntas sobre os jesuítas e seus ensinamentos para José de Souza pois percebi seu desconforto quando eu quis saber mais a respeito da ruína.

Ficou claro para mim que eu poderia ter acesso a certas esferas da cultura Mbyá, mas não a outras, sendo necessário um período maior de convívio para que possa surgir a plena confiança dos Mbyá em mim para que se sintam à vontade para dialogar comigo a respeito de determinados aspectos de sua cultura.

Entretanto, há autores que tiveram acesso à informações relevantes a respeito das narrativas que os Mbyá-Guarani contam sobre os jesuítas e o que eles ensinavam.

De acordo com o antropólogo Aldo Litaiff, de quem coletei a maior parte das informações sobre as interpretações que os Mbyá fazem a respeito dos jesuítas, estas seriam fruto de uma leitura mito-histórica feita pelos Guarani a

respeito do passado missioneiro, quando aqueles a quem nós, brasileiros, chamamos de jesuítas conviveram com os Guarani durante aproximadamente 150 anos (de 1609 a 1768) e que deixaram como legado um conjunto expressivo de ruínas que atestam seus esforços em catequizar os Guarani. Portanto, um mesmo "personagem histórico" e um mesmo conjunto de eventos receberam leituras diferenciadas baseadas em diferentes perspectivas, gerando narrativas distintas. Ainda segundo Litaiff, os jesuítas seriam encarados pelos Guarani como:

> (...) esses índios viam os Jesuítas *como* líderes carismáticos que, como seus próprios xamãs, também gozavam de poderes mágicos, generosidade e grande eloqüência. Em outras palavras, estes missionários eram considerados pelos *Guarani como* sendo poderosos xamãs, que haviam trazido uma nova tecnologia, dentre outras vantagens. É interessante assinalarmos aqui que, curiosamente, estes índios acreditavam nos poderes sobrenaturais desses novos xamãs, assim *como* os próprios Jesuítas acreditavam ter esses poderes. (LITAIFF 2004, p. 19)

Entretanto, existem outras interpretações a respeito do que os jesuítas representam para os Mbyá-Guarani. No texto de Ivori Garlet e Valéria S. Assis denominado *A Imagem do Kechuíta no Universo Mitológico Mbyá-Guarani* (2002), os jesuítas históricos ajudaram a formar a figura mitológica Guarani do **Kechuíta**. Para Garlet e Assis, os Mbyá-Guarani não foram reduzidos nas missões jesuíticas, isto é, eles não viveram nos aldeamentos estabelecidos pelos jesuítas. Ao invés disso, os Mbyá sempre preferiram viver o mais distante possível dos **juruá**, procurando os refúgios da **Kaaguy** conforme os jesuítas avançavam. Contudo, houve contatos entre os jesuítas e os Mbyá, sendo que os jesuítas almejavam os evangelizar. Estes contatos, segundo Garlet e Assis, possuíam uma peculiaridade que ajudou a formar o mito do **Kechuíta**. Os jesuítas, no esforço de evangelizar os Guarani, aprenderam a falar o idioma dos povos Guarani, além de aprenderem diversos aspectos da cultura Guarani. Quando havia contatos entre os Mbyá-Guarani e os jesuítas, os Mbyá ficavam surpreendidos com o fato de os "estranhos" falarem Guarani e conhecerem diversos aspectos de sua cultura (p. 110).

Além do domínio da linguagem e de diversos aspectos da cultura Guarani, os jesuítas também aparecem como nominadores de lugares. O ato de dar nomes a lugares possui uma grande importância entre os Mbyá-Guarani pois,

em sua mitologia, coube ao Sol (**Kuaray**) denominar tudo o que encontrava em sua jornada pelo mundo. Esta narrativa mitológica foi apresentada no capítulo 2. Desta forma, o **kechuíta**, conforme a interpretação de Garlet e Assis, possui um estatuto ambíguo não sendo nem "humano", isto é, Guarani, nem "divino", mas um ser ambíguo. Nas palavras dos autores:

> Portanto, percebe-se que o *kechuíta* é uma reelaboração do jesuíta do período colonial. A transferência de características de *Kuaray* para *kechuíta* contribui para o entendimento deste como uma leitura Mbyá do jesuíta. Ele passa a fazer parte da história Mbyá e isso se dá através da combinação de elementos entre o evento histórico e sua bagagem mítica. Este não é nem humano (Guarani) nem divino. Assim talvez fosse a visão que se formou em torno dos jesuítas por ocasião do estabelecimento dos primeiros contatos, uma vez que estes conheciam diversos aspectos de sua cosmovisão, mas não eram Guarani e tampouco eram semelhantes aos outros seres por eles conhecidos, que se constitui na imagem de ambivalência do jesuíta na perspectiva Mbyá já apontada anteriormente.
>
> O *kechuíta* também é aquele que detém o conhecimento sobre as características ecológicas imprescindíveis para que um lugar possa ser ocupado e vivido de acordo com a cultura Mbyá. Ele é também um nominador, ou seja, aquele que ao passar pelo mundo estabeleceu pontos a serem identificados e buscados pelos Mbyá. Lugares que, por possuírem uma denominação na língua Guarani, são considerados como uma herança deste deus. (p. 110)

A relação proposta por José de Souza da ruína enquanto um antigo **tekoá** e a perspectiva da mesma enquanto parte do Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves pode ser entendido como um campo de encontro e tensão entre duas estruturas narrativas.

O antropólogo Marshall Sahlins, no livro *Ilhas de História* (1990), oferece uma interessante perspectiva teórica com a qual é possível compreender esses campos de encontro e tensão entre narrativas distintas. De acordo com Sahlins, existem basicamente dois tipos de estruturas de entendimento histórico. Há povos que, para construírem suas narrativas, se utilizam de uma estrutura prescritiva que se caracteriza por adaptar os eventos históricos à uma ordem culturalmente preestabelecida. Desta forma, todo evento já está previsto no corpus mitológico que funciona como alicerce das estruturas prescritivas. Em tais culturas, passado, presente e futuro já estão estabelecidos, bastando apenas às pessoas encaixarem os eventos na estrutura.

Por outro lado, há povos que se utilizam de uma estrutura performativa que se caracteriza por ser aquela onde os eventos não precisam se encaixar

numa ordem preestabelecida. Os eventos não precisam estar previstos para poderem ser interpretados. Desta forma, os eventos não possuem necessariamente alguma ligação com o passado mítico, podendo ser eventos completamente novos que, para serem compreendidos, necessitarão de uma abordagem mais centrada neles próprios e não em ligações com eventos passados. Exemplos típicos de sociedades que possuem esta forma de estrutura são as ocidentais, que desenvolveram interpretações históricas onde é mais evidente o papel da inovação, ao contrário de outras sociedades que desenvolveram interpretações históricas onde a repetição cíclica é o elemento preponderante (SAHLINS, 1990).

Entretanto, Sahlins (1990) defende que dentro de uma mesma cultura podem existir pontos onde funcionam estruturas diferentes. Assim, uma sociedade que possua, de modo geral, uma estrutura prescritiva, pode possuir certos aspectos onde funcionem uma estrutura performativa.

> (...) estruturas performativas e prescritivas são tipos ideais. As duas podem ser encontradas na mesma sociedade, em vários locais da ordem global. Isso também implica que, em uma dada sociedade, existirão certos pontos estratégicos de ação histórica, áreas circunstancialmente quentes, e outras relativamente fechadas. (SAHLINS, 1990, p. 14)

No caso específico aqui analisado, verificamos que a pequena ruína da **tekoá Tavaí** congrega tanto a estrutura prescritiva (a integração da ruína à tradição oral Mbyá-Guarani e sua interpretação mítica relacionada aos jesuítas e aos ancestrais que nela realizaram seus ritos e fizeram suas rezas) quanto à estrutura performativa (modo pelo qual a historicidade ocidental lhe interpreta como sendo palco de um evento relacionado à conturbada história da Revolução Farroupilha e de um de seus personagens mais importantes e emblemáticos: o general Bento Gonçalves).

Figura 12 imagem de outro ângulo da ruína da Tekoá Tavaí.

Portanto, pode-se dizer que a pequena ruína da **tekoá Tavaí** e a paisagem em que está inserida constituem-se em áreas de diálogo e tensão entre sociedades distintas e suas respectivas estruturas de entendimento histórico. Ela serve tanto para a construção da identidade étnica Mbyá-Guarani quanto para a identidade cívica gaúcha. Neste caso, mais uma vez gostaria de lembrar Marshall Sahlins.

> Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica. (SAHLINS, 1990, P. 15)

O enfoque desta dissertação está na análise da estrutura prescritiva existente entre os Mbyá-Guarani e nas relações que esta estrutura de entendimento histórico possui com as paisagens.

No próximo tópico apresento, com mais detalhes, as relações entre paisagem e narrativa, mostrando a importância de uma abordagem mitológica da paisagem para sua compreensão na perspectiva Mbyá-Guarani.

4.2 Paisagem e Narrativa na Perspectiva Mbyá-Guarani

Muitos eventos mitológicos e/ou históricos acontecem em lugares definidos e, desta forma, podem ser localizados geograficamente, o que constitui uma importante ferramenta para a construção de narrativas mito-históricas. Ou seja, a ruína que hoje se encontra no município de Cristal representa um local diferenciado por duas razões:

Por um lado, a ruína da **tekoá Tavaí** representa a manifestação material de um evento mítico-histórico de grande importância para os Mbyá-Guarani. Este evento está relacionado ao longo período de convivência entre os Guarani e os jesuítas e, que, de acordo com os Mbyá locais, teria deixado uma marca na paisagem. Por este motivo, a **tekoá Tavaí** é considerada como uma área diferenciada de seu entorno devido à narrativa de cunho mitológico que está atrelada a ela.

Por outro, representa a manifestação material de um evento de cunho histórico, vista pelos brasileiros como o Parque Histórico e Turístico General Bento Gonçalves. As placas comemorativas atestam a importância cívica do local reconhecida por parte significativa da sociedade gaúcha.

Figura 13 Peças de vestuário do século XIX em exposição no Museu Histórico General Bento Gonçalves.

Portanto, os locais e as paisagens em que estão inseridos de algum modo se ligam às narrativas que se contam sobre eles, podendo ser estas narrativas mitológicas e/ou históricas.

Desta forma, as narrativas potencializam a eficácia simbólica das paisagens ao mesmo tempo que as paisagens potencializam a eficácia simbólica das narrativas. Uma pessoa poderia caminhar por uma determinada paisagem sem conhecer as narrativas atreladas a ela e, desta forma, não perceber a importância que esta paisagem possui para as pessoas que conhecem as narrativas.

Isso mostra que conhecer os eventos mítico-históricos narrados pelas pessoas que vivem numa paisagem significa possuir um conhecimento da própria paisagem.

O antropólogo Tim Ingold aborda esta questão ao mostrar as ligações entre lugares e suas histórias e como lugares unidos por itinerários de seres humanos, espíritos, divindades, etc., formam algo que ele denomina de “região”.

Para Ingold (2005, p. 72. – itálicos nossos):

> De fato, habitantes nativos podem não conseguir determinar seu lugar no espaço de acordo com algum sistema independente de coordenadas, insistindo todavia, com razão, que sabem onde estão. Isso, como mostrarei, ocorre porque os lugares não têm posições e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento. Chamarei essa matriz de "região". É o conhecimento da região, e com isso a habilidade de uma pessoa situar-se na sua posição atual dentro do contexto histórico de jornadas efetuadas anteriormente – jornadas para lugares, de lugares e em volta de lugares – que distingue o nativo do forasteiro. Assim, *descobrir-caminho comum assemelha-se mais a contar histórias do que utilizar um mapa*.

Os Mbyá-Guarani possuem uma forte ligação com seu território tradicional, que pertence a zona de circulação da cosmo-ecologia **Tape** (CATAFESTO DE SOUZA, 2009). Esta ligação vai além da presença de recursos ambientais importantes para a manutenção econômica deste grupo indígena. Os Mbyá-Guarani reconhecem em seu território tradicional as marcas deixadas por suas divindades e seus heróis míticos, assim como por seus ancestrais históricos.

Portanto, a região (tal como a define Ingold na citação acima) Mbyá-Guarani é aquela que abrange seus itinerários geográficos e históricos, além dos itinerários de seus heróis míticos pela sua cosmo-ecologia que abrange **Yvy Mbité, Pará-Miri, Tape** e **Pará Guaçu** (CATAFESTO DE SOUZA, 2009). Desta maneira, na região **Tape** encontra-se a pequena ruína que denomina a **tekoá Tavaí**, o ponto de encontro de mitologia, paisagem e etnicidade.

Além da ruína, que por si só congrega narrativas míticas que evocam o passado Mbyá-Guarani, assim como importantes aspectos do presente e do futuro desta população indígena, na área da **tekoá Tavaí** também podem ser encontrados outros elementos da paisagem que igualmente congregam narrativas míticas relacionadas ao modo como este coletivo se localiza na paisagem e se socializa com os "seres" que habitam seu território tradicional.

Aqui se faz necessária uma digressão a fim de deixar claro que a sociabilidade com os "seres" que compartilham com eles uma mesma paisagem se caracteriza por ser mais ampla que a sociabilidade que a sociedade envolvente de matriz ocidental possui com os "elementos" das paisagens em que habitam.

A seguir um novo tópico para abordar a qualidade desta relação.

4.3 A Ecologia Simbólica Mbyá-Guarani na Tekoá Tavaí

Para os Mbyá-Guarani, as paisagens são habitadas não apenas por humanos, animais, rochas e vegetais, mas por seres que nós classificaríamos como entes sobrenaturais tais como espíritos e divindades. Um exemplo é o das roças Mbyá. As roças são locais extremamente importantes para os Mbyá não apenas por seu aspecto material relacionado à produção de alimentos, mas também ao aspecto mítico-religioso pois em tais locais podem ser constatadas a presença de divindades relacionadas aos alimentos tradicionais ali plantados.

Para isso, vale relembrar as observações do antropólogo Mártin Tempass (2010) que, ao analisar a questão da alimentação tradicional Mbyá-Guarani, verificou a presença, junto às roças onde são produzidos os alimentos tradicionais, de divindades conhecidas como **já** que são entendidas como espíritos “donos” de determinadas espécies vegetais e animais. Desta forma, o milho possui o seu **já***;* a mandioca também possui seu **já**; as árvores nativas do território tradicional Mbyá, tais como o cedro **ygáry** e a palmeira Jerivá (**Pindó**) também possuem seus respectivos **já**. Os animais também possuem seus **já**.

A paisagem para os Mbyá-Guarani é entendida como sendo povoada por inúmeros espíritos que interferem nas relações sociais entre as pessoas e que, eles próprios, são alvos de relações sociais já que é preciso ter um bom relacionamento com eles para que uma determinada atividade, tal como a plantação de alimentos, possa ser bem sucedida. Segundo Tempass:

> (...) é interessante notar que a roça, para o Mbyá-Guarani, é um espaço extremamente importante, digno de todas as atenções. A roça é um ambiente onde a força e o poder sobrenatural se fazem presentes – grosso modo, as divindades estão plantadas lá. Considerando as características da horticultura Mbyá-Guarani, onde várias espécies dividem o mesmo terreno, podemos especular que a força de diversos “donos” se fundem neste ambiente. Se por um lado misturar espécies é aumentar o rendimento dos alimentos cultivados pela “cooperação” das diferentes plantas, por outro lado ao semear diferentes plantas (com diferentes *já*) os Mbyá-Guarani estão aumentando o leque de forças sobrenaturais que incidem sobre o terreno. Enfim, a roça é um lugar “sagrado” para os Mbyá-Guarani (TEMPASS, 2010, p, 118)

Outros elementos da paisagem na **tekoá Tavaí** também chamaram minha

atenção. De acordo com os antropólogos Flávio Schardong Gobbi, Marcela Meneghetti Baptista, Rafaela Biehl Printes e Rodrigo Rasia Cossio que, em conjunto, escreveram o artigo intitulado *Breve Aspectos Socioambientais da Territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul* (2010), os Mbyá possuem a necessidade, para desenvolverem seu modo de vida tradicional, de diversas fisionomias vegetais, todas elas relacionadas, de maneira direta ou indireta, com a Mata Atlântica.

A fim de melhor explicarem estas fisionomias vegetais, os autores supracitados desenvolveram uma tabela onde estas diferentes fisionomias vegetais são nomeadas na língua Mbyá-Guarani e, também, são explicadas as "funções" que cada uma das fisionomias exerce para a manutenção do modo de vida Mbyá. Abaixo reproduzo a tabela tal como foi desenvolvida pelos autores supracitados (2010, p. 25):

Kaàguy ete	Matas autênticas, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós, árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo guarani.
Kaàguy porã	Matas sadias, boas, com recursos naturais ainda abundantes, onde vivem os animais originais em sua diversidade.
Kaàguy poru ey	Matas intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos. Em Kaàguy poru ey ficam e protegem-se os seres da natureza. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seu caminhar, os Mbyá avistam Kaàguy poru ey, dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. Itaja (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (os que insistem podem sofrer grande mal).
Kaàguy yvin	Matas baixas, as capoeiras, onde os Mbyá escolhem áreas para as roças, encontram ou cultivam ervas e material para artesanato.
Kaàguy rive	São áreas que já não servem para usar (degradadas), os animais não chegam e não encontram árvores (yvyra) ou plantas apropriadas.
Kaáguy Yvate	Mata alta, ainda tem espécies importantes da fauna e flora. É um tipo de kaàguy porã.
Kaàguy Karapeí	Mata média, em regeneração, ainda guarda algumas espécies de fauna e flora necessárias à reprodução física e cultural do grupo.
Kaàguy Yvy	Mata baixa, de pequeno porte, mas que não obrigatoriamente estão associadas à capoeira, para qual o grupo designa um termo específico. É mata secundária nativa, mas que não disponibiliza quase nada de recursos, considerada uma mata vazia.
Kaàguy'ï	Capoeira. Estão associadas a roças (hapó)
Kaàguy poça	Mara esparsa, baixa, mas que habitam animais e ainda encontram plantas importantes. É como denominam as matas de restinga.
Calipioty	Mata de eucalipto.

Destas onze fisionomias vegetais, sete podem ser encontradas na **tekoá Tavaí**, a saber: ***kaaguy ete*****; kaaguy porã; kaaguy poru ey; kaaguy yvin; kaaguy rive; kaaguy karapeí** e **kaaguy'ï**. Em minhas observações de campo chamou-me a atenção o fato de José de Souza (foi ele que me disse quais fisionomias vegetais existiam e não existiam) me dizer que na área da **tekoá Tavaí** havia a fisionomia **kaaguy poru ey***,* que, conforme descrito acima, caracteriza-se pela presença de *matas intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos.* A paisagem na **tekoá Tavaí** possui um relevo levemente ondulado, não possuindo morros altos e, como descrito acima, as áreas de

kaaguy poru ey estão localizadas nos morros altos.

Este é um dado que precisa ser melhor analisado pois pode ser que, por alguma razão, haja **kaaguy poru ey** em **Tavaí** mesmo sem a presença de morros altos. Não quis, naquele momento, pedir para ir fotografar a **kaaguy poru ey** por entender que meu pedido poderia ser visto de maneira negativa por José de Souza já que tal tipo de contato deve ser evitado.

Tal situação me fez lembrar de uma outra **tekoá** chamada **Kapi'i Ovy**, localizada no município de Pelotas e que, ao contrário da **tekoá Tavaí**, localiza-se em área de relevo montanhoso. Por mais de uma vez pedi a Lorenço Benites, cacique da **Kapi'i Ovy**, para que me mostrasse a área florestal que havia na área da **tekoá**. Todas as vezes Lorenço Benites gentilmente recusou o pedido, argumentando que a área que eu tanto queria visitar estava "escorregadia". Eu não insisti nas ocasiões pois já tinha certo conhecimento de que os juruá não são bem-vindos em algumas áreas nas **tekoá**. Entretanto, conforme informações que me foram transmitidas pessoalmente pela antropóloga Maria Heloísa Martins da Rosa, que desenvolve uma pesquisa etnográfica entre os Mbyá da **Kapi'i Ovy**, tomei conhecimento de que há uma **opy** na área florestal desta **tekoá** e, por este motivo, a presença **juruá** não é bem vinda naquela área.

Além das fisionomias vegetais expressas na tabela acima, os autores supracitados também argumentam que áreas de concentração de palmeiras jerivá (*Syagrus romanzoffiana*), conhecidas pelos Mbyá-Guarani como **pindó eteí** são indicativas de áreas sagradas pois nestas áreas, chamadas pelos Mbyá de **pindo'ty** marcariam áreas de antigas **tekoá**. Tal dado possui enorme relevância para a Arqueologia pois representa um indicativo de possíveis sítios arqueológicos. Ainda mais importante que isto é a relevância destas áreas para as reivindicações territoriais dos Mbyá por seus antigos territórios tradicionais. Há diversos pindó na área da **tekoá Tavaí.**

Os elementos da paisagem acima apontados constituem parte do que se reconhece como a ecologia simbólica Mbyá-Guarani. De acordo com o artigo intitulado: *Cosmo-Ontológica Mbyá-Guarani: Discutindo o Estatuto de "Objetos" e "Recursos Naturais" (2013)* escrito pelo antropólogo Sérgio Baptista da Silva, a ecologia simbólica pode ser entendida como *"um esquema cultural de*

percepção e concepção do meio ambiente que aponta para conceitos cosmológicos" (p.49).

Portanto, nesta dissertação, apresento alguns aspectos da ecologia simbólica Mbyá-Guarani presentes na **tekoá Tavaí**. Nesta apresentação, procuro relacionar locais com entidades, sempre tentando compreender como os Mbyá constroem suas paisagens. Desta forma, tão ou mais importantes que os aspectos materiais das paisagens, são seus aspectos que nós, **juruá**, classificamos como elementos da cultura imaterial. Entretanto, com o objetivo de fazer a máxima aproximação possível com o pensamento Mbyá, não enfatizo nem os aspectos materiais nem os imateriais na análise que realizo da paisagem em questão.

No tópico seguinte apresento a importância que os Mbyá conferem aos mitos e aos sonhos para estabelecerem uma **tekoá**.

4.4 Paisagem, Sonho e Mito

A **tekoá Tavaí**, antes de ser (re)ocupada pelos Mbyá, foi sonhada por eles. Em minhas atividades de campo sempre prestei atenção aos dados que fornecessem informações sobre as relações entre os elementos da cultura imaterial, tais como sonhos e mitos, com aquilo que chamamos de realidade "concreta". Certa vez, em uma conversa com o cacique José de Souza, obtive a informação de que ele e sua **kuéri** (grupo familiar), antes de morarem em **Tavaí**, residiam em outra **tekoá**, localizada no município de Guaíba, RS. Entretanto, segundo José de Souza, um sonho o informou de que ele e sua **kuéri** encontrariam uma terra boa (para os padrões atuais) para se viver. Contudo, embora esta notícia fosse boa, havia uma outra, revelada pelo mesmo sonho, de que uma família Mbyá seria perdida em Guaíba.

O relato de José de Souza destaca o fato de que estes eventos: perda da família/encontro de uma nova terra, estavam relacionados através do sonho. Por sua vez, quando perguntado se o sonho tinha alguma conexão com **Nhanderu** (divindade do panteão Mbyá), a resposta foi positiva.

Não fiz questionamentos sobre as razões da perda da família pois percebi que José de Souza estava emocionado ao relatar o fato. Provavelmente a perda

da família foi por algum motivo trágico. Por isso, respeitei o momento de dor que José de Souza estava sentindo e não lhe fiz mais perguntas que pudessem aprofundar ainda mais sua dor. Contudo, José de Souza continuou seu relato, enfocando o fato de que antes de chegar a **Tavaí**, já a conhecia em sonho.

A importância dos sonhos entre os Mbyá-Guarani já foi analisada por outros autores. Vera Lúcia de Oliveira, no artigo intitulado: *Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá* (2004), enfatiza a importância que os sonhos possuem para o cotidiano desta população indígena, sendo a interpretação dos sonhos uma das primeiras atividades diárias entre eles. A autora argumenta que:

> Os sonhos Guarani Mbyá são uma ligação entre o cotidiano ("realidade") e a cosmologia. O sonho faz a ligação entre o mundo invisível e o cotidiano reforçando uma concepção 'religiosa' voltada mais para a "realidade histórica" do que para um "mundo metafísico" devido às ações que desencadeia. Os sonhos também apontam para uma noção de duplo da pessoa, uma corporalidade que se manifesta no sonho, a pessoa se manifesta por inteiro, está presente em corpo, pode ser vista: o sonho é real. (OLIVEIRA, 2004, p. 65)

A realidade dos sonhos entre os Mbyá-Guarani também se expressa quando sonham com lugares. O sonho de José de Souza a respeito da perda de uma família em Guaíba e da descoberta de uma terra boa o suficiente para se estabelecer uma **tekoá** confirmam, para os Mbyá, as ligações entre os sonhos e as divindades. Os lugares propícios e os lugares ruins aparecem em sonhos e, por sua vez, os sonhos podem indicar características dos lugares que, em estado de vigília, talvez não possam ser percebidas. Ainda no mesmo artigo de Vera Lúcia de Oliveira encontrei uma importante relação entre sonho e paisagem:

> Garlet percebe o mesmo poder dos sonhos entre os Mbyá do Rio Grande do Sul, em prever acontecimentos e buscar novos espaços para a *teko'a*, envolvendo, assim, toda esfera cultural. O *teko'a* ideal é o *teko'a* mostrado a Ñanderu nos sonhos. Segundo seu 'informante' Artur Benitez: "para existir um lugar tem que acontecer a mesma coisa que precisa para existir a pessoa. Assim como a concepção, o Teko'a precisa ser sonhado" (Garlet, 1997, p.157). Este fato é para Garlet uma associação entre espaço e pessoa. (OLIVEIRA, 2004, p. 68)

Uma interpretação possível a respeito das relações entre paisagem, mito e sonho para os Mbyá é a de que estes elementos constituem uma espécie de *continuum*. O mito é o elemento que fundamenta a interpretação do sonho que, por sua vez, é um dos elementos da cultura Mbyá-Guarani que fundamentam as

escolhas sobre quais lugares são propícios para se formar uma tekoá.

Pretendo trabalhar mais intensamente a ideia deste continuum na cultura Mbyá, mostrando que não há distinção entre elementos da cultura material e da cultura imaterial e, consequentemente, entre as paisagens e as narrativas mítico-históricas que são contadas sobre as mesmas. A este respeito o antropólogo Daniel Calazans Pierri tece uma interessante reflexão:

> O exemplo do estatuto do sonho é ilustrativo: ele opera como uma matriz interpretativa em relação à qual a experiência concreta é contrastada no processo de reflexão para formar explicações e para orientar as ações. (PIERRI 2013, p, 181)

Este continuum material/imaterial presente na cultura Mbyá pode ser definido como a não distinção entre elementos da cultura imaterial e da cultura material, sendo estas duas "esferas" culturais englobadas num único elemento onde as propriedades imateriais e materiais dos "entes" (pessoas, objetos, animais, paisagens, etc.) se interpenetram de maneira que não podem ser separadas, tornando-se indistinguíveis.

A ideia de um continuum entre elementos da cultural imaterial e da cultura material pode apresentar algumas dificuldades de ser entendida por pessoas de educação ocidental por causa que, durante séculos, vigorou no Ocidente uma forte dicotomia entre estas duas "esferas" culturais. Não é de meu propósito adentrar nas razões desta distinção bastante característica do Ocidente. Pretendo apenas mostrar que, para um maior entendimento das relações entre paisagem e mitologia entre os Mbyá, se faz necessário abrir novos caminhos no "muro epistemológico e ontológico" estabelecido entre aquilo que os ocidentais consideram como elementos materiais das paisagens e os seus elementos imateriais.

Neste sentido, é importante lembrar das palavras do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

> Não devemos esquecer que, se as pontas do compasso estão separadas, as hastes se articulam no vértice: a distinção entre Natureza e Cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do mundo do meio 'da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento

> ameríndio — todo pensamento mito prático, talvez — toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 251).

No próximo tópico apresento uma discussão a respeito da classificação e dos limites culturais das paisagens que os Mbyá consideram boas para se viver e aquelas consideradas ruins para se viver.

4.5 As paisagens Porã e Uaikuê

No decorrer de minhas atividades de campo entre os Mbyá da **tekoá Tavaí**, assim como no decorrer de minhas leituras sobre as paisagens em que habitam, deparei-me com uma dificuldade a respeito de uma questão relacionada aos *limites* territoriais e sociais do que seria uma paisagem boa, bonita, agradável e adequada para se viver e que seria uma paisagem ruim, feia, desagradável e inadequada para se viver.

Nunca é demais lembrar que o uso que faço dos termos “boa”, “bonita”, “agradável” e “adequada”, assim como os termos “ruim”, “feia”, “desagradável” e “inadequada” nesta dissertação são imperfeitos e não correspondem adequadamente às categorias dos Mbyá. Entre eles os termos usados são **porã**, que traduzo aqui por, “bom” e “bonito”, “adequado” e **uaikuê**, que traduzo aqui por “ruim”, “feio” e “inadequado”.

As atividades de campo e as leituras ajudaram-me a alcançar uma possível explicação para esta questão dos limites territoriais e sociais das paisagens “boas” e das paisagens “ruins” entre os Mbyá. Uma observação do antropólogo Mártin Tempass a respeito da espacialidade das **tekoá** no que se refere à distribuição espacial entre áreas florestais, roça e pátio, que Tempass caracteriza como sendo três “ambientes”, serviu de ponto inicial para se pensar a questão da espacialidade **porã/uaikuê** da paisagem entre os Mbyá:

> As tekoá Mbyá-Guarani são constituídas de um espaço contínuo, com zonas de transição onde os três “ambientes” se fundem, ou se confundem. Não há fronteira entre os diferentes ambientes, mas sim um ambiente interpenetrando no outro. Isso não ocorre apenas nas suas roças, mas também em todo o espaço ocupado pelos Mbyá-Guarani. A espacialidade por eles construída não apresenta limites rígidos, não existindo fronteiras fixas entre um espaço e outro. Tudo é contínuo, fluído, tênue. Um ambiente não acaba em determinado lugar

> e pronto. Ele vai acabando aos poucos, vai se metamorfoseando em um outro, através de zonas de transição que compreendem mistos de dois ou mais ambientes. Assim, o pátio de uma casa de estende e se confunde com o pátio da outra, que se confundem com a roça de um produto, com as roças de outro produto, com o campo, com o mato, etc., ao mesmo tempo em que tudo é caminho. (TEMPASS, 2010, p. 114)

A citação acima também pode ser atribuída à espacialidade dos aspectos **porã** entre os Mbyá. Em outros termos, Há uma espécie de aspecto **porã** "difuso" nas paisagens ocupadas ou reivindicadas pelos Mbyá. Tal concepção de aspecto **porã** "difuso" se encontra nas extensões de matas nativas, habitadas, segundo José de Souza, por entidades que ele denomina como **karaí miri** e que se entristecem bastante ao verem estas áreas sendo destruídas.

Figura 14 Área onde José de Souza diz possuir a presença de Karaí Mirim.

O aspecto **porã** "difuso" igualmente se encontra nas roças onde são plantados os alimentos tradicionais, nas proximidades da **opy**, onde nem sempre a presença dos **juruá** é bem-vinda, nas aglomerações de **pindó**, conhecidas como **pindo'ty**, por serem consideradas como lugares de antigas **tekoá**, etc. Portanto, as **tekoá** são dotadas de uma característica **porã** que as envolve por inteiro e que se expande para além delas, alcançando as áreas que são

consideradas propícias para se estabelecerem outras **tekoá**.

Todavia, embora a característica difusa do aspecto **porã** das paisagens Mbyá seja sua característica principal, é preciso reconhecer que há determinados locais no interior destas paisagens onde este aspecto **porã** se fortalece, mas sem se concentrar. Em outros termos, há lugares que são mais **porã** que outros. Tais lugares são marcados pela maior "tradicionalidade" envolvida nos elementos presentes no ambiente.

Desta maneira, a casa de reza, elemento de fundamental importância para a manutenção da "tradicionalidade" Mbyá, seria um destes "pontos focais" de aspecto porã. Em geral, conforme minhas observações e leituras apontam, pode-se dizer que os aspectos porã e "tradicionalidade" estão sobrepostos, sendo as paisagens porã aquelas que oferecem plenas condições para se viver conforme as tradições Mbyá.

Entretanto, devido as transformações pelas quais passaram as paisagens tradicionais Mbyá nos cinco séculos de colonização, pode-se dizer que surgiu uma noção entre eles de "concentração" do aspecto **porã**. Em minhas atividades de campo e em minhas leituras percebi o descontentamento, a preocupação e até mesmo a aversão sentida pelos Mbyá pelos espaços profundamente alterados pelos **juruá**. Em conversa com Ramón, um Mbyá oriundo de Salto do Jacuí e que vivia, provisoriamente, em **Tavaí** na época de minha pesquisa de campo, percebi sua apreensão quanto ao futuro de suas duas filhas pelo fato de que as paisagens propícias para se viver conforme a "tradicionalidade" Mbyá-Guarani estavam cada vez mais restritas.

Interpreto as paisagens profundamente alteradas pelos **juruá**, onde os elementos da fauna e flora nativos não mais podem ser encontrados ou encontrados em quantidades insuficientes, como paisagens onde o aspecto **porã** difuso Mbyá não alcança, sendo, portanto, paisagens **uaikuê**.

Tal situação de diminuição progressiva das paisagens propícias para se viver conforme os costumes Mbyá-Guarani, gerou, conforme minha interpretação, duas formas de espacialidade do aspecto **porã**. Se, por um lado, nas áreas ainda propícias para se formar uma **tekoá** vigora uma característica

porã difusa que abrange toda a extensão territorial e que possui focos de maior concentração dentro de cada uma destas tekoá tais como as opy e algumas fisionomias vegetais tal como a **kaaguy ete** *matas verdadeiras*), por outro lado, estas mesmas paisagens constituem uma espécie de áreas de “concentração” do aspecto **porã**, ao contrário das áreas que sofreram modificações ambientais de grande proporção e onde nem a flora e nem a fauna da Mata Atlântica encontram condições para existir, que são paisagens **uaikuê**.

Em outros termos, a maior concentração de aspectos **porã** marca a fronteira entre as paisagens boas para se habitar (em retração devido à destruição dos elementos essenciais relacionados com a cultura Mbyá) e as paisagens que não são boas para se habitar (em expansão devido ao avanço dos **juruá** e de suas formas de ocupação das paisagens).

É importante ressaltar que as formas como os **juruá** ocupam as paisagens, geralmente substituindo a vegetação nativa por pastagens, estradas, cidades, portos, fábricas, campos de monocultura, aterros sanitários, unidades de conservação, etc., encontram-se já inseridas na estrutura prescritiva da historicidade Mbyá.

Os séculos de contato produziram uma compreensão ainda incompleta de um coletivo a respeito do outro. Da mesma forma que os **juruá** tentam compreender os Mbyá através da formulação de teorias antropológicas, arqueológicas, etc., das quais esta dissertação é apenas mais um entre diversos exemplos de esforços neste sentido, os Mbyá, com o propósito de entender os **juruá** e sua agressividade territorial e ambiental, pois não se trata apenas de conquistar um território, mas alterar as características ambientais do mesmo, elaboraram mitos de caráter explicativo desta agressividade, tornando assim compreensível o que ocorre.

Entre os Mbyá as entidades são entendidas como sendo parte integrante da paisagem e não algo além dela. Suas existências são tão incontestáveis quanto as existências das árvores, das rochas e dos animais. Elas podem ser invisíveis mas existem e, o que é mais importante, atuam, podendo ser esta atuação benéfica para os Mbyá que seguem os preceitos culturais apropriados

e maléfica para os Mbyá que se distanciam da tradição. O elemento que dá substância a estas entidades é a mitologia, narrada por inúmeras gerações até os dias atuais.

Portanto, a configuração atual de uma paisagem é compreendida não apenas como tendo sido formada pela ação humana, mas também pela ação de um grande número de entidades. Sendo assim, a história de uma paisagem é a história das interações entre entidades e entre estas e os seres humanos.

No tópico seguinte apresento um mito Mbyá-Guarani que expressa as razões pelas quais surgiram as áreas de campo (**inhu**), consideradas como estando intimamente relacionadas aos **juruá**. As áreas de **inhu** são consideradas **uaikuê** em contraste com as áreas de mata, consideradas **porã**.

4.6 O Mito de Tuku Pararã Í: Explicando a Agressividade Territorial e Ambiental Juruá e a Ontologia da Paisagem

O arqueólogo Severin Fowles apresenta uma interessante discussão a respeito das relações entre ontologia e narrativas de origem. Para ele, tanto as ontologias indígenas quanto as ocidentais estão ancoradas em narrativas de origem, geralmente de caráter mítico, e que uma das formas mais efetivas do fazer arqueológico é o de reescrever as narrativas fundacionais do passado (2011). Neste sentido, Fowles define a arqueologia como a disciplina das grandes narrativas (2011). Portanto, de acordo com esta abordagem, para a melhor compreensão da ontologia de uma paisagem, se faz necessário compreender as narrativas das origens que são contadas sobre ela.

No artigo intitulado “Worlds Otherwise”. Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference (2011), artigo escrito em parceria entre Benjamin Alberti, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall e Christopher Witmore onde cada autor apresenta seu ponto de vista particular sobre a questão, há uma interessante reflexão de Fowles a respeito de uma estratégia de estudo que se mostrou bastante útil para a produção desta dissertação.

> Uma estratégia seria a utilização da ligação crítica entre ontologia e cosmogonia. Considere a influente discussão de Viveiros de Castro (1992, 1998, 2004a) sobre o perspectivismo na qual a saliente diferença entre as ontologias amazônicas e ocidentais é mostrada como se originando de seus respectivos mitos de origem. Considerando que "nós" podemos entender a humanidade (cultura) como tendo evoluído de uma base animal (natureza), percebe Viveiros de Castro que "eles" entendem que a diversidade de corpos animais como tendo evoluído de uma base humana (veja também Descola 2009). A prioridade cosmogênica entre natureza e cultura, em outras palavras, é reversa, e isso tem necessárias consequências ontológicas. A principal observação que eu quero assinalar aqui é que tanto as tradições ontológicas amazônicas quanto as ocidentais estão ancoradas em narrativas (embora narrativas muito diferentes). O mundo é como ele veio a ser. A ontologia provém das origens – ou ao menos é reconhecida através dos discursos mais amplos a respeito das origens.[10]

Neste subcapítulo pretendo me aprofundar na questão apresentada por Fowles a respeito da ligação entre mitos de origem e, portanto, grandes narrativas, com as paisagens sobre as quais estas narrativas são contadas. Se existe uma narrativa fundacional a respeito da ocupação da Mata Atlântica pelos colonizadores europeus, narrativa essa baseada em conquista territorial, exploração de recursos e domesticação de um ambiente hostil através da transformação ambiental, há também uma narrativa Mbyá-Guarani a respeito da mesma paisagem, mas baseada em mitologia. Portanto, para se compreender as relações existentes entre os Mbyá-Guarani e as paisagens em que vivem se faz necessário conhecer suas grandes narrativas.

Em um artigo de Ivori J. Garlet e Valéria S. de Assis denominado *Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas* (2009, p. 41-42), encontra-se um trecho que demonstra o quanto as formas de ocupação da paisagem pelos juruá é entendida pelos Mbyá como uma forma de agressividade

[10] Tradução nossa do trecho original: One strategy would be to build from the critical link between ontology and cosmogony. Consider Viveiros de Castro's (1992, 1998, 2004*a*) influential discussion of perspectivism, in which the salient difference between Amazonian and Western ontologies is shown to arise out of their respective myths of origin. Whereas "we" may understand humanity (culture) as having evolved out of a base animality (nature), notes Viveiros de Castro, "they" understand the diversity of animal bodies as having evolved out of a base humanity (see also Descola 2009). The cosmogenic priority between nature and culture, in other words, is reversed, and this has necessary ontological consequences. The main observation I want to underscore here is that for both Amazonian and Western traditions ontology is anchored in narrative (albeit in very different narratives). The world is as it has come to be. Ontology springs from origins—or at least is reckoned through the larger discourse about origins.

e como esta agressividade tem uma raiz mítica.

> O território Mbyá, como de resto em todas as sociedades indígenas conhecidas, é justificado apoiando-se na memória, que é continuamente relembrada através dos mitos. No mito da criação da Primeira Terra, em que os Mbyá explicam sua relação com o território, percebe-se que a mesma é engendrada a partir da extremidade da vara insígnia de **Ñanderu Ete Tenondegua**. Na sequência cria uma palmeira eterna, colocada no Centro da Terra. Originalmente **Ñanderu Ete Tenondegua** fez somente bosques, não havendo campos; para fazê-los mandou **Tuku Pararã i/** o gafanhoto verde. (...) Por outro lado, é perceptível como a matriz mítica permite a inclusão de novos elementos para a interpretação de eventos históricos, ou o que GALLOIS (1985: 44) denomina a "irrupção dos brancos na mitologia indígena". A forma como os Mbyá interpretam esta irrupção pode ser acompanhada nas narrativas feitas por Perumi (...) Em ambos os textos pode-se acompanhar que, ao criar o mundo, o propósito de **Ñanderu Tenondegua** era de que seus filhos (Mbyá) e os brancos vivessem juntos e em harmonia. Mas os brancos se recusaram e exigiram que a terra fosse dividida. Diante do fato, **Ñanderu Tenondegua** destina a mata aos Mbyá e o campo aos brancos, ordenando que cada um vivesse nos seus limites. Mas os brancos logo transgrediram o pacto, invadindo as selvas e, tal qual o gafanhoto, ***"o'upa ka'aguy"*** comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas. Este é um dos motivos apontados por Perumi para que se desencadeasse a saída dos Mbyá de seus lugares, partindo em busca de espaços onde novamente pudessem encontrar matas. (grifos do autor)

A partir do fragmento de mito contido na citação acima, onde se explica a agressividade territorial e ambiental juruá através de sua ligação mítica com Tuku Pararã i (o gafanhoto verde), que implica, primeiramente, na criação de um espaço próprio e apartado para os juruá, com características bem diversas do espaço destinado aos Mbyá e, posteriormente, a quebra de um acordo territorial através de uma agressividade não apenas territorial mas também ecológica, pois, em termos míticos, o juruá não é um habitante da mata (kaaguy), mas um habitante dos campos e cidades e que sempre está acompanhado pela vaca, animal símbolo de uma fauna exógena e do avanço da pecuária sobre a Mata Atlântica e de seus efeitos destrutivos, fica claro que o juruá assume o papel de perturbador de uma ordem cósmica pois estabelecida pelo criador da Terra (Ñanderu Ete Tenondegua).

Desta forma, estabelecem-se pares de opostos que podem ser definidos desta forma:

- O Mbyá está para a mata assim como o **juruá** está para o campo;
- O Mbyá está para a fauna nativa assim como o **juruá** está para a

fauna exógena;

- O Mbyá está para a não-agressividade territorial e ambiental assim como o **juruá** está para a agressividade territorial e ambiental;
- O Mbyá está para a obediência à ordem cósmica de **Ñanderu Ete Tenondegua** de respeitar o acordo originalmente feito assim como o **juruá** está para a desobediência da ordem cósmica de **Ñanderu Ete Tenondegua;**
- O Mbyá está para o modo correto de ser (**tekó porã**), pois em conformidade com os desígnios de **Ñanderu** assim como o **juruá** está para o modo incorreto de ser (**tekó vaí**), pois contrário aos desígnios de **Ñanderu**.

Em minhas atividades de campo, percebi a ação destes pares de opostos na **tekoá Tavaí** ao presenciar a satisfação dos Mbyá lá residentes com a regeneração da mata nas áreas antes ocupadas por campos. Uma parte significativa da área da **tekoá Tavaí** está em processo de regeneração. Outra parte significativa é composta por campos, outra parte da **tekoá** é composta pela mata ciliar do rio Camaquã (muito valorizada pelos Mbyá locais) e por pequenos bosques com árvores de grande porte.

Figura 15 aspecto da mata ciliar do rio Camaquã na Tekoá Tavaí.

São nestes bosques que se localizam a maior parte das casas em que os Mbyá residem, usando as demais áreas vegetacionais para outros fins. Estes bosques são chamados de **ywyraty** e em seus interiores os Mbyá constroem suas casas e passam uma grande parte de seus dias. Pode-se entender os **ywyraty** como o palco da maior parte das relações sociais dos Mbyá da **tekoá Tavaí**. A importância dos **ywyraty** vai além do aspecto prático dos mesmos como local de residência. Estes bosques são os lugares onde os Mbyá se sentem bem e, se atentarmos para o fragmento de mito exposto acima, verificamos que o fato deles construírem suas casas nos **ywyraty**, evitando os espaços mais abertos, constitui uma forma de vivenciar o mito.

Figura 16 Retorno para o ywyraty onde se localiza a maioria das casas na Tekoá Tavaí.

De acordo com meu principal interlocutor na **tekoá Tavaí**, as áreas de campo, que ele denomina como **inhu***,* são sempre **uaikuê***,* isto é, são sempre ruins, pois é como se elas representassem a perturbação da ordem cósmica original.

Meu interlocutor confirmou para mim o mito de **Tuku Pararã í**. Ele conhece o mito e vê a sua expressão material no avanço das áreas de **Inhu** sobre as áreas de mata (**kaaguy**). Há dez anos, ainda conforme as informações de meu interlocutor, havia muito mais **kaaguy** e, portanto, muitos mais lugares para se viver conforme a tradicionalidade Mbyá-Guarani. Ele também falou do quão bom seria se a **Kaaguy** voltasse.

A **tekoá Tavaí** é, em sua maior parte, constituída por áreas de Mata Atlântica em regeneração. Estas áreas, há alguns anos, eram **inhu**, onde a fauna da Mata Atlântica estava quase que completamente ausente. A lenta e gradual regeneração da Mata Atlântica nestas áreas trouxe de volta alguns exemplares da fauna nativa. Em uma de minhas visitas à **Tavaí** presenciei o voo rasante de

alguns gaviões sobre minha cabeça. Os cágados também voltaram, assim como os teiús e os ratões do banhado. Entretanto, parte significativa da **tekoá Tavaí** continua sendo **inhu** e, em minha experiência de campo, nunca presenciei os Mbyá locais se utilizando destas áreas de maneira intensiva. Algumas pequenas roças (**kokuê**) são plantadas nas áreas de **inhu**, mas a localização destas roças está nas áreas de passagens entre os pontos de **kaaguy** que existem em **Tavaí**.

Um dado importante que obtive em campo foi o da presença de entidades espirituais nas áreas de **inhu**. Estas entidades espirituais são conhecidas como **inhujá** ou **campojá**. Os **inhujá** são entidades **uaikuê**, isto é, entidades ruins que estão intimamente relacionadas às paisagens construídas pelos **juruá**. Os **inhujá** são invisíveis, mas suas presenças são presumidas através dos mitos. Os Mbyá da **tekoá Tavaí**, que vivem cercados por áreas de **inhu** que circundam a **tekoá**, sabem que os **inhujá** estão nestes campos, embora não possam vê-los.

Devido ao fato de que as áreas de campo são produtos de atividades **juruá** orientadas para se atingir objetivos socialmente determinados tais como estabelecer pastagens, pode-se, em alguns casos, relacionar estas áreas com as ações de **Tuku Pararã Í** em criar as primeiras áreas de **inhu**. Desta forma, o crescimento das áreas de **inhu** representa a continuidade de um ato de inimizade (pois os **juruá** se recusaram a conviver com os Mbyá na **kaaguy** em que ambos viviam originalmente) e de agressividade (pois os **juruá** não ficaram contentes com as áreas de **inhu** feitas por **Tuku Pararã Í**, mas se esforçam para adquirir mais áreas de **inhu**, destruindo o pouco que resta de **kaaguy**). Tais fatos constituem um aspecto fundamental para a grande narrativa Mbyá a respeito de como o mundo veio a ficar assim, destituído de áreas suficientes de **kaaguy**.

Outro fato interessante sobre os **inhujá** é que, devido às suas afinidades com as áreas de campo, eles não adentram nas áreas de **kaaguy** e, portanto, há uma separação nítida entre os domínios de entidades espirituais com as quais os Mbyá preferem se relacionar, isto é, as entidades espirituais que vivem nas áreas de **kaaguy**) e os domínios de entidades espirituais com as quais eles não gostam de se relacionar (os **inhujá**).

Além das áreas de campo, outros lugares que são intimamente ligados

aos **juruá** e que são igualmente **uaikuê** são as cidades. Às cidades pequenas os Mbyá denominam **tetã í**. A cidade de Cristal é um exemplo de **tetã í**. Entretanto, José de Souza teme seu crescimento pois ela pode se tornar uma **tetã guaçu**, isto é, uma cidade grande tal como é considerada a cidade de Pelotas por José.

As **tetã** também são habitadas por entidades **uaikuê** denominadas de **tetãjá**. Meu interlocutor demonstrou uma grande preocupação pelo crescimento das cidades. Sua principal preocupação é com o crescimento de Cristal que, de acordo com o IBGE, tem uma população de 7280 habitantes. Caso Cristal venha a crescer, seus habitantes (humanos e não-humanos), podem perturbar ainda mais os Mbyá que vivem na **tekoá Tavaí**.

Com o intuito de melhor ilustrar o modo como os Mbyá classificam diferentes paisagens de acordo com critérios que representam, ao mesmo tempo, feições ecológicas e significados mítico-cosmológicos, desenvolvi a tabela abaixo. Nesta tabela uso o máximo possível de classificações êmicas dos Mbyá, embora não descarte o uso de classificações éticas.

Na tabela uso termos como paisagem, pelo qual expresso três diferentes tipos de ambientes que são: ambientes “florestais” ou de vestígios de Mata Atlântica (**kaaguy**); ambientes de campos antrópicos, principalmente pastagens (**inhu**) e ambientes urbanos grandes ou pequenos (**tetã**). Obviamente que se trata de uma classificação reduzida pois, como já mostrado, existem diversas subclassificações dentro do que pode ser considerado **kaaguy**.

Pelo termo vegetação expresso as condições florísticas presentes nas diferentes paisagens. Contudo, é importante ressaltar que, devido às condições ambientais atuais, mesmo locais com presença de um número reduzidos de árvores já são considerados **kaaguy**, tal como me apontou meu principal interlocutor.

Pelo termo classificação expresso as categorias êmicas Mbyá: **porã** (“bom”, “bonito”, “adequado”) e **uaikuê** (“ruim”, “feio”, “inadequado”). Esta classificação binária foi obtida em trabalho etnográfco entre os Mbyá residentes na **tekoá Tavaí** durante minhas atividades de campo.

Pelo termo entidades expresso o conjunto de entes não-humanos que habitam as diferentes paisagens representadas na tabela. As entidades apresentadas, em minha interpretação, estão intimamente relacionadas com as paisagens e, por isso, são como que habitantes das paisagens em análise na tabela e, desta forma, podem ser interpretadas como elementos das paisagens.

Ainda de acordo com minha interpretação, conforme ocorrem mudanças na condição ambiental de uma determinada paisagem, tais como onde uma área de **kaaguy** se transforme em uma área de **inhu**, as entidades da paisagem também mudam.

Paisagem	Vegetação	Classificação	Entidades
Kaáguy (mata)	Mata Atlântica em diversos graus de preservação/degradação	Porã	Karaí Mirí, diversos Já, outras.
Inhu (campo)	Campo de origem antrópica, principalmente pastagens	Uaikuê	Inhujá, Tuku Pararã í, outras
Tetã (cidade)	Árvores isoladas em cenário urbano	Uaikuê	Tetãjá, outras

A tabela acima demonstra que as paisagens classificadas como **uaikuê** constituem a maioria dos ambientes no cenário atual de degradação ambiental. A **tekoá Tavaí**, assim como diversas outras **tekoá**, representam pontos vestigiais de paisagens **porã** em meio a uma grande dimensão de paisagens consideradas **uaikuê**.

É cada vez menor o número de paisagens que podem ser consideradas **porã** e, como afirma meu principal interlocutor, hoje qualquer apanhado de árvores já pode ser considerado como **kaaguy**. A afirmação de meu interlocutor expressa as mudanças pelas quais a classificação das paisagens pelos Mbyá está passando devido ao crescimento das áreas de **inhu** e **tetã**.

Figura 17 Mata em regeneração usada para coletar lenha. Os Mbyá da Tekoá Tavaí mostravam-se felizes com a lenta regeneração das áreas de Kaáguy.

Com o intuito de aprofundar a reflexão a respeito das transformações que as paisagens habitadas ou reivindicadas pelos Mbyá passaram, analiso as relações existentes entre os aspectos diacrônicos das paisagens, sejam estes aspectos materiais, tais como a ruína que nomeia a **tekoá Tavaí**, as áreas de **pindoty** que demarcam antigas ocupações Guarani, as áreas de mata em regeneração que demarcam as antigas áreas de **inhu**, etc., sejam estes aspectos imateriais, tais como aqueles relacionados aos domínios de entidades sobre certas paisagens e as mudanças ecológicas pelas quais estas paisagens passaram.

É importante ressaltar que, da mesma forma que os Mbyá observam a preocupante expansão das áreas de **inhu** e **tetã**, também observam, obviamente em menor intensidade e também em contextos igualmente menores, a regeneração das áreas de **kaaguy**. Portanto, é possível observar um “câmbio” das paisagens e das entidades que nelas vivem. Com este propósito, desenvolvi

uma nova tabela.

Na tabela demonstro como as transformações nos aspectos materiais das paisagens são igualmente considerados como câmbios em seus aspectos imateriais, relacionados às entidades que vivem nas paisagens.

Paisagem:	**Transformada em:**	**Câmbio de entidades:**	**Câmbio de etnias:**
Kaáguy	inhu	De Kaáguyjá e demais entidades relacionadas aos Mbyá para Inhujá e demais entidades relacionadas aos juruá	De Mbyá para Juruá
Kaáguy	tetã	De Kaáguyjá e demais entidades relacionadas aos Mbyá para tetãjá e demais entidades relacionadas aos juruá	De Mbyá para Juruá
Inhu	kaáguy	De Inhujá e demais entidades relacionadas aos juruá para Kaáguyjá e demais entidades relacionadas aos Mbyá	De Juruá para Mbyá

Aqui pode-se levantar uma questão bastante complexa e que se configura como um ponto de contato entre a mitologia Mbyá, a crise ambiental e a presença cada vez mais constante dos **juruá** na vida Mbyá. A Mata Atlântica, entendida como a feição original do mundo na perspectiva da cosmo-ecologia Mbyá (CATAFESTO DE SOUZA, 2009), está cada vez mais se reduzindo a espaços bastante restritos, pequenos bosques cercados de campos, cidades, parques industriais, nações, etc.

Em outras palavras, a Mata Atlântica está se tornando um conjunto de **ywyraty** dispersos e cada vez mais raros. Tal situação desperta um profundo pessimismo entre os Mbyá pois não apenas representa a perda de “ambientes”, mas a perda de elementos intimamente relacionados aos ambientes, isto é, as entidades que neles vivem.

As áreas de **inhu** e **tetã**, ao crescerem e pressionarem as áreas de **kaaguy**, também pressionam os espaços onde vivem as entidades relacionadas aos Mbyá. Neste sentido, talvez seja possível interpretar estas perdas não apenas como sendo uma espécie de ecocídio onde a flora e fauna nativas são substituídas por flora e fauna alóctones, mas como uma espécie de etnocídio, onde toda uma cultura rica em elementos materiais e imateriais passa a estar ameaçado.

Figura 18 Área de Inhu na Tekoá Tavaí. Observa-se o princípio de regeneração da Kaáguy

O mito de **Tuku Pararã Í** e outros relacionados com a expansão das áreas de **inhu** e **tetã** abrem a possibilidade de uma inversão de perspectiva, colocando o Mbyá para explicar o **juruá**.

O mito de **Tuku Pararã Í**, entendido como uma “grande narrativa” dos Mbyá capaz de dar uma explicação coerente a respeito das origens tanto das áreas de **inhu** quanto da agressividade **juruá** contrapõe-se à “grande narrativa” brasileira da conquista territorial e do “progresso” trazido pelo colonizador.

Em outras palavras, conforme vimos no capítulo 2 e no decorrer desse capítulo, os povos ameríndios também possuem seus saberes que visam explicar a emergência dos colonizadores europeus e dos impactos desta emergência sobre a paisagem de uma maneira que possa ser entendido, desvendado, analisado. O instrumento que os Mbyá possuem para entender e explicar o **juruá** é o mito. No caso específico aqui apresentado, o mito de **Tuku Pararã Í** e os mitos a ele associados explicam uma característica do comportamento **juruá** que, devido às suas consequências, constitui, possivelmente, a mais detestável e perigosa de suas características: a agressividade ambiental.

Para o Mbyá, o **juruá** é uma criatura agressiva. As marcas de sua agressividade podem ser facilmente verificadas na expansão dos espaços por ele pedidos a **Nhanderu**, isto é, o **inhu**. Como narrado no mito, o **juruá** "come" a mata e, desta forma, ele age de maneira similar a **Tuku Pararã** Í, devorando o espaço que, por desígnio de **Nhanderu**, pertence aos Mbyá.

Portanto, a agressividade **juruá** não pode ser entendida apenas como uma agressividade territorial, onde o objetivo seria conquistar território mas sem modificar suas características ambientais. A agressividade **juruá** pode ser entendida como uma agressividade ambiental e até mesmo cósmica na medida em que não apenas domina as paisagens, mas as transforma, derrubando a **kaaguy** e estabelecendo o **inhu** e perturbando a ordem cósmica estabelecida por **Nhanderu**.

No próximo capítulo discuto esta questão com mais detalhes e em maior profundidade.

CAPÍTULO 5
A Desfiguração Ambiental das Paisagens Como Elemento de Etnocídio

No longo processo de colonização do continente americano pelos europeus, diversos coletivos autóctones desapareceram por completo. Tal situação de destruição absoluta de um coletivo constitui o que se convencionou chamar de genocídio. Os coletivos sobreviventes do esforço genocida dos invasores europeus em dominar as paisagens americanas tiveram seus territórios tradicionais usurpados, invadidos, diminuídos, transformados ou completamente destruídos (CLASTRES, 1982).

O genocídio de coletivos ameríndios é hoje considerado um crime pela maioria das instituições de poder em todo o mundo. Entretanto, uma outra situação veio a substituir o esforço genocida de antanho. Esta outra situação, embora tão antiga quanto o esforço genocida na América, só veio a ganhar um nome em época muito mais recente que o genocídio e, por isso, pareça ser algo mais recente, embora seja, no mínimo, tão antigo quanto o genocídio

Etnocídio é o nome que se dá ao esforço com o propósito de destruição de uma cultura. Pierre Clastres deu uma excelente definição deste conceito: *"O etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de pessoas diferentes daquelas que conduzem a empresa de destruição"* (CLASTRES, 1982, p. 54).

Neste sentido, o etnocídio deve ser pensado como um amplo conjunto de ações que pode levar ao extermínio de determinada cultura. Deve-se atentar ao fato de que o etnocídio não implica na destruição física das pessoas que seguem a cultura a ser destruída. Essas pessoas são alvos de uma reeducação cultural que visa destruir nelas a cultura anterior e substituir essa cultura antiga por uma cultura considerada mais elevada e produtiva.

Mas, pode-se perguntar, o que a desfiguração ambiental das paisagens tem a ver com o etnocídio e quais seriam os agentes do etnocídio via desfiguração ambiental das paisagens?

As respostas a essas questões são complexas mas, no caso do continente americano, onde a obra etnocida tem sido desenvolvida há cinco séculos, pode-se apontar para os efeitos da “mercadorização” da terra, isto é, a transformação da terra em mercadoria a fim de atender às necessidades econômicas das potências coloniais, de grupos econômicos poderosos, de latifundiários, etc., como elemento de desfiguração ambiental de paisagens, o que pode levar à destruição de culturas (CLASTRES, 1982)

O processo de descaracterização ambiental das paisagens americanas, iniciado com a conquista europeia, trouxe mudanças simbólicas sobre as maneiras como as paisagens são entendidas e ocupadas. As potências europeias que colonizaram o continente americano tinham interesses econômicos que somente seriam atingidos com grandes modificações das paisagens originais. Assim, grandes modificações na flora, fauna e mesmo relevo das paisagens americanas foram essenciais para que os objetivos econômicos das potências europeias e de seus sucessores fossem atingidos (CROSBY, 1993)

A presença de paisagens de importância mítico-religiosa para os povos ameríndios constituía, e ainda constitui, um entrave aos objetivos das potências europeias e dos colonos europeus instalados no continente americano, assim como de seus sucessores, os latifundiários e grandes empresários interessados em explorar vastas extensões de terras. Este entrave não é apenas econômico, mas também religioso e ideológico na medida em que tais paisagens podem transformar-se em fontes de motivação e resistência das populações ameríndias.

A importância que tais paisagens possuem para vários coletivos tradicionais em todo o mundo foi reconhecida por entidades internacionais tais como a União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) que, em uma de suas publicações denominada *Sítios Naturales Sagrados: Directrizes para Administradores de Áreas Protegidas* afirma que:

> Para muchos pueblos, los sitios naturales sagrados son áreas en donde la naturaleza se conecta con el universo superior y la memoria colectiva o individual se unen en formas significativas. Los sitios naturales sagrados pueden ser la morada de deidades, espíritus naturales y ancestros, o estar asociados con ermitas, profetas, santos y líderes espirituales visionarios. Pueden ser temidos o pueden ser benignos. Pueden ser áreas para ceremonias y contemplación, plegarias o meditaciones. Para las personas que no tienen ninguna fe en particular pueden inspirar asombro o generar una sensación de bienestar. Pueden también sustentar valores seculares históricos, culturales, de relajación y disfrute. Los sitios naturales sagrados pueden ser sitios importantes de referencia para la identidad cultural: para una familia extendida, un clan, una tribu, para una creencia religiosa o una nación entera que puede arraigar su identidad en un lugar específico de la naturaleza (UICN, 2008, p. 17).

Por isso, a desfiguração ambiental das paisagens de importância mítico-religiosa ameríndias é um importante elemento para se alcançar objetivos econômicos e políticos dos atuais dominadores. A importância da preservação das condições ambientais destas paisagens para diversos coletivos ameríndios pode ser atestada pela citação a seguir, também proveniente do estudo realizado pela União Internacional para a Conservação da Natureza mencionado acima:

> Algunos pueblos indígenas tienen una relación tan estrecha con sus sítios naturales sagrados que el deterioro o la destrucción de dichos sitios representa uma amenaza a su propia existencia (UICN, 2008, p.14)

Através dos séculos, os povos indígenas têm reagido às tentativas dos descendentes dos europeus de tomarem, modificarem e destruírem seus territórios tradicionais. A antropóloga Graciela Chamorro, no livro intitulado *Terra Madura Yvy Araguyje: Fundamento da Palavra Guarani* (2008), aborda algumas rebeliões Guarani contra o domínio colonial. Em algumas destas rebeliões, conduzidas por líderes religiosos que combatiam as crescentes influências coloniais sobre a cultura Guarani, um elemento se destaca por representar um aspecto de radicalidade na defesa das paisagens Guarani e das faunas e floras nativas destas paisagens. Um exemplo é a revolta de Paytara, um líder religioso que dizia ser “Deus ressuscitado” e que, em 1616, sublevara algumas aldeias Guarani contra o poder colonial espanhol.

Um aspecto importante desta revolta é que Paytara dizia conversar com o já falecido cacique Taninbuguassu através do ventre de uma índia grávida (CHAMORRO, 2008).

Os relatos espanhóis da época declaram que Paytara conclamava os

Guarani a matarem as vacas, os cachorros, os porcos e todas as demais espécies de animais que foram introduzidas pelos colonizadores. Desta forma, o objetivo de Paytara não era apenas restaurar a religião Guarani expulsando os colonizadores e suas exigências de conversão ao cristianismo. Ele também almejava expulsar as exigências, igualmente poderosas e, sob a perspectiva Guarani da época também igualmente religiosas, de conversão das paisagens Guarani ao domínio ecológico europeu expresso na introdução de uma fauna exógena (CHAMORRO, 2008).

A situação que os Mbyá-Guarani vivem atualmente possui suas especificidades, mas também guarda vários pontos de semelhança com as situações de diversos outros coletivos ameríndios em todo o continente. A desfiguração ambiental das paisagens constitui um dos principais pontos de semelhança entre a situação atual dos Mbyá-Guarani e as situações vividas por outros coletivos ameríndios.

Alguns exemplos provenientes da América do Norte ajudam a perceber que os esforços etnocidas via desfiguração ambiental das paisagens constituem um elemento bastante comum em todo o Novo Mundo. Nos exemplos que apresento na citação abaixo podem ser verificados problemas que também estão presentes na realidade brasileira.

> Debates a respeito do reconhecimento e proteção das terras sagradas dos nativos americanos nos Estados Unidos continuam em um silêncio virtual sem os benefícios da atenção da mídia. A maioria da população dos Estados Unidos nunca ouviu falar dos picos San Francisco no Arizona, onde tribos indígenas têm lutado contra o resort Snowbowl Ski por décadas. Treze Tribos, incluindo os Apache, Hopi e Navajo, Têm lutado contra os planos para de expansão do resort pois os líderes espirituais indígenas afirmam que estes planos impactarão a santidade destas montanhas sagradas (STPC, 2010). Porém, mais importante que isso, desde o começo dos anos 2000, o resort tem apresentado seus planos de expansão que incluem o propósito de usar água de esgoto tratada para se produzir neve. As tribos se opõem fortemente a isso, pois elas acreditam que isso constitui outra forma de dessacralização destas terras sagradas. A oposição das tribos está também baseada no potencial desconhecido de riscos ambientais que a água de esgoto tratada para se fazer neve pode trazer com o passar do tempo. No estado de Dakota do Sul, a luta por Mato Paha (montículo do urso) continua ao redor de Sturgis, o local onde ocorre o mundialmente famoso rally de bicicleta. Tribos na região continuam se opondo a um camping e a um bar que tiveram a permissão de serem construídos perto da base de Mato Paha. Recentemente o estado concedeu permissão para a empresa Nakota Energy LLC para explorar petróleo na área. De acordo com o website nativo americano denominado “Proteja o Montículo do Urso”, as tribos que se opõem

> estão urgentemente convocando o público para entrar em contato com o Departamento de Estado de Recursos Naturais da Dakota do Sul para que ele se oponha à exploração de petróleo na área[11] (ORNELAS 2011, pp. 8 – 9)

É importante observar que a desfiguração ambiental das paisagens de importância mítico-religiosas ameríndias não apenas impacta pessoas, mas todo um conjunto extremamente complexo de relações que envolvem humanos e não-humanos. De forma geral, as sociedades nacionais dos países americanos têm uma grande dificuldade de entender a importância das relações entre humanos (neste caso os coletivos nativos), as faunas e as floras das paisagens míticas, e as entidades que, de acordo com as cosmologias nativas, constituem elementos essenciais para a manutenção não apenas de suas culturas, mas também das condições ambientais propícias para a preservação das faunas e floras nativas.

Organizações como a União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) se tornam cada vez mais atentas a estas questões que ultrapassam as fronteiras disciplinares entre as ciências naturais e as ciências humanas. Reconheceu-se, através de uma ampla gama de estudos, que preservar culturas nativas significa, um muitos casos, igualmente preservar faunas e floras nativas. O contrário também pode ser dito: preservar faunas e floras nativas também constitui elemento essencial para a continuidade de populações nativas. Entre os estudos que levaram a esta conclusão, destacam-se os seguintes pontos tais como relacionados pela UICN:

---

[11] Tradução livre do trecho original: Debates surrounding the recognition and the protection of Native American sacred lands in the United States continue to range on in virtual silence without the benefit of media attention. Most of the population in the United States has never heard of the San Francisco Peaks in Arizona, where tribes have been battling the Arizona Snowbowl ski resort for decades. Over 13 tribes, including the Apache, Hopi and Navajo, have objected to plans for large scale development and expansion of the resort that indigenous spiritual leaders claim will impact the sanctity of these sacred mountains (STPC, 2010). But more importantly, since the early 2000s, the resort has presented their expansion plans that include a proposal to use reclaimed sewage water for snowmaking. The tribes are strongly opposed to this, as they believe this is another desecration of these sacred lands. And, their opposition is also based on the unknown potential environmental risks that the reclaimed sewage water may pose over time. In South Dakota, the battle for Mato Paha (Bear Butte) continues in and around Sturgis, the location of the annual world-famed Bike Rally. Tribes in the region continue to be opposed to a campsite and bar that has been given permission to build near the base of Mato Paha. Additionally, the state has recently granted a license to Nakota Energy, LLC to allow oil drilling in the area. According to a Native American website "Protect Bear Butte," opposing tribes are urgently calling for the public to contact the State Department of Natural Resources in South Dakota to oppose oil drilling in the area[11]. (Ornelas, 2011, pp 8 – 9).

> Existe un cuerpo de investigaciones cada vez más amplio que demuestra que: 1. Muchos sitios naturales sagrados mantienen altos niveles de biodiversidad. 2. Estos niveles de biodiversidad son con frecuencia mucho más altos que en las áreas alrededor de ellos, en donde los hábitats han sido significativamente modificados por varios tipos de uso del suelo. 3. Estos niveles de biodiversidad son a veces más altos que aquellos de hábitat de tipo similar que se encuentran en los alrededores. Cada vez se reconoce más que este hecho no es circunstancial, sino que se debe a la protección proporcionada a estas áreas sagradas por las mismas comunidades custodias. En situaciones donde estos sitios sagrados existen en paisajes ampliamente modificados, donde las áreas protegidas son pocas, puede que sean los únicos ejemplos parecidos a la vegetación original y que representen, por tanto, elementos ya desaparecidos en la conservación de la biodiversidad. (UICN, 2008, p. 22).

Além das ameaças constantes de perda de suas paisagens tradicionais, os coletivos indígenas ainda têm que enfrentar grandes desconfianças a respeito da legitimidade de suas reivindicações territoriais. As sociedades nacionais possuem suas próprias noções do que seria uma paisagem de importância religiosa. Essas noções estão arraigadas na matriz cristã comum as essas sociedades. No entanto, tal noção de importância religiosa de uma paisagem está relacionada a espaços construídos. Não há dificuldade em entender o aspecto religioso de uma pirâmide Maia pois, por ser uma construção imponente, logo surge uma comparação com catedrais católicas, pois o aspecto monumental é rapidamente relacionado com o sagrado nas sociedades nacionais americanas.

Todavia, para muitos povos ameríndios, a importância mítica das paisagens não precisa ser marcada por construções imponentes tais como as pirâmides Maias. Os Mbyá-Guarani constituem um exemplo desta situação pois suas paisagens de importância mítico-religiosa podem conter apenas elementos “naturais” tais como determinadas espécies de árvores, fontes, montanhas, cachoeiras, determinadas espécies animais, etc. As **opy**, por exemplo, seriam facilmente confundidas por um observador “forasteiro” (INGOLD, 2005) com uma casa comum, pois a ausência de monumentalidade afastaria qualquer interpretação do local com aspectos religiosos.

Ainda hoje, em pleno século XXI, as paisagens tradicionais ameríndias são vítimas de formas agressivas de exploração implementadas por diversos setores das sociedades nacionais do continente e, consequentemente, sofrem com a desfiguração ambiental, o que constitui uma contribuição para o etnocídio.

Desfigurar uma paisagem de importância mítico-religiosa ameríndia é retirar, menosprezar ou ignorar a carga mitológica que há nela, diminuindo-lhe sua eficácia simbólica como um núcleo de manutenção espiritual e étnica. O objetivo da desfiguração é tornar uma paisagem mais apta a ser usada por empresas e governos com propósitos mercadológicos bem definidos. Dessa forma, grandes empreendimentos tais como hidrelétricas, estradas, portos, aeroportos, campos para monocultura e pecuária, etc., demandam, para terem legitimidade perante um público cada vez mais exigente de responsabilidade socioambiental, paisagens que não sejam consideradas como espaços significativos de identidade espiritual e étnica, o que poderia gerar obstáculos legais e ideológicos para a efetivação dos negócios.

Dessa forma, transformar uma paisagem de importância mítico-religiosa em mercadoria a ser consumida pelos mais diferentes setores econômicos (turismo, mineração, geração de energia, agropecuária, garimpo, etc) constitui um esforço em desfigurá-la e, concomitantemente, constitui também um esforço etnocida, pois estas paisagens, em alguns casos, podem ser elementos estruturais de constituição étnica. Mais uma vez reporto-me ao trabalho de Daniel Calazans Pierri ao observar esses fatores entre os Mbyá-Guarani:

> Estamos diante de reflexões de pessoas guarani que atualizam elementos de sua cosmologia para explicar o contexto atual no qual estamos inseridos, marcado pela expropriação territorial operada contra os índios, pela devastação da Mata Atlântica, pela intensificação exponencial de projetos de infraestrutura sobre suas áreas de ocupação e pela midiatização de catástrofes ambientais. As “causas” do cataclisma, do ponto de vista desse xamã são justamente esses pontos: “os brancos furaram a terra”, dizia remetendo à forma como os mais velhos costumam se referir à abertura de estradas, túneis, barragens, e projetos de infraestrutura em geral. “Os brancos acabaram com as matas e com os bichos”, continuava, “e ainda culparam os Guarani-Mbya”, completando em referência implícita à acusação de alguns ambientalistas que defendem a expulsão dos Guarani de terras sobrepostas a unidades de conservação (...) (PIERRI 2013, p. 177)

A citação acima explicita o quanto as relações entre os coletivos ameríndios e seus territórios tradicionais ainda é em grande parte desconhecida pelas autoridades nacionais e, também, pelo público em geral. Tal desconhecimento afeta até mesmo alguns ambientalistas que, erroneamente, interpretam a presença indígena numa área de conservação como algo indesejável pois perturbadora do fragilizado ecossistema local, embora já

existam diversos estudos, tais como mostrados acima, que indicam uma forte correlação entre a presença de povos indígenas e preservação ambiental.

Nesse sentido, é importante retornar ao estudo da WWF e a da ARC *(Beyond Belief: Linking Faiths And Protect Areas to Support Biodiversity Conservation*). Nesse estudo, as organizações mencionadas demonstram que o interesse em conservar vastas extensões de terra da degradação ambiental constitui um preocupação já bastante antiga e disseminada entre inúmeros coletivos tradicionais por todo o mundo. De acordo com este estudo, há uma sobreposição entre áreas consideradas de importância mítico-religiosa e áreas de maior biodiversidade.

Essa sobreposição constitui um dos eixos desta dissertação e tem sido assinalada em várias passagens onde descreve o respeito e satisfação dos Mbyá-Guarani com as áreas de matas (**kaaguy**) e a preocupação e tristeza em ver as áreas de campo (**inhu**) e cidades (**tetã**) se expandirem em grande velocidade. De acordo com o estudo mencionado:

> Muito antes da existência de áreas oficialmente protegidas como nós as conhecemos agora, os povos protegiam seus lugares sagrados. Sítios sagrados são provavelmente o mais antigo método de proteção de habitats no planeta e ainda formam uma grande e principalmente irreconhecida rede de santuários ao redor do mundo. Alguns pesquisadores acreditam que deve haver tantos sítios sagrados quanto áreas protegidas. Mas hoje muitos estão ameaçados. Poluição, desenvolvimento de infraestrutura, disputas de terra e uma ausência geral de respeito pelos valores intangívies da natureza estão conduzindo à degradação de áreas que têm sido mantidas como sagradas por culturas particulares por centenas ou mesmo milhares de anos (DUDLEY et al, 2005, p.7)[12]

Para finalizar, a situação enfrentada pelos Mbyá-Guarani na tekoá Tavaí não deve ser analisada apenas em suas peculiaridades mas sim buscando correlacionar as dificuldades por eles enfrentadas com as dificuldades enfrentadas por outros coletivos ameríndios no Brasil e, quando possível, com as dificuldades enfrentadas por outros coletivos ameríndios em todo o continente

[12] Tradução livre do original: Long before the existence of officially protected areas as we now know them, people were protecting their sacred lands. Sacred sites are probably the oldest method of habitat protection on the planet and still form a large and mainly unrecognised network of sanctuaries around the world. Some researchers believe there may be as many sacred sites as there are protected areas. But today many are threatened. Pollution, infrastructure development, disputes over land, and a general lack of respect for the intangible values of nature are leading to degradation of areas that have sometimes been held sacred by particular cultures for hundreds or even thousands of years

Americano. Através dos exemplos apresentados acima é possível observar que há uma ligação e/ou sobreposição entre paisagens de importância mítico-religiosa, biodiversidade e cosmo-ecologia (CATAFESTO DE SOUZA, 2009). Também é possível observar que a perda desta ligação/sobreposição constitui séria ameaça para a fauna e flora locais assim como para os coletivos locais.

A percepção de tal ligação/sobreposição entre as paisagens de importância mítico-religiosa e biodiversidade abre possibilidades para um aprofundamento do estudo aqui apresentado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A **tekoá Tavaí** constitui não apenas um local onde os Mbyá podem sobreviver sem serem molestados, mas também um local onde os Mbyá podem conviver com as entidades espirituais que fazem parte de sua cultura. Conviver com as divindades e as entidades espirituais que compartilham a paisagem da **tekoá Tavaí**, assim como em muitas outras **tekoá**, tem se mostrado um árduo desafio, pois os **juruá**, e as entidades espirituais que os acompanham, são presenças constantes e, às vezes, ameaçadoras.

Os **juruá**, os **inhujá** e os **tetãjá** agora habitam uma vasta região que, no passado, foi habitada pelos Mbyá e as entidades que com eles viviam na **Iwy Pyau**. Esses novos habitantes são considerados como um fator de degradação da paisagem, forçando os Mbyá a viverem em condições que não são ideias para a manutenção do **nhanderekó** (modo de vida Mbyá).

Os Mbyá-Guarani veem a destruição de suas paisagens tradicionais, intimamente relacionadas com a Mata Atlântica, como uma fonte de tristeza. O antropólogo Luiz Gustavo Souza Pradella, no artigo intitulado *Jeguatá: o Caminhar entre os Guarani* (2009), relata que no ano de 2008 trabalhou no censo da população indígena realizado pela fundação de assistência social da prefeitura de Porto Alegre. Neste trabalho, ele e sua equipe utilizaram de uma pergunta feita aos Mbyá com o propósito de conseguir dados para a pesquisa que então se realizava. Foi perguntado aos Mbyá: *Comparando há vinte anos atrás você acha que a vida do seu povo melhorou ou piorou?* (PRADELLA 2009, p. 104).

As respostas dos Mbyá a esta pergunta podem ser sintetizadas nas palavras de Valdecir Timóteo, membro desse coletivo indígena e que expressa as condições atuais de confinamento ambiental a que estão submetidos hoje.

> Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, juruá cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a guaranizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo apud PRADELLA 2009, p. 104).

Em minhas atividades de campo na **tekoá Tavaí**, também me deparei com a mesma situação de tristeza com a perda cada vez maior de ambientes propícios para se viver conforme o **nhanderekó**. Ramón, um Mbyá proveniente de Salto do Jacuí e que, durante uma fase de minha pesquisa de campo, residia na **tekoá Tavaí**, dizia que antes a vida era melhor pelo fato de haver mais mata, caça, pesca, etc., e que hoje estas coisas estão acabando.

Ramón também reclamou das plantações de *pinho* que ele identificou como uma espécie de árvore muito "quente". O milho não nasce perto das plantações de *pinho*. Tal fato demonstra que os Mbyá sentem profundamente a perda da Mata Atlântica e que as espécies da fauna e flora exógenas constituem, em muitos aspectos, obstáculos crescentes à manutenção do **nhanderekó***.*

No que diz respeito ao caso dos Mbyá-Guarani, verifica-se que não basta garantir a sobrevivência do grupo sem garantir, concomitantemente, a sobrevivência de suas paisagens. Conforme relatado pelo cacique José de Souza, se um Mbyá-Guarani passar demasiado tempo longe da **kaaguy**, ele pode vir a ficar doente. As áreas de **inhu** e **tetã** não são para se ficar muito tempo, pois a permanência prolongada nestas áreas pode adoecer os Mbyá devido a presença dos **inhujá** e **tetãjá**. O contrário acontece com os **juruá** que, ainda segundo José de Souza, precisam serem conhecidos pelos **já** da **kaaguy** para que estes não o adoeçam em uma permanência prolongada.

O contentamento entre os Mbyá da **tekoá Tavaí** com a regeneração da vegetação nativa que pude presenciar em minhas atividades de campo, assim como a crescente preocupação deles com a diminuição das áreas que mantêm condições ambientais adequadas para se constituir uma **tekoá**, indicam uma relação bastante profunda entre paisagem, etnia e mitologia.

A pesquisa apresentada nesta dissertação de mestrado procurou mostrar o quão intensas são as relações entre a etnia Mbyá-Guarani, as paisagens em que habitam e/ou reivindicam e as entidades espirituais que estão presentes nas paisagens. Os resultados obtidos na pesquisa e aqui expostos apontam para a necessidade de se pensar políticas públicas que levem em consideração esses fatores.

REFERÊNCIAS

ALBERTI et al. “Worlds Otherwise”: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. **Current Anthropology**, Vol. 52, No. 6 (December 2011), pp. 896-912.

ALLERTON. C. *Spiritual Landscapes in Southeast Asia.* In **Anthropological Forum**. Páginas 235-251. 2009.

ASHMORE. W; KNAPP. A. B. **Archaeologies of Landscape**: Contemporary Perspectives. Blackwell Publishers. Boston. 1999.

BAPTISTA. S. S. Cosmo-Ontológica Mbyá-Guarani: Discutindo o Estatuto de “Objetos” e “Recursos Naturais”. In. **Revista de Arqueologia da SAB.** V.26. Nº 1. Páginas 4 2 - 5 4. 2013.

BARRETO. C. A Construção de um Passado Pré-Colonial: Uma Breve História da Arqueologia no Brasil. In **Revista USP**. Número.44, p. 32-51, dezembro/fevereiro 1999-2000. São Paulo.

BASTIAN. D. E. e MITCHELL. J. K. **Handbook of Native American Mythology**. Santa Bárbara, EUA: ABC-CLIO. 2004. 313 p.

BOADO. F. C. *Límites y Posibilidades de La Arqueología del Paisaje*. In **SPAL Revista de Pre-Historia e Arqueología**. Número 2. Páginas 9 – 55. 1993.

BRINK. S. **Myth and Ritual in Pre-Christian Scandinavian Landscape**. Disponível em: https://www.abdn.ac.uk/staffpages/uploads/his237/02_Brink.pdf

CATAFESTO DE SOUZA. J. O. Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas no Sul do Brasil. Anais da **VIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Buenos Aires.** 2009**.**

CHAMORRO. G. **Terra Madura Yvy Araguyje**: Fundamento da Palavra Guarani. Editora UFGD. Dourados. 2008.

_____. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. Revista **INDIANA**, n 27.Páginas do artigo, 79 – 107 2010.

CLASTRES. P*.* **Arqueologia da Violência***:* Ensaios de Antropologia Política. Brasiliense. São Paulo, 1982.

COTTA. M. A. **A Filosofia dos Mitos Indígenas – Mitologias e Cultura na América Latina**. In: Centro de Pesquisas Estratégicas Paulino Soares de Sousa. Universidade Federal de Juiz de Fora. Sem Data.

CROSBY, A. W. **Imperialismo Ecológico. A Expansão Biológica da Europa**: 900 – 1900. São Paulo: Editora Schwarcz, 1993.

DUDLEY. N et al. **Beyond Belief: linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation***.* World Wide Fund for Nature, Gland, 2005. Disponível em: http://assets.panda.org.

GARLET. I e ASSIS. V. Desterritoralização e Reterritorialização: A Compreensão do Território e da Mobilidade Mbyá-Guarani Através das Fontes Históricas.

Revista Fronteiras, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

_____ Imagem do Kechuíta no Universo Mitológico Mbyá-Guarani. In **Revista de História Regional** nº7, pp 99 – 114. 2002

GOBBI. F. S; BAPTISTA. M. M; PRINTES. R. B; COSSIO. R. R. Breve Aspectos Socioambientais da Territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. In **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**: Territorialidade, Interetnicidade, Sobreposições e Direitos Específicos. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. 2010.

INGOLD, T. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descoberta-de-caminho e navegação. In **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2005. p. 219 – 242.

KNAPP, Bernard, ASHMORE, Wendy. Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational. In: **Archaeologies of Landscape**: Contemporary Perspectives. Blackwell Publishers. Boston. 1999.

LADEIRA. M. I. **O Caminhar Sob a Luz**. Território Mbya à Beira do Oceano. Unesp. São Paulo, 2007.

_____**Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH–USP, 2001.

_____ **Os índios Guarani Mbyá e o complexo lagunar estuarino de Iguape e Paranaguá.** Disponível em: http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/images/stories/biblioteca/Os_Guarani_Mbya_e_complexo_de_Iguape_e_Paranagua.pdf

LEVI-STRAUSS. C. **O Cru e o Cozido**. In Mitológicas I. São Paulo. Cosaic & Naify, 2004

_____**O Homem Nu**. In Mitológicas IV. São Paulo Cosaic & Naify. 2011

LITAIFF. A. **As Divinas Palavras**: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá. Editora da UFSC. Florianópolis, 1996. 160 p.

_____. O “Kesuita” Guarani: Mitologia e Territorialidade. Revista **Espaço Ameríndio** UFRGS, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

_____. Os Filhos do Sol. Mitos e Práticas dos Índios Mbya-Guarani do Litoral Brasileiro. In **Tellus**. Ano 4, nº6, p. 15 – 30. Abril de 2004.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Ed: Routledge & Kegan Paul. Londres, 1922.

MEGA. O. J; LOPES. M. F; ARAÚJO. A. A. A Fauna Americana Sob Ataque: As Duas Ondas de Impacto da Presença Humana Sobre a Fauna do Continente Americano e Um Pequeno Debate Sobre a Questão dos Direitos dos Animais em Nossos Dias. **Revista** C**adernos do Lepaaq**, Volume XII, número 24. Páginas 133 – 152. 2015.

NAVARRO. A. G. Quetzalcóatl: Divindade Mesoamericana. In. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1 e 2, p. 117-135. 2009.

NIMUENDAJU. C. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani**. Editora Hucitec. São Paulo. 1987.

OLIVEIRA. V. L. Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá. In **Tellus**, ano 4, número 7, p. 59 – 72. 2004.

ORNELLAS. Managing the Sacred Lands of Native America. In **The International Indigenous Policy Journal**, 2(4). 2011. Disponível em: http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol2/iss4/6)

PIERRI. D. C. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. In. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 159-188, jan./jun. 2013 Campo Grande, MS

PRADELLA. L. G. S. Jeguatá: o Caminhar entre os Guarani. In **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009.

SAHLINS. M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 1990. 217 p.

ROCHA. E. ***O que é mito***. Editora Brasiliense. São Paulo. 2008.

ROSA. R. R. G. e NUNES. R. B. Educação Escolar Indígena e/ou Educação Indígena: Questões e Possibilidades para "Kainganguizar" a Escola. **Século XXI**, **Revista de Ciências Sociais**, v.3, no 1, p.88-119, jan./jun. 2013.

TEMPASS. M. C. **"Quanto mais doce, melhor"**: Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Tese de doutorado. UFRGS. 2010.

TILLEY. C. **Places, Paths and Monuments**: a Phenomenology of Landscape. Berg. Oxford/Providence. 1994.

UNIÃO INTERNACIONAL PARA A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA. **Sítios Naturales Sagrados: directrices para administradores de áreas protegidas**. Serie Directrices Sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, número 16. *UNESCO. 2008.*

VIVEIROS DE CASTRO. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ZALLA. J e MENEGAT. C. História e Memória da Revolução Farroupilha: Breve Genealogia do Mito. In **Revista Brasileira de História.** V. 31. Nº 62. P. 49 – 70. 2011.